

QUEST: An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie

Vol. XXII, No. 1-2, 2008

*African Philosophy and the negotiation of practical dilemmas of individual
and collective life*

EDITORIAL

African philosophy and the negotiation of practical dilemmas of individual and collective life

Wim M.J. van Binsbergen

This collection of papers, making up volume XXII of *QUEST: An African journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie*, drives home the message that African philosophy is not just an abstract and academic undertaking removed from the multifarious and excessive problems of African life today, but on the contrary has consistently sought to make contributions to the negotiation of practical dilemmas of individual and collective life.

Here African philosophy, in certain respects, has remained close to its ultimate rootedness in the everyday experience of people living in historic communities (be they agricultural villages, cattle posts, royal capitals or migratory bands) –seeking to conceptualise and to understand the world around them and to survive in the face of both outside threats (of a political, military as well as environmental nature) and of the incessant internal centrifugal tendencies inherent in any human social group.

However, this awareness of the practical challenges for African philosophy has also been informed by confrontations with the world outside Africa: encroachments in the form of migrations, trade, the spread of world religions, conquest, colonisation and post-colonial forms of hegemonic domination – but, as a positive side-effect of these often devastating transcontinental influences, they also brought in their wake the exposure to such modes of thought as academic philosophy, modern science, Islamic and Christian theology and law, and such as were implied in the image of the modern state, of the formal bureaucratic organ-

isational rationality, and of human rights. These modes of thought may well have shared a distant common origin with historic, pre-colonial African ones, yet when reaching Africa (mainly in the course of the second millennium CE, and particularly the last hundred years) they stood emphatically out as foreign imports, and they were to have a lasting and powerful effect upon the modern transformation of African lives.

The contributions to the present volume do two things.

In the first place they direct the faculties of conceptualisation and analysis of African philosophers to a selection of the myriad practical problems that beset modern African life. Admittedly, this selection is limited. Some of modern Africa's obvious central problems are dealt with such as

- violence – more especially addressed under its forms of
 - genocide (Jean-Luc Malango Kitungano), and
 - capital punishment (Moses Òkè),
- intrasocietal peace and conviviality (Lucien Ayissi)
- ethnic divisiveness (Dieudonné Zognong)
- divisiveness based on somatic classifications, in Africa and worldwide (Sathya Rao)
- the finite resources of nature and a commensurate environmental ethics (Kwami Christophe Dikenou)
- and global terrorism in combination with the fight against poverty (Joseph Osei).

Further horizons of philosophical approaches to practical problems of African life are touched upon in the reviews section: development cooperation (Julie Ndaya Tshiteku); media, democracy and identity (F. Ochieng'-Odhiambo), and civil war (Sanya Osha). Yet inevitably the present collection overlooks some of the other central practical problems such as the appropriation of collective resources for particularist purposes ('corruption' – yet a topic repeatedly discussed by African philosophers); transcontinental economic and political dependence, the arms trade, war lordship and child soldiers, etc. Excellent work has been conducted by African philosophers in the highly practical field of bio-ethics, which however could not be represented here. Much of African philosophy has

been engendered in, or inspired by, the context of conviviality in small-scale communities based on co-residence and kinship, in ways that could not be discussed in the present volume – however, *QUEST XXI* contained several pertinent discussions on this point, especially those relating to the work of Odera Oruka. Also the relation between the genders is not specifically addressed here, not because it is the least of Africa's (and the world's) practical problems, but it has been treated at length in Sanya Osha's excellent and timely special issue on African feminisms, recently published as *QUEST* volume XX. Likewise, for discussions of *ubuntu* philosophy, so eminently relevant to our topic, we must refer to earlier volumes of *QUEST*.

In the second place this volume reflects on the provenance, the nature, and the epistemological and knowledge-political status of the philosophical resources which Africa has at its disposal in confronting its practical problems. Here the contribution by Kasereka Kavwahirehi deals with *Knowledge geopolitics and other strategies of the decolonisation of knowledge*. A major practical resource in the confrontation of the practical problems of life in Africa are historic and imported forms of religion, and Louise Müller in her contribution presents an overview of scholarly approaches to Akan religion in West Africa, in a bid to identify their transcontinental validity or, as the case may be, ethnocentric bias. Wim van Binsbergen's contribution seeks to vindicate *Traditional wisdom – its expressions and representations in Africa and beyond* in an attempt to explore the possibilities and strategies of intercultural epistemology.

This volume thus is a, far from complete, sample of the illuminating perspectives African philosophy casts on African life outside the ivory tower of academia. May it also be a further reminder – as if one were needed – to African philosophers of a struggling, suffering world out there, whose elucidation and guidance has always been among the major concerns and inspirations of African philosophy, and must remain so.



QUEST

*An African Journal of Philosophy/
Revue Africaine de Philosophie*

Vol. XXII, No. 1-2, 2008

African philosophy and the negotiation of practical dilemmas of individual and col- lective life

editor for this volume: Wim van Binsbergen

Table of Contents

EDITORIAL: AFRICAN PHILOSOPHY AND THE NEGOTIATION OF PRACTICAL DILEMMAS OF INDIVIDUAL AND COLLECTIVE LIFE by Wim van Binsbergen	2
---	---

Articles

DE LA GÉOPOLITIQUE DE LA CONNAISSANCE ET AUTRES STRATÉGIES DE DÉCOLONISATION DU SAVOIR par Kasereka Kavwahirehi	7
AN INDIGENOUS YORÙBÁ (AFRICAN) PHILOSOPHICAL ARGUMENT AGAINST CAPITAL PUNISHMENT by Moses Òkè	25
LE DISCOURS D'ÉTAT SUR LE GÉNOCIDE La mémoire du génocide peut-elle devenir une idéologie politique? par Jean-Luc Malango Kitungano, S.J.	37

Table of contents

TRADITIONAL WISDOM – ITS EXPRESSIONS AND REPRESENTATIONS IN AFRICA AND BEYOND Exploring intercultural epistemology by Wim M.J. van Binsbergen	49
LE PROBLÈME DU VIVRE-ENSEMBLE ENTRE LE MÊME ET L'AUTRE DANS L'ÉTAT POSTCOLONIAL D'AFRIQUE NOIRE par Lucien Ayissi	121
PHILOSOPHIE ET CRITIQUE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'ETHNISME AU CAMEROUN par Dieudonné Zognong	141
THE REALITY OF SPIRITS? A HISTORIOGRAPHY OF THE AKAN CONCEPT OF 'MIND' by Louise F. Müller.....	163

QUEST laboratory

REFLECTIONS ON REV DR. MARTIN LUTHER KING JR. AND THE FIGHT AGAINST TERRORISM AND POVERTY: 'What would King do?' by Joseph Osei	185
SUR LE RESPECT DE LA NATURE par Kwami Christophe Dikenou	207
DE LA DIS-CRIMINATION À L'IN-CRIMINATION DÉMASQUER EN THÉORIE par Sathya Rao	229

Reviews section

<i>SCIENCES SOCIALES ET COOPÉRATION EN AFRIQUE: les rendez-vous manqués</i> , sous la direction de Jean Pierre Jacob, 2000 recensé par Julie Ndaya Tshiteku	241
FRANCIS B. NYAMNJOH, 2005, <i>AFRICA'S MEDIA, DEMOCRACY AND THE POLITICS OF BELONGING</i> a review by F. Ochieng'-Odhiambo.....	247
EGHOSA E. OSAGHAE, EBERE ONWUDIWE AND ROTIMI T. SUBERU, EDS., 2002, <i>THE NIGERIAN CIVIL WAR AND ITS AFTERMATH</i> a review by Sanya Osha.....	253

Notes on contributors	257
------------------------------------	-----

De la géopolitique de la connaissance et autres stratégies de décolonisation du savoir

par **Kasereka Kavwahirehi**

Résumé : De la géopolitique de la connaissance et autres stratégies de décolonisation du savoir. Cet essai analyse les enjeux de la géopolitique de la connaissance dans le projet de décoloniser les sciences humaines et de libérer la philosophie. Se situant dans une perspective postcoloniale et s'inscrivant dans un espace décentralisé de dialogue, où les types de savoir et les mémoires réprimés par la raison moderne/coloniale peuvent s'exprimer, il convoque des philosophes et penseurs venant de l'Afrique subsaharienne (P. Hountondji, F. Eboussi Boulaga, V.Y. Mudimbe), de l'Amérique latine (E. Dussel, W. Mignolo) et du Maghreb (A. Khatibi) pour montrer comment la mémoire coloniale, ou mieux, l'expérience subjective de la blessure coloniale et de la violence épistémique de la raison moderne se constitue en point de départ d'une « pensée autre » visant un « monde autre ».

Mots clés : géopolitique, connaissance, décolonisation, raison coloniale, sciences humaines, philosophie africaine, philosophie de la libération, Afrique, Maghreb, Amérique latine.

Abstract: Knowledge geopolitics and other strategies of the decolonisation of knowledge. This essay analyses the dynamics of knowledge geopolitics from the concern to decolonise the sciences of man, and to liberate philosophy. It situates itself in a postcolonial perspective and in a decentralised dialogical space where the types of knowledge and remembrance repressed by modern / colonial rationality can find an expression. It brings together philosophers and thinkers hailing from sub-Saharan Africa, (P. Hountondji, F. Eboussi Boulaga, V.Y. Mudimbe), from Latin America (E. Dussel, W. Mignolo) et from the Maghrib (A. Khatibi). It seeks to demonstrate how the colonial memory, or rather, the subjective experience of colonial wounding and the epistemic violence of modern rationality may serve as a point of departure for 'other thought' aiming at an 'other world'

Key words: geopolitics, knowledge, decolonisation, colonial rationality, human sciences, African philosophy, liberation philosophy, Africa, Maghrib, Latin America

Dans les lignes qui suivent, je me propose d'examiner la place et les

enjeux de la géopolitique de la connaissance dans les stratégies adoptées par certains penseurs postcoloniaux œuvrant dans le cadre de la décolonisation des sciences humaines et de la libération de la philosophie en tant que projet lié à l'histoire/destin de l'Europe. Les auteurs qui retiendront mon attention sont, entre autres, Paulin-Joseph Hountondji, V.Y. Mudimbe et Fabien Eboussi Boulaga. Si, au regard de ces noms, on peut dire d'entrée de jeu que cet essai s'inscrit dans la tradition du discours philosophique africain contemporain, il importe, cependant, de souligner qu'il s'élabore dans l'espace d'un dialogue avec d'autres penseurs postcoloniaux comme le Marocain Abdelkebir Khatibi (1983), le philosophe argentin de la libération Enrique Dussel, auteur, entre autres, de *Philosophy of Liberation* ([1980]1985) et *The Underside of Modernity* (1996), et le théoricien postcolonial Walter D. Mignolo, auteur de *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (1999) et *The Idea of Latin America* (2005). Le choix de ces penseurs a ici un sens stratégique et un enjeu méthodologique important qu'il convient d'explicitier.

On ne le dira jamais assez, le rapport « privilégié » des intellectuels africains à l'Occident comme lieu de légitimation du savoir perpétue la structure coloniale et, par conséquent, le rapport de domination culturelle et intellectuelle entre le Nord et le Sud. Comme le dirait le sociologue colombien Santiago Catro-Gomez, on peut affirmer que le discours africain s'inscrit dans un système de relation de pouvoir qui confère ordre et sens à l'interaction entre signifiants et signifiés (1996 : 96) et décide de la pertinence des problématiques à traiter. Dans son livre *Is the Science Multicultural?*, Sandra Harding cerne bien un des fondements de cette situation en écrivant :

The problems that have gotten to count as scientific ones in the modern North disproportionately are ones that expansionist Europe needed solved. [...] The projects that northerners are willing to sponsor and fund tend to be only those conceptualized by those in the North who get to participate in making development policy and by their allies elsewhere. (Harding 1998: 58)

C'est dans ce contexte qu'il convient de saisir le sens du détour par l'Amérique latine. En effet ce détour situe ma démarche dans une perspective postcoloniale. Plus précisément, il inscrit ma réflexion dans un

espace où épistémologies et types de savoir enracinés dans les expériences, cultures, cosmologies et traditions naguère niées ou marginalisés par l'Occident impérialiste peuvent s'exprimer et contribuer à la création d'un monde où, pour utiliser une belle expression d'Edouard Glissant, « Il est donné *dans toutes les langues* de bâtir la tour » (1990 : 123). Les langues sont ici à saisir non seulement comme des véhicules des visions du monde historiquement situées mais aussi des ressources épistémologiques à exploiter pour analyser la situation d'un monde dont la vérité ne peut plus être réduite au potentiel d'une seule langue ou culture, quelle qu'en soit l'aura. Récemment, dans son livre *Intercultural Encounters*, l'anthropologue et philosophe néerlandais Wim van Binsbergen s'étonnait du fait que, jusqu'il y a peu,

« the Western philosopher implicitly took for granted that there is one, self-evident, social and cultural context (the North Atlantic one), and one self-evident language (his own) » (2003 : 470).

Pour ce philosophe qui a une grande expérience de l'interculturel, le dépassement de cet ethnocentrisme simplificateur de la philosophie moderne est devenu indispensable pour une meilleure compréhension d'un monde multi-/inter-culturel. Mais, pour être effectif, il nécessite une plus grande conscience du fait que

[w]ithin one language, one cultural orientation, most philosophical problems are already highly aporetic – without issue, without solution. Yet intermeshing plurality, in combination with people's identitary retreat inside apparently unassailable boundaries, is the central experience of the contemporary world, and in this light Western philosophy's standard simplification of its problem field to just one language and one culture is increasingly unacceptable. (van Binsbergen 2003: 472).¹

¹ Bien qu'il en soit sans nul doute conscient, Wim van Binsbergen ne souligne pas explicitement un autre problème hérité de la raison coloniale : la reconnaissance des langues du Sud comme véhicule d'un savoir même relevant des disciplines traditionnelles. Car c'est peut-être ici aussi que réside le problème : dans la raison qui fonde les disciplines scientifiques et la politique des langues. A ce sujet, on peut lire de Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, surtout la première partie intitulée « The Colonization of Languages », Ann Arbor, The University of Michigan Press, [1995] 2003; et *Local histories/ Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, surtout la troisième

Telle qu'elle est déployée par des théoriciens comme Édouard Glissant, Walter D. Mignolo, Gayatri Spivak, Homi K. Bhabha, etc., la perspective postcoloniale peut efficacement contribuer au passage d'une conception du savoir universaliste, «which hides its geo-political underpinning, to a decentered one that is geo-politically rooted in the histories of the borders, and not in territorial histories created by European and USA expansionism» (Mignolo 2005 : 9). En effet seul un savoir décentré, postcolonial, au cadre conceptuel organisé à partir non seulement du point de départ d'autres cultures (non-européennes) rétablies dans leur statut de « toolboxes for science and technologies » au même titre que les cultures occidentales, mais aussi à partir de la vie des grandes masses de peuples économiquement et politiquement les plus vulnérables, est capable de rendre compte des expériences, sensibilités et visions du monde au-delà du seul centre du récit hégémonique occidental et de son cadre philosophique de référence, et de révéler les limites de la raison moderne. Le problème est qu'on oublie très souvent, peut-être par intériorisation d'une attitude coloniale, que les besoins et aspirations scientifiques et technologiques des masses de peuples économiquement et politiquement les plus vulnérables ne sont pas toujours ceux définis par les élites du Nord ou leurs propres sociétés (Harding 1998 :8). Plus, les intellectuels et philosophes du Nord ne semblent pas encore convaincus du fait que:

Starting thought from lives of those people upon whose exploitation the legitimacy of the dominant system depends can bring into focus questions and issues that were not visible, « important », or legitimate within the dominant institutions, their conceptual framework, cultures, and practices. (Harding 1998: 17)

Dans son introduction à l'important volume collectif intitulé *Les Savoirs endogènes. Pistes pour une recherche* (1994), Paulin-J. Hountondji circonscrit bien la nature de la dépendance scientifique des intellectuels africains par rapport à l'Occident. Le philosophe béninois fait remarquer que la dépendance scientifique du tiers-monde est, en dernière analyse, semblable à sa dépendance économique. « [R]eplacée dans le

partie intitulée «Subalternity and the Colonial Difference: Languages, Literatures and Knowledges», Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000.

contexte de sa genèse historique, elle apparaît clairement comme le résultat de l'intégration progressive du tiers-monde dans le procès mondial de production des connaissances, géré et contrôlé par les Pays du Nord » (1994 : 2)². Autrement dit, le travail scientifique de l'intellectuel africain s'inscrit dans une division du travail mise en place par l'Occident depuis l'époque coloniale. Hountondji écrit :

On a déjà observé mille fois qu'à l'époque coloniale, le territoire dominé fonctionnait, sur le plan économique, comme un réservoir de matières premières destinées à alimenter les usines de la métropole. Ce que l'on a moins bien remarqué, c'est qu'elle fonctionnait aussi, par rapport à l'activité scientifique métropolitaine, comme une pourvoyeuse de matières premières. La colonie n'était qu'un immense réservoir de faits scientifiques nouveaux, recueillis à l'état brut pour être communiqués aux laboratoires et centres de recherche métropolitains, qui se chargeaient, et pouvaient seuls se charger de les traiter théoriquement, de les interpréter, de les intégrer à leur juste place dans le système d'ensemble des faits connus et reconnus par la science. (Hountondji 1994: 2)

C'est de cette façon que l'Occident s'est défini comme

the only geo-historical location that is both part of the classification of the world and the only perspective that has the privilege of possessing dominant categories of thoughts from which and where the rest of the world can be described, classified, understood, and « improved ». (Fernando Coronil, cité par Mignolo 2005: 36)

Et c'est précisément dans ce sens que concepts et catégories de base pour rendre compte des dynamiques sociales, culturelles et politiques africaines viennent encore de préférence des laboratoires scientifiques occidentaux. Le discours africain sur la modernité ou la postmodernité suit les modulations de l'analytique de Kant, Jean- François Lyotard et autres postmodernes généralement fermés à ce que Walter D. Mignolo et Anibal Quijano appellent « la différence coloniale ». En effet, ayant leur point de départ dans le cadre eurocentriste de la philosophie occidentale, ces mo-

² C'est dans cette perspective que Walter D. Mignolo écrit : « [T]he geo-politics of Knowledge is the necessary perspective to dispel the Eurocentric assumption that valid and legitimate knowledge shall be sanctioned by Western standards, in ways similar to those in which the World Bank and the IMF sanction the legitimacy of economic projects around the world » (2005 : 43).

dernes et postmodernes ne laissent pas de place aux questions des philosophies chinoise, indienne et surtout africaine dont ils semblent ignorer l'existence (Mignolo 2002 : 71; voir aussi Bernasconi 1997, Wim van Binsbergen 2003 : 470).

Jusqu'à nos jours, cette relation de dépendance de l'Afrique par rapport à l'Occident dans le cadre de la production et de la légitimation du savoir ne favorise pas le dialogue avec d'autres centres culturels et intellectuels émergents de l'Asie et de l'Amérique latine, lequel dialogue pourrait permettre de faire davantage l'expérience de l'unité de la science et de la diversité du savoir étant donné le contexte géographique, les expériences historiques et culturelles différentes (Harding, 55-72, 151). Dans ce sens, mon clin d'œil vers l'Amérique latine se veut aussi une façon de relativiser la connexion avec l'Occident pour s'inscrire dans un espace ouvert et décentralisé ou, si l'on préfère, postcolonial. Il s'agit aussi d'amorcer un dialogue avec des penseurs avec lesquels les Africains constituent, aujourd'hui, ce qu'on pourrait appeler une « communauté de questionnement et d'urgence historique » enracinés dans « a non-European perspective, the perspective grounded on the memory of slave-trade and slave labor exploitation, and its psychological, historical, ethical, and theoretical consequences » (Mignolo 2005 : xi). Cette mémoire est en effet importante pour comprendre le fonctionnement de la raison moderne et les limites du projet de la modernité.

La réalité d'une telle communauté de questionnement et d'urgence entre les intellectuels africains et latino-américains est perceptible dans l'intérêt prononcé que des penseurs latino-américains influents comme Walter Mignolo (2000, 2005) et Arturo Escobar (1998), pour ne citer que ces derniers, ont manifesté à l'endroit du projet de décolonisation des sciences humaines déployé dans *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (1988) de V. Y. Mudimbe. On peut aussi percevoir un terrain d'entente entre Valentin Y. Mudimbe et Enrique Dussel, le philosophe latino-américain de la libération, par rapport à Michel Foucault et autres penseurs français. En effet, dans *The Underside of Modernity*, Enrique Dussel a ces mots qu'on pourrait lire sous la plume de l'auteur de *The Idea of Africa* à propos de l'archéologie de Michel

Foucault :

Michael Foucault, especially in his masterful *Archeology of Knowledge* [...] can help us, for instance, as a way, as a method to “re-trace” the history of “eurocentrism” of the “developmentalist” fallacy, present still in him and all of modern philosophy, and in order to describe the origin of our peripheral consciousness as a “fissure” of the Exteriority [...] The same can be said of the attempts of Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, or Gianni Vattimo. Like Friedrich Nietzsche, they help us as “destroyers”, but little as “re-constructors...” (1996: 4).

Comme on le verra ci-après, c’est justement la conscience de la relation entre les lieux, géographiquement et historiquement constitués, et la pensée ou la production du savoir, qui fonde et justifie un tel positionnement paradoxal. Mais quelle est précisément la place de la géopolitique dans la problématique de la libération de la philosophie et de la décolonisation des sciences humaines telle qu’elle se déploie en Afrique et en Amérique latine depuis au moins trois décennies? Comment la question de la géopolitique de la connaissance se pose-t-elle chez les uns comme chez les autres?

Tout d’abord, il convient de noter que si l’interrogation sur la géopolitique de la connaissance dans le cadre de la libération de la philosophie en tant que projet attaché à l’histoire de l’Occident s’est posée explicitement en Amérique latine et en Afrique à partir de la fin des années 1960, les chemins suivis par les uns comme par les autres dénotent des sensibilités différentes. Par exemple : contrairement à Paulin-Joseph Hountondji qui, dans *Remarques sur « la philosophie africaine »* (1977), avait semblé minoriser la place et l’effet de la géopolitique de la connaissance dans le projet de la libération de la philosophie africaine, en proposant, entre autres, de revenir « à l’évidence toute simple, toute banale, que l’Afrique est avant tout un continent, et le concept d’Afrique un concept géographique, empirique, et non un concept métaphysique » (Hountondji 1977 : 72), le philosophe argentin Enrique Dussel fit de la géopolitique la porte d’entrée dans sa *Philosophy of Liberation* (1985) paru pour la première fois en 1980 en espagnol. Dès la première ligne de son livre, il écrit :

A philosophy of liberation must always begin by presenting the historico-ideological genesis of what it attempts to think through, giving priority to its

spatial, worldly setting. (1985 : 1)

Convaincu que les espaces abstraits et non-conflituels sont naïfs et irréels, Enrique Dussel se donnait ainsi pour tâche, au nom d'une radicalité et d'un réalisme philosophiques nécessaires à toute pensée qui veut réconcilier pratique de la connaissance et praxis révolutionnaire, de « prendre l'espace, l'espace géopolitique, sérieusement ». Il voulait plus précisément prendre au sérieux cette vérité profonde dans son apparente banalité pour en faire le point de départ de son projet philosophique : « To be born at the North Pole or in Chiapas is not the same thing as to be born in New York city » (1985: 2).

Ces phrases au tout début de *The Philosophy of Liberation* mettent l'accent sur deux paramètres importants. Tout d'abord, il s'agit, en soulignant « la relation entre les lieux – constitués par l'histoire et la géographie – et la pensée » (Mignolo 2002 : 66), de mettre en évidence le fait que « knowledge is not something produced from a postmodern non-place. On the contrary, knowledge is always geo-historically and geopolitically located » (Mignolo 2005 : 43). Autrement dit, il s'agit d'enraciner l'acte de penser ou de connaître dans un « political space, which includes all existentially real spaces within the parameters of an economic system in which power is exercised in tandem with military control » (Dussel, 1985 : 2). Deuxièmement, il est question, en parlant de Chiapas qui représente l'Amérique latine et, plus généralement le Sud, et de New York qui représente la superpuissance survivante, de mettre en exergue le lieu concret, non asceptisé, d'où la philosophie de la libération tire son énergie et sa conceptualisation. Il convient de noter ici que pour Dussel, Chiapas ou le Sud « n'est pas une simple localisation géographique mais « une métaphore de l'humanité souffrant sous le joug du capitalisme mondial » (Mignolo 2002 : 66). C'est à partir de ce lieu marqué par la souffrance générée par un ordre mondial injuste que l'ordre et le sens seront conférés à l'interaction entre signifiant et signifié. C'est aussi à partir de l'expérience vécue dans ce lieu géographiquement et historiquement situé, que s'imposera la pertinence d'une philosophie ou mieux d'un nouveau type de questionnement et de langage à déployer.

La densité de l'expérience coloniale et de l'injustice de l'ordre mondial

se constitue ainsi non seulement en lieu justifiant une prise de parole et son articulation, mais aussi en lieu d'épistémologies émergentes ne recouvrant pas celles qui existent mais construisant sur les silences de l'Histoire ou du grand récit occidental. C'est dans la suite de ce projet, qui est aussi refus de toute pensée non située, que s'inscrit la critique dusselienne du nihilisme du philosophe italien Gianni Vattimo. En effet, à propos de ce dernier, le philosophe argentin a ces interrogations qui pourraient se faire au sujet s'autres penseurs occidentaux dont la prétention à l'universalité cache mal l'enracinement eurocentriste de leur pensée :

Est-ce que Vattimo s'est demandé quel sens peut avoir sa philosophie pour un mendiant Hindou couvert de la boue des flots de Gange, ou pour le membre d'une communauté bantoue de l'Afrique sub-saharienne en train de mourir de faim, ou pour les centaines de milliers de pauvres marginaux des quartiers des banlieues de Mexico? Une esthétique de la « négativité » ou une philosophie de la « dispersion comme destin final de l'humanité » convient-elle à la majorité appauvrie de l'humanité? » (Dussel 1999 : 34, cité par Mignolo 2002 : 65).

C'est, me semble-t-il, ce type d'interrogation invitant à un « bon usage » des pensées non-situées et impliquant une éthique qui sous-tend aussi la stratégie de la « double critique » proposée par l'écrivain et penseur marocain Abdelkebir Khatibi (1983) pour décoloniser les sciences humaines et sociales au Maghreb. En effet, chez Khatibi, le projet de décoloniser les sciences humaines et de promouvoir une « pensée autre » a le Maghreb comme lieu d'énonciation. Cette localisation fonde son attitude par rapport aux critiques européens de la modernité comme Derrida, Lyotard, Foucault, Nietzsche ou Heidegger. Si, dans un premier temps, le penseur maghrebin peut trouver des alliés en ces critiques de la modernité et promoteurs d'une pensée de la différence, dans un second, la mémoire du Maghreb avec ses riches traditions et savoirs marginalisés par la raison moderne l'invite à prendre une distance par rapport à des critiques euro-centriques de la modernité. L'écart lucide à prendre par rapport aux penseurs européens de la différence apparaît ainsi comme une condition *sine qua non* de l'émergence d'une « pensée autre » prenant son point de départ «from the subjective understanding of colonial wound » (Mignolo 2005 : 120). De là ce beau passage de Khatibi au sujet de Nietzsche qui, tout en restant à l'intérieur de la pensée universaliste mo-

derne, critiquait et accusait le christianisme d'avoir privé l'Occident de la moisson fertile de l'Islam :

Mais cet enthousiasme et ce règlement de comptes de Nietzsche doivent être situés dans l'immense combat qu'il menait contre le christianisme et contre toute théologie. Et nous sommes *aussi musulmans par tradition; ce qui fait changer la position stratégique de notre critique* [...] C'est pourquoi lorsque nous dialoguons avec des pensées occidentales de la différence (celle de Nietzsche, de Heidegger, et parmi nos contemporains proches, celle de Maurice Blanchot et de Jacques Derrida), nous prenons en compte non seulement leur style de pensée, mais aussi leur stratégie et leur machinerie de guerre, afin de les mettre au service de notre combat qui est, forcément, une autre conjuration de l'esprit, exigeant une *décolonisation effective, une pensée concrète de la différence* » [C'est moi qui souligne]. (Khatibi 1983: 20)

On le voit, dans la perspective d'une décolonisation des sciences sociales, chez Dussel comme chez Khatibi, l'Occident, Chiapas et le Maghreb sont loin d'être réduits à l'état simple de lieux ou de concepts géographiques, empiriques, pour reprendre les mots de Hountondji au sujet de l'Afrique. L'Occident est, ici, plus le lieu d'une épistémologie/cosmologie hégémonique qu'un simple secteur géographique sur la carte du monde. Corrélativement, Chiapas et le Maghreb sont non seulement des lieux des ressources épistémologiques marginalisées mais aussi des métaphores de la « colonialité de l'être et du temps », des lieux où se révèle au grand jour l'irrationalité du capitalisme et les limites de la raison moderne. En reprenant les mots de Su Ge dans son article « How does Asia Mean », on pourrait dire que Chiapas « is not only a political concept, but also a cultural concept; it is not only a geographical location, but also a measure of value judgment » (cité par Mignolo 2005 : 37). C'est précisément une mesure à partir de laquelle la philosophie comme discipline et les sciences humaines peuvent être re-conceptualisées pour se mettre au service de la construction d'un monde plus inclusif. Ce qui implique à la base une éthique enracinée dans une conscience planétaire.

Il y aurait lieu de se demander si c'est bien cette possibilité qu'entrevoit Paulin Hountondji quand il estima que ce qui est en cause dans l'adjonction de l'épithète « africaine » au substantif philosophie, c'est « l'univocité du mot *philosophie* à travers ses diverses applications géographiques »? Mais est-t-il qu'il ajouta aussitôt cette phrase impor-

tante dans laquelle il prenait vigoureusement position :

J'affirme pour ma part, que cette univocité doit être maintenue. Non pas que la philosophie doive développer les mêmes thèmes ni même poser les mêmes problèmes d'un pays à l'autre, d'un continent à l'autre, mais parce que ces *différences de contenu* n'ont de sens qu'en tant que différence *de contenu*, renvoyant comme telles, à l'unité principielle d'une même discipline, d'un même style d'interrogation. (1977 : 52-53).

Ce qui est ainsi rejeté d'un revers de la main au profit de l'inscription des Africains dans la philosophie en tant que discipline déjà définie à l'intérieur du macro récit occidental commençant avec ce que certains appellent encore aujourd'hui « le miracle grec », c'est tout d'abord ce que Robert Bernasconi, dans son article « African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy », a appelé « the deconstructive force of the phrase « African philosophy » » (1997 : 188). Cette force déconstructive est évidente quand on pense à la proclamation heideggerienne de l'essence grecque de la philosophie, laquelle reprend les affirmations de Hegel (Bernasconi 1997 :184). La position de Hountondji paraît invalider la pertinence d'une question qui est encore au cœur des questionnements des intellectuels africains animés par une double conscience épistémologique ou critique (Emmanuel Eze, V.Y. Mudimbe, Appiah, Bernasconi), à savoir « comment être un philosophe africain? » (Eze) ou, selon la formulation de Mudimbe : « What does it mean to be African and philosopher today », c'est-à-dire après l'expérience coloniale d'imposition d'une nouvelle mémoire?³ En vérité, cette question est loin d'être banale. Pour s'en convaincre, il suffit de songer que la philosophie comme discipline a non seulement contribué à la marginalisation des savoirs traditionnels et de la sagesse africaine mais a aussi fondé, avec des penseurs comme Kant et Hegel, une géohistoire impérialiste de la Raison qui légitimait la « mission civilisatrice » de l'Occident⁴.

³ On retrouve aussi cette question chez les critiques postcoloniaux indiens comme Spivak qui se demande, entre autres, « comment être historien indien » après l'expérience coloniale.

⁴ Voir à ce sujet E. Kant, *L'Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, traduction de Michel Foucault, Paris, Vrin et de Fr. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Paris, Gallimard, Pour une critique, on peut lire avec profit E. Eze, « The Color of Reason :

Quand on y regarde de plus près, on se rend compte que la question d’Emmanuel Eze et Valentin Mudimbe fait signe vers ce lieu où le savoir disciplinaire occidental/moderne (qui va de pair avec un pouvoir de subalternisation des savoirs ne répondant pas aux exigences des normes et canons légitimés par l’expérience historique occidentale) est confronté à ce que nous avons appelé « the subjective understanding of the colonial wound ». Défaisant le principe de la raison moderne selon lequel le sujet colonial ne pouvait accéder à la philosophie que moyennant un renoncement à soi et à son milieu, c’est-à-dire, à sa différence et à sa particularité, cette question suggère déjà, comme on le voit clairement chez Mudimbe⁵, que la transformation de la géographie de la connaissance « happens at the levels of decolonization of being and knowledge, through which other possible worlds can be construed beyond the dominant systems » (Mignolo 2005 : 140). C’est justement dans ce sens que dans la pratique de certains philosophes africains comme Eboussi Boulaga, « the geo-politics of knowledge (the local grounding of knowledge) goes hand in hand with the body politics of knowledge (i.e., the personal and collective biographical [i.e., histories, memories] grounding of understanding)» (10)⁶.

La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie de Fabien Eboussi Boulaga affirme son caractère autobiographique en avouant en un passage situé au plein milieu du livre : « Un discours tel que celui-ci implique celui qui le tient et, dans une certaine mesure, lui sert d’allégorie et d’alibi tout à la fois. Ce coefficient est partie intégrante du discours dont il signe la relativité et la clôture, qu’il dénonce ainsi comme « biographique », c’est-à-dire périssable » (1997 : 117).

The Idea of « Race » in Kant’s Anthropology », in *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*, London : Blackwell Publishers, 1997.

⁵ Voir Kasereka Kavwahirehi, *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l’Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*. Amsterdam/New York, NY : Rodopi, 2006.

⁶ On pourrait aussi voir une illustration de ceci dans l’itinéraire intellectuel de Wim M.J. van Binsbergen allant de l’objectivisme ethnographique vers la philosophie interculturelle dans l’exercice de laquelle il intègre ses expériences subjectives. Lire par exemple *Intercultural Encounters*, pp. 506-508.

Dans la mesure où l'expérience du sujet parlant est toujours-déjà une expérience enracinée dans une histoire locale avec des ramifications planétaires, l'on comprend que par ce passage Ebooussi Boulaga indique le lieu à partir duquel une philosophie africaine authentique et émancipatrice doit prendre son envol. L'essai est d'ailleurs explicite là-dessus. En effet, pour le philosophe camerounais qui voit la libération du discours philosophique africain dans le sens d'un passage d'une pratique aliénante de la philosophie à son exercice par le Muntu comme « pratique de sa liberté, chemin, parmi d'autres, de sa libération » (1997 :216), « la « philosophie » renvoie à la réalité historique et sociale, aux rapports de force qui la produisent » (87). C'est au sein de ceux-ci qu'elle trouve sens. Ceci implique que, pour Ebooussi Boulaga, l'existence d'une pratique philosophique libérée et libératrice en Afrique n'est possible que si le philosophe africain accepte de prendre l'expérience et la mémoire africaines de réification coloniale et néocoloniale comme point de départ de son interrogation. Cette mémoire et cette expérience constituent le lieu où la *philosophia perennis*, sommée de rendre compte de « ce qu'elle était sensée rejeter, dans les ténèbres extérieures : la particularité, le corps, la couleur, l'historique et l'accidentel » (9), s'expose à prendre une nouvelle configuration et à remplir une nouvelle fonction. Autrement dit, l'entrée du sujet africain postcolonial en philosophie signifie l'émergence d'une nouvelle topographie au sein de laquelle la philosophie a à se redéfinir et, éventuellement, à se donner un autre type de questionnement et de langage :

Le Muntu parle d'une autre place que celle qui lui est assignée d'avance dans un système clos ou dans un déroulement linéaire ou prévisible. Une nouvelle topographie se dessine : « la philosophie » entre dans des configurations et dans des constellations différentes. Il en résulte d'autres questions, d'autres points de vue, des associations et des intérêts nouveaux. Sous le couvert de mêmes mots, de mêmes pratiques, on recherche des objets divergents, peut-être plus exactement, on fait jouer à la philosophie de nouvelles fonctions : on assiste à une transfonctionnalisation de la philosophie. [...] Faire passer la « philosophie » d'un lieu à un autre, lui faire nouer d'étranges liaisons, c'est à défaut de l'inventer ou de la recréer, lui conférer un statut et des usages autres. (Ebooussi Boulaga 1997 : 127-128)

En somme, pour Ebooussi Boulaga qui se distancie ainsi de Paulin Houn-

tondji, faire passer la philosophie telle qu'elle s'est constituée en Occident impérialiste comme discipline scientifique vers l'Afrique et son expérience historique singulière, c'est nécessairement l'exposer à signifier différemment et à se donner une nouvelle légitimité :

La philosophie, constituée ailleurs ou à une autre époque, quand elle est transportée dans un autre lieu, insérée dans d'autres configurations, adressée à d'autres destinataires, s'expose à signifier différemment. De cette différence, il convient de partir, même si l'on « sait » ou postule qu'elle doit être délaissée... (1997: 186).

C'est une perspective semblable que l'on trouve au cœur de l'œuvre de V.Y. Mudimbe. En effet chez ce dernier, l'alliance entre la géo-politique de la connaissance et le corps-politique de la connaissance est exploitée au maximum. En témoigne ce passage important de *L'Odeur du Père* qui est une réponse à un critique qui l'accusait de racialiser la pratique scientifique :

Racialisation? Non pas. Je pars du fait que ma conscience et mon effort sont d'un lieu, d'un espace et d'un moment donnés; et je ne vois ni comment ni pourquoi ma parole, quelle que puisse être son envol, ne devrait pas, avant toute autre chose, être le cri et le témoin de ce lieu singulier. Il s'agit donc, pour nous, de promouvoir cette norme importante : l'arrêt sur nous-mêmes, ou plus précisément, un retour constant sur ce que nous sommes, avec une ferveur et une attention particulières, accordées à notre milieu archéologique; ce milieu qui, s'il permet nos prises de parole, les explique aussi. (1982 : 14)

Exploitant ce principe au maximum, certains essais de V.Y. Mudimbe prennent, par endroits, des allures d'un récit autobiographique. Ainsi *Tales of Faith* se termine par cet aveu significatif :

Here in concluding what is more a reflection on myself than strict research on African representation of *Tales of Faith*, I discover that I personally witness to these tales. (1997: 199).

Et il ajoute aussitôt :

In fact, the language I speak, the phenomena I comment upon, and the stories I have chosen to share in these lectures on conversion are, indeed, not only unthinkable outside of a space circumscribed by African elements but also well determined by Anthropology and the colonial saga, as well as the practices and missionizing of Islam and Christianity. Thus *Tales of Faith* is more about any post-colonial individual. Even more, I would like these tales to provide an opportunity for reconsidering the 1960 political and intellectual exercises,

which too easily negated the evidence of *metisité* and reduced the colonial experience to a sheer parenthesis in African histories, as did Jacob F. A. Ajayi in one of the most inspiring studies in African scholarship. (198-199)

Ce passage est capital à plus d'un titre. En s'assumant comme produit de plusieurs traditions culturelles (africaine, européenne et musulmane) qu'il revendique sans complexe, Mudimbe se distancie non seulement de la volonté de vérité ethnocentrique des années 60 en Afrique qui prenait l'expérience coloniale comme une parenthèse dans l'histoire de l'Afrique, mais aussi de l'ethnocentrisme de la raison européenne qui avait marginalisé les savoirs africains en se posant comme l'unique voie vers la vérité. Son discours a son point de départ dans un espace de co-existence de plusieurs cosmologies qui s'offrent comme des outils possibles pour une meilleure intelligence du monde postcolonial. Il s'agit d'un espace discursif dans lequel les oppositions binaires caractéristiques de la raison coloniale n'ont plus droit de cité. C'est d'ailleurs aussi un espace semblable que présente Appiah dans l'introduction de *In My Father's House* (1992) où il se présente comme un sujet cosmopolite.

Chacun à sa façon, Mudimbe, Appiah et Eboussi Boulaga déconstruisent et décentrent la raison universaliste moderne pour la remplacer par « a geo-graphically and bio-graphically centered way of thinking » (Mignolo 2005 : 135). Mais, il faut le dire, il ne s'agit pas de tourner le dos à l'universel. Il s'agit de proposer une autre manière de le viser et d'habiter le monde. Une fois investie dans le domaine de la connaissance, la notion de *métissité* promue par Mudimbe signale l'entrée en scène d'une nouvelle conscience critique qui déplace la conscience impérialiste et son herméneutique monotopique, c'est-à-dire enracinée dans la seule tradition occidentale. Comme le dit Walter D. Mignolo :

The « critical consciousness » emerging from the consciousness of being *Mestiza* works toward a double decolonization, both of knowledge and of being. It is a decolonization of *knowledge* because the philosophical foundation of modernity was built on the knowing subject that was constructed from the prototype of White, heterosexual, and European men. [...] The “Mestiza critical consciousness” shows the limits of the hegemonic concept of knowledge. It is a decolonization of *being* because, precisely, the imperial assumption of the validity of only one concept of knowledge, with its Eurocentricness, provides the justification for assuming the inferiority of all other knowing subjects who are not White, heterosexual, male, and European. [...] The “Mestiza critical

consciousness” opens many doors that have been discreetly left closed. (139)

Pour sentir l’effet dé-constructeur de l’investissement de cette double conscience dans le processus de connaître, on peut se référer à l’introduction de *The Invention of Africa* et, surtout, porter attention à ce qui motive l’usage de la notion stratégique de *gnosis* qui impulse une dynamique décolonisatrice à tout le livre. En effet, comme l’a si bien perçu Walter D. Mignolo, dès les premières lignes de cet essai, V.Y. Mudimbe confie à son lecteur

the discomfort he found himself in when he had to survey the history of philosophy as a disciplined kind of practice imposed by colonialism and, at the same time, to deal with other undisciplined forms of knowledge that were reduced to subaltern knowledge by colonial disciplined knowing practices called philosophy and related epistemology (2000: 10).

Pour transcender ce malaise et dépasser le débat presque stérile qui opposait les défenseurs de la définition classique de la philosophie comme discipline constituée à ceux qui voulaient étendre la notion de philosophie aux systèmes traditionnels africains de pensée, les considérant comme des processus dynamiques dans lesquels les expériences concrètes sont intégrées dans un ordre de concepts et de discours (Mudimbe 1988 : ix), Mudimbe introduisit la notion intégratrice de African *gnosis*. Non seulement celle-ci a permis d’intégrer « a wide range of forms of knowledge that « philosophy » and « epistemology » contributed to cast away » (Mignolo 2000 : 10) mais aussi de donner une nouvelle direction au débat sur la philosophie africaine en mettant l’accent sur ses conditions de possibilité –les grandes questions de la philosophie africaine émergent de la gnose africaine en tant que système de connaissance- et sur la relation possible entre les systèmes traditionnels africains de pensée et le genre de connaissance normative. Ainsi, on voit comment la *métissité* en tant que double conscience induisant une double critique (au sens de Kathibi) peut donner lieu à une transformation de la géopolitique de la connaissance et des paradigmes et contribuer à un projet global de décolonisation, incluant le colonisateur et le colonisé, les cosmologies dominées et dominantes pour les intégrer dans une nouvelle configuration où mythes et histoires tout en étant différents co-existent sans s’opposer ou s’exclure.

En somme l'attention portée à la géopolitique de la connaissance dans une perspective postcoloniale montre que l'épistémologie ne peut plus être considérée comme a-historique.

« Elle ne tient plus dans une histoire linéaire allant de la Grèce à la production de connaissance nord-atlantique contemporaine. Elle doit se spatialiser, s'historiciser, en faisant jouer la différence coloniale » (Mignolo 2002 : 67).

La blessure coloniale et la violence épistémique infligée par la raison coloniale aux peuples non-européens constituent le point de départ d'une « pensée-autre » enracinée dans la diversité des traditions et des savoirs déterminant des lieux géographiquement et historiquement constitués. Comme le dit encore Mignolo,

« The colonial wound [...] makes the experiences and subjectivities that shape a way of thinking, which, in this case, leads to a pluriversality of paradigms that are no longer subsumable under the linear history of Western thought, managed as a totality from imperial institutions that control meaning and money» (2005: 155-156).

Bibliographie

- Appiah, Anthony K. 1992. *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Bernasconi, Robert. 1997. « African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy », in Eze Emmanuel (ed.), *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Cambridge, M.A.: Blackwell Publisher Inc. pp. 183-195.
- Bernasconi, Robert. 1995. « Heidegger and the Invention of the Western Philosophical tradition », *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 26, pp. 241-255.
- Castro-Gomez, Santiago. 1996. *Crítica de la Razón Latinoamericana*. Barcelona : Puvill Libros, S.A.
- Dussel, Enrique. 1999. *Posmodernidad y transmodernidad. Dialogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Mexico: Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro.
- Dussel, Enrique. 1996. *The Underside of Modernity. Appel, Ricoeur, Taylor and the philosophy of liberation*. New Jersey: Humanities Press.
- Dussel, Enrique. [1980] 1985. *Philosophy of Liberation*. Translated from Spanish by Aquilina Martinez and Christine Morkovski. Maryknoll, NY : Orbis Books.
- Eboussi Boulaga, Fabien. [1977]1997. *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris : Présence Africaine.
- Escobar, Arturo. 1998. *La Invention del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogota : Editorial Norma.

- Eze, Emmanuel. 1997. « The Color of Reason : The Idea of « Race » in Kant's Anthropology », in *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Cambridge, MA: Blackwell Publisher Inc. pp. 103-140.
- Harding, Sandra. 1998. *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hegel, Fr. *La raison dans l'histoire*.
- Hountondji, Paulin-J. (ed.) 1994 *Les Savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*. Paris : Karthala.
- Hountondji, Paulin-J. 1977. *Sur la philosophie africaine: critique de l'ethnophilosophie*. Paris : Maspero.
- Glissant, Edouard. 1990. *Poétique de la relation*. Paris : Gallimard.
- Kant, Immanuel. 1994. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. de Michel Foucault. Paris : Vrin.
- Kasereka Kavwahirehi. 2006. *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*. Amsterdam/New York, NY : Rodopi, 2006.
- Khatibi, Abdelkebir. 1983. *Le Maghreb pluriel*. Paris: Denoël.
- Mignolo, Walter D. 2005. *The Idea of Latin America*. Oxford, UK: Blackwell Publishing.
- Mignolo, [1995] 2003. *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Mignolo, Walter D. 2002. «The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference», *The South Atlantic Quarterly* 101: 1 (Winter), pp. 57-96.
- Mignolo, Walter D. 2000. *Local Histories / Global Design: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- Mudimbe, Valentin Y. 1997. *Tales of Faith. Religion as Political Performance in Central Africa*. London: The Athlone Press.
- Mudimbe, Valentin Y. 1994. *The Idea of Africa*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Mudimbe, V.Y. 1982. *L'Odeur du père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Paris : Présence Africaine.
- Serequeberhan, Tsenay. 1997. « The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy », in Eze, Emmanuel (ed.), *Postcolonial African Philosophy Reader*. Cambridge, MA: Blackwell Publisher. Pp.141-157.
- van Binsbergen, Wim. 2003. *Intercultural Encounters. African and Anthropological lessons towards a Philosophy of Interculturality*. Berlin/Boston/Münster: LIT.

An indigenous Yorùbá¹ (African) philosophical argument against capital punishment

by Moses Òkè

Abstract. An indigenous Yorùbá (African) philosophical argument against capital punishment – While there is an abundance of literature on the Western philosophy of punishment, very little philosophical work on punishment from the African perspective can be cited. This, probably, is not unconnected with the widespread belief in some circles abroad that traditional African societies consisted of barbaric bloodletting savages without a critical sense of decent social justice, pre-logical and without philosophy. This belief, which underlies the canonical near-absence of African views in moral philosophy and philosophy of law, extends to the view that Africans have little or no reflective ideas of law, except the despotic will of tribal chiefs. The objective of this paper, therefore, is to call attention to a strong philosophical argument against capital punishment in indigenous Yorùbá culture that is still very much relevant in contemporary contexts. The argument, when carefully articulated and studied will be found to be both logically rigorous and philosophically sophisticated, especially when compared with the other arguments in the philosophy of punishment. As is to be expected, however, there could be other arguments for and against capital punishment to be found in indigenous Yorùbá culture that could contribute significantly to the philosophy of punishment.

key words: capital punishment, moral philosophy, Africa, Yorùbá

Introduction

The issue of capital punishment is very old and not alien to any human society. In ancient Greece (399 BCE), Socrates, according to the records,

¹ By ‘indigenous’ here is meant ‘original, authentic, traditional, pre-colonial, homegrown, and free from foreign cultural influences’.

was sentenced to death for his alleged crimes against the Athenian City-State. In England, not too long ago, capital punishment used to be given for over two hundred offences, ranging from defacing the Westminster Bridge, and consorting with gypsies, to several categories of murder (Gardiner 1956: 24). In Nigeria, as in several other African countries, the death penalty is the usual punishment for a number of offences ranging from arson, treason, and armed robbery to murder.

In philosophical, political and judicial circles, the debate continues to be lively between those who support and those who oppose the use of capital punishment. In some places, the death penalty has been abolished in deference to the pressure and force of the abolitionists' arguments.² As has been very well put by Owoade (1988:42), the debate over capital punishment, from the perspective of Western jurisprudence, moves in three directions. There are: (i) the "moral-humanitarian-religious" directions; (ii) "the popular direction i.e. the views, prejudices and superstitions of the man in the street", and (iii) "the scientific" direction, "i.e. the penological, psychiatric, and sociological views on the subject".

Against the abolitionist position, the anti-abolitionists insist that for capitally punishable offences, the death penalty is still to be preferred to its alternative, which is life imprisonment. The proponents of capital punishment also argue that for the purposes of deterrence and retribution, capital punishment should continue to be administered to those deserving it. As abolitionists argue, however, capital punishment, as experiences have shown, is incapable of deterring would-be offenders. Also, it is argued that retribution is barbaric and unhelpful to either the offender or the society, in addition to its further dehumanization of the society. The abolitionists are also of the view that the proper purpose of punishment should be to reform the offender rather than to revenge on him/her for the offence committed.

While there is an abundance of literature on Western philosophy of punishment,³ very little philosophical work on punishment from the Afri-

² As reported in Owoade 1988:60, fn. 57: 'Death penalty... America'.

³ For examples, see Acton (1969), Baier (1977) Brandt (1959), Duff (1985), Gardiner

can perspective can be cited. This, probably, is not unconnected with the widespread belief in some circles abroad that traditional African societies were barbaric bloodletting savages without a critical sense of decent social justice, pre-logical and without philosophy.⁴ This belief, which underlies the canonical near-absence of African views in moral philosophy and philosophy of law, extends to the view that Africans have little or no reflective ideas of law, except the despotic will of tribal chiefs.⁵

Although the Yoruba in pre-colonial times believed in the sovereignty of their chiefs in their respective domains, they also believed that each ‘oba’ would ensure that the incidence of any punishment was directly on the offender (that is, as a Yoruba proverb puts it, “*ìka tí ó sè ni oba n gé*”, meaning “The finger that offends is that which the king cuts” (Adewoye 1987:77)). In the present era, the government (‘*ìjoba*’, i.e. assembly of chiefs/rulers) can be said to have replaced the solo ‘oba’ in the administration of justice in Yorùbá land, as in other places.

The widespread acceptance of capital punishment for such offences as theft, murder, treachery, and rebellion is very well reported in Yorùbá folklore, particularly ‘*Àlò*’ (Yorùbá folk tales). Many of the Yorùbá folk tales (i.e. *Àlò*) are meant to convey moral precepts, to teach societal norms and etiquettes, to comment on life and living, and to portray the structure of society. Of particular relevance for the present discussion are the ‘*Àlò Ìjápá*’. These are animal stories, in which ‘*ìjápá*’ (the tortoise, believed in folklore to be the most cunning of all animals) is always the focal, often tragic, character. Most of the stories depict possible and actual situations that mirror the society’s experiences of reality and offer occasions for critical reflection on such experiences. Babalola (1973) and

(1956), Gbadegesin (1985), Goldberg (1974), Haag (1968), Hart (1968), Honderich (1984), Lewis (1953), Owoade (1988); Pincoffs (1966), Schedler (1976), Ten (1987), Walker (1980), and Walker (1991).

⁴ Expressions of such views will be found in Horton (1967), (1977), and (1982).

⁵ For views to the effect that Africans lack a conceptual and correct analysis of the concept of law, and that even if Africans had indigenous systems of social control, such systems lacked any trace of legality, legal concepts and logical elements, and that there is no African jurisprudence, see: Holleman, 1974: 13; and Driberg, 1934, & 1935, among others.

Lawuyi (1988) report many of these folktales, which are usually presented orally among the Yorùbá. In most of these tales, the ending is the execution, or other severe punishment, of the convicted tragic character, as ordered by the ‘oba’ (i.e. the king). In the folktales, death by beheading is the usual form of capital punishment.

However, the Yorùbá believe and say further that the execution of convicts was not to provide the king with blood to drink; rather, it was to mark the king’s dignity (that is, as they say, ‘*Iyì ni Oba n fi orí bíbé se, oba kò ní mu èjè’*). In other words, it was traditionally believed to be a part of the king’s greatness and absolute authority that he should be able to exercise the power of life and death over his subjects. The impression that one might get from this is that the people indigenously do not have any objections whatsoever to capital punishment. It might thus be supposed that indigenous Yorùbá culture unreservedly or uncritically approved of capital punishment.

The objective of this paper, therefore, is to call attention to a strong philosophical argument against capital punishment in indigenous Yorùbá culture that is still very much relevant in contemporary contexts. The argument, when carefully articulated and studied will be found to be both logically rigorous and philosophically sophisticated, especially when compared with the other arguments in the philosophy of punishment.⁶ As is to be expected, however, there could be other arguments for and against capital punishment to be found in indigenous Yorùbá culture that could contribute significantly to the philosophy of punishment.

Outline of the argument

The indigenous Yorùbá argument that is to be articulated herein is to be found in *Ifá*,⁷ the compendium of Yorùbá ancient wisdom and primary

⁶ As contained in the references in note 3 above.

⁷ *Ifá* is the corpus of the root (primordial) culture of the Yorùbá people all over the world. *Ifá* has been variously described as the ancient wisdom and pathfinder of Yorùbá progenitors (Lijadu, 1908; Lijadu, c. 1996; and Apega, 1924). It has also been

culture. It is to be found in that part of *Ifá* titled *Odù Ògúndá -Ìròsùn*.⁸ The relevant thematic fragment of the *Odù* with philosophical import for the present purpose is: “Orí yéye ní m̀ògún, tàisè lójù” (i.e. ‘There are many heads at the execution ground, but most of them belong to innocent persons’). That is to say that most of those who had been given capital punishment in the community did not deserve to be executed. This claim is elaborated in the *Odù* with the following story.

In a certain mythical town there lived two brothers — *Ògúndá* and *Ìròsùn*. There were also the king and other townspeople. On the way to their farm each day, the two brothers passed by the shrine of *Ògún*, which

described as the unwritten scriptures of the Yorùbá (Bascom, 1969). Abimbola (1977) described *Ifá* as a body of all-round wisdom sent to the human race from the Supreme Being through his messenger, *Òrúnmilà*. Abimbola (1983) further described *Ifá* as a body of knowledge containing many branches, and as an academic discipline. In the account of Makinde (1983), *Ifá* is a repository of knowledge. *Ifá* is all embracing in scope, ranging from ceremony to eschatology and including such mundane matters as family life, friendship and recreation. It covers science, religion, society, morality, politics, law, education and philosophy. It can be rightly described as the complete encyclopedia of authentic Yorùbá culture. Also relevant to the characterization of *Ifá* are Abimbola (1965), Hallgren (1988), Alade (1998), Elebuibon (2005). The nature, functions and other relevant details of *Ifá* are also discussed in the following:

www.ifafoundations.org, www.globalchange.com/challenge.htm,
www.ackland.org/art/collection/african/ifa.html,
www.americanifa.org/pages/1/index.htm,
www.utexas.edu/conferences/africa/2004/database/divination.html,
www.geocities.com/solarguard/africa/ifa.html, and
www.metmuseum.org/explore/oracle/ifa.html.

⁸ An ‘*odù*’ is a section of *Ifá*, comparable to a chapter in a book. There are as many as 256 of such sections in the *Ifá* corpus, each one dwelling on a set of interlocked themes presented as a body of coded knowledge on a specific set of related matter which only the initiated, the reflective, or the wise can understand. There are primary ‘*Odù*’ called ‘*Ojú Odù*’ (16 in number), and 240 derived or mixed ‘*Odù*’ called ‘*Àmúlùmálà Odù*’ or ‘*Ọmọ odù*’, *Ògúndá - Ìròsùn* is a mixed *Odù*, its signature or divinatory configuration being

	0		0
	0		0
0	0		0
0	0	0	0

This is a mixture of *Odù Ìròsùn méjì* and *Ògúndá méjì*.

served as the public execution ground, and which was therefore always littered with many human heads. One day as they passed by the shrine, *Ìròsùn* remarked that most of the heads at the shrine were those of persons who were not guilty of any capitally punishable offence. His brother objected, arguing that everyone who was beheaded at the shrine must have deserved the capital punishment. The debate between the two brothers continued for a long while with *Ògúndá* always maintaining that ‘to be punished is to be guilty’, while *Ìròsùn* maintained that ‘punishment does not imply, confirm or establish guilt’. To drive his point home, *Ìròsùn* mentally constructed a possible situation in which an innocent person was convicted of a capital offence, as in a set-up.

In the story, the king had a favorite pet goat that was treated like a human member of the royal household. It was well fed and given royal respect by everyone in the town. One day, *Ìròsùn* trapped the goat. He waited till night fell and his brother had gone to sleep. He then slaughtered the goat, letting its blood make a trail to the entrance of his brother’s bedroom where he deposited the dead goat. He went further to rub some of the animal’s blood on his sleeping brother’s lips and clothes.

When the goat was declared missing that night, the king sent his servants out to search for it, vowing that whoever had kept the goat in his or her custody, not to talk of having injured or killed it, would suffer the death penalty. Following a tip-off from *Ìròsùn*, the king’s servants found the dead goat at the entrance of *Ògúndá*’s bedroom. They also noticed the bloodstains on *Ògúndá*’s clothes and lips. He was woken up and made to carry the dead goat on his head to the king’s palace where the townspeople and a jury were already waiting for the trial of the alleged killer of the king’s favorite goat. The case was speedily disposed of, as there was an overwhelming preponderance of evidence against the accused, with perhaps none in his support. As already decreed by the king, the penalty was death by beheading at the shrine of *Ògún*.

As *Ògúndá* was being led to the shrine, *Ìròsùn* emerged and sought the permission of the king to say something. He declared to the consternation of the people that it was he, and not *Ògúndá*, who killed the king’s goat. He further informed the audience that he had set his brother up in

order to prove the point that many of those previously executed at the shrine of *Ògún* were possibly innocent of the charges levied against them and for which they were convicted and condemned. By extension, he wanted to show why capital punishment was bad and so should be discontinued in the town.

Ìròsùn's submission was well taken by the king and the townspeople, especially because he was a respected and reputedly wise person in the community. The submission also seemed to have agreed with the unarticulated or unexpressed thinking of the reflective members of the community that innocent persons were sometimes judicially executed.

The king, on reflection, was also convinced of *Ìròsùn*'s point and he was remorseful for all the death sentences that he had passed and enforced in the past. He realized that another innocent person would have been mistakenly killed if the truth had not been volunteered after his judgment. That is, assuming that the enforcement of the judgment on the convict was to be immediate and irreversible, an innocent person would have been executed while the guilty one went away unknown and undetected. Thus, upon realizing that for a variety of reasons, any case could be proved against anyone, even when the person was innocent of any offence, the king ruled that from that day the death penalty was to be abolished in his domain. (End of story.)

Some questions might arise at this point, although they are not the immediate concern of the present discussion. Two of such questions are; what happened to *Ìròsùn* after his confession? What would the king have done if it had been his child or wife or another person that was killed instead of a goat? The point to take here is that the story is only an analytical device rather than a factual historical account.

Moreover, it needs be emphasized that the philosophical point of *Ògúndá - Ìròsùn* is not a rejection of punishment for wrongdoing, but a rejection of a particular type of punishment—capital punishment. Therefore, it is reasonable to say that on abolishing capital punishment, a society will still have recourse to other non-capital types of punishment that will reasonably allow for future reversal of judgment in the event of credible mitigating evidence. This will be an acknowledgement of the

fact that an innocent person who could not prove his or her innocence now, for one reason or the other, might yet be able to prove it or have it proved in the future. In such cases, the innocent recipient of punishment would have suffered only for his or her inability to establish his or her innocence, which is a duty to one's self. Although the appeal courts offer some hope, there is no guaranty that an innocent convict will be able to prove his or her innocence at the appellate levels of any judicial system. Depending on the facts of each case, the society might also have to compensate the innocent convict in some way whenever his or her innocence is proved.

Philosophical analysis of the argument

Ògúndá - Ìròsùn emphasizes the ever-present possibility of error in the judicial process. It demonstrates the theoretical possibility of justice being miscarried on every occasion. The *Odù* instances the introduction of epistemological skepticism into legal theory. It is based on the thesis that we cannot be absolutely certain (in the sense of having had all the relevant evidence, such that *all* reasonable doubts have been eliminated) of any claim or truth that concerns matters of fact and existence. In addition, it shows that with respect to the facts of a case, there is no theoretical limit to relevant evidence in law. Hence, every judgment must leave room for possible reversal without extra loss to the convict in the event of possible future exonerating evidence. Such a reversal will not be possible where the convict had already been put to death. Therefore, in the indigenous reflective thought of the Yorùbá, as presented in the *Odù Ifá* called *Ògúndá - Ìròsùn*, capital punishment is not the best option and should be abolished everywhere.

However, the argument is not strictly against capital punishment alone. It could also be applied to all bad or tyrannical laws, just as it could be a viable critique of bad judicial processes. This is as a consequence of making a goat rather than a person the victim of the criminal offence, as we have in another folktale titled "Ta ló pabuké Osìn?" (Who killed the King's hunchback?) in which the tortoise lied to have been the

killer of the King's human hunchback. 'His' expectation was that 'he' would get the gift that the King promised to give whoever killed the hunchback. Instead, 'he' was executed for an offence that 'he' did not commit.

Conclusion

The above jurisprudential conclusion does not preclude the divinatory signification of *Odù Ògúndá- Ìròsùn*; rather it complements it. Divinatorily, the *Odù*, in the portion of it used in this paper, signifies the imminence of an injustice or a miscarriage of justice, or that such injustice or miscarriage of justice had actually taken place. Whichever is the case, the *Odù* goes further to prescribe how to prevent or redress the injustice or miscarriage of justice. The details of this aspect are parts of the *Ifá* diviners' professional trade secrets.

It is to be noted that this indigenous argument is not based strictly on moral grounds. This is because its conclusion does not arise solely from a moral evaluation of capital punishment. The rejection of capital punishment is also not just from a practical or pragmatic or teleological or some other consequentialist consideration. This is because the argument does not claim that capital punishment is bad, unjustifiable or undesirable because of the practical or utilitarian reason that it never achieves its intended purpose or purposes such as deterrence and psychosocial balance. Similarly, the rejection is not based on metaphysical considerations such as that human nature forbids the killing of persons, or that human life is sacred and should never be taken by anyone for any reasons whatsoever, etc. It is also noteworthy that the *Ifá* argument is not a religious or a theological one. Its premises make no reference to God, the will of God, the judgment of God, or post-life existence, in support of the conclusion that capital punishment is inherently objectionable. Finally, it is to be noted that unlike the classical humanitarian argument against the death penalty, the point of *Ògúndá - Ìròsùn* is not just that capital punishment is cruel, wicked and inhuman.

Yet, in spite of the above, this objection to capital punishment in

Ifá is neither a casual nor a flimsy pedestrian expression of a wish, ideal or opinion. Rather, it is a strong argument arising from a skeptical epistemological standpoint with sharp ethical and legal implications, and demonstrated in a logical and scientific way.

The argument can be outlined as follows.

Premise 1: The Epistemological Premise

If we can always be mistaken about our judgments, then, if we are reasonable, we should never act with finality on any judgment. (That is, we should always leave room for possible future corrections).

Premise 2: The Rationality Premise

If we judged wrongly, the rational thing to do about it is to make compensatory corrections upon the discovery of our error, which may be at any point in time.

Premise 3: The Logical Premise 1

If we had acted with finality on a fallible judgment that later turned out to be false, we would never be able to make the necessary and rationally required amendment.

Premise 4 (General Conclusion): Logical Premise 2

It is unreasonable, undesirable, and unjustifiable not to correct one's exposed errors; immoral, inhuman, and morally unjustifiable when human life is involved, just as it should be both morally and rationally objectionable in law.

Premise 5: The Factual Premise

We have been mistaken about some of our judgments in the past, and can always be so mistaken in the future.

Conclusion

It is both unreasonable and bad to act with irreversible finality, as in the use of capital punishment, on any judgment of human conduct.

In this argument, the action consequent upon judgment is capital punish-

ment. Since a dead person cannot benefit from the detection of error in the judgment that led to his or her death, it is both rationally and morally preferable to reject than to support capital punishment. What the known fact of “*Orí yéye ní m̀ògún tàisè lójù*” demonstrates very clearly is that judicial error is always a permanent possibility. According to *Ògúndá - Ìròsùn*, then, capital punishment is tantamount to foreclosing appropriate correction upon detection of error in the judgment that gave rise to the punishment. Capital punishment should therefore be discontinued because it is rationally, morally, and socially unsatisfactory when compared to other forms of punishment, irrespective of the gravity of the offence allegedly committed.

References

- Abimbola W. (1977), *Awon Oju Odu Mereerindinlogun*, Ibadan: Oxford University Press.
- Abimbola, W. (1983), “Ifa as a body of Knowledge and as an Academic Discipline”, *Journal of Cultures and Ideas*, Vol. 1, No. 1:1-11. (1969).
- Acton, H.B. (Ed), (1969), *The Philosophy of Punishment*, London: Macmillan.
- Adewoye, O. (1987), “Proverbs as a Vehicle of Juristic Thought Among The Yorùbá” *Obafemi Awolowo University Law Journal*, 3 and 4: 1-17.
- Apega, Rev D.O. (1924), *Ifa: Amona Awon Baba Wa*, Ode- Remo: Imole Oluwa Institute for the Ancient Wisdom of the Yorùbá.
- Babalola, A. (1973), *Akojopo Alo Ijapa*, Ibadan: University Press Ltd.
- Bascom, W. (1969), *Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa*, Bloomington: Indiana University Press.
- Baier, K. (1969), “The Concepts of Punishment and Responsibility”, *The Philosophic Exchange*: 38-42.
- Brandt, R.B. (1959), *Ethical Theory of Punishment*, Englewood-Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall Inc.
- Driberg, J.G. (1934). “The African Conception of Law”, *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 230, 1934: 237-8; and *Journal of African Society*, 34, 1935.
- Duff, A. (1985), *Trials and Punishment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gardiner, G.A. (1956), *Capital Punishment as a Deterrent and the Alternative* (London).
- Goldberg, S. (1974), “Does Capital Punishment Deter?” *Ethics* Vol. 85 No. 1
- Gbadegesin, S. (1985), “Can there be an Adequate Justification for Capital Punishment?” *Social Justice and Individual Responsibility in the Welfare State*, Stuttgart: Sterner Verlag, pp. 227-233 (*Proceedings of the 11th World Congress of Philosophy*).

- Haag, V.D.E. (1968), *Deterrence and the Death Penalty*, Atlantic Highland, New Jersey: Humanities Press Inc.
- Hart, H.L.A. (1968), *Punishment and Responsibility*, Oxford: Clarendon Press.
- Holleman, J.F. (1974), *Issues in African Law*, The Hague: Mouton and Co.
- Honderich, T. (1984), *Punishment: The Supposed Justification*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Horton. R. (1967), "African Traditional Thought and Western Science", *Africa*, 37-50-71.
- Horton. R. (1997), "Traditional Thought and the Emerging African Philosophy Department: A Comment on the Current Debate" *Second Order*, VI.
- Horton. R. (1982), "Tradition and Modernity Revisited", in Hollis, M. and Lukes, S. (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford: Blackwell.
- Lawuyi, O.B. (1988), "The Tortoise and the Snail: Animal Identities and Ethical Issues Concerning Political Behaviour among the Yoruba of Nigeria", *Second Order*, (new series). No: 2: 29-40.
- Lewis, C.S. (1963) "A Critique of the Humanitarian Theory of Punishment" in *Holbourne University Law Review*.
- Lijadu, E.A. (c.1997), *Ifa Mimo Alabalase*, Ado-Ekiti: United Star Printers Ltd.
- Lijadu, E.M. (1908), *Orunmila*, Ado-Ekiti: Omolayo Standard Press of Nigeria (2nd reprint, 1972).
- Makinde, M. Akin. (1983), "Ifa as a Repository of Knowledge", *Odu: (A Journal of West African Studies)*, No.23; also presented at the XVIIth World Congress of Philosophy, Montreal, August 21-27, 1983.
- Owoade, M.A. (1988), "Capital Punishment: Philosophical Issues and Contemporary Problems in Nigeria", *Second Order (New Series): An African Journal of Philosophy*, Vol. No. 1:41-61.
- Pinconffs, E.L. (1966), *Classical Retributivism: The Rationale of Legal Punishment*, Atlantic Highland: Humanities Press.
- Schedler, G. (1976, "Capital Punishment and Its Deterrent Effect", *Social Theory and Practice*, Vol. 1: 47-66.
- Ten, C.L. (1987), *Crime, Guilt and Punishment*, Oxford: Clarendon Press.
- Walker, N. (1980), *Punishment, Danger and Stigma: The Morality of Criminal Justice*, Oxford: Basil Blackwell.
- Walker, N. (1991), *Why Punish? Theories of Punishment Reassessed*, Oxford: Oxford University Press.

Le Discours d'État sur le génocide

La mémoire du génocide peut-elle devenir une idéologie politique?

Jean-Luc Malango Kitungano, S.J. *)

Résumé : **Le Discours d'État sur le génocide : La mémoire du génocide peut-elle devenir une idéologie politique?** Faire mémoire des victimes du génocide est un devoir pour l'humanité, mais faire la surenchère de la mémoire pourrait cacher une idéologie politique pernicieuse. La prétention de cet article est justement de saisir le régime politique totalitaire qui assoie son pouvoir sur l'excès de la commémoration du génocide.

Abstract: **The state discourse on genocide: Can the memory of genocide become a political ideology?** Keeping memory of genocide is a duty for humanity, but overdoing it usually portrays the presence of a hidden agenda, a political ideology. This article aims at analysing the totalitarian regime that builds its power on the cult of genocide memory.

Mots clef: mémoire, génocide, idéologie politique, régime totalitaire, Israël, Rwanda

Key words: memory, genocide, political ideology, totalitarian regime, Israel, Rwanda

0. Introduction

Notre siècle verra la disparition progressive de tous les témoins, victimes du génocide des juifs, et avec eux de la mémoire vivante de l'horreur –

*) **Editorial note:** Inclusion of this article in the pages of *Quest: An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie* is a sign that the Editor recognises the quality and topicality of the present argument, but must not be taken to imply that the Editor or the Journal as a whole necessarily agree with its conclusions or with its specific political stance on a highly conflictuous issue.

plus personne ne pourra attester de vive voix qu'il a vu les chambres à gaz les exterminer par milliers. Heureusement, nous pourrons lire les témoignages que la mémoire universelle conserve dans les bibliothèques et les musées. Nous pourrons également contempler les squelettes des victimes dans les musées originaux qui les conservent dans des positions et des lieux suggestifs, les privant à jamais d'une sépulture digne, mais nous permettant de faire mémoire sous l'œil paternel d'un régime politique totalitaire et garant de la mémoire universelle.

Dans cet article, nous allons analyser deux Etats post-génocides : Israël et le Rwanda¹. Pour ce qui est de l'Etat d'Israël, la lecture d'*Auschwitz et Jérusalem* de Hannah Arendt nous sert de prétexte pour saisir la complexité de cet Etat contemporain qui est passé du drame du peuple juif exterminé dans des fours crématoires, au drame humain qu'il provoque au Proche Orient. Le régime politique mis en place au Rwanda, après le génocide de 1994, ne démentira pas cette même perspective. Le Rwanda a connu un génocide².

¹ Notre objectif est justement de provoquer une controverse scientifique sur ce qui semble acquis : « La mémoire de victimes du génocide faite par un Etat pour assoire son idéologie politique ». Les victimes ne sont nullement visées, c'est plutôt le discours d'Etat sur les victimes qui fait l'objet de notre réflexion.

² Le 6 avril 1994, l'avion du président rwandais Juvénal Habyarimana est abattu alors qu'il s'apprête à atterrir sur l'aéroport de Kigali, la capitale du pays. Dans la foulée, se déclenche le génocide des Tutsis et des Hutus modérés. Parallèlement, le Front patriotique rwandais (FPR), mouvement armé Tutsi, lance une grande offensive. En deux mois et demi, la mise en oeuvre d'un plan d'extermination systématique par un " gouvernement intérimaire " va faire plus de 800 000 morts. L'opération Turquoise, qui démarre le 23 juin 1994 permet de sauver des vies, elle créa également des "zones sécurisées" où vinrent se réfugier les responsables du génocide, et facilita leur repli vers la R.D.Congo tandis que le FPR prenait le pouvoir au Rwanda. En 1996, l'armée rwandaise traverse la frontière de la R.D.Congo aux côtés des rebelles congolais créés de toutes pièces. En même temps, entre le discours qui prêche la démocratie au Rwanda, il s'observe une pratique d'anéantissement de toute opposition politique au régime politique mis en place. De 1 million de réfugiées Hutus se trouvant en R.D.Congo, seul moins de 500 000 regagneront le Rwanda : le choléra en avait tué 40 000 dès 1995, les tueries perpétrées lors de la guerre par les rebelles congolais et leurs alliés ainsi que l'enclavement dans les forêts congolaises ont décimé le reste. La découverte d'un charnier de 300 Hutus congolais, en septembre 2005, semble rouvrir le débat sur la responsabilité du gouvernement actuel du Rwanda dans les massacres

Cet article s'articulera autour de trois points. Dans le premier point, nous analyserons le sens qui se cache derrière la formule « plus jamais ça ». Ensuite, nous ferons une brève analyse de deux États modernes qui useraient, selon notre hypothèse, de la commémoration du génocide comme ressource politique. Nous proposerons enfin une solution plausible aux conflits qui embrasent la sous région des Grands Lacs à la lumière de la théorie politique de Hannah Arendt.

1. « Plus jamais ça » pour nous et tant pis pour les autres

Faire mémoire des victimes du génocide est un devoir que personne ne peut contester aujourd'hui. Il faut multiplier les cérémonies, produire des émissions spéciales de radio et de télévision, entretenir les musées, éduquer les générations entières à la tolérance. Mais, l'oscillation de la mémoire entre la négation et la surenchère reste une tentation de taille. D'un côté, l'humanité semble très touchée par la marque que porte dans leur chair et dans leur âme les rescapés. De l'autre côté, l'amertume cède vite la place à un scepticisme devant ce « trop-plein-trop-vide » des cérémonies et des discours sur les morts. La morale bipolaire qui ne brise pas le cycle du ressentiment fatigue : les Juifs sont bons, les Allemands sont mauvais ; les Tutsi sont bons, les Hutus sont mauvais.

Lors de la commémoration du génocide en avril 2003, le général Paul Kagamé, qui était alors vice-président, ironisait sur le « plus jamais ça » affiché par la communauté internationale depuis la Shoah. Le « plus jamais ça » est une expression universelle sans contenu. En effet, il rappela – de manière martelée au peuple rwandais – qu'il fut abandonné en 1994 par la communauté internationale. Devant Louis Michel, le ministre belge des affaires étrangères, il souligna la détermination de son gouvernement à combattre ceux qui de près ou de loin, voudront faire retourner le Rwanda dans pareille situation. Notre « plus jamais ça » doit être traduit en actes³. Il justifiait ainsi sa politique militariste ainsi que la pré-

au Congo.

³ José Kagabo, « Rwanda : le sens d'une commémoration » in *Le Monde diplo-*

sence de l'Armée Patriotique Rwandaise dans une « zone légitime de pillage et de poursuite des génocidaires ».

Comme les échéances électorales s'annonçaient à la même période, la seconde partie du discours de Kagamé essayait de justifier l'exclusion des opposants Hutus de son parti. Ceux-ci en effet, semblaient lui rappeler que les méthodes ethnocentriques dans la gestion du pouvoir étaient en voie de se reproduire. Le général Kagamé fut élu, fin août, avec 95% des voix. Avant les élections, le principal adversaire, Faustin Twagiramungu avait été accusé d'incitation à la division ethnique durant la campagne électorale. Ce dernier, rejettera ces accusations en affirmant ne pas comprendre comment les personnes avec lesquelles il avait collaboré pour redresser le pays après le génocide pouvaient l'accuser d'incitation à la haine⁴. Comme pour les élections précédentes, c'est l'homme fort qu'il fallait élire.

Pouvons-nous considérer 50 ans après Auschwitz que le génocide continue aujourd'hui de nous rappeler le mal social qui se commet sous nos yeux ? Avons-nous le droit de substituer la morale bipolaire à la réflexion ? Ne devons-nous pas nous inquiéter davantage du monde que nous avons fait et dans lequel nous vivons dans des conditions déplorable ? Que signifient nos leçons sur la démocratie, l'intégration, le pardon alors qu'ils laissent échapper des espaces patents d'exclusion et de discrimination allant jusqu'à la limite au génocide ? Cette préoccupation est aussi celle de Hannah Arendt. Selon elle, que nos ancêtres aient connus le génocide ne nous dispense pas de la responsabilité et surtout de la réflexion sur la possibilité que nous avons de commettre aussi des crimes⁵.

matique (version Web): <http://www.monde-diplomatique.fr/>, mars 2004, pp. 20-21.

⁴ Faustin Twagiramungu cité par Reuter, AFP, édition du mardi 26 août 2003.

⁵ Les adjectifs : « fou », « incompréhensible », « inintelligible », en observant les différents génocides ne manquent pas de jaillir de nos bouches ahuries, scandalisées... Nul ne peut nier le vertige qui nous saisit à la pensée de ces millions d'hommes, de femmes et d'enfants anéantis parce que nés juifs, tutsis, hutus... Même à la veille de la chute de Kigali, les sbires interahamwe raflaient encore des Tutsis et Hutus modérés à massacrer et pour les nazis allemands, la chasse aux Juifs se poursuivait dans l'hôpital psychiatrique du ghetto de Venise, sans parler des Hongrois boucanés durant l'été 1944 quand Paris déjà respirait l'air de la liberté retrouvée. Mais ce vertige doit-il

Réfléchir, voilà bien l'enjeu. A notre siècle – avant et après la Shoah, le Cambodge, le Rwanda, la menace demeure d'avoir des massacres plus subtils, plus civilisés, plus maquillés au cours duquel la victime mourra presque de manière naturelle. « *Never again* » peut devenir une formule idéologique⁶.

2. Le paradigme de l'Etat juif et de l'Etat rwandais

2.1. Le paradigme de l'Etat juif

Dès sa création, Israël bénéficia du soutien du bloc capitaliste avec les Etats Unis en tête⁷. Il fut dès lors identifié par les Etats arabes comme le

empêcher de réfléchir ? Ce que des hommes ont fait, les hommes peuvent le comprendre et parfois, refusant de le comprendre, peuvent le reproduire. Les Etats totalitaires d'aujourd'hui peuvent à nouveau décider et annoncer, sous l'autorité du responsable suprême, qu'un certain groupe humain devrait être progressivement et intelligemment exterminé, si possible dans sa totalité. « Plus jamais ça » peut à ce titre servir de formule de prédilection des idéologues politiques pour asseoir leur pouvoir politique. « Plus jamais ça » peut, derechef, être lancé à la face du monde quand d'autres bourreaux, en d'autres endroits de la planète, avec des armes identiques ou différents, reprennent dans l'autre sens, la besogne : le génocide.

⁶ Nous estimons que la commémoration des victimes du génocide doit être faite radicalement. L'étouffement de la mémoire est observable dans les différents massacres opérés par l'armée patriotique rwandaise comme représailles lors de la guerre de 1994 au Rwanda ainsi que lors de la guerre de 1996 en République Démocratique du Congo. C'est à peine qu'on en parle. Le général Roméo Dallaire, chef de la Mission de Nations Unies au Rwanda, soutient une hypothèse très contestée par le régime en place à Kigali, selon laquelle, non seulement la responsabilité du génocide au Rwanda incomberait aux Rwandais extrémistes de manière primordiale mais aussi au FPR qui, par le génie militaire du général Paul Kagamé, n'a pas pu accélérer sa campagne quand l'envergure du génocide fut manifeste. En quelques occasions, Kagamé se serait entretenu avec Dallaire en toute candeur sur le prix à payer pour la cause de la prise du pouvoir (p. 475). (R. Dallaire, *J'ai serré la main du Diable. La faillite de l'humanité au Rwanda*, Québec, Libre expression, 2003).

⁷ L'Etat d'Israël est né dans un contexte marqué par plusieurs facteurs dont la fin de la seconde guerre mondiale qui révélait l'horreur des camps d'extermination, la désintégration de l'empire colonial britannique ainsi que la réaction des Etats Unis suite à l'ingérence soviétique en Grèce, en Turquie et en Irak. La résolution de partage votée par l'assemblée générale de l'Onu intervint le 29 novembre 1947 et permit la création

suppôt de l'impérialisme occidental au Proche Orient. Le génocide qui avait eu lieu contre les Juifs – et le culte de la mémoire qu'il fallait ardemment cultiver – servit comme prétexte politique pour asseoir les intérêts du bloc occidental par le truchement d'Israël.

Le cas d'Israël est plus éclairant. Dès 1950, les objectifs de la politique américaine au Proche Orient visaient, non la résolution des conflits de manière durable, mais plutôt le repositionnement des Etats-Unis permettant à l'Etat d'Israël d'avoir aussi son compte. Le département d'Etat américain définissait ses objectifs en ces termes :

- Maintenir les intérêts économiques américains, et d'abord le libre accès au pétrole ;
- Appliquer la doctrine de *containment* mis en œuvre avec succès en Europe occidentale pour contenir l'Union soviétique au moyen d'un système collectif de défense ;
- Réduire le conflit israélo-arabe, voire le résoudre, grâce au dispositif complexe mis en place par l'ONU et à des initiatives indépendantes de l'ONU⁸.

La victoire militaire d'Israël contre la coalition palestinienne, en juin 1967, l'avait placé en position de force et lui conféra un gage territorial considérable. Face à l'influence de plus en plus croissante de l'Union soviétique au Proche Orient⁹, les Etats-Unis succédèrent à la France comme fournisseurs d'armes à Israël. Ils s'attelèrent à une politique de course à l'armement pour Israël en vue de maintenir la suprématie militaire de cet Etat sur les pays environnants. A cette période, les Etats-Unis

de l'Etat d'Israël (15 mai 1948) et l'arrêt de la guerre qui l'opposait à la coalition arabe.

⁸ Irène Erera-Hoechstetter, « Les Etats-Unis et le conflit Israélo-arabe », in *Etudes*, n° 347, 1977, p. 22.

⁹ L'Union soviétique avait signé en mai 1971 un traité d'amitié et de coopération avec l'Egypte. Elle avait également établi avec Yasser Arafat, alors président du comité exécutif de l'O.L.P., des rapports de collaboration par le biais du comité afro-asiatique dès 1970.

ne manifestèrent aucun intérêt pour les Palestiniens et étaient même hostiles aux positions de l'assemblée Générale de Nations Unies portant sur la reconnaissance des droits du peuple palestinien à s'autodéterminer¹⁰.

2.2. Le paradigme de l'Etat rwandais

Le chercheur Filip Reyntjens, spécialiste des Pays des Grands Lacs, soutient que même si le Rwanda ne dispose pas d'armes à destruction massive, il a détruit ses propres citoyens à l'intérieur du pays et en dehors de son pays. Il a également envahi un pays voisin où il se rend coupable de crimes de guerre et de pillages à grande échelle. Exploitant à fond le sentiment de culpabilité international à propos du génocide de 1994, il a su s'assurer l'impunité la plus totale jusqu'à ce jour¹¹.

Les extrémistes Hutus auteurs du génocide avaient des motivations similaires à ceux des Nazis allemands. En effet, selon l'analyse du politologue rwandais Nketo Nsengimana, ils ont supprimé, par amalgame, tous les opposants identifiés de manière prioritaire à tout Tutsi¹². Le même mécanisme, si on ne tire pas attention à l'orientation politique du Rwanda actuel, pourrait se reproduire en sens inverse. Ceux qui ont pris le pouvoir

¹⁰ Irène Erera-Hoechstetter, « Les Etats-Unis et le conflit Israélo-arabe », p. 21-31.

¹¹ Propos de F. Reyntjens dans *Le Soir*, 17 octobre 2003.

¹² Quand on regarde la succession des événements qui ont conduit au génocide, il apparaît clairement que l'exécution du génocide de 1994 s'était basée sur des motivations essentiellement pragmatistes, c'est-à-dire politiques et économiques, larvées dans une idéologie raciste. En effet, les premières personnes à être assassinées au Rwanda par la garde présidentielle furent les leaders politiques de l'opposition ainsi que toutes les autres personnes ayant une position institutionnelle non contrôlable autrement que par élimination physique. Le clan des extrémistes hutus, comme pour les Nazis, chercha à rallier le plus grand nombre possible de personnes dans le crime afin de ne pas répondre ultérieurement de leurs actes. Il y eut des cas de résistance contre les massacres dans certaines préfectures : Butare et Gitarama, entre autres. Les motivations du génocide furent également économiques, dans la mesure où les massacres furent toujours précédés de pillage des biens meubles, ainsi que de la spoliation des terres des personnes éliminées. Ceci est une thèse soutenue par le politologue Nketo Nsengimana, Rapport d'expertise requis pour le Tribunal Pénal International sur le Rwanda dans l'affaire : le procureur contre Jean de Dieu Kamuhanda, *Rapport n°ICTR-99-54A*.

à Kigali ont tendance à réduire les sources d'incertitudes dans la gestion du pouvoir par l'élimination progressive, mais fine, des adversaires politiques potentiels. Ils attaquent ainsi, comme par anticipation, le groupe social susceptible de représenter une menace à leur contrôle du pouvoir. Un groupe national (ethnie) serait identifié, derechef, comme le danger du peuple entier et condamné à disparaître réellement ou idéologiquement.

Un Etat avait décidé d'éliminer une partie de sa population en 1994, un Etat semble décidé depuis 1996 d'éliminer progressivement une autre partie de sa population, en tirant en même temps bénéfice des richesses d'un pays voisin qui semble inconscient de son devoir comme Etat. Au Rwanda, le régime mis en place après le génocide juge, emprisonne, condamne à mort. Ceux qui survivent aux *Gacaca*, fameux tribunaux populaires, l'Etat rwandais ajourne leur condamnation à mort en les envoyant – semble-t-il – à la manière des forçats, armes à la main, maintenir les intérêts du Rwanda en RDC¹³.

3. La confédération comme solution durable

Hannah Arendt, dont nous utilisons la pensée de manière actualisée, avait constamment le souci de discriminer et de juger, le courage dont elle témoignait quand il s'agissait même de juger son peuple, lui avait valu plusieurs attaques de la part de ses pairs, allant jusqu'à mettre en doute ses origines juives. Elle n'a jamais manqué de courage pour proposer des solutions réalistes à la crise générée par la création de l'Etat d'Israël:

En 1963, accusée par Gerschom Scholem de manquer d'« amour » pour son peuple, elle répond avec véhémence dont elle est coutumière : « Vous avez tout à fait raison...je n'« aime » pas les Juifs et je ne « crois » pas en eux ; j'appartiens seulement à leur peuple, cela va de soi, au-delà de toute controverse ou de discussion. » Car l'amour qui est sélectif ne peut tenir lieu de poli-

¹³ Un élément stratégique sur lequel le FPR semble asseoir son pouvoir, c'est le recyclage des anciens militaires hutus du gouvernement précédent « qui n'auraient pas plongé dans le génocide » et qui se sentent ainsi comme pardonnés. Ceux-ci sont renvoyés en R.D.Congo pour maintenir la sécurité du Rwanda.

tique, et appartenir à un groupe ne peut dispenser du jugement ». ¹⁴

Ayant formulé des critiques contre le totalitarisme de l'Etat d'Israël et la tendance actuelle du régime politique mis en place au Rwanda, nous allons à présent, en cheminant avec la pensée politique de Hannah Arendt, proposer les voies et moyens pour sortir des conflits sanglants.

Pour Arendt, la confédération est une possibilité dans la résolution du conflit judéo-arabe au Proche-Orient. Nous pensons qu'elle l'est aussi pour des Etats africains tels que le Rwanda, l'Ouganda, le Burundi et la R. D. Congo, même si cette solution semble apparemment utopique.

En effet, la tentation de résoudre les conflits nationaux en créant des petits Etats souverains, d'une part, et en accordant les droits des minorités dans des empires composés de différentes nationalités, d'autre part, a subi une défaite si spectaculaire au cours de l'histoire récente qu'on pourrait raisonnablement s'attendre à ce qu'on n'essaye plus de s'embarquer dans cette direction ¹⁵.

D'une manière générale, la vérité est que la Palestine, comme foyer national pour les juifs et les arabes (ainsi que d'autres petits pays africains) ne peut être sauvée que si elle est incorporée à une confédération, voire à une fédération. Les systèmes confédérés et fédérés, selon Arendt, ont plus d'avenir car il est probable qu'ils surmonteront les conflits nationaux et constitueront le fondement d'une réorganisation politique des peuples particuliers. Mais la notion de fédération doit être bien comprise, sinon elle restera une notion creuse :

C'est précisément en raison de la forte séduction qu'exerce ce nouveau concept sur les espoirs et les aspirations de nombreuses nations européennes qu'il est devenu à la mode de couvrir du mot de « fédération » presque n'importe quel assemblage des Etats-Nations, depuis les vieilles alliances jusqu'aux nouveaux systèmes de blocs nationaux que l'on appelle aujourd'hui des « fédérations régionales ». Le conflit majorité-minorité auquel nous sommes confrontés en Palestine perdurera, que nous envisagions des Etats-Nations sous forme d'entités isolées ou alliées à d'autres. Et perdurera aussi l'ancienne alternative entre les droits de la minorité (telle que la conférence américaine

¹⁴ Avant - propos de Françoise Collin dans *Auschwitz et Jérusalem*, p. 17.

¹⁵ Notre analyse est basée sur l'article « La question juive peut-elle être résolue ? » in Arendt A., *Auschwitz et Jérusalem*, *Ibid.*, pp. 59-63.

l'a proposée), qui ne fonctionne pas, et le nouveau moyen de transfert de la population (proposé par les révisionnistes), qui ne fonctionnera jamais sans organisations fascistes.¹⁶

Il sied de préciser le sens de la confédération des Etats et surtout de la fédération. La confédération d'Etats est une association politico-juridique d'Etats souverains, possédant tous la personnalité juridique internationale, mais qui font alliance pour gérer des intérêts communs, notamment le maintien de leur sécurité mutuelle¹⁷. Le fédéralisme peut être compris comme un système d'organisation fortement décentralisée dont la caractéristique est l'existence des paliers de pouvoir. Le palier fédéral gère les incertitudes communes des Etats membres. Pour le cas du Rwanda, de la R. D. Congo, du Burundi et de l'Ouganda, nous pensons que la confédération peut être une démarche profitable à tous. L'expérience de la Communauté Economique des Pays des Grands Lacs (CEPGL) a montré qu'une stabilité sous-régionale peut être assurée à partir de l'intensification des échanges économiques et de la libre circulation des populations. Une charte confédérale devra protéger les sphères de compétences entre les différents Etats et trouver l'appui de la communauté internationale.

Il y a lieu donc de repenser les rapports politiques et économiques dans la sous-région. Un spectre planait sur le Rwanda depuis 1990, un spectre continue à planer sur toute la région des pays des Grands Lacs, spectre plus réel que l'image actuelle d'une reconstruction réussie et encouragée par tous ceux qui ne disent rien quand on tue ou encore d'une démocratisation à la rwandaise qui rappelle les Etats totalitaires précédents dans lesquels un homme est le seul éligible. Il est temps de passer de la « zone de libre pillage » à la « zone de libre échange ».

¹⁶ *Ibid.*, pp. 61-62.

¹⁷ Fragile, la confédération peut toutefois s'avérer efficace si les Etats membres manifestent suffisamment de bonne volonté pour se soumettre à une discipline commune. La confédération est une union d'Etats relevant du droit international à caractère diplomatique. Les Etats confédérés demeurent indépendants et souverains. Ils se limitent à confier la gestion de certains intérêts communs, ordinairement dans les domaines diplomatiques et militaires, à des organes communs sur base d'un traité international ou pacte confédéral et non d'une constitution. (Cfr. Ntumba-Luaba Lumu, *Droit constitutionnel général*, Kinshasa, Editions Africaines, 2005, p. 75).

Conclusion

Il est indispensable d'admettre que notre monde ne s'est pas mis définitivement à l'abri d'atrocités que sont les génocides. Il ne s'agit plus de vouloir "expliquer" le génocide par l'histoire juive seule ou par les relations entre Juifs et Allemands, ou encore entre Hutus et Tutsis. Mieux, il n'est pas toujours évident que les actes politiques répréhensibles commis dans un Etat, même un Etat qui a connu le génocide, puissent se justifier par un discours macabre des crimes précédents. Il nous faut dénoncer sans complaisance la pathologie des empires antiques, le génocide, qui survit et surgit de manière répétitive à l'époque contemporaine. Les génocides juifs et rwandais, ainsi que les discours qui sont élaborés pour la domination, devraient nous ouvrir les yeux sur une stratégie politique nouvelle : la surenchère de la mémoire du génocide.

La *Realpolitik* dans les relations internationales exige parfois que l'on se serve de victimes d'un génocide ou encore d'une minorité, voire d'un dictateur au pouvoir, pour avoir une main-mise sur les richesses des pays environnants en leur assurant leur part de « reconstruction ». Des minuscules Etats peuvent ainsi survivent grâce aux aides et financement massifs.

Nous avons proposé la confédération comme système politique devant régir les relations politiques entre les Etats en conflit. Il est probable que le système confédéral, et si possible, un système fédéral, mis en place d'abord par une concertation au sein des Nations composant ces Etats, permettra de surmonter les conflits nationaux et sous-régionaux et, par conséquent, peut devenir le fondement d'une vie politique où les peuples pourront se réorganiser politiquement. La confédération se présente comme la possibilité de gérer les antagonismes irréconciliables au sein des Etats des pays de Grands Lacs. Par un système politique neutre qui garantit les libertés fondamentales, elle peut assurer la sécurité, condition de tout développement économique. La perspective d'un développement rapide et équitable s'inscrit également dans cette proposition. La confédération, à l'exemple de la CEPGL est une expérience positive qu'il faut refaire en tenant compte des enjeux du monde actuel.

Traditional wisdom – its expressions and representations in Africa and beyond

Exploring intercultural epistemology^{1,2}

Wim M.J. van Binsbergen

Abstract. Traditional wisdom – its expressions and representations in Africa and beyond: Exploring intercultural epistemology. Taking our lead from Aristotle's influential distinction between theoretical and practical

© 2008 Wim M.J. van Binsbergen

¹ An earlier version of this argument is to appear in the *Comptes-Rendus de l'Académie Royale des Sciences de l'Outre-mer*, Belgium, on the basis of a keynote address, International Symposium 'Expressions of tradition wisdom', The Royal Academy for Overseas Sciences, The Royal Museum for Central Africa & The Royal Museums of Art and History, Friday 28 September, 2007, Palais des Académies, Brussels, Belgium. I wish to express my sincere thanks to these organising institutions. I also wish to acknowledge the inspiration from my colleagues in the Philosophical Faculty, Erasmus University Rotterdam; and the continued support from the African Studies Centre (especially the Library department directed by Jos Damen) for my current research into 'Connections in African knowledge', of which the present paper is a product. Finally, I wish to thank the participants for their response to this paper, particularly Professors Baetens Beardsmore and Weidtmann.

² Quotations of words and sentences from other than modern European languages in this paper preferably include the original script and its transliteration, not in order to pretend a philological expertise I do not have, but in order to affirm the right of the original expression, in its own local cultural form, to take precedence over the transformative appropriation in a modern North Atlantic language; and also to drive home the fact (of crucial importance from a point of view of intercultural philosophy) that our scholarly encounter with foreign wisdom is far from transparent and tends to be filtered through multiple layers of translation and interpretation. However, the conventions of modern scholarship are not conducive to consistency where these good intentions are concerned – for instance, I have had to resign myself to the distortive, conventional English renderings of the names of Ancient Greek, biblical, and Ancient Egyptian proper names.

knowledge, wisdom is initially defined as creative practical knowledge that allows one to negotiate the pitfalls and contradictions of human life (especially in domains that are not tightly rule-governed, and that thus carry considerable uncertainty, ambivalence and incompatible multiple truths), and to accept both the social nature of human life, and its finitude. After indicating (1) the resilience of wisdom as a topic in modern thought and science (in such fields as the auto-critique of Western culture, globalisation, technological development, psychology and philosophy), a brief overview of wisdom in various periods and regions of the world is presented (2). The dilemma of *expression* in wisdom is highlighted (3): while scholarship thrives on explicit and specialist language use, wisdom is often secret and risks being destroyed by expression and translation. Next (4), a context for the appreciation of expressions of traditional wisdom is created by offsetting these against four modes of ‘tacit modern unwisdom’, in such fields as corporality, conflict regulation, the concept of mind, and myth. The next section (5) deals with the possibility of an intercultural transmission of wisdom, within and outside an academic context, and identifies the mechanism of situational oppositional framing that makes traditional wisdom both an altered object of study and a site of identification and encounter. The argument then proceeds (6) to define the specific difference between scientific and wisdom modes of knowing, and sees this in the former’s reliance on standard, repetitive, intersubjective *procedures* of knowledge formation embedded in limiting conditions. The four modes of tacit modern unwisdom (4) are then contrasted with – much more convincing – African perspectives on the same topics (7). Finally intercultural philosophy is argued to refer to a situation where Western mainstream philosophy has to give way to a wisdom perspective as defined above.

Key words: epistemology, tradition, phronesis, Africa, intercultural, intercultural philosophy, wisdom, negotiating the practical problems of social and political life

Résumé : La sagesse traditionnelle – ses expressions et représentations en Afrique et ailleurs : Des explorations dans l’ épistémologie interculturelle. En suivant la distinction tellement importante d’ Aristote, celle entre le savoir théorique et le savoir pratique, la sagesse est provisoirement définie comme le savoir pratique créateur qui nous permet de négocier les pièges et les contradictions de la vie humaine (surtout dans les domaines qui ne sont pas étroitement réglementées, et qui ainsi impliquent de l’ incertitude considérable, de l’ ambivalence, et des vérités multiples et mutuellement incompatibles ; un tel savoir nous permet aussi d’ accepter la vie humaine dans sa qualité sociale et dans sa finitude. Après avoir indiqué (1) la résilience de la sagesse comme sujet dans pensée et dans la science modernes (l’ autocritique de la culture occidentale, la mondialisation, le développement technologique, la psychologie et la philosophie), nous présentons un coup d’ œil de la sagesse dans plusieurs périodes et régions du monde (2). Puis nous mettons la lumière sur le dilemme de *l’ expression* de sagesse (3) : tandis que la science dépend sur l’ usage de langue explicite et spécialisée, la sagesse souvent est secrète et risque d’ être

détruite par l' expression verbale et par la traduction. Puis (4) nous proposons un contexte pour l' appréciation d' expressions de sagesse traditionnelle, en les contrastant avec quatre modes de 'folie / non-sagesse implicite moderne', dans les domaines de la corporalité, la régulation des conflits, la conception de l'esprit, et le mythe. La section prochaine (5) s' occupe de la possibilité d' une transmission interculturelle de la sagesse, soit au sein soit à l' extérieur d' un contexte académique ; ici nous identifions le mécanisme d' encadrement oppositionnel et situationnel qui rend la sagesse traditionnelle un objet altérisé aussi bien qu'un lieu d' identification et de rencontre. L' argument continue par une tentative de définir (6) la différence spécifique entre deux modes de savoir, celui de la science et celui de la sagesse : la science se base plutôt sur des procédures de connaissance (standardisées, répétitives, intersubjectives) encadrées dans des conditions limitatives. Puis (7) les quatre modes de 'folie implicite moderne' (4) sont contrastés avec des perspectives africaines sur les mêmes sujets, en démontrant que les dernières sont beaucoup plus riches et convaincantes. Finalement, la philosophie interculturelle est définie comme s'adressant à une situation où la philosophie dominante occidentale n' a qu'à reculer devant une perspective de sagesse telle qu' elle est définie dans notre argument.

Mots-clefs: épistémologie, tradition, phronèse, l'Afrique, interculturel, philosophie interculturelle, sagesse, négociation pratique des problèmes de la vie sociale et politique

1. The resilience of wisdom as a topic in modern thought and science

In the first booming period of Western philosophy, the fourth century BCE, the analytical mind of Aristotle distinguished³ between *sōphia σοφία*, as specialist theoretical knowledge including that of the philosopher, and *phronēsis φρόνησις* as creative practical knowledge that allows one to negotiate the pitfalls and contradictions of human life. *Phronēsis* deals with sensitivity to life's problems in concrete situations – the wisdom that we also find in the widespread genre of 'wisdom texts'. Emphasis here is on those domains of life of which we would say today that they are not tightly rule-governed – cf. Wittgenstein 1967 – and thus carry considerable uncertainty, ambivalence and mutually incompatible multiple truths), and to accept both the social nature of human life, and its

³ Arist., *Eth. Nicom.* 1140a and following.

finitude. The concept of *phronēsis* has been influential throughout the history of Western thought and especially in the twentieth century has been reconsidered from various angles.⁴

Throughout, the perspective on finitude has remained important in approaches to wisdom. Already prominent in Plato, it plays a central role in the work of Dilthey, Heidegger, Sartre, Gadamer, and Ricoeur.⁵ On the psychological side, Taranto, in a synthesis on the preceding decade of wisdom research, concludes – and I find this very illuminating – that

‘factors relating to wisdom (age, experience, intelligence, knowledge, intuition, common sense, and personality) can be unified theoretically if wisdom is viewed as *the recognition of and response to human limitation*’ (Taranto 1989, my italics; also cf. Fowers 2003).

Meacham (1983), emulating Socrates’s famous paradox

‘I know nothing except the fact of my ignorance’ (Diogenes Laertius II 16),

stresses another dimension of finitude in the context of wisdom: *knowing that one doesn’t know*. Two decades later, Ardelt (2004) in a review of the Berlin Wisdom Paradigm in psychology (with such names as Baltes, Kunzmann, Sternberg and Achenbaum), and seeking to steer away from the latter’s expertise-centred orientation,⁶ makes significant additions to the Taranto position:

‘...I consider compassionate and sympathetic love, which represents the affective dimension of my three-dimensional wisdom model, an integral component of wisdom, and I would predict that wisdom as a personality quality is positively related to forgiveness.’

Also Kramer (1990) speaks of the ‘primacy of affect-cognition relations’

⁴ Modern treatments of *phronēsis* include Gadamer 1960; MacIntyre 1981; Bernasconi 1989; Flyvbjerg 1993; Gallagher 1997; Noel 1999; practical studies of phronesis in a concrete modern setting are Halverson 2004; Jamal 2004. Also cf. the stimulating Brussels 2007 paper by Koutsoumpos & Zhuang (2007).

⁵ Cf. Heidegger 1983; Ricoeur 1960; Sartre 1943; Gadamer 1960; also cf. Hyland 1995; de Mul 1993; Smith 1991.

⁶ Cf. Horn & Masunaga 2000. At the 2007 Brussels Symposium, the expertise aspect of wisdom was articulated by Professor Baetens Beardmore in response to my keynote address.

in the conceptualisation of wisdom.

However, another major form of finitude which so far has been understudied in the context of wisdom, is *the awareness of the finitude of one's own and the other's specific cultural orientation in intercultural situations, hence the awareness of plurality, incompatibility, conflict, and the need to negotiate these within a wider socio-political framework*; we shall come back to this point repeatedly.

In recent decades, there has been considerable philosophical and general-intellectual / academic effort directed at affording wisdom a more central position within philosophy, science, and modern thought in general. This heterogeneous movement can be seen as responding to a number of major developments in the North Atlantic region and the world at large:

1. Beyond the Enlightenment heritage

The recognition that the project of the Enlightenment, with its firm belief in the liberating and world-innovating power of specialised reason, has been shattered in the wars and genocide of the North Atlantic region in the twentieth century. These violent conflicts have further intensified, for a considerable part of the world population, a crisis of meaning already brought about by secularisation, urbanisation, and scientific and technological advancement; from this crisis, time-honoured local and foreign wisdom may offer relief in a new bid for survival through spirituality (cf. Waaijmans 2002: 335f).

2. Globalisation

The second point is globalisation, which after the demise of European colonialism and despite subsequent North Atlantic claims (recently less and less convincing) of global hegemony, yet drove home (partly through such globalising knowledge strategies as anthropology, intercultural philosophy and – however criticised, cf. Said 1978 – Orientalism; partly through millions of people's personal experience with intercontinental travel and migration; partly through the quest for transcontinental roots)

the irreducible potential of modes of knowing (often designated as ‘wisdom’) outside the Western mainstream tradition of thought and science. These modes of knowing are now being recognised,

- a. not just for their own intrinsic value in their original geographical context, but also
- b. because they have been subjected to globalising reformulations (one conspicuous form of such a globalising reformulation is the appropriation of ancient ‘non-Western’ wisdom – especially from South and East Asia, Africa and North America – into the global New Age movement, where it is blended with selectively appropriated state-of-the-art science and technology), and particularly
- c. because effective globalisation has produced complex problematics concerning the co-existence and conflict of worldviews, religions, cultures, ethical systems, legal systems, for which North Atlantic thought and experience (caught in an Aristotelian and Cartesian logic of insurmountable opposition and difference) does not offer ready answers, and which may only be negotiated through a combination of practical wisdom strategies (especially those aiming at the avoidance, reduction and termination of violent conflict) from various origins. It is worth noting that scholars from all continents have contributed to this exploration.⁷

⁷ Cf. Takahashi 2000 (who stresses, for the ancient wisdom literature from Western Eurasia, analytical ability, as contrasted for more inclusive and synthetic orientation in South and East Asia – a similar distinction is made by García & Pelechano 2004 – and who highlights the themes of void and co-dependence as central to the Asian tradition. There is no consensus in the literature as to the relation between scientific or intellectual knowledge versus wisdom-related knowledge. Coomaraswamy 1943 and Ardel 2000 rely on such a distinction. However, Strijbos 1995 sees the two forms of knowledge converge from a systems perspective, while Bethe 1968 calls science ‘a road to wisdom’ (thus also Maxwell 1984; also recent Chinese philosophers have been interested in the transformation of knowledge into wisdom: Guorong 2002). For a Neo-Thomist approach to the relation between science and wisdom, cf. Maritain 1940.

3. New technologies and ancient wisdom

In the third place, globalisation has inevitably brought the encounter between the technologies of the developed countries, and local technologies in other parts of the world, in the agricultural, medical, organisational, and other fields. After hegemonic North Atlantic ethnocentrism had dominated the development scene for several decades from the middle of the 20th century on, in the most recent decades the awareness has grown that, since any specific technology is part of the culture and worldview of its owners, the one-sided hegemonic imposition of technology is as violent as it is ineffective, whereas a combination of imported technology with ‘ancient wisdom’ often stands a better chance of success – perhaps in terms of the maximising rationality informing developed technologies but especially in terms of such ecological considerations as have come up recent decades.⁸ Remarkably, traditional wisdom not only may appear to be *complementary* to modern technology and science – it may also be argued to be based on parallel and similar modes of thought.⁹ And apart from highlighting ancient local forms of competent and efficient interaction with the forces of nature, these ancient wisdom traditions must also be recognised as empowering peripheral local communities and reducing their vulnerability and dependence vis-à-vis the encroachment of a global capitalist economy and ideology.¹⁰ However, the more typical effect in a context of globalisation is *destruction* of traditional wisdom, and then foreign researchers and local specialists may be exhorted to join hands in order to preserve and record local ways of knowing that may be unique in the world (Balick 2006).

Meanwhile the following example may bring out the dangers involved in the

⁸ Cf. Agarwal & Narain 1997; Sen 1999; Samoff et al. 2001; Berkes et al. 2000; Haverkort & Hiemstra 1999. Indian scholars have been particularly prominent in exploring these possibilities. Here we are touching on the discussions, during the last quarter of a century, of ‘indigenous knowledge systems’, which however our present scope does not allow us to go into.

⁹ Cf. Jiang 2005; Jones & Culliney 1998; Capra 1978; Zukav 1979.

¹⁰ Cf. Quanchi 2004.

idea of such complementarity: In the 1930s-40s great excitement was caused by ichthyology identifying the first living Coelacanths (*Latimeria chalumnae*) off the coasts of South Africa and the Comores Islands – as a species of jawed fishes virtually unchanged since the Devonian geological period, c. 400 million years ago, and thought to be extinct for at least 60 million years. However, it turned out that this fish had been commonly known since times immemorial among the modern population of Madagascar. Here, under the name of *combessa* its meat had constituted a despised but cheap relish, while – more recently – the rough scaly skin was used as an abrasive *e.g.* in repair of bicycle tyres! If international science had been able to make contact with local fish-related practices on Madagascar at an earlier point in time, it would never have considered the Coelacanth extinct. Yet we cannot say that African wisdom here surpassed global science, for whereas the fish was less than common from an African perspective, it is only from the evolutionary perspective as emerging in global science since the mid-19th century CE that the scientific identification of a living Coelacanth was a significant event, even (Terofal 1975) ‘the most important scientific feat in modern history’.

4. *The psychology of wisdom*

For the fourth point, we turn to the field of psychology. Here, intensive work over the last few decades on such topics as personality, life span, maturity, aging (in other words, gerontology), moral reasoning, and acceptance / forgiveness of finitude including failure and death (stimulated, in part, by the progressive aging of the population of the developed countries) has produced a focus on wisdom that is empirical, comparative, theoretically orientated, and conceptually highly sophisticated. Here, in the consideration of what makes a good life; what, a wholesome society and future; what forms of interaction and communication are conducive to well-being and meaning; and what attitudes and skills can be identified and taught towards these goals; an extensive and exciting psychology of wisdom has come up, increasingly re-uniting intelligence with wisdom.¹¹ Here there is generous attention for wisdom texts and teachings belonging to literate traditions (including world religions) from all over Eurasia;¹²

¹¹ Blanchard-Fields et al. 1987; Kunzmann & Baltes 2003.

¹² For Islam, *e.g.* Choudhury 2001, Lewin 2000 (Sufism), and the work of Seyyed Hossein Nasr, cf. Norton 2004; Massignon 1922; Faḥd 1966; Ullman 1972; Bakhtiar 1991; Shah 1971; Chittick 1989; for Buddhism: Levitt 1999 (Tibet), Epstein 1985, Vokey 1999, Humphreys 1987; for a Vedantic perspective, cf. Atchley 1993; Yang

spirituality; the reception of diffuse, oral wisdom traditions from all continents; the analysis of expertise and expert systems; along with the psychological discipline's habitual methods of conceptualisation and theorizing, measurement and both qualitative and quantitative analysis.¹³ Especially illuminating are studies in which the world's various regional traditions of wisdom are compared and contrasted.¹⁴ Among the many remarkable findings I cite the following: *the interaction of minds facilitates wisdom performance* (Staudinger & Baltes 1996); and *the narrative is a typical context for the production and transmission of wisdom* (Kenyon 2003) – which reminds us of the closely-knit face-to-face relations and fire-side recreation in small-scale groups, as the typical situation in which traditional wisdom is being enacted in real-life situations in historic settings. Whereas in these studies the emphasis is on the significance of wisdom for the individual, the sociologist Schloss (2000) has offered an approach to wisdom as part of (cf. Parsons 1949) the integrative mechanisms of society at large.

5. Recent rapprochement of wisdom and philosophy

In the fifth place, the gradual dissociation of the empirical sciences from the domain of philosophy proper, and philosophy's concentration on questions of logical, conceptual and theoretical foundations, made that, in the course of the history of Western thought, we have tended more and more to see philosophy, in practice, and regardless of the original meaning of the word *philosophia* ('love of wisdom'), as the opposite of the quest for wisdom. Perhaps we should see this as an apt illustration of the question Robert Sternberg (a leading wisdom psychologist) has sought to

2001 studies wisdom concepts in Taiwan, where Taoism and Confucianism have remained important orientations. For references to Judaism and Christianity see notes below.

¹³ Cf. Erikson 1963, 1982; Sternberg 1990; Ardel 2004; Baltes & Freund 2003; Baltes et al. 1990, 2002; Hanna & Ottens 1995; Kramer 2000; Maercker et al. 1998; Maslow 1968, 1971; Pasupathi & Staudinger 2001; Brown 2000a. I have considerably benefitted from the extensive bibliography of Trowbridge 2005.

¹⁴ Assmann 1994; Takahashi & Bordia 2000.

answer: ‘*Why Smart People Can Be So Foolish*’ (Sternberg 2004). Yet the quest for wisdom, and the encounter with the wisdom of others, has continued to inform some of the greatest minds, including de Spinoza, Leibniz, Schopenhauer, Heidegger, Levinas, and Derrida.¹⁵ The intellectual developments, as outlined above, outside the field of philosophy proper have made that ‘wisdom’, far from remaining an obsolete and antiquarian topic, has become one of the main growth points of a global intellectual culture, and as such constitutes an obvious bedding for modern (or rather, post-modern) scholarship aware of its social and existential responsibilities as well as of its limitations. It stands to reason that philosophers, in such fields as the history of philosophy, philosophical anthropology, and intercultural philosophy, have risen to this challenge, and have sought to contribute to the growing literature on wisdom by studies investigating the nature and development of the various wisdom traditions in philosophy worldwide,¹⁶ philosophical foundations for wisdom psychology, for the encounter of wisdom traditions with each other and with modern science, for the interaction between cultures (or rather, the situational articulation, dissimulation, and fusion, of ‘cultural orientations’)¹⁷ within today’s globalising space, and for the reconstruction of meaning and practice under post-Enlightenment conditions.¹⁸

¹⁵ General: Hadot 1995. Spinoza: de Dijn 1996 – despite de Spinoza’s banishment from the Jewish religious community, Hebrew wisdom was an important influence on this philosopher. Leibniz (cf. 1994) was fascinated by Chinese Taoist thought 道教 / 道家 as mediated by the Jesuit fathers resident in China. The Indian Vedic writings, notably the Upanishads उपनिषद्, had reputedly great influence on Schopenhauer (e.g. Janaway 1999: 12). Heidegger’s great inspiration was the Pre-Socratic ‘wisdom’ philosopher Parmenides – Heidegger 1982, 1977: *passim*. Levinas (cf. 1976) was considerably inspired, again, by biblical wisdom. This also applies to Derrida (cf. 1999, 1996).

¹⁶ For China: Weiping 2005; for the European middle ages, cf. Celano 1995, Hopkins 1996 (on Cusanus); European Renaissance: Rice 1958; Early Modern Europe specifically Hegel: Rosen 2000.

¹⁷ cf. van Binsbergen 2003a, ch. 15: ‘Cultures do not exist’, pp. 459-522.

¹⁸ Cf. de Mul 1993, implicitly on the wisdom relevance of Dilthey; Gadamer 1960; Kekes 1983, 1995; Manheimer 1992; Curnow 1999; Geyer 1989; Godlovitch 1981;

It would appear as if the dividing line between wisdom traditions worldwide, and the Western philosophical tradition, lies specifically in Kant's 'Copernican revolution' – in his critical writings, where direct and certain knowledge of the world 'as it is' came to be supplanted by the realisation that reality as such is unknowable unless through the deceptively distorting appearances of representation, so that, in Oosterling's (1996) apt expression, we are *Moved by appearances / Door schijn bewogen*. The dominant trends of subsequent Western thought, especially on the European continent, have largely been elaborations of the Kantian position. It is therefore that Mortimer Adler, editor in chief of the collection *The Great Ideas* (1952 / 1992), rejected modern philosophy from Hume and Kant onwards, and instead advocated a return to Aristotle. While Adler pretends that this is a move inspired by wisdom, it might have been wiser to try and find, in the history of ideas (in interdependence with political economy and the history of formal organisations, the state, absolute monarchy, citizenship, classes, art and *belles lettres*), an answer to the question as to what specific socio-political and ideological constellation brought Kant (thinking beyond Hume) to his remarkable departure, that has had an incomparable impact upon the history of modern thought. However, there is some simplification in the idea of such a revolution. For Kant, not all knowledge is of the shaky nature of appearance and representation; for the *transcendental* categories which make thought and knowledge possible in the first place (space, number, causation etc.), are said to be given *a priori*, and these tools could arguably be claimed to be on the side of the wisdom with which we confront the practical problems of human life – they are what allows even a Lower Palaeolithic¹⁹ hunter to fabricate his spear, take aim and kill his prey. The transcendental is one of Kant's central concepts, and its incisive and innovative analysis such as executed by the leading Dutch philosopher Duintjer (1966), reveals that here layers of knowledge, intuition and mys-

Hartshorne 1987; Jacobs 1989; Kuczyński 2001; Marquard 1989; Maxwell 1984, 2004; Nielsen 1993; Smith 1998.

¹⁹ The oldest attested spears derive from Schoeningen, Germany, as long ago as 400,000 years Before Present (Thieme 1997).

ticism may be mined that are in continuity with, rather than in revolutionary denial, of the great wisdom traditions of Western thought, and that, after Kant, found their greatest expression in Heidegger.

In fact, a wisdom orientation could be argued to be implied in all of Continental philosophy, whereas Analytical philosophy, with its exclusive concentration on specific procedures by which the truth claims of a statement may be substantiated, are more in line with procedural, repetitive approaches to the construction of knowledge. In other words:

Continental Philosophy : Analytical Philosophy = traditional wisdom : academic philosophy

as if what we are dealing with here are two complementary modes of knowing which kaleidoscopically, or rather fractally, reproduce and proliferate at whatever level we approach them.

All of the above drives home the message of the topicality of traditional wisdom as an object of modern scholarship.

Meanwhile, the word wisdom is often used vainly in academic texts today, to denote, not time-honoured modes of knowing complementary to scientific knowledge, but rather, within a given North Atlantic / globalising discipline (*e.g.* physics, law, econometrics) the obsolescent conventional approach of an earlier vintage. Thus an experimental physicist may chide the ‘conventional’ or ‘traditional’ wisdom’ of measuring the interaction of particular particles by means of a specific experimental setup – thus referring to intradisciplinary practices of global physics that may only be one or two decades old, and that have nothing to do with ‘expressions of traditional wisdom’ as understood in the present context.

While such usage of the word ‘wisdom’ is still transparent and neutral (although irrelevant in our present context), an extensive inspection of the enormous literature referring to wisdom also shows a usage that is far from neutral, but rather appropriative, distortive and ethnocentrically implying that the perspective from the North Atlantic is the only permissible one. This occurs when the term ‘wisdom’ is perfunctorily and alterisingly used in order to designate representations and practices which originate from outside the Western tradition and which deviate from

common-sense views of a North Atlantic moderately educated middle class; these practices are indicated in sweeping stereotyped terms. The use of the word wisdom in such cases merely serves to smother, under a cloak of a politically correct term suggestive of respect, the implicit rejection of these alien traits. The internet, in its tendency to identity-biased (in other words particularist) nutshell formulations of dubious reliability and authority, is the typical site for such usage. Modern organisational management may develop into another such site (Small 2004). In these specific cases, the phrase ‘expressions of traditional wisdom’ refers to a quality that we ourselves imply to lack, and by that reference we are constructing ourselves by contrast with some stereotyped other. Thus we emphatically claim not to have wisdom by ourselves, but we reserve wisdom (euphemistically, again) as an attribute of that which we are not and do not wish to be. Such contrastive wisdom constructing, by negation, our own self-image then is likely to turn out as: knowledge that is obsolete, local, essentially invalid, and incapable of generalisation. It is typically the kind of knowledge non-specialists in African affairs, and non-Africans, attribute to Africans, *in a deceptive bid at contrastive self-construction as more rational, universalist and objective non-Africans*. Understandably, therefore, that among champions of secular, democratic modernity ‘wisdom’ may become a pejorative term implying retarded divisiveness (e.g. Jacoby 1994).

2. In search of traditional wisdom

The term wisdom has often been used as a respectful evocation of the cultural achievements of the ancestors, be they Ancient Italians, Africans, or Ancient Egyptians from the Egyptophile, Afrocentric perspective and the New Age perspective.²⁰

Like in the Graeco-Roman classics, in the context of Asian phi-

²⁰ Cf. van Os n.d (general); Vico 1710 / 1988 (Ancient Italians); Carruthers 1986 (Afrocentric); West 1987 and Schwaller de Lubicz 1955-1956 (New Age perspective). For Africa, see footnotes below.

osophy and ethics the term wisdom tends to stand for a mystical worldview that combines cosmology, theology and ethical teachings.²¹

A prominent place in the global wisdom literature is occupied by so-called wisdom texts from Ancient Mesopotamia,²² Ancient Egypt,²³ and the Bible.²⁴ Here a senior person, well defined in time and place, ethnic and linguistic belonging, gender, age, and worldview, dishes out life lessons and magical instructions, against the background of the dominant local worldview. But the genre is far from limited to the Ancient Near East.²⁵

Next to Graeco-Roman classics, the Bible was North Atlantic scholars' principal frame of reference until well into the nineteenth century CE, and I suspect that, with the Egyptians (often metonymically designated by a conventionalised external term for their head of state, 'Pharao'²⁶) being presented as unrivalled in magic powers and as Ancient Israel's ultimate others, the combination of respect and alienness in conferring the notion of wisdom may have something to do with the images of Moses and Solomon, founder and greatest king of the Israelite nation




²¹ Cf. Müller 1875-1910; Yutang 1938, 1943, 1986; Wilhelm 1931; von Schlegel 1808; Mehlig 1987; van Praag 1962.

²² Cf. Tanred 2007; Lambert 1960; Foster 1974.

²³ Cf. Cannuyer 2007; Simpson 1973; Lichtheim 1973-1980; Lange 1925; Brunner 1988; Gundlach 1996; Kaplony 1968.

²⁴ The Bible books of Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther; and cf. Albright 1955; Noth & Thomas 1955; Camp 1985; Crenshaw 1969; Lebram 1965; Müller 1977-78; von Rad 1971; Sarkio 1994; Römer *et al.* 1990; Talmon 1963; Murphy 1981, 2002; Brown 1996; Dell 1994; Whybray 1989; Kirk 1999 (who follows Perdue in the application of Victor Turner's model of the ritual process, to wisdom texts – cf. Perdue & Turner 1978); Crenshaw 1995; Scott 1971; Achenbaum & Orwoll 1991. For a general theoretical perspective on wisdom literature, cf. Brown 2005.

²⁵ As several contributions in the 2007 Brussels Symposium brought out for Asia and the Americas.

²⁶ The word *pharao* is an Hebrew corruption of the Egyptian *pr*  'house', or (by an alternative suggestion)  *pr wr*, 'Great House, palace' – although the latter expression, if written with the 'shrine' determinative , is reserved not for the palace but for the pre-dynastic national shrine of Upper Egypt (cf. Gardiner 1994: 492 n. 1, 494).

respectively, both of whom were said to excel in ‘all the wisdom of Egypt’. In the key passage on Solomon, wisdom appears as Hebrew חִכְמָה *khokmah*, as in over a hundred other places in the Old Testament; in Acts 7: 22 wisdom appears as *sōphia* σοφία, as in 25 other places in the New Testament. It would take us too far to attempt an extensive semantic analysis of these words here; a few remarks must suffice. The *Acts* reference to Moses has a suggestion of magical, technical and social, rather than sacred knowledge: the verse deals with what Moses learned as an Egyptian prince, and how this made him an Egyptian aristocrat competent in words and deeds:²⁷

<p>[21] τοῦ πατρὸς: ἐκτεθέντος δὲ αὐτοῦ ἀνείλατο αὐτὸν ἡ θυγάτηρ [22] Φαραῶ καὶ ἀνεθρέψατο αὐτὸν ἑαυτῇ εἰς υἱόν. καὶ ἐπαιδεύθη Μουσοῦς πάση σοφίᾳ Αἰγυπτίων, ἧν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ.</p>	<p>[21] When he was thrown out, Pharaoh’s daughter took him up, and reared him as her own son. [22] Moses was instructed in all the wisdom of the Egyptians. He was mighty in his words and works.</p>
--	--

The I Kings reference to Solomon combines exalted sacred and magical knowledge, social virtue, proverbs and songs, and knowledge of non-human visible world; such wisdom is explicitly declared to have a supernatural provenance and in the preceding verse is paralleled with תְּבוּנָה *tebunah*, a word commonly translated as ‘understanding’ and also used dozens of times in the Old Testament:²⁸

<p>ט וַיִּתֵּן אֱלֹהִים חָכְמָה לְשֹׁלֹמֹה הַוְּתוּבֹנָה, הַרְבֵּה מְאֹד; וְרָחֵב לֵב-כְּהוֹל, אֲשֶׁר עַל-שֹׁפֵת הַיָּם.</p>	<p>9 And God gave Solomon wisdom and understanding exceeding much, and largeness of heart, even as the sand that is on the sea-shore.</p>
<p>י וַתֵּרֵב חָכְמַת שֹׁלֹמֹה, מְחָכְמַת כָּל-בְּנֵי-קִדְמָה, וּמִכָּל לְחָכְמַת מִצְרָיִם.</p>	<p>10 And Solomon’s wisdom excelled the wisdom of all the children of the east, and all the wisdom of Egypt.</p>

²⁷ Electronic text source (slightly edited): Perseus online version at <http://www.perseus.tufts.edu/> of the Greek edition by Brooke Foss Westcott, Fenton John Anthony Hort – English translation ed. Rainbow Missions, Inc.

²⁸ I Kings 5: 9-14 or 4: 29-34; electronic text source Mamre 2005.

- יא** וַיְהִי כִּי מִכָּל-הָאָדָם, מֵאֵתָן הָעֲזָרְחִי וְהִימָן
11 For he was wiser than all men: than Ethan the Ezrahite,
 וְכַלְכָּל בְּנֵי מַחֹל; וְדַרְדָּע, בְּנֵי מַחֹל; וְיֵהִי-שְׁמוֹ בְּכָל-
 and Heman, and Calcol, and Darda, the sons of Mahol; and
 הַגּוֹיִם, סָבִיב. his fame was in all the nations round about.
- יב** וַיְדַבֵּר, שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים מִשְׁלֵ; וַיְהִי שִׁירָו,
12 And he spoke three thousand proverbs; and his songs
 חֲמִשָּׁה וְאַלְפַי. were a thousand and five.
- יג** וַיְדַבֵּר, עַל-הָעֵצִים, מִן-הָאֲרֶז אֲשֶׁר בְּלִבְנוֹן,
13 And he spoke of trees, from the cedar that is in Leba-
 וְעַד הָאֲזוֹב אֲשֶׁר יֵצֵא בְקִיר; וַיְדַבֵּר עַל-הַבְּהֵמָה
 non even unto the hyssop that springeth out of the wall; he
 וְעַל-הָעוֹף, וְעַל-הַרְמָשׁ וְעַל-הַדְּגָיִם. spoke also of beasts, and of fowl, and of creeping things,
 and of fishes.
- יד** וַיָּבֹאוּ, מִכָּל-הָעַמִּים, לִשְׁמֹעַ, אֵת חֵכְמַת
14 And there came of all peoples to hear the wisdom of
 שְׁלֹמֹה הַמֶּלֶךְ-מִכָּל-מְלָכֵי הָאָרֶץ, אֲשֶׁר שָׁמְעוּ
 Solomon, from all kings of the earth, who had heard of his
 אֵת-חֵכְמָתוֹ. {ס} wisdom.

The conventional translations into modern European tongues have frozen the multidimensional semantic dynamics of the underlying Hebrew and Greek biblical expressions, wrongly suggesting a narrowly uniformity and unidimensionality of meaning which, due to the immense influence of biblical texts in European cultural history, have greatly informed the way in which we conceptualise ‘wisdom’ today. The phrase *wisdom of Egypt* was adopted as title for several scholarly works setting out Ancient Egyptian science, theology and practical wisdom (e.g. Petrie 1940; Brown 1923; West 1987).

The fact that the Ancient Near East (including Egypt) recognised divinities whose special province was wisdom, gave rise to scholarly studies concentrating on such divine figures, in which the term ‘wisdom’ was no longer an obvious scholarly imposition but could pass as a translation of a native concept (e.g. Arthur 1984).

In classical studies dealing with Graeco-Roman Antiquity the term ‘wisdom’²⁹ is often used to pinpoint the transition

²⁹ Cf. Lloyd 1987; Sedley 1998; Kern 1888; Burkert 1962, 1968, 1987; West 1983; Riedweg 1995; Bernabé 2002; Betegh 2001; Graf 1974; Götze 1923; Halliwell 2000;

- from a diffusely mystical worldview that was admitted to be highly indebted to ‘the Orient’ (i.e. Ancient Egypt, Syro-Palestine, Anatolia, Mesopotamia, Persia and Scythia – the latter two especially transmitting to Greece the shamanistic trends that were to be hotly discussed in classics in the second half of the twentieth century CE),
- to Greek contrastively rational philosophy and science, the latter often being presented as an original, local Greek achievement.³⁰

Wisdom then typically marks the intermediate phase, of the Seven Sages, Hesiod, the Pre-Socratics. The connection between the Pre-Socratic philosophers and traditional wisdom, especially in the form of Orphic and Eleusinian mystery cults and shamanism, has been studied intensively in the last fifty years and is now generally acknowledged; MacLennan (2006) offers a useful summary (although he wrongly attributes a North Asian, instead of Central Asian, origin to shamanism):

‘It is now well established that ancient Greek philosophy had roots in the shamanic practices common to many cultures (...). The Greeks learned these techniques from the “Scythians” when they colonized the north shore of the Black Sea in the seventh century BCE and from the Thracians and Persian Magi, who also knew north-Asiatic shamanism (...). These practices are reflected in the stories of Orpheus, who exhibits many of the features of a “great shaman” (...); of Aristeas (...) whose soul could leave his body in trance and accompany Apollo as his raven: of Abaris (...), the healer-sage (*iatromantis*) who traveled on a magic arrow (a typical shamanic wand), which he later gave to Pythagoras; and of the semi-historical Epimenides (...) who purified Athens (...) and was also known for leaving his body while in a trance state (...). They all exemplify many of the characteristics of shamanic practice (...), and were closely associated with Hyperborean Apollo (...). Evidence of shamanic practice is also apparent in ancient biographies of historical figures, such as

Shapiro 2000 examines how the use of proverbs enables Herodotus to strike a bridge towards older wisdom traditions in the Aegean, and cites various Greek specialist terms for wisdom expressions: *παροιμία paroimia*, *ὑποθήκη hypothēkē*, *ἀπόφθεγμα apofthegma*, and *γνώμη gnōmē*.

³⁰ Dodds 1951 initiated a more relative view of the stereotypical juxtaposition of rational Greeks versus irrational barbarians. Also cf. Kingsley 1995a, 1995b; MacLennan 2006.

the pre-Socratic philosophers Pythagoras (...). who descended into the underworld and claimed to have the soul of Hermotimus, an ancient shaman, and whose followers venerated the *Orphica* and sometimes wrote under the name “Orpheus” (...); Parmenides (...), whose poem, with its progress from the illusory world of duality to The One, has many of the hallmarks of a shamanic journey (...); Empedocles (...). a magical healer who boasted that he could control the weather and retrieve souls from Hades (...): and other less well-known figures. They all combined “the still undifferentiated functions of magician and naturalist, poet and philosopher, preacher, healer, and public counselor”³¹.

In ways that Bernal’s *Black Athena I* (1987) has exposed most convincingly and impressively, the stark contrast between exalted Greek science and lowly barbarian ‘traditional wisdom’ has especially served in order to construct European racialist superiority in the nineteenth and twentieth century CE, which had made continuity with the ancient Greeks the basis of its identity. In deviation from such geopolitical delusions, the historical facts show how greatly the Greeks were indebted to West Asia and Egypt, and how well they were aware of this state of affairs, despite some anti-Oriental othering (as for instance in Herodotus) in the aftermath of the Persian wars.

Thus philosophy in the Western tradition was engendered in the Pre-Socratic ‘wisdom’ context. Also in Plato the movement towards insights that are both true and wise in the conventional sense is still very marked (cf. Rhodes 2003; Stern 1997). I already referred to how Aristotle brought us his distinction between theoretical and practical knowledge; his contributions to both forms of knowledge (e.g. to poetics as the practical art of writing, and to rhetorics as the practical art of making things appear true before an audience) have constituted firm pillars of Western thought. Stoic philosophy, in turn, reverted to a wisdom-centred stance (with, for instance, Plutarch – Patterson 1991 – and Cicero as prolific dispensers of *phronēsis* texts), and so did Neo-Platonism, with Plotinus and Iamblichus as main exponents.

In Africa, which is the continent of my principal expertise, expressions of traditional wisdom (beside the attention for proverbs, riddles and

³¹ MacLennan 2006; his standard sources largely coincide with those already cited, and include: Butterworth 1966; Dodds 1951; Eliade 1951; Kingsley 1994, 1995, 1999.

other oral genres)³² have been recorded by such anthropologists as Griaule and Turner, highlighting the lessons of the Malian village philosopher Ogotomèlli and the Zambian village diviner Muchona, respectively.³³ More in general, the African philosopher Odera Oruka has identified a genre of African knowledge production which he has termed ‘sage philosophy’ or ‘sagacity’ – *wisdom*, in other words –, and to whose documentation all over Africa he has contributed.³⁴

In the Africanist anthropological literature the word wisdom is used in a number of different ways. Werbner (1989), writing on divination among the Tswapong people of modern Botswana, uses the word wisdom in the sense of the diviner’s skilful, subtle evocation and symbolic redress of the contradictions in the life of his client and the latter’s kin, based on a dextrous manipulation of symbols and rhetoric, and of sacred material objects multifariously alluding to such contradictions. Werbner was much influenced by Fernandez’s work (1982) on the Bwiti cult in Gabon, which has a similar orientation and is at the same time (more even than Werbner’s work) an example of the way in which modern ethnographers have sought to bring out and explain in great detail the poetics and dramatics of rituals of expression and catharsis. Here wisdom turns out to be, far from a static attribute of people in certain roles of authority and responsibility, on the contrary a dynamic product of sym-

³² Mainstream scholarly approaches to African wisdom include: Scheub 1977, 1985; Madu 1996; Opoku 1975, 1987; Barber & Farias 1989; Horton & Finnegan 1973; Fabian 1990; Kimmerle 1997; Wanjohi 1997; Doke 1947; Mve Ondo 1991; Rogers 1985; de Veyrières & de Méritens 1967; Ameve 1989; Sumner 1999; Bryant 1995; Razafintsalama 1988; Ford 2000 with his collection of African myths; Murithi 2006 on Southern African *ubuntu* philosophy (which however is to some extent an invented tradition in the Hobsbawm & Ranger 1983 sense, cf. van Binsbergen 2001); and Ntekim-Rex 2007.

³³ Griaule 1948; Turner 1967.

³⁴ Odera Oruka 1990a, 1990b; cf. Presbey 1999; Somé 1998. In an excellent article Kimmerle 1993 puts these efforts in a wider critical perspective, which includes academic African philosophy and points, beyond the ‘everyday-life philosophers’ that Oruka’s sages mainly are, at the esoteric keepers of exalted secret and initiatory knowledge in African; here Kimmerle relies particularly on M. Tchiamalenga Ntumba 1989.

bolic and communicative work, which generates social resilience and resourcefulness by enhancing meaning and belonging.

Fernandez (2000) again suggests a link between wisdom and peripherality: under today's cultural globalisation and North Atlantic hegemony, cultural attitudes and worldviews may well be considered wise because they are *not* part of the dominant mainstream culture, thus (but this is my own excessively liberal paraphrase), in a nostalgic way, constituting a harmless defiance of the structural, ideological violence which the dominant culture is exerting. It is in this way that cultures distant in time and place may be held to produce expressions of traditional wisdom: as forms of nostalgic but important cultural criticism. Such usage of the word wisdom is also found with several other authors.³⁵ The authority-generating and healing-generating connotations of alienness, although seldom discussed explicitly (however, e.g. de Boeck 1993; Colson 1966), are recurrent and widely distributed, from alien healers in rural Central Africa; to diviners in East, Southern and West Africa, Madagascar and the Comores Islands representing a geomantic divination system deriving from ^cAbbasīd العباسيون Mesopotamia end of the late first millennium CE (where it came to be known as *ilm al-raml* علم الرمل 'sand science'), with related forms in China under the Shang dynasty 商朝 and earlier, where it was known as *yì jīng* 易經; to astrologers and wonderworkers (Chaldaei, Magi) from the eastern periphery of the Roman empire coming to work in Hellenistic Greece and later at the Roman heartland (cf. Momigliano 1975). I have sometimes (e.g. van Binsbergen 1981) appealed to similar connections of alienness in order to try and explain why foreign forms of ritual and divination would command such great respect and attraction in the regions where they have been introduced: coming from afar, and hallowed by their unmistakable foreignness, they represent the fascinating, immense, and potentially destructive power of the ultimate other; however, below we shall see how it is more attractive to seek the explana-

³⁵ E.g. Maybury-Lewis 1992; Vitebsky's 1995 well-known book on shamanism appeared in the 'Living Wisdom' series. Already in the hands of certain enlightened authors in the (proto-)colonial period, the term wisdom amounted to a respectful evocation of distant otherness (cf. Burton 1865).

tion not in alienness, but in the diffuse internalisation of proto-scientific repetitive, standard procedures as the hallmark of truth in knowledge.

Our initial overview of approaches to traditional wisdom has brought up a number of interesting and promising ideas and perspectives. Let us now try to penetrate a little deeper into this fascinating but difficult matter.

3. The dilemma of expression in wisdom

Given our own reliance on method in the production of our academic scholarship, traditional wisdom can only come within the orbit of our investigations if it does not remain implicit, *not* a *totally* unrevealed secret, *not* a *totally* tacit assumption, but if it is laid down, in whatever oblique and distorted form, in an expression that has some material manifestation: for instance in the sound waves carrying the spoken words of our living informants; or the clay tablets, bamboo leaves, papyrus sheets, or knotted *quippus* of the texts at our disposal; or the stone reliefs, rock paintings or masquerades that may express traditional wisdom iconographically. Without such *expressions*, we would scarcely be able to make scholarly pronouncements on traditional wisdom.

Here we must acknowledge the problematic status of ‘expression’. Many wisdom traditions, from all parts of the world and from all documented periods, have *restricted, veiled, or downright prohibited expression*, and have tended to organise themselves around the secret – even if in itself meaningless and void – that binds and unites the initiated happy few (cf. de Jong 2007). As far as the history of Western specialist thought is concerned: ever since the pre-Socratics many philosophers have realised that language (even though allowing us to name, organise and lend meaning to the world) at the same time *obscures* Being, smothering it under a deceptive layer of enunciation that may well be the opposite of wisdom. The Chinese counterpart of this insight is in the famous second line of the opening chapter of *Dao De Djing* 道德經:

名可名 非常名 *míng kě míng fēi cháng míng* ‘naming that

fixes the reference is not true naming'.³⁶

Thus we meet one particular awareness of finitude as the organising principle of wisdom: *the finitude of language*, both in its limited capacity to express essentials of life and the world, and in the multiplicity of human languages, which makes for grossly imperfect transmissions from one language to the other.

Perhaps my best, *wisest* option would be simply to shut up here. And I would be inclined to do just that, if on a worldwide scale, modern scholarship were coterminous with traditional wisdom – but (to put it mildly) there are indications that it is *not*. The interplay between modern scholarship and traditional wisdom is complex and paradoxical, as my entire argument goes to show.

4. 'Tacit modern unwisdom'...

Further aspects of the meaning and heuristic uses of the phrase 'expressions of traditional wisdom?' may also be captured, somewhat flippantly, if we take the multiple opposite of 'expressions of traditional wisdom', which would be something like '*tacit* (taken for granted – as opposed to explicitly expressed and argued) *modern* (as opposed to traditional) *unwisdom* (as opposed to wisdom)'. It is not difficult to give a few examples (albeit, admittedly subjective, even tendentious) of such tacit modern unwisdom. I will quickly pass over such obviously spurious modern myths as that of the market and of commodification or commoditisation (according to which everything is merchandise), and that of rational maximising, especially as far as the attainment of material goals is concerned;³⁷ and the myth of North Atlantic cultural superiority and independent origin – recently exposed in the *Black Athena* debate and its aftermath.³⁸ Let me merely outline four examples of 'tacit modern unwis-

³⁶ Of the numerous editions of this text I only mention Ames & Hall 2003.

³⁷ Cf. van Binsbergen & Geschiere 2005; Bowles & Gintis 1993; Cramer 2002.

³⁸ Bernal 1987, 1991; Lefkowitz & Rogers 1996; van Binsbergen 1997; an expanded

dom’, which in a later section will then be contrasted, one by one, with African traditional wisdom:

1. The immensely alienating myth of *the human body as basically an industrial product*,³⁹ i.e.
 - uniform and standardised (hence advertisements’ emphasis on young, healthy and perfect)
 - modular in its composition, so that body parts may be modified, overhauled and replaced at will
 - and saturated (ever since the times of de la Mettrie (1747 / 1999) with the imagery of the machine, so that the same language (‘check-up’, ‘engine’, ‘plumbing’) may be used for our body and our motor vehicle (which is said to have its own ‘body’).

2. The myth of the fundamental closedness of the human person, who thus is depicted as
 - in the first place an individual, rather than a member of a group
 - whose mind, by an inveterate axiom of modernist science, is to be considered a closed system impervious to other minds except, indirectly, through conscious reflection upon sense impressions (including those produced by speech) that may be taken to express the movements of other minds (cf. Dennett 1991).

3. The myth (going back to Aristotle,⁴⁰ as far as the Western tradition is concerned) of *the excluded third and of logical consistency*. In many ways this allows us to respond adequately and pragmatically in our interaction with the non-human world (which therefore can

and updated version of the latter book is now in the press under the title *Black Athena Twenty Years After* (Berlin / Boston / Munster: LIT).

³⁹ Smith et al. 2004; Sharp 2000; Martin 2006.

⁴⁰ *Metaphysics* IV.4, 1006^b and following; IV 7, 1011^b.

be argued to display, most of the time, and at the meso⁴¹-level of our conscious human interaction with it, a structure similar to that of our binary logic. Yet we cannot close our eyes to the fact that, in the interaction between human individuals and between human groups, the same logic incessantly creates intransigent positions of recognised and emphasised difference which cannot come to an agreement since both sides, by their own logic, are justified to consider themselves right, yet their respective truths are mutually incompatible and in conflict. The main conflicts in our globalising world of today (*e.g.* those between North Atlantic military capitalism on the one hand, and militant Islam on the other hand, as rival paths through modernity; those between economic short-term maximising globalism and a future-orientated ecological responsibility; those between consumption on the one hand, and integrity and global solidarity on the other hand) remind us of the potentially paralysing and destructive implication of such consistency. In Western thought it is only recently that such poststructuralist concepts as *différance* and *differend*⁴² and the elaboration of ternary and multi-value logics have created a context where we can think beyond binary logic.

4. Typically but paradoxically, again, in this discussion of ‘Tacit modern unwisdom’ we have taken the word *myth* itself in the modernist sense of: ‘widely held collective representation that yet constitutes an untruth’. Usually such a use of the word ‘myth’ carries the implication that specific modern science is available to explode that myth – which implies (contentiously) that in all situations

⁴¹ I take the meso-level of phenomena to be that of our normal Galilei-Newton world, at the order of magnitude of the human body: 10^0 (= 1) metres. At very much higher and very much lower orders of magnitude (galaxies, elementary particles), the self-evidences of our Galilei-Newton world dissolve, and the paradoxes and wonders of the theory of relativity and quantum mechanics replace the (appearance of the) transparent logical structure and the object-subject distinction of the meso-level world, bringing out the restrictive boundary conditions of the latter.

⁴² Cf. Derrida 1967, 1972; Lyotard 1983.

modern science is the source and the touchstone of truth.

These are some of the themes of tacit, modern unwisdom against which we can begin to appreciate the wisdom of earlier times and different continents. We will come back to these points below, when we will reconsider them in the light of African expressions of traditional wisdom.

5. On the possibility of an intercultural transmission of wisdom, within and outside an academic context

If the West can be argued to have its share of modern *unwisdom*, the intercultural transmission of foreign *wisdom* becomes all the more desirable. But is such transmission at all possible?

One of the most important problems of the scholarly study of expressions of traditional wisdom turns out to be: *can we understand and represent these expressions in such a way that their original, local meaning is optimally preserved also in the new, globalising context into which these traditional expressions is mediated through our scholarship?*⁴³ This touches on the central question of all intercultural knowledge production and representation, and it does not have a simple answer.

The standard anthropological position is affirmative but patently naïve, and could be rendered as follows: *'if only we apply the proper procedural methods (long-term immersion in a local community aided by language mastery, more or less formal interviews, apprenticeships towards the competent assumption and discharge of local roles, and specific field methods of recording, analysis, host participation and feedback) we are bound to end up with an ethnographic representation that is both reliable (i.e. repetitively reproducible by other researchers) and valid' (i.e. adequately represents the original)*'.

We note that this anthropological approach implies a procedural


⁴³ A special case of this question is: is it possible to express and transmit traditional wisdom in a new, state-of-the-art format, e.g. through the internet? Cf. Ess 2003 and van Binsbergen 2003b for discussions on this point.

and repetitive conception of the production of intercultural knowledge – shortly we will come back to this conception of knowledge and contrast it with the wisdom mode of knowledge. Anthropological naivety lies in a number of points (van Binsbergen 2003). In the first place, from Kant onwards modern philosophy is predicated on the insight that direct knowledge of essence is an illusion, and that all representation is inevitably appropriative and distortive. To this we may add Quine's (1960, 1970) related principle of the indeterminacy of translation, which particularly applies to anthropologists' and philologists' attempts at intercultural knowledge construction through various forms of translation. Moreover, the ethnographer's commitment to the local society, its collective representations and existential predicaments is (even if subjectively conceptualised by that ethnographer as an existential encounter) largely optional and instrumental, and not supported by such early childhood socialisation as makes for inescapability on the part of the local actors themselves – instead, the ethnographer brings very different mind sets and gut reactions of her own to the field; therefore the local actors' life world largely remains that of others, and their wisdom remains largely irrelevant. Finally, the ethnographer's understanding is expressed in theoretically underpinned analytical terms, to be processed and ultimately published in a specialist technical language which, even if in principle accessible to the local actors, is utterly alienating and distancing.

In this light it is understandable that a non-anthropologist like the philosopher Niels Weidtmann (2007) articulates the thesis (but I am not sure whether he himself totally agrees with it) that, for instance, African wisdom cannot be represented in Western discourse; we will come back to this.

What ethnographers can do, and have done (for instance in the excellent work by Turner, Fernandez, Werbner, Devisch, as cited in the present argument), is: rendering explicit, and rebuilding or remodelling in specialist globalising scholarly discourse, what the formal components are of wisdom texts (both written and oral) and the accompanying social and ritual dramatics; and clearly indicating through what communicative and performative mechanism the practical knowledge they contain is

communicated to their original intended audience. Such dissections of other people's wisdom may still speak to us in some poetic sense, but they no longer speak to us fully as the wisdom they originally constituted. Philosophers and scholars of textuality and performance may even be more skilful at such analytical exercises than anthropologists, and may go about them with more uninhibited cleverness, because their armchair approaches have (with few exceptions) been performed upon isolated texts that were already cut and dried to begin with – they were seldom forced to discharge their professional duties while at the same time intensively engaging with real foreign local actors, speaking in real time in concrete and confusing foreign situations in which the researcher finds himself deeply involved, using a tongue that he mastered only recently, and imperfectly.

The saving grace of both ethnography and text-based, philological approaches to expressions of traditional wisdom lies in the fact that their attempt towards intercultural knowledge production is never just othering and distancing and nothing more – it also hints at an existential interpersonal encounter in which streaks of understanding and identification light up, in the recognition of the fact that the local actors have a body and a mind very similar to that of the researcher, and in the recognition of their struggle with common dilemmas of the human condition (illness, death, competition and conflict, love and loyalty, meaning and consolation). The physical closeness and the *couleur locale* of fieldwork are conducive to a sense of adoption and transcultural intersubjective fusion; but, given the subtle, millennia-old tradition of cultivated textual sensitivity pervading the humanities, fieldworkers can by no means claim the monopoly on such encounters. Like the anthropologist, the Egyptologist reading an Old Kingdom wisdom text such as the *Precepts of Ptah-Hotep* i.e. Tsw n md.t nfr.t pth-htp ;⁴⁴ or the Sinologist reading the great T'ang 唐朝 poet Li Bai 李白 (701-762 CE), will have a similar sense of communicative fusion in which wisdom resides and makes itself deeply felt. My own experience, as a mere amateur reader of

⁴⁴ Ptah-Hotep 1917; van den Dungen 2002-2004; Lichtheim 1973f: I 62.

such texts, is that something of this quality may survive highly deficient language mastery (but anthropologists' language mastery in the field is usually deficient, or worse, anyway), and may even survive the distortive intermediary of translation. The fieldwork situation, just like the text, turns out to be not just a vehicle for specialist knowledge production along professional lines (which would appear to be destructive for the transmission of wisdom), but also (as a non-professional incentive without which most of us would have long given up our scholarship) a vehicle for amazed but affirmative human encounter, which makes light with cultural, linguistic and somatic difference, and highlights the common humanity we share – as position of wisdom in itself, as well as one conducive to the transfer of wisdom. The same argument could be given for intercultural transmission of beauty.

The problems of intercultural contact and knowledge production are not fundamentally different from those at the interpersonal individual level. What is involved is the transmission of specific meanings and insights from sender to receiver, but beyond that, and more importantly, there is the very fact of such transmission and of the ensuring partial fusion in itself (regardless of the specific contents being transmitted), – which liberates the receiver of his or her articulated boundedness as an individual.

At this point we become aware of a mechanism of *situational, oppositional framing* attending specialist intercultural knowledge production. As a scholar, equipped with intersubjective disciplinary methods and commitments, the specialist has no option but to retreat into a frame of conceptual and analytical othering, where the traditional expression of wisdom is objectified, and thus virtually destroyed, into a mere target for North Atlantic / globalising scientific discourse. This can only be destructive: for it denies that the exchange of wisdom is a communicative undertaking, and therefore requires a common cosmological frame of reference (however implicit and inarticulate), recognition of a shared basis of valuation however diffuse, recognition among both sender and recipient of each other's shared humanity, recognition also of each other's potential familiarity and competence in the problematic at hand, and agreement

as to a shared medium of communication (which could be as basic as a shrug of the shoulders or a wink, or as elaborate as an actual spoken *lingua franca*). Only when these requirements are met can the sender's pronouncements move the receiver to an affirmation inspiring emulation, to a re-arrangement of the receiver's view of self and world. All these requirements are left unfulfilled if, in the intercultural encounter with expressions of traditional wisdom, the receiver emphatically identifies as a North Atlantic / globalising scholar detachedly applying her specialist tools. Then the situation is dominated by the need to produce and to use specialist alienating language, which can never coincide with the original wisdom utterance but thrives on its difference vis-à-vis that utterance.

The alienating frame is in the first place a language frame. However, to the extent to which the academic specialist coming to the intercultural wisdom encounter (whether in the field or in text) manages to avoid such framing, and to reduce, or at least defer, the imposition of appropriative and alienating scientific language (to the extent, in other words, to which all language use on the part of the receiver is deferred, or at least an inclusive, fussily accommodating language format is chosen *e.g.* that of poetry or dance or song, or silence), to that extent the transcultural, potentially universal implications and applicabilities of the sender's wisdom may come across to the receiver, as an existential message quite comparable to the sender's conscious intentions, and equally comparable to what passes between close kin and between friends in a mono-cultural setting. It is not the *intercultural* nature of the wisdom exchange, but the *scholarly framing*, that to my mind is responsible for the truth articulated by Weidtmann: that traditional wisdom cannot be represented in Western scientific discourse; but let us not forget that there are other forms of discourse, and that much of life, on both sides of the cultural boundaries we tend to construct, is non-discursive anyway.

I could go one step further, and claim that the situational, oppositional framing identified here – *the dynamic field of tension between identification / fusion and dissociation / confrontation, which incessantly oscillates back and forth, but tending to dissociation / confrontation if the situation is dominated by specialist language use and its classifications* –

is a fundamental mechanism in all intercultural knowledge production, and the source of many problems that have cropped up in this field.⁴⁵ Although public thought and geopolitics of the 20th century CE have persuaded us to reify cultures as firm givens of the human existence, they are yet intangible, ephemeral, and situational constructs – social facts (Durkheim 1897), no doubt, yet (because competence in a culture is learned, because people can be competent in more than one culture, because they often situationally toggle between cultures, etc.) facts at a different ontological level from the facts that make our bodies occupy space, makes them perceptible to other human and animal bodies, bring them into being, sustain them through life, cause them to die. We cannot live without specific cultural programming, and part of it is so deeply ingrained that we cannot trade it for the specific programming from another culture, yet we can take a relative view of cultural difference and have encounters, learn wisdom lessons, dispense and receive knowledge across the ever so relative, intangible and situational (hence often merely illusory of non-existent) boundaries that separate cultures.⁴⁶ Knowledge,

⁴⁵ Here I find that a useful and illuminating model is provided by the physico-chemical mechanism of the cell ‘membrane’, for instance (but that is only one very special case out of myriad such situations) as operating in the context of the human ovum being fertilised by a spermatozoon. Built up out of a tight network of lipid (i.e. fat) molecules, the membrane is only one molecule thick, and as long as the molecules are aligned i.e. in their hydrophilic state, between them they leave enough room for very small bodies to pass through – the membrane is then essentially porous; however, as soon as one body has been allowed to pierce through this array of molecules, the membrane’s condition changes instantly from hydrophilic to hydrophobic, the porous transitions close shut, and the membrane is no longer permeable, although given the right trigger it can easily return to a permeable state. In the same way I see the interconnectedness, and the dissociation, in interpersonal and intercultural encounter, as two complementary aspects between which the process of intercultural encounter incessantly oscillates: with articulated speech, academic distancing, and encapsulation in a formal organisation (the state, a world religion, a voluntary association) as major situational triggers towards dissociation – and on the other hand silence, dance, music, recognition of mutual corporality and finitude, as major situational triggers towards interconnectedness.

⁴⁶ This reiterates my adage that ‘cultures do not exist (anymore)’, which gave its title to van Binsbergen 2003e.

in some post-Gettier⁴⁷ reformulation of the time-honoured definition as ‘justified true belief’, is inherently culture-bound, because justification, truth and belief are meaningless without a specific cultural embeddedness. Culture is just a machine for the production of local self-evidence, of local truths. But here the same framing mechanism is at work, for we may also opt out of the specialist analytical frame, and instead consider knowledge, in a more diffuse, intuitive, and essentialising metaphysical way, as ‘an individual orientation (of cognition, emotion and / or motivation) that seeks to coincide with Being’. As the leading intercultural philosopher Mall (1995) has aptly stated,

‘no language can claim to be the mother-tongue of Being’,

yet, to the extent to which we do not allow ourselves to be carried away by our own language use, we are not necessarily exiled from Being, we are granted considerable knowledge within our own cultural framework. Nor are we necessarily deaf to those expressions of knowledge (i.e. wisdom) in which others testify to their endeavour to coincide with Being, and this may well include *linguistic and cultural others* – after all, in the face of Being their otherness may appear as merely superficial and situational; it is oscillatingly complemented by a sameness that would be liberating if only... to the extent to which it does not threaten our own, and the other’s, construction of self-identity.

The less we speak of interculturality, and of the situations to which this term refers, in technical academic terms, the more we seem to be invited to achieve intercultural knowledge and to partake of intercultural wisdom. But this paradoxical lesson could only be learned by thinking the scholarly endeavour through, in a critical and scholarly way. In the pursuit of wisdom and knowledge, scholarship is a Wittgensteinian ladder (Wittgenstein 1921 / 1964: §6.5.4) we may cast away once it has brought us, as an indispensable tool, to within reach of where we were heading.

⁴⁷ In a path-breaking article, Gettier (1963) questioned the validity of this definition but it largely survived.

6. Towards an epistemological perspective

In the preceding section 5, I have approached the encounter between global scholarship and expressions of traditional wisdom, from the question as to the intercultural transmission of such wisdom. I will now develop a complementary perspective, notably an epistemological argument that allows us to articulate more clearly what the specific nature is of traditional wisdom as a form of knowledge – thus going beyond the Aristotelian *sophia* / *phronēsis* distinction of our opening section. In section 4, I gave four examples of ‘tacit modern unwisdom’. They can maintain themselves as self-evidently true collective representations in North Atlantic society today, by virtue of the place science has acquired as the central legitimating and truth-producing instance in the modern world, having replaced in this respect religion, magic, and other traditional worldviews (cf. Foucault 1966, 1969). When we try to take a distance from such modern Western collective representations, exposing them as dubious collective representations (as ‘myths’ in the modernist, pejorative sense; but see section 7.4 below) and nothing more, we can only do so in the hope of an alternative viewpoint that affords us greater relevance and a closer approximation of the essence of Being – in other words, a viewpoint illuminated by *traditional wisdom*.

Such hope testifies to the fact that, as modern scholars, we are divided within ourselves, and given to an amazing nostalgia. Although there is a wide range of disciplines and disciplinary paradigms currently exploring traditional wisdom and its expressions, nearly all researchers involved in this undertaking subscribe to the canons of modern scholarship: objectivity, rationality, and universalism (cf. Harding 1997; cf. van Binsbergen 2007). The point of universalism may surprise and arouse those – the majority – who are emphatically involved as specialists, not in world-wide intercultural comparison, but in specific geographical regions, historical periods, and subject matters – Ancient Mesopotamian proto-science, African traditional worldviews as expressed in proverbs, Chinese Taoism up to the T’ang dynasty, the Central American peasant worldview today, etc. Such specialities are the backbone of scholarship in

that they are sufficiently focused to afford the researcher a combination of a delimited field of study, in which extraordinary expertise and profundity of insight can be achieved. If I yet apply the concept of universalism to such particularising scholarly endeavours, it is for the following reason: however much our subject matters may differ; however much the languages, scripts, literatures, field situations may differ that each of us employs in the pursuit of her or his speciality; yet our concepts, methods, goals, modes of scholarly expression and argument remain recognisable, and communicable, within the universalising, and globalising, academic context – we can speak to each other, and find that, across the boundaries of our disciplinary and regional specialities, we have a lot to say to each other, and much to share. Our looking at expressions of traditional wisdom is in itself an invitation to universalism in the sense I have used that term above.

Why then is such an endeavour a sign of being divided in ourselves? Because, however we may choose to define the concept in detail, *traditional wisdom* necessarily constitutes a mode of knowing that differs from the knowledge that is our joint scholarly pursuit. No traditional wisdom could ever be produced by our scholarly methods (all we can do with our scholarly methods is try and represent, document, and analyse, such traditional wisdom as is not ours). If yet such a traditional mode of knowing fascinates us enough to spend years of our lives trying to come near it, then there must be an unmistakably nostalgic element there – as if we recognise that that traditional mode of knowing has a claim to continued relevance and understanding which today's global science has been unable to destroy or replace. Calling a mode of knowing 'wisdom' means that we take it seriously as an aspect of the human endeavour to understand the world and human life and meet their practicalities, as complementary to modern science rather than as to be superseded and exposed by modern science. We use the scientific mode of knowing to represent, and bring to intercultural recognition, a different mode of knowing.

What does that difference reside in? Having characterised the scientific mode of knowing as objective, rational and universal, we are tempted to define traditional wisdom as *subjective, a-rational* (not to say

irrational), *and particularising*.

From wherever in the world, these expressions of traditional wisdom constitute texts (written or oral) whose main point is to instruct the audience on *the practical dilemmas of human life*, hence contradiction, tautology and ambiguity are as common, in this genre, as in most other oral and written text genres from all parts of the world and all periods, except specialist academic prose; the characteristic ‘a-logical’ is not totally inapplicable here. However, the important thing is that what is presented in these wisdom texts is unmistakably meant to be more than just subjective, particularising and personal, – it is meant to have a wider, more general applicability beyond the speaker’s own life experience and specific situation; the lessons are implied to be worth giving, and taking, because they are claimed to capture something of the human condition in general. So in fact we are, with such wisdom texts, rather closer to scientific knowledge than is suggested by the inverted formula ‘*subjective, a-rational, and, in its practicality, particularising*’.⁴⁸

I submit that what distinguishes scientific knowledge from the knowledge of wisdom text, is primarily a matter of *procedure*. The truth of a scientific statement resides in the explicit, intersubjective procedure (method, in other words) through which that knowledge has been produced. This applies to all researchers currently involved in the study of expressions of traditional wisdom (however much they may, as humanities scholars, define their method as literary and intuitive rather than as rational, objective and universalising; and regardless of how much contempt or helplessness they may feel vis-à-vis the natural sciences).

But the same emphasis on intersubjective procedure as the decisive

⁴⁸ Niels Weidtmann (2007) shows a particular interest in the rationality aspect of African expressions of traditional wisdom. He stresses that vocal African writers on traditional wisdom, such as Wiredu (1980) and Odera Oruka (1990b), take such rationality to be a general human trait – in line with a long-standing anthropological tradition seeking to vindicate the rationality of Africans, specially during the late colonial period; cf. Gluckman 1955, 1967). Such insistence on universal rationality, however, may yet not be Weidtmann’s own position, for, as we have seen, he claims in the third thesis of his contribution that African traditional wisdom cannot be phrased in Western discourse.



basis for valid knowledge production is found, outside today's globalising scientific tradition, in the arts of the diviner and the healer, the astrologer, the metallurgist, the navigator etc. These trades are now found all over the world. The oldest texts at our disposal documenting these trades derive from the Ancient Near East over four thousand years ago. They are expressions, not so much of traditional wisdom, but of proto-science. The hallmark of such procedures is that *knowledge appears as the necessary implication attending an intersubjectively (professionally, often) recognised limiting condition whose occurrence is implied to be not unique but repetitive, so that a standard rule can be established:*

'if the lob of the liver turns out to be darkened, then...', (Ancient Mesopotamia: Jeyes 1989; Bottéro 1974, 1992)

'if the goddess Aphrodite [the planet Venus] and the god Ares [the planet Mars] are in conjunction in the heavens, then...' (Ancient Greece: Bouché-Leclercq 1879, 1899)

'if the chick's intestine turns out to have black spots, then...' (Guinea-Bissau, author's fieldnotes 1983)

'if the patient displays a insuppressible urge to dance to the singing tune peculiar to Sidi Mhammad but remains indifferent to the tunes of other local saints, then...'. (Tunisia, author's fieldnotes 1968)

'if the throw of the *hakata* divination tablets brings up the tablets *Kwame* and *Shilume* face up , but the tablets *Lingwana* and *Ntakwala* face down , then...' (Botswana, author's fieldnotes 1989).

Although such expressions are likely to be informed by a traditional worldview, they cannot to *reduced* to such a worldview; they properly belong to a different mode of knowledge production – one that leads directly to today's science. By contrast, the expressions of traditional wisdom typically lack the reliance on standardised, hence repeatable and generally available intersubjective (e.g. professional) conditional procedures to underpin their truth claims. The underpinning of expressions of traditional wisdom lies in human (especially ancestral) or divine authority, fed by revelation, a past charter, or diffuse, life-long experience. Such underpinning cannot be summoned, at will, repetitively, and instantly, in

every specific situation as is the case for the limiting conditions underlying (proto-) science. As a result the *expression of traditional wisdom* is of the nature of a belief, or an exhortation, not of an empirical statement. Expressions of traditional wisdom tend to be concerned with the construction of a coherent worldview which endows everyday life and religious ritual with meaning. It is in this respect that expressions of traditional wisdom often are statements of myth – but here myth does not mean ‘collective representation constituting untruth’, but on the contrary, ‘collective representation which, although in narrative format, is implied (and sometimes explicitly claimed) to convey ultimate truth and meaning’. Thus, expressions of traditional wisdom are central statements of symbols, and they revolve on the construction and transmission of notions of continuity, connectedness, life force, and on the explanation and justification of illness, death and evil.

I take it that this emphasis on human or divine authority, rather than in abstract and repeatable intersubjective procedure, also suffices to illuminate the otherwise problematic term ‘traditional’, thus steering away from other less desirable usages of that term: *e.g.* ‘traditional’ as a euphemism for the distinction between that which belongs to the North Atlantic / Western region and that which does not – which given the crucial indebtedness of the West to the Ancient Near East and Africa is unhelpful; or ‘traditional’ as necessarily confined to that which is handed down by intergenerational cultural transmission – which does not apply to Mesopotamian, Egyptian and biblical wisdom texts, nor to many other situations where we would yet like to be able to speak of ‘traditional wisdom’.

What is the format of our encounter with such expressions of traditional wisdom? Scholarship consists in the production of texts, and therefore our scholarly encounter with expressions of traditional wisdom usually takes a written textual format – the scholar introduces and describes the expression of tradition wisdom in question, and meditates, in discursive academic prose, on the scope, relevance, meaning and shortcomings of such expressions of traditional wisdom, in the light of current, North Atlantic scientific or otherwise dominant worldview. Written tex-

tual strategies of disclosure, representation, hermeneutics and global re-circulation in an academic format, such as make up modern humanities scholarship, also prevail when we deal with ‘wisdom texts’ from a provenance that is remote in time or space, or both. Such scholarly strategies take a particular, highly specialised (and contested) form in archaeology,⁴⁹ when, in stead of being written, the expressions of traditional wisdom appear also, or exclusively, in an iconographic format and (especially when all accompanying contemporary commentary is lacking) need to be interpreted by analogies and other comparative models derived from contexts that either have such contemporary commentary or that open to direct research in real time, through the medium of interviews and participation in fieldwork.

The tantalising attraction of such iconographic reconstruction of traditional wisdom on the basis of primarily images lies in the following paradox:

- On the one hand one is confronted, over vast expanses of space and time, with recurrent patterns to which one would like to attribute a convergent meaning (for instance, the mytheme of the separation of heaven and earth in many myths from all over the world after the Upper Palaeolithic; or the proliferation of patterns – such as dots, granulation / speckledness, spirals, undulations – suggestive of ‘entoptic’ or psychedelic, trance-related phenomena and their imagery).⁵⁰
- But on the other hand, how do we find an intersubjective scientific method that protects us from wishful thinking, from the amateurish habit (from the early anthropologist James Frazer – 1911f, 1918, 1968 – to today’s New Age) of lumping of phenomena from patently incomparable and historically unrelated provenances, and from the similarities that spring, not from historical interrelatedness based on cultural transfer and a shared

⁴⁹ Cf. Hodder 1986, 1987; Renfrew & Zubrow 1994.

⁵⁰ Cf. Lewis-Williams & Dowson 1988.

cultural origin, but from simply the parallel effects engendered by the identical make-up of the minds of Anatomically Modern Humans⁵¹ whenever and wherever during the 200,000 years of their existence, of which the first 120,000 years exclusively in the African continent?

Such iconographic interpretation is still based on texts (albeit pictorial ones) that have a tangible and lasting material record. However, the great majority of expressions of traditional wisdom, ever since the emergence of humankind⁵² have been not written but oral, and the main way to capture these directly is through personal fieldwork, in which one engages profoundly and for a prolonged period with the community owning and managing such traditional wisdom, so that both in formal research settings and in more informal personal participation in everyday and ritual life, the expressions of myths, worldviews, moral codes and practical ethics may be picked up, understood, committed to writing in a modern language, and committed to academic or popularising global circulation.

From the late 1960s, it is particularly in such fieldwork encounters that I have personally engaged with, learned, and internalised expressions of traditional wisdom in Africa:

1. Initially primarily as an academic ethnographer and ethnohistorian,
2. Then, from 1990 on, also and increasingly as someone who is taking a critical distance from the appropriating and distancing ethnographic stance inherent in mainstream global (but essentially North Atlantic) anthropology, and who instead has committed him-

⁵¹ The variety of humankind to which all humans on earth have belonged (ever since the extinction of Neanderthals less than 25,000 years ago), i.e. equipped with articulate speech, symbolism and comparatively advanced tools and weapons made of stone, wood and bone.

⁵² I write *humankind*, and not *Anatomically Modern Humans*, because there is accumulating evidence to suggest that traditional wisdom is older even than the emergence of Anatomically Modern Humans – that a certain amount of self-reflexive symbolising went on among Neanderthaloids and older human forms from the Middle and even Lower Palaeolithic; cf. Bednarik 1990; d’Errico et al. 2003.

self to local expressions of traditional wisdom as a certified and practising diviner-spirit medium-healer in the Southern African sangoma tradition (cf. van Binsbergen 1991, 2003), in other words as someone who (both in Africa and worldwide) extends existential counselling and pastoral work on the basis of African wisdom principles

3. And finally, from the late 1990s, as an intercultural philosopher calling to question the foundations and the politics of intercultural knowledge construction particularly where expressions of traditional wisdom are concerned; it is at this stage that I complemented my radical criticism of anthropology with an equally radical (self-) criticism of the adoptive strategy of ‘going native’ – for the latter is inherently problematic as a form of intercultural appropriation and as a movement that obscures, rather than illuminates, the problems of rationality, representation, instrumentality, hegemony, existential encounter and identity, in intercultural knowledge formation.

This personal development in the course of my career has put me in a position from which I can appreciate the way in which modern scholars both dissect and feel strangely attracted to traditional expressions of wisdom, and in which I have realised that the ‘nostalgia’ implied in such attraction, is in fact an epistemological critique of the hegemonic and totalising pretensions of modern science. It is also a recognition of the fact that much of what ‘other cultures’, outside the North Atlantic, have achieved in the way of expressions of traditional wisdom, must not be ignored or slighted as invalid or obsolete. On the contrary, such achievements deserve to be acknowledged as genuine knowledge in their own right, as essential elements in the global knowledge heritage of humankind, based on an epistemology of its own, capable of solving some of the dilemmas of the human conditions as well as, or better than, dominant global / North Atlantic science.

This is claiming far more than I can substantiate in the present paper. All I can do here is offer some brief illustrations of what I mean. Let me therefore conclude by briefly discussing four forms of African tradi-

tional wisdom which I find particularly convincing as complements or alternatives to modern science, and capable of being reformulated in a global format, and globally circulated.

7. Four examples of viable African traditional wisdom with potentially global applicability

I refer to my four examples of ‘tacit modern unwisdom’ set out in section 4 above, and contrast them with African traditional wisdom.

1. The human body

Much traditional wisdom in Africa is concentrated on the human body,⁵³ whose life cycle and fertility are celebrated. Thus death may become the highest, and with all its sense of bereavement yet essentially festive, culmination of life; and puberty rites (especially female ones) appear as a vital resource of meaning spilling over to the other fields of the entire culture. Symbolic parallelism between the body and the land, and between the body and the structure of socio-political organisation, makes macrocosmic phenomena understandable at a human scale. Frequently the body is marked and covered with substances derived from other bodies, from surrounding nature, and from humans’ local artefact production – yet the celebration of the undressed, and of the cleaned and cleansed body is an implicit articulation of purity and trans-moral innocence in the face of the continuity of life force (locally often conceptualised as the ancestors, or the spirits of the wild). The movement of the body in space and time confirms dance and music as the most obvious way of situating the individual in its social and cosmological position, and of re-finding that position after illness, crisis and bereavement. Orifices are points of transformation between the cosmological, the social and the individual,

⁵³ From the very extensive literature on African corporality I mention: Ngubane 1977; Kubik 1977; Devisch 1985, 1990, 1995, 2000; Rasing 2001; Jacobson-Widding 1991; Maw & Picton 1992; Fernandez 1990; Kimmerle 1989; Fédry 1976; Turner 1969b; de Boeck 1995.

articulating life as a constant flow of life force in and out the individual human body, and between individuals – *e.g.* in a sexual context. Especially healing practices reconstitute the connections between worldview, social organisation, and body; they not only redress and restore, but effectively *create* the human individual. Most importantly, it is the body that situates individuals in a chain of continuity across generations and even (through possession, hunting, consumption, totemic representations etc) across species, whose perpetuation is implied to be the true meaning of life. The African traditional wisdom of the body, expressed and mobilised in every ritual and every act of therapy, contrasts forcefully and convincingly with the alienating body practices of the North Atlantic region today, as evoked in section 4 above; as well as with the time-honoured bodily conceptions and practices (often far more restrictive and rigid than their African counterparts) of the world religions (Hinduism, Buddhism, Judaism, Christianity, Islam, etc.) which have become increasingly dominant in the Old World over the past three millennia. In African systems of corporality we find a wisdom which not only has remained vitally important to African people today, but which has also proved to be capable of reformulation into a global format, and of being globally transmitted in the form of African-inspired musical practices, dancing, healing, and sexual practices; ever renewed and increasingly amalgamated with globalising practices from elsewhere, African corporeal wisdom continues to conquer the world.

2. Conflict regulation

African local-level practices of conflict regulation constitute an important expression of traditional wisdom, to be shared with the wider world. The relatively old and exhausted state of many African soils and eco-systems has been an important factor in the vulnerable and ephemeral nature that has been a recurrent feature of African state systems both in the past millennia and today, well after the end of colonial rule. Therefore, the grand logic of formal organisation (elsewhere the hub of political and economic expansion and innovation in the last few millennia and especially since the 19th century CE) has often remained an imported dream

in Africa – repeatedly turned nightmare in postcolonial-state contexts. But on the basis of such principles as the complementarity of oppositions, and the awareness of sharing a fundamental humanity in the face of which *total* social exclusion of particular individuals and groups is literally unthinkable, African small-scale communities have managed to persist and to renew themselves by virtue of a particularly effective mode of conflict management. African local-level traditions of conflict resolution are typically based on the recognition of plural truth, of plural positions of integrity, and the symbolically creative invention of real or pretended common grounds that would allow the parties involved to yield and be reconciled – for if two opponents are both right then there can be no logical road to reconciliation except via the ternary logic of sleight-of-hand. However, because the binary logic of the excluded third is central to the imported forms of the modern social organisation, the modern state, and their official language expressions, these time-honoured African mechanisms of conflict regulation have turned out to be surprisingly ineffective at the national and international level (although post-apartheid South Africa may yet prove us wrong on this point), and as a result Africa has stood out, during the last half century, as a place of state collapse, civil war and genocide. Yet great African statesmen of the last few decades, such as Julius Nyerere, Nelson Mandela, Desmond Tutu, and Kofi Annan, seem to have been able to effectively transmit some of this traditional wisdom of conflict regulation to a level beyond the local community. A closer, comparative and theoretical study⁵⁴ of these African modes of conflict regulation as forms of traditional wisdom may help to reformulate them into a globally receptive format, which may also prove more effect at the national and international level in Africa.

In the discussion following my oral presentation on which the present argument is based, Niels Weidmann stressed (rightly) that these African modes of conflict regulation do *not* spring from any exceptionally powerful sense of community in African societies – on the contrary, such a sense is often surprisingly weak. I totally agree, having stressed in various publications on the

⁵⁴ Cf. Norbeck 1963; Gluckman 1955; Simonse 1992; Assefa 1996; Ngwane 1996; van Binsbergen 2003c.

Nkoya people of Zambia how their villages are really communities of strangers, people who were not born together and who will not die together, but whose lives are temporarily intermeshing in the context of a particular small village and / or kin group, whilst each individual is personally and uniquely involved in a life-long merry-go-round of rural and rural-urban geographical mobility, marrying, divorcing, and serially exploiting a whole range of potential kin alliances in the process. Other Africanist studies, for instance those from the Manchester School context (cf. van Binsbergen 2007a and extensive references cited there), show that such a setup is not peculiar to the Nkoya people but has a much wider African applicability. Given the loose and vulnerable sense of community in many African contexts, conflict resolution, just like marriage, *rather than being predicated on an already existing sense of community*, is an attempt to actively *create* community in the first place, because it articulates people into complementary opposing groups, and formulates an idiom in terms of which their opposition can be negotiated with minimum social and symbolic destructiveness. Conflict regulation can do this, not by virtue of any fixed, well-defined and well-sanctioned politico-legal system of clearly allocated individual and collective rights, prerogatives and obligations, but precisely by virtue of the inchoate nature (Mitchell 1971; van Velsen 1971) of African socio-political organisation, in other words by virtue of the existence of a complex web of conflicting ties which each potentially lay a total claim on the groups and individuals involved (Gluckman 1955, 1965; Colson 1960). In such a situation where one may typically belong to more than one conflicting group at the same time, and where more than one party in conflict may have an equally justified claim to truth, honour, compensation, bride-wealth, and other scarce resources, conflict regulation can only be through creative sleight-of-hand, invoking a ternary logic that allows one to have one's cake and eat it at the same time – in other words, the wisdom of negotiation, symbolic rhetoric, and finitude.

3. The accessible individual mind

As a third example of African traditional wisdom I would cite African elements of a philosophy of mind, such as articulated by Gyekye and Wiredu, for instance, in their rendering of the ontology of the Akan ethnic and linguistic cluster in West Africa⁵⁵. In the Western philosophical tradition, the philosophy of mind has faced aporias for a number of reasons:

- the heritage of Platonic / early Christian / Cartesian body-mind

⁵⁵ Cf. Wiredu & Gyekye 1992; Gyekye 1995; Wiredu 1980. The accounts of these two philosophers of the Akan system do not completely match. Cf. Müller 2002.

- dualism (critiqued by, for instance, Ryle 1949),
- well-known pitfalls of the ‘other minds’ problem;⁵⁶
- the Western stress on the concept of the individual, undivided self – conceived not as a socio-cultural construct peculiar to a particular time and place, but as a self-evident given of the human condition in general – as the central cosmological and ontological entity.

The latter point claims that it is impossible for minds to communicate directly with one another, leaving only the indirect transmission of mental contents via material signs (including speech) received through the senses. Such an individualistic and atomistic conception of the mind, whilst a basic tenet underlying most world religions today, leads us into great difficulty, since the actual direct communication between minds (as implied in the ideas of telepathy and precognition)⁵⁷ is simply an everyday experience to many people from all cultural orientations and all times. Anthropologists working on African divination and trance have similar phenomena to report which seem to go against the dominant, ‘Sceptical’ natural-science paradigms of today. It must be admitted that there are huge epistemological and methodological difficulties inherent in such claims (Olivier de Sardan 1988). On the other hand, contrary to what most modernist Sceptics, and their lay parrots, seem to realise, the theory of *non-locality as an aspect of main-stream quantum mechanics* does provide an excellent theoretical basis for the possibility of such paranor-

⁵⁶ Bilgrami 1993 and references cited there.

⁵⁷ Philosophical problems of (the claim of the existence of) paranormal phenomena are discussed in, *e.g.*, Eisenbud 1982; Brier 1974; Mundle 1964; Grim 1990. I discuss these themes in connection with African divinatory practices in van Binsbergen 2003b. An authoritative synthetic overview of the empirical evidence for paranormal phenomena, in the face of the ill-informed and entrenched modern Sceptics movement, is Radin 1997, with extensive bibliography. Dean Radin holds a PhD in physics; one of his own contributions to this field was that, together with R.D. Nelson, he managed to have an authoritative, mainstream physics journal publish a discussion of nearly a thousand cases of consciousness-related anomalies in random physical systems, *e.g.* computers being demonstrably and instantly influenced by deliberate human thought (Radin & Nelson 1989).

mal phenomena.⁵⁸ Since such insights, in locally encoded cultural forms, are common-place in many African contexts but repressed from public circulation (especially among non-specialists) in the post-Enlightenment North Atlantic region, paranormal phenomena may be argued (cf. Hebga 1988; van Binsbergen 2003b) to constitute a domain where the truth claims of African wisdom are not just valid within the local African space of culturally created self-evidence, but may deserve to be globally mediated as a statement of a transcultural truth, and hence superior to current collective representations in the West. Yet most anthropologists with such experiences hide in psychological rationalisations that make the diviner merely a skilful manipulator of plain sensory information and an articulator of, essentially widely circulating, village rumour. Of course, there is no denying the ordinary psychology of the interpersonal information flow, by virtue of which clients often sensorily transmit information to diviner-healers without the client being aware of this, thus allowing the diviner-healer to spuriously claim paranormal sources of knowledge. However, my own two decades as an African diviner have absolutely convinced me that these normal processes of communication and impression management, coupled with the trance-like techniques of trans-individual sensitivity that one learns as an African wisdom specialist, create fertile grounds also for genuine non-sensory forms of knowledge transmission. Such transmission can hardly be explained by the publicly dominant, global / North Atlantic scientific ontology, but is eminently accounted for in the worldview of African wisdom. In the Southern African divinatory idiom, extrasensory production of what appears to be valid knowledge is explained by the (in that cultural context) self-evident intercession of possessing or guiding ancestors. In the Akan version, by contrast, individual minds are, as forms of what is locally called *sunsum*, considered to be semi-autonomously subsumed in a universal World Soul, *okra*, and it is this interconnectedness which eminently accounts for telepathy, precognition and veridical divination. Of course, the idea of the World Soul is not limited to African worldviews as recorded in historical

⁵⁸ Cf. Einstein et al. 1931, 1935; Bell 1964; Walker 1977; Bohm & Hiley 1993.

times. It is found in the literate, specialist traditions of the East⁵⁹ and the West.⁶⁰ Considerable correspondences between Akan and classical Greek culture have been pointed out (cf. Graves 1964: I, 22f), and it is not impossible that one is indebted to the other, or that both partially derive from a common African source (cf. Arnaiz-Villena *et al.* 2001). But whereas in the Western tradition the idea of the World Soul has become a specialist and minority idea without vital anchorage in popular collective representations, in West Africa it has been an expression of widely held traditional wisdom as recorded in the 19th and 20th centuries.

Meanwhile there is an important point to be appreciated here, which throws further light on the peculiar rationality of divination and healing as a wisdom practice. True enough, the art of the diviner-healer includes specific technical procedures, which are well-defined, managed and transmitted among the specialist owners of such wisdom. We have seen how these largely seem to be forms of knowledge production based on procedures, guided by the specific conventionalised interpretations of conditions defined by explicit limiting conditions, of the type ‘if the lob of the liver turns out to be darkened, then...’. If this were truly the case, such formal procedures would in principle produce (proto-) scientific knowledge, not wisdom; and to the extent to which the implication triggered by the limiting condition (for instance: ‘...then the king will die’) in reality – under the regime of truth construction that informs our present-day science – can only be said to be totally unrelated to the limiting condition, such implications are false and such science can, from our present viewpoint, only be called pseudo-science.⁶¹ On the other hand, if the diviner-healer’s lay client (and often the diviner-healer himself) consciously finds that

⁵⁹ The idea of the World Soul is associated with the concept of Ātman आत्म / Brahman ब्रह्म of in South Asian Advaita Vedanta अद्वैत वेदान्त philosophy as formulated by Ādi Śankara आदि शङ्कर (c. 800 CE).

⁶⁰ In the Western philosophical tradition the idea of the World Soul is associated with such names as Heraclitus (*e.g.* fragment D. 22, A, 17), Plato (*Timaeus* 29f), the Stoics, Plotinus, the early St Augustine, the alchemical tradition from Late Antiquity onward, to re-surface with Spinoza, Leibniz, Newton, Lessing, the Theosophical movement around 1900, and (on the borderland between philosophy, the life sciences and New Age) most recently with Lovelock’s *Gaia* hypothesis.

⁶¹ As today’s astrology is justifiably called pseudo-science today (for instance by Popper (1959), although 3,000 years ago it was in the forefront of (proto-)science. Probably, and hopefully, the paroxysms of today’s science (the theory of relativity, quantum mechanisms, and neurobiology) will end up as pseudo-sciences within a few centuries, to be replaced by better science...

he believes in the diviner-healer's pronouncements, this is so not only on the basis of the latter's authority (as in wisdom), but also and particularly because of the objective infallibility attributed to the – often fairly complicated and standardised, i.e. repetitive – divinatory procedures followed, as patent truth-producing techniques of an objectifying, technical nature. We are left with a puzzle, an aporia, for if the material instruments of divination (e.g. four tablets, a collection of bones or figurines, the chance traces left by nocturnal visitors from the animal kingdom, the painstakingly calculated chart of the position of planets at a particular place and time) are strictly applied in accordance with the rules, which formally do not leave any degrees of freedom, they could not – under today's global scientific assumptions – possibly produce veridical divination. Yet they do, in my extensive experience. My solution is that in fact the procedures are not strictly followed, and cannot be. Every divinatory outcome displays what the divination specialist Werbner (1973) has called 'the superabundance of understanding': there is never just one clue but there are always several, and these are always more or less incompatible and contradictory. For instance, in Southern African four-tablet divination,⁶² every fall of the four tablets (and with back and front of each tablet being marked as different there are $2^4 = 16$ different falls possible) can be interpreted along nine different dimension: ancestral, witchcraft, social, health, economic, etc. Moreover, each fall has its specific conventionalised praise text – which is ambiguous and dark, just like the pronouncements of the Delphi oracle in Ancient Greece (Fontenrose 1978), or those of the *yì jīng* 易經 ('I Ching') oracle and wisdom text of classical China (Legge 1993). By the same token, a full astrological theme ('horoscope'), analysed with all the possible aspects (in degrees, with each cohort of degrees having its own conventional *benefic* or *malefic* connotations), with very specific meanings and elaborate correspondences – of colour, musical tone, geographical location, gender, mood, moral quality, etc. – very specific to each of the various planets and secondary astrological points) is an array of immense complexity, a bunch of contradictions and incompatible associations from which simply not one unequivocal outcome can ever result, *unless through drastic selection and weighing i.e. by sleight-of-hand (regardless of whether this is done consciously and cynically, or in good faith)*. As I have stressed in earlier accounts (e.g. 2003b), the diviner-healer may use this complexity to enter into a trance-like state in which he may be argued to become particularly receptive for extrasensory perception. But even regardless of the possibility of such an extrasensory contribution, the diviner simply engages in *wisdom*: juggling the abundance of clues, many of them mutually contradictory, which the oracular procedures provide in combination with the diviner's background knowledge of the client and of the latter's situation, and pressing all the loose ends into an increasingly coherent complex narrative, which (due to the intensive interaction between diviner and client during the session) the client will increasingly recognise as revealing and as relevant. Thus the diviner engages in wisdom as

⁶² Cf. van Binsbergen 1995, 1996, 2003a: chs. 5-8.

practical knowledge, – along lines that are not essentially different from the creative skills (of selective synthesis and massaging over contradictions, and rhetorical persuasiveness) that allow a scholar to produce a convincing and publishable argument. In doing so, the diviner makes intensive use of the multi-interpretability and of the degrees of freedom which the oracular apparatus in fact provides (although the local belief is usually that it is totally deterministic as an expression of divine will, and does not allow for any leeway or freedom of interpretation.) The diviner derives his own authority from the fact that he can nonetheless let this sleight-of-hand pass as the immutable, unequivocal, authoritative outcome of technical oracular procedures. The conclusion seems inescapable that the authority attributed to such divination is already predicated upon a proto-scientific wider context, where (even in the eyes of the individual lay client, having somehow adopted the specialists' proto-scientific outlook) it is procedures rather than divine authority that produces truth. But even though the diviner and the client believe that the oracular pronouncements are compellingly determined by the strict application of the intersubjective, standard oracular procedures, *is fact they are not*. From complexity and contradiction, via techniques of negotiation, weighing and selection, to meaningful pronouncement – this is what above we have identified as the path of wisdom, not of science. *What the diviner does, is the production of unique, bricolaged practical wisdom under the disguise of the production of systematic and unassailable knowledge by means of repetitive standard procedures that enhance the authority of his pronouncements.*

4. Mythology

My final example of expressions of African traditional wisdom derives from a field on which I have concentrated over the last few years, comparative mythology, in a project whose rationale was to establish the empirical basis for my thesis of the fundamental cultural unity of humankind, in particular of Anatomically Modern Humans – a complement therefore to my hyperbolically challenging adage 'cultures do not exist'.⁶³ Here I will concentrate, not on meaning and content, but on formal processes in the global history of mythology, which spans at least 200,000 years. Myths are expressions of traditional wisdom in the sense that they articulate and support a culture's view of the world and of man; offering aetiological explanation of specific natural phenomena, human institutions, and names; and providing models for emulation and edification in real life. Many expressions of traditional wisdom are in the format of

⁶³ van Binsbergen 2003e, 2006, 2008.

myth, not in the modernist pejorative sense as collective representation constituting untruth, but as collective representation in narrative format, *tout court* (cf. van Binsbergen 2003d). Although Ancient Egypt, one of the earliest, most powerful and enduring civilisations of the ancient world, was located in Africa and displayed many African traits, and although the African continent contained major sites of early Christianity and of medieval Islam, yet prior to the 19th century CE writing remained peripheral to most of African life, and African cultures have excelled in orality including story-telling. Anatomically Modern Humans emerged in Africa c. 200,000 years ago, and only began to trickle to other continents c. 80,000 years ago in the context of the Out-of-Africa Exodus. Genetically and culturally the African continent still contains some identifiable traces of the long pre-Exodus period. Such traces are also to be found everywhere outside Africa – it is these traces that allowed us to discover the Out-of-Africa Exodus in the first place. So before we fall into the trap of hegemonically inventing Africa (Mudimbe 1988) as the ultimate domain of primordality (Conrad's *Heart of darkness*, as Africa has so often appeared in North Atlantic colonial and postcolonial stereotyping), let us consider the following points which are particularly important for an appreciation of the global importance of the traditional wisdom contained in myths:

1. While we must acknowledge the possibility of parallel invention due to the common structure of the mind of Anatomically Modern Humans, and recently the converging effects of cultural globalisation, still an important partial explanation of the very many universals and near-universals of human cultures worldwide (Wiredu 1990, 1996; Brown 1991; Oruka 1990a) is the following: these universals may be seen as elements (surprisingly constant and persistent over tens of thousands of years, as if deeply programmed into human culture) of our common cultural heritage long pioneered inside Africa before the Out-of-Africa Exodus, and subsequently spread all over the globe. I have called this heritage 'Pandora's Box', freeing the image from the negative connotations

it has had since Hesiod⁶⁴ and going back to the original meaning of the Greek name Pandora, ‘the All-giving’. Considering the incomparable importance of narrative for creating and perpetuating human groups, and acknowledging articulate language as one of Anatomically Modern Humans’ principal distinctive traits, Pandora’s Box must have contained a basic mythological repertoire which the Out-of-Africa Exodus caused to spread all over the world, and which painstaking comparative research is now beginning to reconstruct – around such themes as the moon, the trickster, the fire, the rainbow snake, the tree of life, the reptile erroneously announcing death etc.

2. However, much of the development of world mythology took place after the Out-of-Africa Exodus, in the course of tens of millennia of ecological, cultural and cosmological development outside Africa, especially in Asia. Here, as transformations and innovations upon the mythological contents of Pandora’s Box, and also linked, in identifiable ways, with the emergence of new modes of production and new linguistic macro-families, some of the major cosmologico-mythological themes emerged, such as (c. 30,000 years ago in Central Asia) the cosmogony based on the separation of Land and Water (with the Flood as cataclysmic annihilation of that separation, requiring world order to be restored by a second creation); and the alternative and somewhat later cosmogony revolving on the separation of Heaven and Earth,⁶⁵ which made possible the idea of the demiurge and other forms of re-connection (tree, mountain, bird, pyramid, ladder, stairway, rainbow, demiurge, shaman, king, twin) between Heaven and Earth – which have constituted

⁶⁴ Hesiod, *Opera et Dies*, 42-105.

⁶⁵ Hilde Link (2007) referred to the stage preceding such separation in the narrative, the tight embrace of heaven and earth, in South Asia and in Ambon, Indonesia. This mytheme has extensive further attestations (*e.g.* in Nigeria, Oceania, and Ancient Greece) which in the light of the theory presented here must be considered historically related, however distantly.

central themes in the theological and iconographic repertoire of civilisations from the Neolithic onwards. Much of the familiar mythological repertoire of Eurasia (faintly echoed in the Americas, more clearly so in recently populated Oceania) emerged in this phase along lines that we are now beginning to make out.

3. As these themes proliferated, mainly in Asia, a Back-into-Africa population movement made for what recent genetic research has discovered to be a feed-back migration from Central and West Asia into Africa, from c. 15,000 ago,⁶⁶ which on its way also had a major impact on Europe. In the process, relatively new Asian narrative themes entered Africa and dominantly installed themselves onto the pre-Exodus mythologies that had continued to transform and innovate there. As a result, sub-Saharan Africa now has the paradoxical combination of relatively new mythologies (largely continuous with those of Eurasia) told by people with relatively ancient genes.

So much for the essentialisation and alterisation, in the hands of scholars, of the traditional wisdom as expressed in African narratives: *modern transcultural othering by North Atlantic social scientists turns out – at least in this case – to impose a difference where in fact there was none, thus hegemonically obscuring the fundamental transcontinental historic continuity of cultures.* The North Atlantic culture (which in recent centuries has largely informed the scholar's perspective) and the cultures of sub-Saharan Africa turn out to be relatively closely related and to share highly important prehistoric substrates. What tends to be invoked as signs of Western difference and superiority, is in fact part of a worldwide process of cultural history, in which the places of initiative and the flows of cultural indebtedness have shifted (from Africa to Asia to Europe), as they will in the future, and in which a common, transcontinental repertoire of meaning and image is being managed by the whole of

⁶⁶ Cf. Hammer *et al.* 1998; Cruciani 2002; Coia 2005.

humankind –, in myriad fragmented, transformed and innovated yet more or less continuous, local forms, that were subjected to localising transformation when travelling beyond their initial cultural bedding, and whose underlying continuity we could scarcely have suspected until, in the most recent times, globalisation created a framework for the recognition of pan-human difference in unity.

8. Situating intercultural philosophy from a wisdom perspective

Our discussion of traditional wisdom in the context of the multifarious wisdom revival today, promises to deliver a boon we had not bargained for. I have mentioned intercultural philosophy among the globalising strategies

that have driven home the irreducible potential of modes of knowing (often designated as ‘wisdom’) outside the Western mainstream tradition;

and I have characterised wisdom as

creative practical knowledge that allows one to negotiate the pitfalls and contradictions of human life (especially in those domains of which we might say today that they are not tightly rule-governed and thus carry considerable uncertainty, ambivalence and incompatible multiple truths), and to accept both the social nature of human life, and its finitude.

It is time to make one final step, and to point out that intercultural philosophy, whatever the pretences implied in its name,⁶⁷ cannot be philoso-

⁶⁷ Another such pretence is the existence of a plurality of cultures, between which interaction and even dialogue is supposed to take place as if they were ontologically distinct, and even conscious and articulate, entities. I have confronted this aspect of the term ‘intercultural philosophy’ (van Binsbergen 2003e), arguing that instead of the concept of ‘cultures’ (plural), the term ‘cultural orientation’ is more suitable to cope with the overlap, the situationality, the optionality, the plural allegiance, and the temporal dynamics of such patterns of collective programming – without denying, however, that part of this programming, especially in infancy, is effected so deeply as to become indelible, resulting in the production of self-evident truth which yet is merely a collective representation having no validity outside the collectivity owning and managing that representation.

phy in the accepted contemporary academic sense largely informed by the Kantian tradition. On the contrary, intercultural philosophy has to be some form of *wisdom* – not in the essentialist sense of incomparably wise and eternal truths, but rather in the technical sense of such intimations on the state and nature of Being as are not based on systematic, replicable and objectifying procedures of knowledge formation. If we agree that a cultural orientation is a machine for the production of self-evident truth which yet is merely a collective representation having no validity outside the collectivity owning and managing that representation, then the encounter between cultural orientations inevitably produces ‘considerable uncertainty, ambivalence and incompatible multiple truths’, reminding us of the social constructedness of all truth, and of a very special type of finitude notably the intrinsically finite applicability of cultural truths to only a subset of humanity (in other words, cultural relativism). In such an intercultural situation, the very notion of *knowledge* as ‘*justified true belief*’ (even if rephrased to accommodate Gettier) becomes impossible, for strictly speaking (i.e. in the Kantian philosophical academic tradition) *justification*, *truth* and *belief* can only mean anything *within* one and the same language-based cultural orientation – they mean nothing *between* cultural orientations, where they must lack the self-evident validation they would derive from the context of just one unique cultural orientation.

This can easily be seen from the following example. A common justification for belief, found in many cultures, is: ‘because our ancestors told us so’. But this appeal to particularist, local authority figures, although fully effective for valid knowledge in the local domain, carries no authority in other cultures that have other ancestors of their own and do not accept the authority of foreign ancestors, or that have deconstructed the very notion of ancestors and their authority. By the same token, ‘true’ and especially ‘belief’ (whose relative, perspectival nature tends to render an analysis like the present one, recursive and circular anyway) can be demonstrated to be culture-specific, and hence incapable of generating valid knowledge (in the sense of the above definition) across cultural boundaries. Our only way out seems to be: to take a relative and situational view of such boundaries – like in the *flip-flop* behaviour of the

membrane evoked in footnote 45 above. However, if we wish to think about a cultural boundary as a semi-permeable membrane, we must admit that the membrane, while permeable for sociable and nutritional exchanges, generalised forms of shared joy and commiseration, perhaps ritual, perhaps sex, yet closes shut and becomes impermeable, precisely under conditions of emphatic verbal articulation – which are also the conditions under which the very detailed, specific and precise local cultural knowledge are most adequately stored and managed. It seems as if there is no way out, for the transcultural transmission of highly specific knowledge, than becoming a member of the other culture – and that is an investment few people can make, for constraints of time, talent, language skills, and sanity. However, if we resign ourselves that we cannot get to the real thing without a huge and painful investment (that moreover will substantially change our own life forever), we may yet hope to acquire a measure of watered-down transcultural knowledge, as long as we keep the semi-permeable membrane open. We can do that if we do not rely heavily on explicit articulation in language, but instead – and I realise how provocative such an admonition must be to positivistic social scientists and philosophers – try to rely on other encodings (e.g. in bodily contact and rhythms, song, dance, ritual), and on the following recognised admissions of epistemological poverty and humility: silence, empathy, introspection, and love. These are, in fact, the time-honoured strategies of wisdom: acceptance of finitude; silence; retreat into bodily practices (from caring for the sick and dying to dancing and drinking) that allow us to celebrate the human body as transcultural common given.

The present argument, and my other attempts at the production of intercultural philosophical texts bring out the unmistakable fact that I am not a philosopher steeped in, and exclusively identifying with, the mainstream academic philosophical tradition of Western thought. Contrary to my highly distinguished predecessor in the Rotterdam chair of intercultural philosophy Heinz Kimmerle, I spend the first quarter of a century of my academic life, not in a monocultural reserve of philosophical textuality (in Kimmerle's case the Hegel archive – with afforded him a masterly

understanding of modern and post-modern philosophy), but in messy and conceptually naïve anthropological fieldwork in African villages, royal courts, and urban slums. The wisdom of intercultural mediation and negotiation which I learned there (partly on the basis of such practical wisdom as I brought from my own society, but mainly on the basis of what wisdom I was privileged to learn from my African hosts) makes up, for better or worse, the substance of my intercultural philosophy. Here mainstream philosophy has functioned mainly secondarily, as a major source of inspiration; as a critical touchstone for the well-formedness, plausibility, originality and profundity– if any – of my thought; and occasionally, merely as a strategy of textual embellishment and impression management. This downplaying of mainstream philosophy has been out of personal choice, and *not* because I do not know better or cannot do better – I had extensively engaged with philosophy before I had even read any social science, or had experienced any transcultural exposure to speak of. I deliberately play down mainstream Western philosophy (whilst using it eclectically), because I realise that *in the face of the uncertainties and incompatibilities of intercultural situations, academic philosophy (especially in its Analytical variant), outside the specialist language-based domain of North Atlantic specialist thought, has no option but to simply rest its case.* Here wisdom reigns supreme, with – in the absence of rules that can be culturally supported by all parties involved – all the unpredictable capriciousness of the divine trickster (so that it often becomes unwisdom – as Continental approaches appear so often from an Analytical point of view); whereas a painstaking, sustained study of expressions of traditional wisdom worldwide (and the admission that this is what – *e.g.* as the Pre-Socratic inspiration – lies at the origin of mainstream academic philosophy, and is still to a considerable extent continuous with the Continental variant) can help us to come to terms with interculturality as one of the few greatest, and potentially most explosive, challenges of our time.

Here we can also pinpoint more precisely what cultural globalisation means: forging the multiplicity of disparate cultural orientations into a more coherent whole so that the various parties involved in a concrete

situation (of the type we are used to call ‘intercultural’) may increasingly tend to apply convergent worldviews, recognise convergent rules, and thus produce convergent truths. However, the promise of equality and equal access inherent in such a definition, in practice is usually defeated by hegemonic imposition, of the worldview, rules and truth of one of the parties involved. Over the past two centuries, such hegemonic imposition was the privilege of the North Atlantic region (which allowed the Western mainstream tradition in philosophy to assume universal pretensions), but that condition is changing rapidly, in a bitter and bloody contest over the right to define reality. Here only wisdom, not science nor the logic of the excluded third, can save humankind.

9. Conclusion

Our argument has oscillated between two extreme positions, both of them wrong if taken literally and in isolation, yet in combination suggestive of an ulterior truth. On the one hand, we are tempted to declare that other people’s wisdom is largely in the eye of the beholder as equipped with his distinctive cultural orientation; on the other hand, all wisdom seems to flow from a common source, which we as Anatomically Modern Humans belonging to widely divergent cultural orientations, may each call by different names; yet we are equipped to recognise such wisdom as, perhaps, closeness to the essence of Being.

Modern intercontinental scholarship is one aspect of globalisation. It is our task to respectfully record, interpret, compare, and recirculate in a globalising, more or less accessible format with various degrees of specialist scholarly rigour, and thus celebrate both the beauty and wisdom of individual local human cultural products, and the underlying connections that bring us all together.

References

Achenbaum, A.W., & Orwoll, L., 1991, ‘Becoming wise: A psycho-gerontological inter-

- pretation of the Book of Job', *International Journal of Aging and Human Development*, 32, 21-39.
- Adler, M.J., 1992, '101: Wisdom', in: Adler, M.J.. ed., *The great ideas: One hundred two essays*, New York: Macmillan, pp. 938-945.
- Agarwal, A., & Narain, S., 1997, 'Dying wisdom. The decline and revival of traditional water harvesting systems in India', *Ecologist*, 27, 3: 112-116.
- Albright, William Foxwell, 1955, *Some Canaanite-Phoenician sources of Hebrew wisdom*, Leiden: Brill.
- Ames, Roger T., & Hall, David L., 2003, *Dao de jing: 'Making this life significant': A philosophical translation: Featuring the recently discovered bamboo texts*, New York: Ballantine.
- Ameve K., 1989, *The sacred ancient wisdom*, Accra: Afrikania Publications.
- Angoff, A., & Barth, D., 1974, *Parapsychology and anthropology*, New York: Parapsychology Foundation.
- Ardelt, M., 2000, 'Intellectual versus wisdom-related knowledge: The case for a different kind of learning in the later years of life', *Educational Gerontology: An International Journal of Research and Practice*, 26: 771-789.
- Ardelt, M., 2004, 'Wisdom as expert knowledge system: A critical review of a contemporary operationalization of an ancient concept', *Human Development*, 47:257-285.
- Arnaiz-Villena, A., Dimitroski, K., Pacho, A., Moscoso, J., Gómez-Casado, E., Silvera-Redondo, C., Varela, P., Blagoevska, M., Zdravkovska, V., & Martínez-Laso, J., 2001, 'HLA genes in Macedonians and the sub-Saharan origin of the Greeks', *Tissue Antigens*, 57, 2: 118-127.
- Arthur, R.H., 1984, *The wisdom goddess: Feminine motifs in eight Nag Hammadi documents*, Lanham, New York & London: University Press of America.
- Assefa, H., 1996, 'Peace and reconciliation as a paradigm: A philosophy of peace and its implications for conflict, governance and economic growth in Africa', in: Assefa, H., & Wachira, G., eds., *Peacemaking and democratisation in Africa: Theoretical perspectives and church initiatives*, Nairobi: East African Educational Publishers, pp. 42-71.
- Assmann. A., 1994, 'Wholesome knowledge: Concepts of wisdom in a historical and cross-cultural perspective', in: Featherman, D.L., Lerner, R.M., & Perlmutter, M., eds., *Life-span development and behavior*, 12, Hillsdale (N.J.): Erlbaum, pp. 187-224.
- Atchley, Robert C., 1993, 'Spiritual development and wisdom: A Vedantic perspective', in: Kastenbaum, Robert, ed., *Encyclopedia of adult development*, Phoenix (AZ): Oryx, pp. 479-483.
- Bakhtiar, L., 1991, *Sufi: Expressions of the mystic quest*, London: Thames & Hudson, first published 1976.
- Balick, M.J., 2006, 'Ethnomedicine ancient wisdom and modern science', *Explore: The Journal of Science and Healing*, 2, 3: 238-248.
- Baltes, P.B., Glueck, J., & Kunzmann, U., 2002, 'Wisdom: Its structure and function in regulating successful life span development', in: Snyder, C.R., & Lopez, S.J., eds., *Handbook of positive psychology*, London: Oxford University Press, pp. 327-347.
- Baltes, P.B., Smith, J., Staudinger, U.M., & Sowarka, D., 1990, 'Wisdom: One facet of successful aging?', in: Perlmutter, M., ed., *Late-life potential*, Washington (DC): Gerontological Society of America, pp. 63-81.
- Baltes. P.B., & Freund, A.M., 2003, 'The intermarriage of wisdom and selective optimization with compensation: Two meta-heuristics guiding the conduct of life', in: Keyes, C.L.M., & Haidt, J., eds., *Flourishing: Positive psychology and the life*

- well-lived*, Washington (DC): American Psychological Association, pp. 249-273.
- Barber K., & Farias, P.F. de M., 1989, eds. *Discourse and its disguises: the interpretation of African oral texts*, Birmingham: Centre of West African Studies.
- Bednarik, Robert G., 1990, 'On the cognitive development of hominids', *Man and Environment*, 15, 2: 1-7.
- Bell, J.S., 1964, 'On the Einstein-Podolsky-Rosen paradox', *Physics*, 1: 195-200.
- Berkes, F., Colding, J., & Folke, C., 2000, 'Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management', *Ecological Applications*, 10, 5: 1251-1262.
- Bernabé, Alberto, 2002, 'Orphisme et Présocratiques : Bilan et perspectives d'un dialogue complexe', in: Laks, A., & Louguet, C., eds., *Qu'est-ce que la philosophie présocratique / What is presocratic philosophy?*, Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, pp. 205-247.
- Bernal, M., 1987, *Black Athena: The Afroasiatic roots of classical civilization, Vol. I, The fabrication of Ancient Greece 1787-1987*, London: Free Association Books / New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bernal, M., 1991, *Black Athena: The Afro-Asiatic roots of classical civilization. II, The archaeological and documentary evidence*. London: Free Association Books / New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press..
- Bernal, M., 2006, *Black Athena: The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization. III, The Linguistic Evidence*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Bernasconi, Robert, 1989, 'Heidegger's destruction of phronesis,' *Southern Journal of Philosophy*, 28 supp.: 127-47.
- Betegh, Gábor, 2001, 'Empédocle, Orphée et le papyrus de Derveni', in: Morel, Pierre-Marie, & Pradeau, Jean-François, eds., *Les anciens savants: Études sur les philosophies préplatoniciennes, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, 12*, Strasbourg: Université Marc Bloch, pp. 47-70.
- Bethe, C.W., 1968, *Science: A road to wisdom*, transl. from Dutch, Dordrecht: Riedel.
- Bilgrami, A., 1993, 'Other minds', in: Dancy, J., & Sosa, E., eds., *A companion to epistemology*, Oxford/ Cambridge (MA): Blackwell, first published 1992, pp. 317-323.
- Blanchard-Fields, F., Brannan, J.R., & Camp, C.J., 1987, 'Alternative conceptions of wisdom: An onion-peeling exercise', *Educational Gerontology*, 13, 6: 497-503.
- Bohm, D., & Hiley, B.J., 1993, *The undivided universe: An ontological interpretation of quantum theory*, London: Routledge.
- Bouché-Leclercq, A., 1879, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris: Leroux, 4 vols.
- Bouché-Leclercq, A., 1899, *L'astrologie grecque*, Paris: Leroux.
- Bottéro, J., 1974, 'Symptômes, signes, écritures: En Mésopotamie ancienne', in: *Divination et rationalité*, Paris: Seuil, pp. 70-195.
- Bottéro, J., 1992, 'Divination and the scientific spirit', ch. 8 in: J. Bottéro, *Mesopotamia: Writing, reasoning, and the Gods*, Chicago & London: University of Chicago Press, pp. 125-137.
- Bowles, Samuel, & Gintis, Herbert, 1993, 'The revenge of Homo Economicus: Contested exchange and the revival of political economy', *The Journal of Economic Perspectives*, 7, 1: 83-102.
- Brier, B., 1974, *Precognition and the philosophy of science: An essay on backward causation*, New York: Humanities Press.
- Brown, W.P., 1996, *Character in crisis: A fresh approach to the wisdom literature of the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Brown, Alexandra R., 2005, 'Wisdom literature: Theoretical perspectives', in: Jones, Lindsay, ed., *Encyclopedia of religion*, 2nd ed. Detroit: Thomson Gale / Macmillan, 14: 9762-9766.

- Brown, B., 1923, *The wisdom of the Egyptians*, New York: Brentano.
- Brown, D.E., 1991, *Human universals*, New York: McGraw-Hill.
- Brown, Warren S., 2000a, 'Wisdom and human neurocognitive systems: Perceiving and practicing the laws of life', in: Brown 2000b: 193-213.
- Brown, Warren S., 2000b, ed. *Understanding wisdom: Sources, science, and society*, Philadelphia: Templeton Foundation Press.
- Brunner, H., 1988, *Altägyptische Weisheit: Lehren für das Leben*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bryant M.D., 1995, 'African wisdom and the recovery of the earth', *Orita*, 27: 49-58.
- Burkert, W., 1962, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg: Carl Burkert, W., 1968, 'Orpheus und die Vorsokratiker: Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre', *Antike und Abendland*, 14: 93-114.
- Burkert, W., 1987, *Ancient mystery cults*, Cambridge (MA) / London: Harvard University Press
- Burton, R.F., 1865, *Wit and wisdom from West Africa*, London: Tinsley.
- Butterworth, E.A.S., 1970, *The tree at the navel of the earth*, Berlin: de Gruyter.
- Camp, C.V., 1985, *Wisdom and the feminine in the Book of Proverbs*, Sheffield: Almond Press.
- Cannuyer, Christian, 2007, 'Les sagesses égyptiennes et l'éminente dignité de l'homme', paper, Symposium 2007.
- Capra, F., 1978, *The Tao of physics*, no place: Fontana / Collins, 3rd impr; 1st impr. 1975.
- Carruthers, Jacob H., 1986, 'The wisdom of governance in Kemet', in: Karenga, Maulana, & Carruthers, Jacob, eds., *Kemet and the African worldview: Research, rescue and restoration*, Los Angeles: University of Sankore Press.
- Celano, A.J., 1995, 'The end of practical wisdom: Ethics as science in the thirteenth century', *Journal of the History of Philosophy*, 33: 225-243.
- Chittick, W.C., 1989, *The Sufi path of knowledge: Ibn al-'Arabî's metaphysics of imagination*, Albany: State University of New York Press.
- Choudhury, Enamul, 2001, 'Virtue ethics and the wisdom tradition: Exploring the inclusive guidance of the Qur'an', *Global Virtue Ethics Review*, 3, 1: 26f.
- Coia, Valentina, Destro-Bisol, Verginelli, Giovanni, Battaglia, Cinzia, Boschi, Ilaria, Cruciani, Fulvio, Spedini, Gabriella, Comas, David, Calafell, Francesc, 2005, 'Brief communication: MtDNA variation in North Cameroon: Lack of Asian lineages and implications for back migration from Asia to sub-Saharan Africa', *American Journal of Physical Anthropology*, 128, 3: 678-681.
- Colson, E., 1960, 'Social control of vengeance in Plateau Tonga society', in: Colson, E., *The Plateau Tonga*, Manchester: Manchester University Press, pp. 102-121.
- Colson, E., 1966, 'The alien diviner and local politics among the Tonga of Zambia', in: Swartz, M., Turner, V.W., & Tuden, A., eds., *Political anthropology*, New York: Aldine, pp. 221-228.
- Conrad, J., 1899, *Heart of Darkness*, New York: Norton Critical Editions, reprinted 1971.
- Coomaraswamy, Ananda K., 1943, 'Eastern wisdom and western knowledge', *Isis*, 34, 4: 359-363.
- Cramer, C., 2002, 'Homo Economicus goes to war: Methodological individualism, rational choice and the political economy of war', *World Development*, 30, 11: 1845-1864.
- Crenshaw, J.L., 1969, 'Method in determining wisdom influence upon "historical literature"', *Journal of Biblical Literature*, 88: 129-142.
- Crenshaw, J.L., 1995, *Urgent advice and probing questions: Collected writings on Old Testament wisdom*, Macon (GA): Mercer University Press.

- Cruciani, F., Santolamazza, P., Shen, P., Macaulay, V., Moral, P., Olckers, A., Modiano, D., Holmes, S., Destro-Bisol, G., Coia, V., Wallace, D.C., Oefner, P.J., Torroni, A., Cavalli-Sforza, L.L., Scozzari, R., Underhill, P.A., 2002, 'A back migration from Asia to sub-Saharan Africa is supported by high-resolution analysis of human Y-chromosome haplotypes', *American Journal of Human Genetics*, 70: 1197-1214.
- Curnow, Trevor, 1999, *Wisdom, Intuition and Ethics*, Aldershot (UK) & Brookfield (VT): Ashgate.
- d'Errico, F., Henshilwood, C., Lawson, G., Vanhaeren, M., Tillier, A.-M., Soressi, M., Bresson, F., Maureille, B., Nowell, A., Lakarra, J., Backwell, L., & Julien, M., 2003, 'Archeological evidence for the emergence of language, symbolism, and music: An alternative multidisciplinary perspective', *Journal of World Prehistory*, 17, 1: 1-70.
- de Boeck, F., 1993, 'Symbolic and diachronic study of intercultural therapeutic and divinatory roles among aLuund and Cokwe in the Upper Kwango (Southwestern Zaire)', in: van Binsbergen, W.M.J., & Schilders, K., eds., *Ethnicity in Africa*, theme issue, *Afrika Focus*, 9: 73-104.
- de Boeck, F., 1995, 'Bodies of remembrance: knowledge, experience and the growing of memory in Luunda ritual performance', in: Thinès, G., & de Heusch, L., eds., *Rites et ritualisation*, Paris / Lyon: Vrin / Institut Interdisciplinaire d'Etudes Epistémologiques, pp. 113-138.
- de Jong, Ferdinand, 2007, *Masquerades of modernity: Power and secrecy in Casamance, Senegal*, Edinburgh: Edinburgh University Press for the International Africa Institute.
- de la Mettrie, O., 1999, *L'Homme-Machine*, Paris: Denoël-Gonthier, this edition first published 1981; first published 1747.
- de Mul, J., 1993, *De tragedie van de eindigheid: Dilthey's hermeneutiek van het leven*, Kampen: Kok Agora; Engl. tr.: 2004, *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*. New Haven: Yale University Press.
- de Veyrières, P., & de Méritens, G., 1967, *Le livre de la sagesse malgache: Proverbes, dictons, sentences, expressions figurées et curieuses*, Paris: Éditions Maritimes et d'Outre-mer.
- Dell, K.J., 1994, 'Ecclesiastes as wisdom: Consulting early interpreters', *Vetus Testamentum*, 44, 3: 301-329.
- Dennett, D.C., 1991, *Consciousness explained*, Harmondsworth: Penguin.
- Derrida, J., 1967, *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil.
- Derrida, J., 1972, *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit.
- Derrida, J., 1996, 'Foi et savoir: Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison', in: Derrida, J., & Vattimo, G., eds., *La religion*, Paris / Rome: Seuil / Laterza, pp. 9-86.
- Derrida, J., 1999, 'Responsabilité et hospitalité', in: Seffahi, M. ed., *Manifeste pour l'hospitalité*, Paris: Paroles l'Aube, pp. 121-124.
- Devisch, R., 1985, 'La complicité entre le socio-culturel et le corps total chez les Yaka du Zaïre', in: Jeddi, E., red., *Psychose, famille et culture*, Paris: L'Harmattan, pp. 82-114.
- Devisch, R., 1990, 'The human body as a vehicle for emotions among the Yaka of Zaïre', in: Jackson, M., & Karp, I., eds., *Personhood and agency: The experience of self and other in African cultures*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, pp. 115-133.
- Devisch, R., 1995, 'Des forces aux symboles dans le rite bantou: l'Interanimation entre corps, groupe et monde', in: Devisch R., Perrot C., Voyé L., & Chauvet L., eds., *Le rite: Source et ressources*, Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, pp 11-83.
- Devisch, René., 2000, 'The slit-drum and body imagery in mediumistic divination among

- the Yaka', in: Pemberton, J., ed., *Insight and artistry in African divination*, Washington: Smithsonian institution press, pp. 116-133.
- Dodds, E.R., 1951, *The Greeks and the irrational*, Berkeley / Los Angeles: University of California Press.
- Doke, C.M., 1947, 'Bantu wisdom-lore', *African Studies*, 6, 3: 101-120.
- Duerr, H.P., ed., 1981, *Der Wissenschaftler und das Irrationale, I*, Frankfurt am Main: Syndikat.
- Duintjer, Otto Dirk, 1966, *De vraag naar het transcendentale: Vooral in verband met Heidegger en Kant*, Leiden: Universitaire Pers.
- Durkheim, E., 1897, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris: Alcan; first published 1895.
- Einstein, A., Podolsky, B., & Rosen, N., 1935, 'Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?', *Physical Review*, 47: 777-780.
- Einstein, A., Tolman, R.C., & Podolsky, B., 1931, 'Knowledge of past and future in quantum mechanics', *Physical Review*, 37: 780-781.
- Eisenbud, J., 1982, *Paranormal foreknowledge: Problems and perplexities*, New York: Human Sciences Press.
- Eliade, M., 1951, *Le chamanisme: Et les techniques archaïques de l'extase*, Paris: Payot.
- Epstein, Ron., 1985, '“The transformation of consciousness into wisdom”: The path of the Bodhisattva according to the Ch'eng Wei-shih Lun,' *Vajra Bodhi Sea: A Monthly Journal of Orthodox Buddhism*, Part One: vol. 15, No. 176 (Jan. 1985), pp. 22-23. Part Two: vol. 15, No. 177 (Feb. 1985), pp 15-17. Part Three: vol. 15, No. 178 (March 1985). 14-15.
- Erikson, E.H., 1963, *Childhood and society*, New York: Norton.
- Erikson, E.H., 1982, *The life cycle completed: A review*, New York: Norton.
- Ess, Charles, 2003, 'Liberal arts and distance education: Can Socratic virtue (*aretē* [ἀρετή]) and Confucius' exemplary person (*junzi* [君子]) be taught online?', *Arts and Humanities in Higher Education*, 2, 2: 117-137.
- Fabian, J., 1990, *Power and performance: Ethnographic explorations through proverbial wisdom and theatre in Shaba, Zaire*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Fahd, T., 1966, *La divination arabe*, Leiden: Brill.
- Fédry, J., 1976, 'L'expérience du corps comme structure du langage: Essai sur la langue sàr (Tchad)', *L'Homme*, 16: 64-107.
- Fernandez, James W., 1982, *Bwiti: An ethnography of the religious imagination in Africa*, Princeton: Princeton University Press.
- Fernandez, James W., 1990, 'The body in Bwiti: Variations on a theme by Richard Werbner', *Journal of African Religion*, 20, 1: 92-111.
- Fernandez, James W., 2000, 'Peripheral wisdom', in: Cohen, Anthony P., ed., *Signifying Identities, Anthropological perspectives on boundaries and contested values*, London / New York: Routledge, pp. 117-147.
- Flyvbjerg, Bent, 1993, 'Aristotle, Foucault and progressive phronesis: Outline of an applied ethics for sustainable development', in: Winkler, Earl R., & Coombs, Jerrold R., eds., *Applied ethics: A reader*, Cambridge (MA) / Oxford (UK): Blackwell, pp. 11-27.
- Fontenrose, J., 1978, *The Delphic oracle: Its responses and operations, with a catalogue of responses*, Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.
- Foster, B.R., 1974, 'Wisdom and the Gods in Ancient Mesopotamia', *Orientalia*, Nova Series, 43: 344-354.
- Foucault, M., 1966, *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard.
- Foucault, M., 1969, *L'Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.

- Fowers, Blaine J., 2003, 'Reason and human finitude: In praise of practical wisdom', *American Behavioral Scientist*, 47, 4: 415-426.
- Frazer, J.G., 1911-1915, *The golden bough: A study in magic and religion*, 8 vols in 12, 3rd ed., rev. and enlarged, London: Macmillan.
- Frazer, J.G., 1918, *Folk-lore in the Old Testament*, London: Macmillan.
- Frazer, J.G., 1968, *The belief in immortality and the worship of the dead*, 3 vols, London: Dawsons; first published 1913-1924.
- Gadamer, H.-G., 1960, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gallagher, Shaun, 1997, 'The place of phronesis in postmodern hermeneutics', in: Martinez, Ray, ed., *The very idea of radical hermeneutics*, Atlantic Highland (NJ): Humanities Press, pp. 22-31.
- García, L., & Pelechano, V., 2004, 'Western traditional wisdom philosophies and personality: A preliminary study', *Análisis y modificación de conducta*, 30, Nº. 134: 949-962.
- Gardiner, A.H., 1994, *Egyptian grammar: Being an introduction to the study of hieroglyphs*, rev. 3rd ed., Oxford: Griffith Institute / Ashmolean Museum, this edition first published 1957, first edition published 1927.
- Gettier, E., 1963, 'Is justified true belief knowledge?', *Analysis*, 23: 121-123.
- Geyer, Carl-Friedrich, 1989, 'Philosophie im Spannungsfeld von Weisheit und Wissenschaft', in: Oelmüller 1989: 54-64.
- Gluckman, H.M., 1955, *Custom and conflict in Africa*, Oxford: Blackwell.
- Gluckman, H.M., 1965, *Politics, law and ritual in tribal society*, Oxford: Blackwell.
- Gluckman, H.M., 1967, *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester: Manchester University Press, 2nd edition, first ed. 1957.
- Godlovitch, Stanley, 1981, 'On wisdom', *Canadian Journal of Philosophy*, 11, 1: 137-155.
- Götze, A., 1923, 'Persische Weisheit in griechischem Gewande: Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmos-Idee', *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 2: 60-98 and 167-77.
- Graf, Fritz, 1974, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin / New York: de Gruyter.
- Graves, R., 1964, *The Greek myths*, 2 vols., Harmondsworth: Penguin, first published 1955.
- Griaule, Marcel., 1948, *Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris: Editions du Chêne.
- Grim, P., 1990, ed., *Philosophy of science and the occult*, 2nd edn, Albany: State University of New York Press, first published 1982.
- Gundlach, R., 1996, 'Ägyptische Weisheit in der politischen "Lebenslehre" König Amenemhets I.', in: Diesel, Anja A., ed., *Jedes Ding hat seine Zeit: Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit* [Festschrift D. Michel], Berlin / New York: de Gruyter, pp. 91-105.
- Guorong, Yang, 2002, 'Transforming knowledge into wisdom: A contemporary Chinese philosophers investigation', *Philosophy East & West*, 52, 4: 441-458.
- Gyekye, K., 1995, *An essay on African philosophical thought: The Akan conceptual scheme*, revised edition, Philadelphia; Temple University Press, first published Cambridge University Press 1987.
- Hadot, P., 1995, *Philosophy as a way of life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault*, New York: Blackwell.
- Halliwell, S., 2000, 'The subjection of muthos to logos: Plato's citations of the poets', *The Classical Quarterly*, New Series, 50, 1: 94-112.

- Halverson, Richard, 2004, 'Accessing, documenting, and communicating practical wisdom: The phronesis of school leadership practice', *American Journal of Education*, Vol. 111, 1: 90-121.
- Hammer, M.F., Karafet, T., Rasanayagam, A., Wood, E.T., Altheide, T.K., Jenkins, T., Griffiths, R.C., Templeton, A.R., & Zegura, S.L., 1998, 'Out of Africa and back again: nested cladistic analysis of human Y chromosome variation', *Molecular Biology and Evolution*, vol. 15, 4: 427-441.
- Hanna, Fred J., & Ottens, Allen J., 1995, 'The role of wisdom in psychotherapy', *Journal of Psychotherapy Integration*, 5, 3: 195-219.
- Harding, S., 1997, 'Is modern science an ethnoscience? Rethinking epistemological assumptions', in: Eze, Emmanuel Chukwudi, ed., *Postcolonial African philosophy: A critical reader*, Oxford: Blackwell, pp. 45-70.
- Hartshorne, Charles, 1987, *Wisdom as moderation: A philosophy of the middle way*, Albany (NY): State University of New York Press.
- Haverkort, B., & Hiemstra, W., 1999, eds., *Food for thought: Ancient visions and new experiments of rural people*, Leusden: Compas / Bangalore: Books for Change. London: Zed.
- Hebga, M., 1998, *La rationalité d'un discours africain sur le phénomènes paranormaux*, Paris/Montréal: L'Harmattan.
- Heidegger, Martin., 1977, *Sein und Zeit (1927)*, *Gesamtausgabe*, XIV, 583, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin., 1982, *Parmenides (WS 1942-1943)*, *Gesamtausgabe*, 252, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin., 1983, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit (WS 1929-1930)*, *Gesamtausgabe*, 544, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T.O., 1983, eds., *The invention of tradition*, Cambridge: Cambridge University Press; reprinted 1993.
- Hodder, I., 1987, ed., *The archaeology of contextual meanings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, I., & Hutson, Scott, 2003, *Reading the past: Current approaches to interpretation in archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press, third edition, first published 1986.
- Hopkins, Jasper, 1996, *Nicholas of Cusa on wisdom and knowledge*, Minneapolis (MN): Banning.
- Horn, John L., & Masunaga, Hiromi, 2000, 'On the emergence of wisdom: Expertise development', in: Brown 2000b: 245-276.
- Horton, R., & Finnegan, R., 1973, eds., *Modes of thought*, London: Faber.
- Humphreys, Christmas, 1987, ed., *The wisdom of Buddhism*, 2nd ed. Atlantic Highlands (NJ): Humanities Press International; London: Curzon Press.
- Hyland, D.A., 1995, *Finitude and transcendence in the Platonic dialogues*, Albany: State University of New York Press.
- Jacobs, J., 1989, 'Practical wisdom, objectivity and relativism', *American Philosophical Quarterly*, 26: 199-209.
- Jacobson-Widding A., 1991, ed., *Body and space: Symbolic models of unity and division in African cosmology and experience*, Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Jacoby, Russell, 1994, *Dogmatic wisdom: How the culture wars divert education and distract America*, New York: Doubleday.
- Jamal, Tazim 2004, 'Virtue ethics and sustainable tourism pedagogy: Phronesis, principles and practice', *Journal of Sustainable Tourism*, 12, 6: 530-545.
- Janaway, Christopher, 1999, 'Introduction', in: *idem*, ed., *The Cambridge companion to*

- Schopenhauer*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-17.
- Jeyes, U., 1989, *Old Babylonian extispicy: Omen texts in the British Museum*, Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut.
- Jiang, W.Y., 2005, 'Therapeutic wisdom in traditional Chinese medicine: A perspective from modern science', *Trends in Pharmacological Sciences*, 24: 558-663.
- Jones, David, & Culliney, John, 1998, 'Confucian order at the edge of chaos: The science of complexity and ancient wisdom', *Zygon*, 33, 3: 395-404.
- Kaplony, P., 1968, 'Eine Neue Weisheitslehre aus dem Alten Reich', *Orientalia*, NS, 37: 1-62.
- Kekes, J., 1983, 'Wisdom', *American Philosophical Quarterly*, 20: 277-286.
- Kekes, J., 1995, *Moral wisdom and good lives*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kenyon, Gary M., 2003, 'Telling and listening to stories: Creating a wisdom environment for older people', *Generations*, 27, 3: 30-33.
- Kern, Otto, 1888, 'Empedokles und die Orphiker', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1: 498-508.
- Kimmerle, H., 1989, ed., *We, I and body: First joint symposium of philosophers from Africa and the Netherlands*, Amsterdam: Grüner.
- Kimmerle, H., 1993, 'Afrikanische Philosophie als Weisheitslehre? ', in: Mall, R.A., & Lohmar, D., eds., *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam / Atlanta: Rodopi, pp. 159-180.
- Kimmerle, Heinz. 1997, 'Philosophy in Gikuyu and in Venda Proverbs (Review)', *Quest: Philosophical Discussions*, 11: 162 -168.
- Kingsley, Peter, 1995a, *Ancient philosophy, mystery, and magic: Empedocles and Pythagorean tradition*, Oxford: Clarendon.
- Kingsley, Peter, 1995b, 'Meetings with Magi: Iranian themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy', *Journal of the Royal Asiatic Society*, 5: 173-209.
- Kingsley, Peter, 1999, *In the dark places of wisdom*, Inverness: Golden Sufi.
- Kirk, A., 1999, 'Crossing the boundary: Liminality and transformative wisdom in Q', *New Testament Studies*, 45: 1-18.
- Koutsoumpos, Leonidas, & Zhuang, Yue, 2007, 'The way of phronesis: Revisiting traditional wisdom in architecture', paper, Symposium 2007 (see there).
- Kramer, Deirdre A., 1990, 'Conceptualizing wisdom: the primacy of affect-cognition relations', in Sternberg 1990: 279-313.
- Kramer, Deirdre A., 2000, 'Wisdom as a classical source of human strength: Conceptualization and empirical inquiry', *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19: 83-101.
- Kubik, G., 1977, 'Patterns of body movement in the music of boys' initiation in South-east Angola', in: Blacking, J., ed., *The anthropology of the body*, London: Academic Press, pp. 253-274.
- Kuczyński, Janusz, 2001, 'Metaphilosophy, science, and art as foundation of wisdom, the co-creation of a rational and ethical universal society', *Dialogue and Universalism*, No. 7-8: 45-61.
- Kunzmann, U., & Baltes, P.B., 2003, 'Beyond the traditional scope of intelligence: Wisdom in action', in: Sternberg, R.J., Lautry, J., & Lubart, T.I., eds., *Models of intelligence for the next millennium*, Washington (DC): American Psychological Association, pp. 329-343.
- Lambert, W.G., 1960, *Babylonian wisdom literature*, Oxford: Clarendon.
- Lange, H.O., 1925, *Das Weisheitsbuch des Amonope aus dem Pap. 10474 des British Museums*, Kopenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, hist.-filol. Meddelelser 11 / 2.

- Lebram, J.C.H., 1965, 'Nachbiblische Weisheitstraditionen', *Vetus Testamentus*, 15: 167-237.
- Lefkowitz, M.R., & MacLean Rogers, G., 1996, eds., *Black Athena revisited*, Chapel Hill & London: University of North Carolina Press.
- Legge, J., translator & editor, 1993, *I Ching / Book of changes*, The Chinese-English bilingual series of Chinese classics, Beijing: Hunan Publishing House.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1994, *Writing on China*, ed. and tr. Daniel J. Cook & Henry Rosemont Jr, Chicago & LaSalle: Open Court.
- Levinas, E., 1976. *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*, 2nd ed. Paris: Albin Michel.
- Levitt, H.M., 1999, 'The development of wisdom: An analysis of Tibetan Buddhist experience', *Journal of Humanistic Psychology*, 39: 86-105.
- Lewin, Fereshteh Ahmadi, 2000, 'Development towards wisdom and maturity: Sufi Conception of Self', *Journal of Aging and Identity*, 5, 3: 137-149.
- Lewis-Williams, J.D., & Dowson, T. A., 1988, 'The signs of all times: Entoptic phenomena in Upper Paleolithic art', *Current Anthropology*, 29, 2: 201-217, with comments up to p. 245.
- Lichtheim, M., 1973-1976-1980, *Ancient Egyptian literature, 3 vols*, Berkeley: University of California Press.
- Link, Hilde, 2007, '5 + 5 = 9: Numeric classification systems in Southern India and Eastern Indonesia as part of man's world view', paper, Symposium 2007 (see there).
- Lloyd, G.E.R., 1987, *The revolutions of wisdom: Studies in the claims and practices of Ancient Greek science*, Berkeley / Los Angeles: University of California Press.
- Liotard, J.-F., 1983, *Le différend*, Paris: Minuit.
- MacIntyre, A., 1981, *After virtue: A study in moral theory*, London: Duckworth.
- MacLennan, B.J., 2006, 'Individual soul and World Soul: The process of individuation in Neoplatonism & Jung', in: Arzt, Thomas, & Holm, Axel, eds., *Wegmarken der Individuation*, Studienreihe zur Analytischen Psychologie Band 1 Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 25-48.
- Madu, R.O., 1996, *African symbols, proverbs and myths: The hermeneutics of destiny*, New York: Lang.
- Maercker, A., Bohmig-Krumhaar, S.A., & Staudinger, U.M., 1998, 'Existentielle Konfrontation als Zugang zu weisheitsbezogenem Wissen und Urteilen: Eine Untersuchung von Weisheitsnominierten', *Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und Pädagogische Psychologie*, 30: 2-11.
- Mamre, Mechon, ed., 2005, 'A Hebrew-English Bible according to the Masoretic text and the JPS 1917 edition', at: <http://www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm>.
- Manheimer, R.J., 1992, 'Wisdom and method: Philosophical contributions to gerontology', in: Cole, T.R., van Tassel, D.D., & Kastenbaum, R., eds. *Handbook of the humanities and aging*, New York: Springer, pp. 426-440.
- Maritain, Jacques, 1940, *Science and wisdom*, New York: Charles Scribners Sons.
- Marquard, Odo, 1989, 'Drei Betrachtungen zum Thema Philosophie und Weisheit', in: Oelmüller 1989: 275-308.
- Maslow, Abraham H., 1968, *Toward a psychology of being*, rev. ed. New York: van Nostrand, first published 1962.
- Maslow, Abraham H., 1971, *The farther reaches of human nature*, New York: The Viking Press.
- Massignon, L., 1922, *La passion d'al-Husayn Ibn Mansour al-Hallaj: Martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922: Une étude d'histoire religieuse*, I-II, Paris: Geuthner.
- Maw, J. & Picton, J., 1992, eds., *Concepts of the body / self in Africa*. Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien, no., 60, Bei-

- trage zur Afrikanistik, band 43. Wien: Afro-Pub.
- Maxwell, Nicholas, 1984, *From knowledge to wisdom*, Oxford (UK) / New York: Blackwell.
- Maxwell, Nicholas, 2004, 'In defence of seeking wisdom', *Metaphilosophy*, 35, 5: 733-743.
- Maybury-Lewis, D., 1992, *Millennium: Tribal wisdom and the modern world*, New York: Viking Press.
- Meacham, John A., 1983, 'Wisdom and the context of knowledge: Knowing that one doesn't know', in: Kuhn, Deanna, & Meacham, John A., eds., *On the development of developmental psychology*, Basel / New York: Karger, pp. 111-134.
- Mehlig, Johannes, 1987, *Weisheit des alten Indien. Band 1: Vorbuddhistische und nicht-buddhistische Texte*, München: Beck.
- Mitchell, J.C., 1971, 'Foreword', in: van Velsen 1971: v-xiv.
- Momigliano, A.D., 1975, *Alien wisdom: The limits of hellenization*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mudimbe, V.Y., 1988, *The invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press / London: Currey.
- Müller, H.-R., 1977-78, 'Die weisheitliche Lehrerzahlung im Alten Testament und seiner Umwelt', *Welt des Orients*, 9: 77-98.
- Müller, L.F., 2002, 'Een intercultureel filosofische studie naar het bewustzijn van de Ashanti in Ghana', drs. thesis intercultural philosophy, Erasmus University Rotterdam.
- Müller, Max, 1875-1910, ed., *Sacred books of the East*, 51 vols., Oxford: Clarendon, reprinted, Motilal Banarsidass, Delhi, 1988.
- Mundle, C.W.K., 1964, 'Is "paranormal precognition" a coherent concept?', *Journal of Parapsychology*, 6: 179-94.
- Murithi, T., 2006, 'Practical peacemaking wisdom from Africa: Reflections on Ubuntu', *Journal of Pan African Studies*, 1, 4: 25-37.
- Murphy, R.E., 1981, *Wisdom literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Murphy, R.E., 2002, *The tree of life: An exploration of Biblical wisdom literature*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Mve Ondo B., 1991, *Sagesse et initiation a travers les contes, mythes et légendes fang*, Libreville; reprinted 2007, Paris: l'Harmattan.
- Ngubane, [Sibisi] H., 1977, *Body and mind in Zulu medicine: An ethnography of health and disease in Nyuswa-Zulu thought and practice*, Londen / New York / San Francisco: Academic Press.
- Ngwane, George, 1996, *Settling disputes in Africa: Traditional bases for conflict resolution*, Yaounde: Buma Kor.
- Nielsen, Kai, 1993, 'Philosophy and the search for wisdom', *Teaching Philosophy*, 16, 1: 5-20.
- Njoku, Ndu Life, 2007, 'Amamihe? The wisdom behind the phenomenon of the evil forest in traditional Igboland, Nigeria', paper, Symposium 2007 (see there).
- Noel, Jana, 1999, 'On the varieties of phronesis', *Educational Philosophy and Theory*, 31, 3: 273-289.
- Norbeck, Edward., 1963, 'African rituals of conflict', *American Anthropologist*, 65: 1254-1279.
- Norton, M.B., 2004, 'An interview with Seyyed Hossein Nasr: "Scripture, society, and traditional wisdom"', *Journal of Philosophy & Scripture*, 2, 1: 39-43.
- Noth, Martin, & Thomas, D.W., 1955, eds., *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* [H.H. Rowley Festschrift]Leiden: Brill.
- Ntekim-Rex, Yewande, 2007, 'Proverbs as vehicle of traditional wisdom in Yoruba culture', paper, Symposium 2007 (see there).
- Odera Oruka, H.O., 1990a, 'Cultural fundamentals in philosophy: Obstacles in philoso-

- phical dialogues', *Quest – Philosophical discussions*, 4, 2: 20-37.
- Odera Oruka, H.O., 1990b, ed., *Sage philosophy: Indigenous thinkers and modern debate on African philosophy*, Leiden: Brill.
- Oelmueller, W., 1989, ed., *Philosophie und Weisheit*, Paderborn etc.: Schoeningh.
- Olivier de Sardan, J.-P., 1988, 'Jeu de la croyance et "je" ethnologique: Exotisme religieux et ethno-égocentrisme', *Cahiers d'Etudes Africaines*, 28, 3-4: 527-540.
- Oosterling, H., 1996, *Door schijn bewogen: Naar een hyperkritiek van de xenofobe rede*, Kampen: Kok Agora.
- Opoku, Kofi A., 1987, 'Ancient wisdom in the African heritage', *Christian Jewish Relations*, 20: 45-61.
- Parsons, T., 1949, *The structure of social action*, Glencoe: Free Press, first published 1937.
- Pasupathi, M., & Staudinger, U.M., 2001, 'Do advanced moral reasoners also show wisdom? Linking moral reasoning and wisdom-related knowledge and judgement', *International Journal of Behavioral Development*, 25: 401-415.
- Patterson, C.B., 1991, 'Plutarch's "Advice on marriage": Traditional wisdom through a philosophical lens', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 33.5: 4709-4723.
- Perdue, Leo G., & Turner, V.W., 1978, 'Communitas, poverty, and the ethics of James', paper prepared for the Seminary-Religion Study Colloquium, April 3, 1978, Enid (Ok.): Phillips University.
- Petrie, W.M.Flinders, 1940, *The wisdom of the Egyptians*, London: Egyptian Research Account / British School of Archaeology in Egypt No. 63.
- Popper, K.R., 1959, *The logic of scientific discovery*, New York: Basic Books; first published in German in 1935, *Logik der Forschung: Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, Vienna: Springer.
- Presbey, Gail M., 1999, 'The wisdom of African sages', *New Political Science*, 21, 1: 89-102.
- Ptah-Hotep, 1917 [actual date c. 2200 BCE], 'The precepts of Ptah-Hotep', in: Horne, Charles F., *The sacred books and early literature of the East, Vol. II: Egypt*, New York: Parke, Austin, & Lipscomb, pp. 62-78.
- Quanchi, M., 2004, 'Indigenous epistemology, wisdom and tradition; changing and challenging dominant paradigms in Oceania', Paper presented to the Social Change in the 21st Century Conference Centre for Social Change Research, Queensland University of Technology, 29 October 2004.
- Quine, W.V., 1960, *Word and object*, Cambridge (MA): MIT Press.
- Quine, W.V.O., 1970, 'On the reasons for the indeterminacy of translation', *Journal of Philosophy*, 67: 178-183.
- Radin, D.I., 1997, *The conscious universe: The scientific truth of psychic phenomena*, San Francisco: Harper.
- Radin, D.I., & Nelson, R.D., 1989, 'Evidence for consciousness-related anomalies in random physical systems', *Foundations of Physics*, 19, 12: 1499-1514.
- Razafintsalama, A., 1988, 'Les ancêtres au coeur de la vie et de la sagesse: Jalons pour une théologie en terre malgache', *Telema*, 53: 11-29.
- Renfrew, C., & Zubrow, E.B.W., 1994, eds., *The ancient mind: Elements of cognitive archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rhodes, James M., 2003, *Eros, wisdom, and silence: Plato's erotic dialogues*, Columbia: University of Missouri Press.
- Rice, Eugene F., 1958, *The Renaissance idea of wisdom*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Ricoeur, P., 1960, *Finitude et culpabilité*, Paris: Aubier.

- Riedweg, Christoph, 1995, 'Orphisches bei Empedokles', *Antike und Abendland*, 41: 34-59.
- Rogers, A.D., 1985, 'Human prudence and implied divine sanctions in Malagasy proverbial wisdom', *Journal of Religion in Africa*, 15, 3: 216-226.
- Römer, W.H.Ph., von Soden, W., & Kaiser, O., 1990, eds, *Weisheitstexte, I (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, III, 1)*, Gütersloh: Mohn, pp. 48-67.
- Rosen, Stanley, 2000, *G.W.F. Hegel, An Introduction to the Science of Wisdom*, South Bend (IN): St. Augustines Press, first published 1974.
- Ryle, G., 1949, *The concept of mind*, London: Hutchinsons.
- Said, E.W., 1978, *Orientalism*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Samoff, Joel, & Stromquist, Nelly P., 'Managing knowledge and storing wisdom? New forms of foreign aid?' *Development & Change*, 32, 4: 631-656.
- Sarkio, P., 1994, *Die Weisheit und Macht Salomos in der israelitischen Historiographie*, Helsinki / Göttingen: S[chriften der JF[innischen JE[xegetischen] G[esellschaft] 60.
- Sartre, J.P., 1943, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard.
- Scheub, Harold, 1985, 'A review of African oral traditions and literature', *The African Studies Review*, 28, 2-3: 1-72.
- Scheub, Harold., 1977, *African oral narratives, proverbs, riddles, poetry, and song*, Boston: Hall; first published in 1971 as : *Bibliography of African oral narratives*.
- Schloss, Jeffrey P., 2000, 'Wisdom traditions as mechanisms for organismal integration: Evolutionary perspectives on homeostatic laws of life', in: Brown 2000b: 153-191..
- Schwaller de Lubicz, I., 1955-1956, *Her-bak, pois chiche, visage vivant de l'Ancienne Egypte, Her-bak, disciple de la sagesse égyptienne, I-II*, Paris: Flammarion.
- Scott, R.B.Y., 1971, *The way of wisdom in the Old Testament*, New York / London: Macmillan.
- Sedley, David, 1998, *Lucretius and the transformation of Greek wisdom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, Amartya, 1999, *Development as freedom*, New York: Random House-Anchor.
- Shah, I., 1971, *The Sufis*, Garden City (NY): Doubleday, first published 1964.
- Shapiro, S.O., 2000, 'Proverbial wisdom in Herodotus', *Transactions of the American Philological Association*, 130: 89-118.
- Sharp, Lesley A., 2000, 'The commodification of the body and its parts', *Annual Review of Anthropology*, 29: 287-328.
- Simonse, S., 1992, *Kings of disaster: Dualism, centralism and the scapegoat king in southeastern Sudan*, Leiden: Brill.
- Simpson, W.K., 1973, *The Literature of Ancient Egypt*, New Haven: Yale University Press.
- Small, MW., 2004, 'Wisdom and now managerial wisdom: Do they have a place in management development programs?', *Journal of Management Development*, 23, 8: 751-764.
- Smith, Barry, Munn, Katherine, & Papakin, Igor, 2004, 'Bodily systems and the spatial-functional structure of the human body', in: Pisanelli, D., ed., *Medical ontologies*, Amsterdam: IOS, pp. 39-63.
- Smith, Nicholas D., 1998, 'Wisdom', in: Craig, Edward, ed., *Routledge encyclopedia of philosophy*, London & New York: Routledge, pp. 752-755.
- Smith, P. Christopher, 1991, *Hermeneutics and Human Finitude: Toward a Theory of Ethical Understanding*, New York: Fordham University Press
- Somé, Malidoma Patrice, 1998, *The healing wisdom of Africa: Finding life purpose through nature, ritual, and community*, New York: Tarcher / Putnam.
- Staudinger, U.M., & Baltes, P.B., 1996, 'Interactive minds: A facilitative setting for

- wisdom-related performance', *Journal of Personality and Social Psychology*, 77: 746-762.
- Stemberg, R.J., 1990, ed., *Wisdom: Its nature, origins, and development*, Cambridge . U.K.: Cambridge University Press.
- Stern, Paul, 1997, 'The Rule of wisdom and the rule of law in Platos Statesman', *American Political Science Review*, June 1997, v. 91 n. 2: 264-276.
- Sternberg, Robert J., 2004, 'Why smart people can be so foolish', *European Psychologist*, 9, 3: 145-150.
- Sternberg, Robert J., ed., 1990, *Wisdom: Its nature, origins, and development*, Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Strijbos, S., 1995, 'How can systems thinking help us in bridging the gap between science and wisdom?', *Systems Practice*, 8, 361-376.
- Strong, J.H., 1989, *Strong's exhaustive concordance: Compact edition*, Grand Rapids: Baker Book House, reprint of the unspecified late-19th century edition.
- Sumner, C., 1999, ed., *Living springs of wisdom and philosophy, vol. 1: Problematics of an African philosophy*, Addis-Ababa: Addis-Ababa University.
- Symposium 2007, International Symposium 'Expressions of tradition wisdom', The Royal Academy for Overseas Sciences, The Royal museum for Central Africa & The Royal Museums of Art and History, Friday 28 September, 2007, Palais des Académies, Brussels, Belgium.
- Takahashi, Masami & Bordia, Prashant, 2000, 'The concept of wisdom: A cross-cultural comparison', *International Journal of Psychology*, 35, 1: 1-9.
- Takahashi, Masami, 2000, 'Toward a culturally inclusive understanding of wisdom: Historical roots in the East and West', *The International Journal of Aging and Human Development*, 51, 3: 217-230.
- Talmon, S., 1963, '“Wisdom” in the Book of Esther', *Vetus Testamentum*, 13, 4: 419-455.
- Tanret, Michel, 2007, '“When walking about, keep your feet on the ground!”: Traditional wisdom from Mesopotamia', paper, Symposium 2007 (see there).
- Taranto, M.A., 1989, 'Facets of wisdom: A theoretical synthesis', *International Journal of Aging and Human Development*, 29, 1-21.
- Terofal, F., 1975, 'Orde Kwastvinnigen', in: Grzimek, B., ed., *Het leven der dieren: Encyclopedie van het dierenrijk, V. Vissen 2 en Amfibieën*, Utrecht / Antwerpen: Het Spectrum, pp. V 307-310, Dutch tr. of Grzimek, B., *Grzimek's Tierleben: Enzyklopädie des Tierreiches*, Zürich: Kindler, 1970.
- Thieme, Hartmut, 1997, 'Lower Palaeolithic hunting spears from Germany', *Nature*, 385, 6619: 807-810.
- Trowbridge, Richard Hawley, 2005, 'The scientific approach of wisdom', PhD thesis, Union Institute & University, Cincinnati, Ohio.
- Tschiamalenga Ntumba, M., 1989, 'Afrikanische Weisheit', in: Oelmueller 1989: 24-38..
- Turner, V.W., 1967a, 'Muchona the hornet, interpreter of religion', in: Turner 1967b: 131-150.
- Turner, V.W., 1967b, *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*, Ithaca (N.Y.): Cornell University Press.
- Ullman, M., 1972, *Die Natur- und Geheimwissenschaft im Islam, Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung: Der Nahe und der Mittlere Osten, Ergänzungsband vi, 2. Abschnitt*, Leiden: Brill.
- van Binsbergen, Wim M.J., 1981, *Religious change in Zambia: Exploratory studies*, London / Boston: Kegan Paul.
- van Binsbergen, Wim M.J., 1991, 'Becoming a sangoma: Religious anthropological field-work in Francistown, Botswana', *Journal of Religion in Africa*, 21, 4: 309-344.

- van Binsbergen, Wim M.J., 1995, 'Four-tablet divination as trans-regional medical technology in Southern Africa', *Journal of Religion in Africa*, 25, 2: 114-140.
- van Binsbergen, Wim M.J., 1996, 'Transregional and historical connections of four-tablet divination in Southern Africa', *Journal of Religion in Africa*, 26, 1: 2-29.
- van Binsbergen, Wim M.J., 1997, ed., *Black Athena: Ten Years After*, Hoofddorp: Dutch Archaeological and Historical Society, special issue, *Talanta: Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society*, vols. 28-29, 1996-97; updated version in press as: *Black Athena Twenty Years Later*, Berlin / Boston / Munster: LIT.
- van Binsbergen, Wim M.J., 2001, 'Ubuntu and the globalisation of Southern African thought and society', in: Boele van Hensbroek, P., ed., *African Renaissance and Ubuntu Philosophy*, special issue of: *Quest: An African Journal of Philosophy*, 15, 1-2, 2001: 53-89.
- van Binsbergen, Wim M.J., 2003a, *Intercultural encounters: African and anthropological towards a philosophy of interculturality*, Berlin / Boston / Muenster: LIT.
- van Binsbergen, Wim M.J., 2003b, 'The translation of Southern African sangoma divination towards a global format, and the validity of the knowledge it produces', paper read at the symposium 'World views, Science and Us', Brussels, Centre Leo Apostel, Free University Brussels, Belgium, 10 June 2003; published in: van Binsbergen 2003a: ch. 7, pp. 235-297.
- van Binsbergen, Wim M.J., 2003c, 'Reconciliation: Ideas and procedures constituting the African social technology of shared and recognised humanity', in: van Binsbergen 2003a, ch. 11 pp. 349-374.
- van Binsbergen, Wim M.J., 2003d, 'Rupture and fusion in the approach to myth (Situating myth analysis between philosophy, poetics, and long-range historical reconstruction, with an application to the ancient and world-wide mythical complex of leopard-skin symbolism)', paper read at the International Conference 'Myth: Theory and the Disciplines', 12 December 2003, University of Leiden; in the press in: Merolla, D., Schipper, M., and Segal, R., eds., *Myth and the disciplines*, special issue of *Religion Compass*; prepublication PDF at: http://www.shikanda.net/ancient_models/Myth_shorter_for_journal.pdf.
- van Binsbergen, Wim M.J., 2003e, 'Cultures do not exist: Exploding self-evidences in the investigation of interculturality', in: van Binsbergen 2003a: ch. 15, pp. 459-524; Dutch version, 1999, *Culturen bestaan niet*, inaugural lecture chair of foundations of intercultural philosophy, Erasmus University Rotterdam, Rotterdam: Rotterdam Filosofische Studies.
- van Binsbergen, Wim M.J., 2006, 'Mythological archaeology: Situating sub-Saharan cosmogonic myths within a long-range intercontinental comparative perspective', in: Osada, Toshiki, with the assistance of Hase, Noriko, eds., *Proceedings of the Pre-symposium of RIHN and 7th ESCA Harvard-Kyoto Roundtable*, Kyoto: Research Institute for Humanity and Nature (RIHN), pp. 319-349.
- van Binsbergen, Wim M.J., 2007a, 'Manchester as the birth place of modern agency research: The Manchester School explained from the perspective of Evans-Pritchard's book *The Nuer*', in: de Bruijn, M., Rijk van Dijk and Jan-Bart Gewald, eds., *Strength beyond structure: Social and historical trajectories of agency in Africa*, Leiden: Brill, pp. 16-61.
- van Binsbergen, Wim M.J., 2007b, 'The underpinning of scientific knowledge systems: Epistemology or hegemonic power? The implications of Sandra Harding's critique of North Atlantic science for the appreciation of African knowledge systems', in: Hountondji, Paulin J., ed., *La rationalité, une ou plurielle*, Dakar: CODESRIA [Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales

- en Afrique] / UNESCO [Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture], pp. 294-327.
- van Binsbergen, Wim M.J., 2008, 'Further steps towards an aggregative diachronic approach to world mythology, starting from the African continent', in press in: Duan Qing, M. Witzel and Shi Yang, eds., *Proceedings of the 2006 Peking / Harvard International Conference on Comparative Mythology*, Beijing: Peking University; pre-publication PDF at: http://www.shikanda.net/ancient_models/Further%20steps%20def.pdf.
- van Binsbergen, Wim M.J., & Geschiere, Peter L., 2005, eds., *Commodification: Things, Agency and Identities: The social life of Things revisited*, Berlin / Boston / Muenster: LIT.
- van den Dungen, Wim, 2002-2004, 'The maxims of good discourse or the wisdom of Ptahhotep, ca.2200 BCE', at: <http://www.maat.sofiatopia.org/ptahhotep.htm>.
- van Os, C.H., n.d. [ca. 1955], *Moa-Moa: Het moderne denken en de primitieve wijsheid*, Amsterdam: Meulenhoff.
- van Velsen, J., 1971, *The politics of kinship: A study of social manipulation among the Lakeside Tonga of Malawi*, Manchester: Manchester University Press, reprint of the 1964 edition..
- Vico, G., 1988, *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* [originally published Naples: 1710]; trans. L.M. Palmer *On the most ancient wisdom of the Italians* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988).
- Vitebsky, Piers, 1995, *The shaman: Voyages of the soul - Trance, ecstasy and healing from Siberia to the Amazon*, (Living Wisdom Series). London: Macmillan Publishers Limited / Duncan Baird.
- Vokey, Daniel, 1999, 'MacIntyre, moral value, and Mahayana Buddhism: Embracing the unthinkable in moral education', *Educational Theory*, 49, 1: 91-106.
- von Rad, G., 1971, *Weisheit im alten Israel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag / Kevelaer: Butzon & Bercker.
- von Schlegel, F., 1808, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg: Mohr & Zimmer.
- Waaijman, Kees, 2002, *Spirituality: Forms, foundations, methods*, Louvain / Paris / Dudley (MA): Peeters.
- Walker, E.H., 1977, 'The compleat [sic] quantum mechanical anthropologist', in: J.K. Long, ed., *Extrasensory ecology: Parapsychology and anthropology*, Metuchen (N.J.) & London: Scarecrow Press, pp. 53-95.
- Weidtmann, Niels, 2007, 'Traditional wisdom in sub-Saharan Africa: An African origin of philosophy', paper, Symposium 2007 (see there).
- Weiping, Chen, 2005, 'Metaphysical wisdom and lifeworld: Tendencies in research on the history of Chinese philosophy at the juncture of the twentieth and twenty-first Centuries', *Contemporary Chinese Thought*, 37, 1: 24-33.
- Werbner, R.P., 1973, 'The superabundance of understanding: Kalanga rhetoric and domestic divination', *American Anthropologist*, 75: 414-440.
- Werbner, R.P., 1989, 'Making the hidden seen: Tswapong wisdom divination', in: Werbner, R.P., 1989, *Ritual passage sacred journey: The process and organization of religious movement*, Washington / Manchester: Smithsonian Institution Press / Manchester University Press, ch. 1, pp. 19-60.
- West, John Anthony, 1987, *Serpent in the sky: The high wisdom of Ancient Egypt*, New York: Julian Press.
- West, M.L., 1983, *The Orphic poems*, Oxford: Oxford University Press.
- Whybray, R.N., 1989, 'The social world of the wisdom writers', in: Clemens, R.E., ed.,

- The world of Ancient Israel: Sociological, anthropological and political perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 227-250.
- Wilhelm, R., 1931, *Wandlung und Dauer: Die Weisheit des I Ging*, Jena / Düsseldorf / Köln: Diederichs.
- Winkelman, M., 1982, 'Magic: A theoretical reassessment', *Current Anthropology*, 23, 1: 37-66.
- Winkelman, M., & Peek, P., 2004, eds., *Divination and healing: Potent vision*, Tucson: University of Arizona Press.
- Wiredu, K., 1980, *Philosophy and an African culture: The case of the Akan*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- Wiredu, K., 1990, 'Are there cultural universals', *Quest: Philosophical discussions*, 4, 2: 4-19.
- Wiredu, K., 1996, *Cultural universals and particulars. An African perspective*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press.
- Wiredu, K., & Gyekye, K., 1992, eds., *Person and community: Ghanaian philosophical studies*, Washington, (DC): Council for Research in Values and Philosophy.
- Wittgenstein, L., 1964, *Tractatus logico-philosophicus: Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt a / Main: Suhrkamp, first published 1921.
- Wittgenstein, L., 1967, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, first published 1953.
- Yang, Shih-Ying, 2001, 'Conceptions of wisdom among Taiwanese Chinese', *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32, 6: 662-680.
- Yutang, Lin, 1942, *The wisdom of China and India*, New York: Random House.
- Yutang, Lin, 1943, *The wisdom of Confucius*, New York: The Modern Library.
- Yutang, Lin, 1986, ed., *The wisdom of Laotse*, New York: Random House, first published 1958.
- Zukav, G., 1979, *The dancing Wu-Li masters: An overview of the new physics*, New York: Morrow.

most of the author's publications can also be retrieved from: <http://www.shikanda.net>

Le problème du vivre-ensemble entre le même et l'autre dans l'État postcolonial d'Afrique noire

par Lucien Ayissi

Résumé: Le problème du vivre-ensemble entre le même et l'autre dans l'État postcolonial d'Afrique noire. Dans l'État postcolonial d'Afrique noire, la difficulté de réaliser un vivre-ensemble juste et pacifique est souvent due au fait que le Même et l'Autre n'arrivent pas toujours à fédérer leurs préférences particulières autour des références politiques et économiques communes. C'est, par exemple, le cas lorsque le Même exprime sa volonté de dominer absolument l'espace politique ou d'accéder à la jouissance exclusive des ressources de l'État, enfermant ainsi, au risque de l'appauvrir, le politique dans une particule d'essence ethnique ou idéologique. Désespéré de voir le Même tolérer son existence et collaborer à la construction d'un véritable espace public, l'Autre mobilise son *conatus*, dans ce qu'il a de destructeur, pour pouvoir exister aussi dans un cadre où il ne tient pas à disparaître dans les catégories politiques et économiques du Même. Comment penser la gestion politique de l'hétérogénéité ethno-identitaire dans l'État postcolonial d'Afrique noire de telle sorte que soient prévenus ou évités les risques d'exclusion et de radicalisation des contradictions pouvant prédisposer le Même et l'Autre, le Semblable et le Dissemblable aux types d'affrontements tragiques dont la zone des Grands Lacs a, dans l'histoire récente, été le théâtre ? Nous pensons que ce problème ne peut être résolu avec bonheur que par la promotion, dans l'État postcolonial d'Afrique noire, d'une éthique du vivre-ensemble, grâce à l'éducation au « savoir-vivre au pluriel », sur la base de la tolérance de la différence. C'est au moyen de cette pédagogie citoyenne qu'on peut donner à l'ethnicité une perspective politique et construire solidement et durablement une relation binomiale entre le Même et l'Autre, sans qu'on doive procéder à l'oblitération de leurs différences objectives.

Mots-clés : identité, différence, Même, Autre, Différent, Semblable, Dissemblable, Un, Multiple, Homogène, Hétérogène, ethnicité, citoyenneté, vivre-ensemble, tolérance, pédagogie citoyenne.

Introduction

Souvent structuré, au plan politique, comme un véritable tas incohérent, tant l'agrégation des particules sociales et identitaires qui le composent ne s'articule pas généralement autour du principe de justice sociale ou du bien commun, l'État postcolonial d'Afrique noire est prédisposé aux remous et aux tumultes politiques de toutes sortes et même à la décomposition. La gestion défectueuse de l'hétérogénéité ethno-identitaire par les politiques africains postcoloniaux, hypothèque l'espoir de réaliser un vivre-ensemble fondé sur la concorde. Lorsqu'on soumet à la sanction analytique les entraves au vivre-ensemble, telles qu'elles survivent encore à l'association que les nécessités de l'histoire ont imposée aux diverses communautés d'Afrique noire, on s'aperçoit que leurs causes sont beaucoup moins le fait de l'hétérogénéité de ces groupes que la conséquence politique des déficits de justice qui caractérisent généralement l'État postcolonial d'Afrique noire. À la lecture du déterminisme délétère que ces déficits de justice exercent souvent sur le vivre-ensemble dans cet État, nous nous proposons de déterminer les conditions de possibilité non d'une simple coexistence de type monadique, mais d'une réelle cohésion sociale qui résulte de la synthèse raisonnée des aspirations légitimes du Même et de l'Autre, du Semblable et du Dissemblable, dans une perspective citoyenne où, en dépit de leurs différences, ils peuvent se reconnaître dans un Nous politique, c'est-à-dire à travers cette conscience collective à la construction de laquelle doivent travailler constamment toutes les identités qui composent l'État postcolonial d'Afrique noire.

1. Les déficits de justice sociale et la crise du vivre-ensemble dans le rapport du même et de l'autre en Afrique noire

La tendance à l'affirmation du monisme du Même ou du Semblable, dont on peut facilement avoir l'expérience dans la gouvernance de certains États postcoloniaux d'Afrique noire, à travers la volonté affirmée par certaines communautés ethniques d'occuper magistralement un espace politique dont elles ne tiennent pas à partager les avantages avec d'autres,

a pour conséquence politique une coexistence essentiellement tumultueuse dont les contradictions irrésolues font souvent le lit de la répulsion, de l'exclusion, de la tragédie et même de la décomposition de l'État. Une telle coexistence relève, en réalité, d'une agrégation plus ou moins fortuite, qui, faute de se référer à la justice sociale et au respect de la diversité identitaire dans la perspective de la concorde, est parfois vécue comme la conséquence d'un mauvais sort jeté à l'État postcolonial d'Afrique par un Destin politiquement malveillant.

La volonté exprimée par le Même ou le Semblable de dominer absolument l'espace politique dont il doit, en principe, partager la jouissance avec l'Autre ou le Dissemblable, est effectivement dissolutoire des droits politiques et économiques de l'Autre ou du Différent. Cette dissolution qui est effectivement négative de la liberté et de l'humanité de l'Autre, explique souvent la logique de l'accaparement à laquelle le Même ou le Semblable a tendance à subordonner son vouloir et son agir dans un cadre politique dont il n'a pourtant pas l'exclusivité du droit de cité. Se figurant qu'il n'est pas juste qu'il collabore à la jouissance partagée avec l'Autre des avantages qu'il tire d'un espace politique dont le monopole de gestion doit lui revenir, suivant sa propre évaluation narcissique de la notion de justice, le Même ou le Semblable entreprend soit de bannir le Différent, soit de l'ostraciser, lorsqu'il ne se détermine pas à dissoudre son vouloir dans ses propres catégories politiques et économiques. L'ontologie de l'Autre ou du Différent est alors conçue par le Même de manière à pouvoir justifier son exclusion de la jouissance des ressources communes : pour le Même, l'hétérogénéité du Différent est suspecte de désordre ; il conçoit l'être de l'Autre comme maléfique en soi. C'est pour cette raison qu'il le redoute. La politique d'apartheid qui était naguère pratiquée dans certains pays d'Afrique australe illustre bien le fait que la crise du vivre-ensemble est due aux déficits de justice sociale. Le fait que l'État soit en demande de justice hypothèque politiquement le vivre-ensemble.

Vivre ensemble, dans ce cas, c'est tout au plus coexister à la manière des monades leibniziennes, sauf qu'elles ont au moins le privilège de participer à une coexistence harmonieusement préétablie par Dieu, la

« Monade Suprême », qui, « en réglant le tout, a eu égard à chaque partie, et particulièrement à chaque monade, dont la nature étant représentative, rien la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses » (Leibniz, 1947 : 29). Lorsque des identités peuvent tout au plus coexister parce qu'il n'y a rien qui puisse les motiver à étendre, comme le dit David Hume (1973 : 638-639), leur partialité ou leurs préférences sympathiques à des identités autres, cela les prédispose à une dangereuse juxtaposition qui risque de déboucher sur la guerre ou le chaos, tant leurs appétits ne sont pas régulés par un principe à la fois transcendant et fédérateur comme la justice. Si l'intercommunauté ethnique est, dans certains États d'Afrique centrale, orientale, occidentale, australe ou dans la zone des Grands lacs, prédisposée au conflit, c'est parce qu'elle n'est pas soutenue par le principe de justice sociale. Ne s'accordant pas sur le mode de gestion des ressources communes, parce que chaque communauté se figure qu'elles doivent être totalement destinées au contentement de ses appétits particuliers, le Même et l'Autre sont prédisposés à l'affrontement dans l'État postcolonial d'Afrique noire.

Ainsi, lorsque le Même veut politiquement exister dans l'oubli du droit de cité de l'Autre, parce qu'il prend la citoyenneté pour le privilège qui doit absolument lui revenir, il donne, par exemple, à ses appétits égoïstes une ampleur telle qu'il ne soit plus possible à l'Autre d'exprimer et de satisfaire les siens. En se considérant comme le seul être digne d'exister sur la scène politique, le Même pousse alors l'Autre au désespoir. Ne pouvant plus rien espérer de celui dont l'affirmation narcissique de l'ego étouffe politiquement son aspiration à l'existence, l'Autre rejette cet arbitraire en déployant son thanatos contre l'ordre politique iniquement établi par le Même. Refusant de devoir être sans vraiment pouvoir exister, compte tenu du fait que le Même se résout à le mettre sous la catégorie de paria politique d'une cité dans laquelle l'expression de sa citoyenneté est injustement étouffée, l'Autre mobilise également son conatus, dans ce qu'il a de destructeur, contre le Même. Estimant, quant à lui, que son identité lui confère le droit de jouir exclusivement des avantages d'un espace politique que l'Autre ne peut occuper qu'en le parasitant, le Même traduit son narcissisme politique par la violence dont la fin

est de sauvegarder à tout prix ce qu'il croit lui revenir absolument. L'une des conséquences de cela est la reconfiguration du droit d'exister à partir des schèmes psychologiques d'un imaginaire politique dominé par la détestation de l'Autre, du Différent ou du Dissemblable et la tendance à l'oblitération de sa volonté d'exister. C'est la violence consécutive aux déficits de justice sociale qui explique, entre autres raisons, la partition effective dont certains États postcoloniaux d'Afrique noire comme la République Démocratique du Congo, le Soudan, la Somalie, ont militairement fait l'objet. C'est toujours cette crise de la justice sociale qui permet de comprendre les difficultés que le vivre-ensemble éprouve au Tchad, tout comme les tensions qui l'ont parfois affecté dans le rapport des Anglophones aux Francophones au Cameroun, la dérive génocidaire de la coexistence problématique des Hutu et des Tutsi au Rwanda ou au Burundi, ou la xénophobie dont la politique de l'« ivoirité » est suspecte en Côte d'Ivoire, etc. C'est le déplacement des problèmes de justice sur le terrain culturel, donc ethnique, linguistique ou confessionnel, qui explique le fait que l'État postcolonial d'Afrique noire ait, en général, des problèmes de stabilité.

Les déficits de justice qui rendent compte des difficultés que le vivre-ensemble connaît dans la plupart des États postcoloniaux d'Afrique noire, se traduisent aussi par la violation des principes d'isologie et d'isonomie. Pour une meilleure intelligibilité de cette violation, il faut prendre en compte l'évaluation ontologique du Même par lui-même et de l'Autre par lui. En Afrique noire, si la différence de l'Autre n'est pas toujours tolérée, c'est parce que l'Autre est perçu par le Même comme le facteur du mal ou le vecteur du désordre. Cette perception suscite et développe chez le Même la tendance à l'« altérophobie ». Celle-ci est exacerbée lorsque la contradiction sur le mode de laquelle s'opposent le Même et l'Autre a des enjeux d'ordre économique et politique. De cette « altérophobie » à l'« altéricidité », il n'y a qu'un pas qu'il arrive parfois au Même de franchir facilement. Dans des moments critiques, le Même tend facilement à faire de l'Autre ou du Différent le bouc émissaire dont le sacrifice rituel est exigible pour que la société retrouve l'équilibre qu'elle a perdu du fait de son intrusion. La difficulté à tolérer la différence se

traduit alors par diverses formes d'ethnocentrisme (le tribalisme, le clannisme) dont la conséquence est le rejet ou la condamnation parfois ethnocidaire de l'Autre ou du Différent. Quand on ne rejette pas l'Autre de façon évidente, on refuse de s'ouvrir à la différence de peur que celle-ci n'altère la noble identité de soi. À travers ce repli identitaire, on ne rejette pas moins le Différent que ceux qui exaltent de façon tout à fait narcissique leur ethnos au point de l'élever à la dignité d'un absolu culturel. C'est le cas, lorsqu'on procède, en Afrique noire, au surenchérissement de l'ethnie au détriment du capital politique de l'État.

Dans l'État postcolonial d'Afrique noire, là où chaque communauté tend à faire prévaloir son identité, comme si elle n'avait pas le même fonds d'humanité en partage avec le Dissemblable ou le Différent, il est fort difficile de faire respecter les principes d'isologie et d'isonomie. Légiférer sur l'agir du Même et de l'Autre sur la base d'une normativité identique, paraît impropre à l'identité qui allègue sa supériorité pour s'autoriser ou exiger un traitement privilégié. C'est pour cela qu'il n'est pas aisé d'admettre, par exemple, que celui dont la différence est perçue comme la preuve d'une infériorité ontologique puisse non seulement occuper le même espace politique, mais aussi être protégé par les mêmes lois que soi. L'égal accès à la libre jouissance du même espace politique, tel qu'il doit effectivement se traduire non seulement par la liberté d'opiner et de juger dont le caractère incessible ou non transférable est souligné par Spinoza (1965 : 327-334) dans le *Traité théologico-politique*, mais aussi par l'égalité de tous devant la loi.

Les problèmes que le vivre-ensemble rencontre entre le Même et l'Autre dans la plupart des États postcoloniaux d'Afrique noire sont donc aussi dus au fait que le Même a l'illusion d'une supériorité ontologique par rapport l'Autre. La longévité de cette illusion est due, entre autres raisons, à des mythes obscurantistes sur la base desquels le Même s'imagine qu'il doit, en vertu du caractère prétendument prestigieux de son essence ou de son identité, avoir le monopole de la gestion tant de l'espace politique que des ressources de l'État. Contester ce monopole, c'est remettre, par le fait même, en cause l'ordre cosmique qui assurerait à son identité la supériorité qu'elle aurait sur les autres. Pour prévenir une

telle contestation, le Même va parfois jusqu'à empêcher que l'espace politique devienne un espace public, en le saturant avec une mythologie dont la fonction mystificatrice consiste à renforcer les stéréotypes de différence. Pour cela, le Même fait, par exemple, croire que les valeurs de son identité sont si parfaites qu'elles n'existent qu'au superlatif absolu. Au Burundi, d'après Joseph Gahama et Augustin Mvuyekure (1989 : 303-306), le mythe de la supériorité ontologique des Batutsi par rapport aux Bahutu, exacerbé à des fins de domination politique par une certaine anthropologie coloniale, a cristallisé la conscience ethnique et aggravé les tensions entre ces deux communautés dans la zone des Grands lacs. Décrits dans la littérature coloniale et missionnaire comme des êtres très beaux, très intelligents et de noble origine égyptienne ou éthiopienne, les Batutsi se sont fondés sur cette mythologie pour asseoir leur hégémonie politique sur les Bahutu considérés comme des êtres inférieurs. Dans le cadre d'un tel clivage ethno-identitaire, il est difficile de soumettre aux mêmes lois les consciences individuelles ou communautaires qui s'imaginent que la diversité culturelle sur le mode de laquelle elles peuvent éventuellement se rapporter est l'expression d'une différence ontologique.

Le problème qui se pose dans ce cas est celui de concevoir le nouveau fondement politique à donner à l'État postcolonial d'Afrique noire pour que sa gestion de l'hétérogénéité ethno-identitaire ne légitime l'injustice et l'exclusion ni ne prédispose à l'affrontement les diverses identités ethniques qui le composent généralement. Autrement dit, comment pouvoir refonder politiquement l'État postcolonial d'Afrique noire de manière à articuler l'ethnicité à la citoyenneté démocratique (Mbonda, 2002 : 21), ou à transformer l'espace politique africain en un véritable espace public propice à la discussion entre des identités différentes dans la perspective d'un vivre-ensemble juste et pacifique ?

Se poser ces questions revient à s'interroger sur le type de contrat social et moral susceptible de constituer l'éthique du vivre-ensemble devant sous-tendre les rapports intercommunautaires dans une Afrique postcoloniale où chaque identité a tendance à imposer la nécessité de sa particularité culturelle à la politique globale de l'État.

II. De la nécessité de refonder l'État postcolonial d'Afrique sur l'éthique du vivre-ensemble

Formuler l'exigence de refonder l'État postcolonial d'Afrique noire sur l'éthique du vivre-ensemble, prouve que la multi-ethnicité de cet État est critique et que le contrat social et moral autour duquel se fédèrent politiquement les différentes identités ethniques ou culturelles africaines est encore problématique. Il devient donc nécessaire de trouver, comme le recommande Jean-Jacques Rousseau (1973 : 72), la

« forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. »

Mais, si Rousseau pensait surtout au meilleur mode d'association contractuelle des individus pouvant assurer à ces derniers la citoyenneté qu'ils n'ont pas à l'état de nature, il se pose de plus en plus aujourd'hui, notamment en Afrique centrale, australe, orientale et occidentale, le problème d'une intercommunauté juste et pacifique. Il s'agit donc de cultiver et de développer, dans l'État postcolonial d'Afrique noire, l'esprit citoyen par-delà la différence ethno-identitaire, sans qu'il faille, pour cela, recourir à la politique d'« oblitération des différences » (Walzer, 1998 : 123) qui consiste à réaliser soit un melting-pot forcé, soit à construire les États sur une base ethnique, comme si les problèmes liés à l'intercommunauté étaient essentiellement dus à la différence identitaire ou culturelle. Le défaut de telles politiques, c'est leur incapacité à apporter des solutions appropriées au problème de gestion de l'hétérogénéité ethno-identitaire. Incapables de prendre dialectiquement en charge la différence de manière à pouvoir fédérer la multiplicité qui la définit autour d'un idéal politique commun, ces politiques abominent ou diabolisent le Différent qu'elles condamnent à l'exclusion ou à la suppression. Leur défaut consiste aussi en une approche trop naturaliste et objectiviste de l'ethnicité pour éviter son réductionnisme biologisant ou essentialisant, lequel prédispose à l'exclusivisme. Elles font alors l'impasse sur la flexibilité de l'ethnicité, c'est-à-dire sur la possibilité de chacune des identités culturelles particulières à s'enrichir des apports expérientiels et cognitifs des autres, no-

tamment de leurs capacités à s'adapter aux diverses mutations de l'histoire dans le sens d'une meilleure expression de l'humanité de l'homme dans le temps et dans l'espace. Les émotions que nous impose, par exemple, l'interaction culturelle des différentes identités existantes, enrichissent notre manière habituelle de sentir notre environnement naturel et historique. Cette nouvelle perception du monde relève d'une approche intégrée de l'ethnicité qui existe en rupture de concept par rapport au paradigme naturaliste et objectiviste dont les références conceptuelles (les liens de sang, les liens ancestraux, etc.) empêchent de penser l'ethnicité comme pouvant être un construit historico-culturel.

S'interroger donc sur le mode de gouvernance pouvant assurer à l'hétérogénéité ethno-identitaire africaine un vivre-ensemble juste et pacifique, revient à affirmer la nécessité de refonder politiquement et moralement l'État postcolonial d'Afrique noire suivant des principes susceptibles de garantir à la fois l'expression de la libre citoyenneté des Africains, quelle que soit leur diversité ethno-identitaire, et la stabilité politique de l'État postcolonial d'Afrique noire.

L'œcuménisme politique indispensable à une Afrique où l'irruption des problèmes ethno-identitaires sur la scène politique fait que les préoccupations de type ethnocratique aient tendance à imposer leur nécessité à la démocratie – réactivant, par conséquent, tous les micro-nationalismes qui hibernaient jusque-là –, exige d'abord la résorption, grâce à l'éducation à la citoyenneté, de toutes les préventions culturelles et idéologiques suspectes d'« altérophobie », lesquelles sont à l'origine des politiques d'exclusion là où s'impose pourtant le devoir de gérer inclusivement des ethno-identités diverses et multiples. Parmi ces préventions idéologiques néfastes au vivre-ensemble, il y a la croyance à l'impossible réalisation d'un État digne de ce nom dans un environnement sociologique dont l'ethno-identité est si hétérogène qu'elle prédisposerait l'ethnicité à aliéner la citoyenneté. La thèse de l'impossible œcuménisme politique en Afrique, telle qu'elle se fonde sur l'argument du déficit de la communauté de race, de culture ou de langue et de l'affaiblissement idéologique par émiettement de l'ensemble suivant le principe qui régit la balkanisation de ce continent, se nourrit aussi du préjugé selon lequel

l'identité de soi risque d'être aliénée par l'altérité. De ce point de vue, la conscience de soi ne pourrait réaliser son aspiration à la paix que si la pureté de son identité est tout à fait protégée. Dans ce cas, a-t-on tort de croire, la solution serait de construire l'État africain sur une base mono-ethnique, puisque l'hétérogénéité ethno-identitaire passe pour être à la fois aliénante et porteuse des charges de désintégration politique.

Cette solution, qui ne tient pas compte de « la personnalité africaine », ce sentiment de communauté qui, selon Nkrumah (1964 : 160), a permis la naissance du mouvement panafricain, n'est pertinente que s'il est non seulement établi que tout ensemble ethno-identitaire est à la fois homogène et stable dans le temps, mais aussi que l'association contractuelle du Même et de l'Autre est tout à fait impossible, ou encore qu'il n'est pas permis d'envisager le dépassement dialectique de leurs différences ethno-identitaires dans la perspective d'un construit politique où elles pourraient se fédérer autour de ce que Fred Constant (2000 : 89-90) appelle les « références communes ». De même qu'il est impossible de prouver que les contradictions qui existent entre les préférences particulières du Même et celles de l'Autre ne peuvent jamais se résoudre dans l'État postcolonial d'Afrique noire, de même il convient de dissiper les préventions politiques courantes qui entravent la réalisation d'un vivre-ensemble juste et pacifique dans cette partie du monde. Si le citoyen africain a tendance à faire prévaloir la particularité de son identité au point de se référer d'abord à son ethnie ou à son clan, c'est parce que l'État postcolonial d'Afrique noire n'est pas souvent organisé sur la base des référentiels politiques communs, car il n'offre pas toujours suffisamment de garanties de protection par rapport à la justice sociale et aux libertés individuelles et collectives. Généralement fondée sur des références particulières qui expliquent la tendance au repli identitaire ou à la formation des solidarités affinitaires et exclusives au sein de l'État postcolonial d'Afrique noire, la coexistence des diverses communautés ethniques ou culturelles africaines éprouve des difficultés à évoluer vers une cohabitation harmonieuse dans laquelle les idéaux de liberté, de justice et de paix peuvent survivre aux différences ethno-identitaires.

La thèse de l'impossible établissement en Afrique noire d'un lien

politique durable entre des communautés ethniquement ou culturellement différentes est généralement fondée sur l'illusion de la simplicité et de l'homogénéité de l'ethnie. C'est la peur que l'expression de son identité ne soit étouffée par celle de l'Autre qui explique la tendance du Même à l'« altérophobie ». Représentée, dans cette illusion comme une entité homogène et stable, l'ethnie se conçoit, par conséquent, comme le cadre le plus approprié à la parfaite expression de la citoyenneté, à condition qu'elle existe en retrait par rapport aux autres ethnies. Penser le rapport inter-identitaire sur le mode du contrat en vue d'un vivre-ensemble juste et pacifique, présuppose la reconnaissance de la nécessité de chaque identité, laquelle se justifie par son irréductibilité et son droit à l'existence politique. C'est, par conséquent, reconnaître l'absurdité des politiques d'homogénéisation identitaire ou d'effacement de la différence pour l'instauration du monisme du Même.

Dans l'État postcolonial d'Afrique noire, il est possible de réaliser une cohabitation juste et pacifique entre le Semblable et le Dissemblable, le Même et l'Autre si on promeut dans l'intercommunauté africaine l'éthique du vivre-ensemble qui rende possible le « savoir vivre au pluriel » (Constant *op. cit.* : 89). En effet, « savoir vivre au pluriel », c'est, dans ce cas, éviter le surenchérissement de l'ethnie au détriment du capital politique de l'État, sans avoir à procéder au gommage ethnocide des différences identitaires. C'est aussi se garder d'entretenir l'illusion selon laquelle le Même épuise la dignité ou l'humanité et la croyance d'après laquelle l'Autre parasite toujours l'existence du Même ou qu'il est nécessairement porteur des charges d'aliénation de son identité et de désordre socio-politique. C'est, en plus, savoir que la nécessité de la différence est telle qu'il convient moins d'œuvrer à son oblitération ou à sa suppression que de collaborer à son décloisonnement culturel, afin d'éviter qu'elle devienne si exclusive qu'elle finisse, à la manière des monades, par s'enfermer sur elle-même.

À cet effet, Mwayila Tshiyembe recommande d'abord de désarticuler l'État africain du paradigme politique occidental, en créant, par exemple, un nouveau concept de nationalité fondé sur les perspectives communes telles qu'elles peuvent résulter de la « républicanisation » des

différentes structures sociales traditionnelles de telle sorte que les diverses nationalités puissent facilement se réconcilier avec la citoyenneté. Il recommande ensuite l'articulation nécessaire de l'efficacité économique et de la cohésion sociale. Ndebi Biya (2003 : 33) propose une approche qui évite à la fois l'écueil du différentialisme et de l'identitarisme. Pour être fort, pacifique et prospère, pense-t-il, l'État postcolonial d'Afrique noire doit substituer à la tendance à la phagocytose politique des identités, celle qui consiste à les développer et à les rapporter dialectiquement de manière à réaliser, sur la base de la justice, une bonne harmonie sociale. C'est ce qui l'amène à affirmer que

« le problème de la forme de l'État et de la cohabitation ethnique en Afrique est celui de la dialectique de l'Un et du Multiple. Comment réussir un État fort, pacifique et prospère grâce à une forme de cohabitation des ethnies qui ne doivent pas se supprimer, mais plutôt éclore avantageusement dans leurs diversités et différences respectives. Si l'État les phagocyte pour survivre seul, il disparaît lui-même avant elles. Mais si au contraire, les ethnies rejettent l'État, considéré concurrent par chacune d'elles, elles se détruiront toutes par les guerres tribales, l'hégémonie possible de l'une serait à jamais menacée par les autres et son développement dans le temps serait le destin de Sisyphe. La grande leçon à retenir est de ne jamais contrarier le développement d'une ethnie prise comme danger des autres. Il faut plutôt veiller à l'équité juridique constitutionnelle qui doit garantir quel que soit le parti politique au pouvoir, le développement et des régions ethniques et de l'État tout entier. »

Comment cohabiter sans se supprimer, ou comment cohabiter de manière à pouvoir dissiper la phobie de l'Autre et à s'engager avec lui dans une communauté de dessein, telle peut se résumer la préoccupation de Ndebi Biya. Il ressort de ce qu'il propose, deux dilemmes qui se présentent, pour l'État postcolonial d'Afrique noire, sous la forme de cette double alternative rigide : composer ou disparaître, s'associer ou se désintéresser. La préoccupation de Ndebi suggère également que le Même et l'Autre soient appelés à contracter, par-delà leurs spécificités culturelles, au sujet du vivre-ensemble auquel ils ne sauraient se soustraire.

La fonction de cette heureuse dialectique consiste précisément à donner à l'ethnicité africaine multiple et hétérogène une dimension politique, en la soustrayant à sa partialité naturelle, sans pour autant aliéner sa personnalité. L'ethnicité africaine ne peut effectivement avoir de statut politique véritable que si elle n'exprime pas son identité de façon narcis-

sique ou totalitaire. C'est pour cela que l'éthique du vivre-ensemble grâce à laquelle chaque ethno-identité peut « savoir-vivre au pluriel », doit être régie par les principes de réciprocité et d'équité, car, comme le dit Fred Constant (*op. cit.* : 90),

« vouloir vivre ensemble au pluriel requiert deux exigences d'égale importance : un devoir de réciprocité, d'une part ; une obligation d'équité, d'autre part. »

Il faut, pour cela, que l'État donne à chaque identité la possibilité d'avoir à la fois le statut d'administré et d'administrateur, de producteur et de consommateur de l'organisation politique de l'État (Touraine, 1994 :109). C'est cela qui peut la soustraire au mode de vie communautaire et lui donner une réelle fonction politique au sein de l'État postcolonial d'Afrique noire. Aucune identité ne peut vraiment sentir le besoin de vivre avec les autres que si elle a la garantie que la dignité de sa personnalité culturelle sera reconnue et que sa citoyenneté sera assurée.

Nulle identité n'étant de trop dans une Afrique qui appartient à tous les Africains, rien ne justifie suffisamment la tendance de certaines identités à investir exclusivement l'espace politique africain et à vouloir imposer leur nécessité politique ou culturelle aux autres. Pour prévenir les violentes revendications intégratives formulées par les identités qui se sentent à la fois exclues de la jouissance de l'espace politique et des ressources communes, il faut promouvoir dans l'État postcolonial d'Afrique une pédagogie citoyenne dont le rôle est de cultiver à la fois la tolérance des différences et leur dépassement dialectique. C'est ainsi qu'on peut développer dans la conscience des membres de chaque communauté ethnique le sens du vivre-ensemble.

III. Pédagogie citoyenne et éthique du vivre-ensemble dans la postcommunauté africaine

Le constat de la contradiction qui existe dans l'État postcolonial d'Afrique noire entre l'ethnicité et la citoyenneté, la tendance à l'ethnocratie et le besoin de démocratie, et l'hypothèque que cela fait peser sur le vivre-ensemble, permettent de comprendre qu'il est néces-

saire de refonder politiquement cet État pour lui donner la capacité politique de fédérer la différence de manière à enrichir le vivre-ensemble de ses ressources variées. D'où l'importance d'une pédagogie citoyenne qui rende possible l'extension des affinités primaires ou des référentiels particuliers (famille, clan, ethnie) caractéristiques de l'ethnicité, à l'ensemble de l'État.

Puisque la citoyenneté n'est ni une donnée naturelle ni la conséquence d'un quelconque « déterminisme constitutionnel ou de la sujétion à un pouvoir donné » (Boukongou, 2002 : 16), elle ne peut résulter que d'une pédagogie citoyenne qui consiste à amener le Même et l'Autre à sortir du dualisme contradictoire dans lequel ils ont tendance à s'enfermer en Afrique noire. En effet, dans l'ethnicité contradictoire africaine, les diverses communautés sont souvent trop opposées soit sur le mode d'occupation de l'espace politique, soit sur le type de gestion des ressources communes pour pouvoir impulser la dynamique de leurs rapports dans le sens de la constitution d'un véritable rapport binomial entre le Même et l'Autre. C'est parce que chaque monôme identitaire a tendance à vivre au singulier, parce qu'il se figure à tort que l'ethnicité a plus de profondeur et d'authenticité que la citoyenneté, qu'il se réfère spontanément à ses appétits politiques et économiques particuliers. Il devient, dans ce cas, difficile de voir l'ethnicité évoluer dans l'État postcolonial d'Afrique noire vers la citoyenneté, tant que les références particulières de chaque identité entravent, par l'irréductibilité de leur partialité, la construction d'une bonne relation inter-identitaire.

Éduquer les différentes communautés ethniques africaines à la citoyenneté de manière à donner un sens politique à l'ethnicité, telle est la fonction politique de la pédagogie citoyenne. Car, comme l'affirme Boukongou (*Ibid.*),

« la citoyenneté est avant tout le fruit d'une éducation, longue et coûteuse tant pour l'État que pour la famille. Les sujets de l'État naissent selon les désirs des familles et les citoyens le deviennent par un effort constant et difficile de socialisation. L'éducation est donc un élément fondamental de la construction de la société de droit. »

La fonction essentielle de la pédagogie citoyenne est d'atténuer les forces politiques centrifuges de l'ethnicité en réformant les références et les

préférences particulières qui l'empêchent d'évoluer vers la citoyenneté. Il s'agit, plus précisément, de doter chaque identité d'un comportement citoyen, en l'affranchissant d'abord de son « altérophobie » et en donnant ensuite à son vouloir-vivre la possibilité de s'ouvrir à la différence de manière à acquérir le « savoir-vivre au pluriel » indispensable à la réalisation d'un vivre-ensemble juste et pacifique. Cela est possible si l'État postcolonial d'Afrique contribue politiquement à faire que les divers projets identitaires deviennent des programmes politiques ou s'il suscite et développe en chaque citoyen, au moyen de plusieurs formes d'incitations politiques, le sentiment d'appartenir non seulement à une communauté culturelle, mais aussi et surtout celui d'être membre d'une communauté politique au devenir de laquelle il a le droit et le devoir civiques de participer.

Le comportement citoyen que chaque identité doit adopter grâce à la pédagogie citoyenne, peut l'amener non seulement à avoir le sens de la justice, mais aussi à collaborer à la réalisation d'une intercommunauté qui soit à la fois le cadre de la libre expression des différences et, comme le dit Alain Touraine (1994 : 105), celui de

« la construction libre et volontaire d'une organisation sociale qui combine l'unité de la loi avec la diversité des intérêts et de respect des droits fondamentaux. »

Cela exige que chaque identité comprenne, par exemple, que son statut de membre de la polis-cité ne lui donne pas plus de droits que ne le permettent les conventions communes. Par conséquent, l'expression de sa citoyenneté ne doit ni étouffer celle des autres ni compromettre la réalisation du dessein commun que toutes les diverses identités doivent avoir en vue par-delà leur hétérogénéité. Pour cela, chaque identité est soumise au devoir contribuer à la correction des déficits de citoyenneté de son vouloir-vivre, en lui donnant la portée politique qui lui permette de s'ajuster aux impératifs de l'éthique du vivre-ensemble. Parce qu'elle promeut une intercommunauté qui ne procède pas du formatage des différences, mais qui destine plutôt celles-ci à se transcender dialectiquement en faveur d'une culture citoyenne, l'éthique du vivre-ensemble est, peut-on dire, celle dont la téléologie politique est postcommunautaire en ce

sens qu'elle sort l'identité de l'enclave d'une communauté particulière pour l'ouvrir à la différence dans un cadre politique appelé à devenir un espace public. Cette postcommunauté ne peut se réaliser que si chaque identité parvient à transcender ce que Touraine (*op. cit.* : 101) appelle « le garant métapolitique », c'est-à-dire ce qui relève des catégories non politiques, à savoir la race, dieu, la langue, etc., mais auquel on a tendance à subordonner l'action politique. La particularité de ces principes non politiques peut, lorsqu'elle s'affirme surtout de façon exclusive, entraver le vivre-ensemble. Afin d'éviter une telle entrave, chaque identité est tenue d'accorder, au plan politique, la priorité de son identification aux préférences relatives aux conventions et valeurs qu'elle partage avec les autres identités. Cela n'est possible que si la gestion de l'État postcolonial d'Afrique noire comporte suffisamment d'incitations politiques pouvant motiver l'ethnicité à déplacer son centre d'intérêt dans le sens d'un réel œcuménisme politique.

En clair, cela revient à donner aux diverses préférences ethno-identitaires qui font généralement le lit des conflits politiques en Afrique noire – conflits dont on a eu, par exemple, l'expérience entre les Bahutu et les Batutsi dans la zone des Grands Lacs, ou entre les Mbundu et les Ovimbundu qui servent respectivement de fiefs ethniques du M.P.L.A. et de l'U.N.I.T.A en Angola – une configuration politique qui soit telle que la tonalité de leurs modes d'expression n'entrave pas le vivre-ensemble. C'est l'éthique du vivre-ensemble, gage d'une véritable cohésion sociale, qui peut empêcher qu'il règne dans l'intercommunauté africaine une crainte mutuelle et une bellicité cyclique comparables à celles que Hobbes (1982 : 90 ; 1983 : 124) décrit dans l'intersubjectivité critique dans la jungle prépolitique.

Grâce à la pédagogie citoyenne, il est fort possible de transformer les affinités affectives et culturelles de l'ethnicité en véritables liens politiques à la fois solides et durables. Cela est réalisable si, dans l'État postcolonial d'Afrique noire, on se résout à abandonner « la politique des identités » (Constant, *op. cit.* : 42) au profit des « politiques de la différence » (*Ibid.* : 88). Les « politiques de la différence » sont celles qui dissipent la peur souvent exprimée par des communautés ethniques ou

culturelles de voir leur identité aliénée au terme de l'involutions politique qui assure le passage du Multiple à l'Un ou de l'Hétérogène à l'Homogène. Les « politiques de la différence », quand elles ne dérivent pas dans l'apartheid, diffèrent effectivement de celles qui, se fondant sur une conception pessimiste de l'altérité, promeuvent soit le monisme du Même, soit l'assujettissement ou l'exclusion de l'Autre.

Conclusion

Les difficultés que les diverses communautés ethniques éprouvent à vivre pacifiquement ensemble dans l'État postcolonial d'Afrique noire sont dues aux multiples tensions qui existent entre le Même et l'Autre. Si ces tensions ne parviennent pas à être politiquement sublimées à travers une dynamique démocratique où les contradictions sont résolues dans le cadre d'un espace public, c'est à cause des déficits de justice sociale qui caractérisent généralement la gestion de l'hétérogénéité ethnique par les politiques africains. Ce qui a souvent pour conséquence la balkanisation socio-politique de l'État postcolonial d'Afrique noire en segments ethno-identitaires généralement juxtaposés, compte tenu du fait qu'ils n'arrivent pas à nouer un lien politique solide et durable. La politique d'équilibre régional qui se pratique dans certains États africains et les partis uniques auxquels on y recourait naguère à titre d'artifices politiques destinés à résorber l'ethnicité dans la perspective d'un meilleur vivre-ensemble, cachent mal le réel équilibre de la terreur dont les ruptures ont pour conséquence l'expression d'une hostilité que la précarité et le délitement du tissu social achèvent d'exacerber. Amener les diverses identités africaines à acquérir la culture de la citoyenneté, c'est soumettre l'ethnicité aux impératifs de l'éthique du vivre-ensemble. C'est la pédagogie citoyenne qui peut promouvoir une telle éthique en cultivant dans les consciences individuelles et collectives le sens de la citoyenneté. C'est cela qui peut motiver les différentes identités culturelles africaines à transcender leurs particularités pour se fédérer autour de desseins politiques communs.

Bibliographie

- Aundu Matsanza, « Taxinomie critique des paradigmes de l'ethnicité », in <http://www.afrology.com/soc/usafrica.html>.
- Ayissi, Lucien, « La paix dans la contradiction du Même et de l'Autre en Afrique », in *Dialogue & Réconciliation. Revue scientifique du Service Œcuménique pour la paix*. Volume 2, Numéro 2 : *Violence, État et société en Afrique. Les exigences de la non-violence*, 2002, pp. 217-224.
- Ayissi, Lucien, « Cogito et altérité », in *L'Individuel et le collectif*, ouvrage collectif édité par Thérèse Belle Wangue, Paris, Dianoïa, 2004.
- Bidet, Jacques, « Démocratie et modernité. Jalons pour une théorie générale », in *Les Paradigmes de la démocratie* (sous la direction de Jacques Bidet), Paris, P.U.F., Collection Actuel Marx Confrontation, 1994, pp. 83-100.
- Boukongou, Jean Didier, Avant-propos de *l'Ethnicité, identités et citoyenneté en Afrique centrale*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, Collection Études et documents de l'APDHAC, 2002, pp. 11-17.
- Clarence-Smith, Gervase, « Le problème ethnique en Angola », in *Les Ethnies ont une histoire* (sous la direction de Jean-Pierre Chrétien et Gérard Prunier), Paris, Karthala et ACCT, 1989, pp. 405-415.
- Collomb, Gérard, « Entre ethnicité et national : À propos de la Guyane », in *Socio-Anthropologie*. Revue électronique de l'Université de Nice, N° 6 : Passages. Cf. Revel@unice.fr.
- Constant, Fred, *Le multiculturalisme*, Paris, Dominos-Flammarion, 2000.
- Farrugia, Francis, *Archéologie du pacte social. Des fondements éthiques et sociopolitiques de la société moderne*, Paris, L'Harmattan, Collection Logiques sociales, 1994.
- Gahama, Joseph et Mvuyekure, Augustin, « Jeu ethnique, idéologie missionnaire et politique coloniale. Le cas du Burundi », in *Les Ethnies ont une histoire* (sous la direction de Jean-Pierre Chrétien et Gérard Prunier), Paris, Karthala et ACCT, 1989, pp. 303-324.
- Hobbes, Thomas, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, traduction de Samuel Sorbière, Paris, GF-Flammarion, 1982.
- Hobbes, Thomas, *Léviathan*, traduction de François Tricaud, Sirey, 1971, 3^e tirage 1983.
- Hume, David, *Traité de la nature humaine*, traduction d'André Leroy, Paris, Aubier, 1983.
- Leibniz, *La monadologie*, avec une notice biographique, une analyse et des notes par Paul Lemaire, Paris, Hâtier, 1947.
- Mbock, Charly Gabriel, « Construire l'ethnie, déconstruire l'État ou le syndrome du sablier en Afrique », in <http://www.afrology.com/soc/usafrica.html>.
- Mbonda, Ernest-Marie, « Penser l'ethnicité pour définir la citoyenneté », in *Ethnicité, identités et citoyenneté en Afrique centrale*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, Collection Études et documents de l'APDHAC, 2002, pp. 19-45.
- Mwayila Tshiyembe, « L'Afrique face au défi de l'État multinational. Des guerres à la crise sociale », in <http://www.afrology.com/soc/usafrica.html>
- Ndebi Biya, Robert, *Essai sur l'Afrique. Religion, État et politique économique*,

- Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2003.
- Nkrumah, Kwame, *L'Afrique doit s'unir*, traduction de Lionel Jospin, Paris, Payot, 1964.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Union Générale d'Éditions, Collection 10/18, 1973.
- Spinoza, Baruch, *Traité théologico-politique*, traduction de Charles Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965.
- Touraine, Alain, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1994.
- Van Parijs, Philippe, « Les Théories contemporaines de la justice : impasse ou nécessité ? », in *Les Paradigmes de la démocratie* (sous la direction de Jacques Bidet), Paris, P.U.F., Collection Actuel Marx confrontation, 1994, pp. 49-82.
- Walzer, Michael, *Traité sur la tolérance*, traduit de l'anglais par Chaïm Hutner, Paris, Gallimard, Collection Nouveaux Horizons, 1998.

Philosophie et critique phénoménologique de l'ethnisme au Cameroun

par Dieudonné Zognong *)

Résumé : Philosophie et critique phénoménologique de l'ethnisme au Cameroun. Prenant acte du laconisme de la philosophie dans son traitement des mentalités identitaires à l'instar du racisme et de l'ethnisme, le présent article fait sien l'impératif pour la philosophie de sortir des sentiers battus pour raisonner les réalités concrètes et mouvantes de la société. Dans cette perspective, l'on met en lumière l'attitude phénoménologique et existentialiste comme voie opératoire de démythification des opinions et perversions mentales de l'identité. La réflexion cible le phénomène de l'ethnisme actuellement en vedette en Afrique. Nous prenons en particulier le concept de « Bamiléké », emblématique de la doxa ethnique au Cameroun, et montrons dans une perspective phénoménologique, et comme nous en instruit Sartre et l'existentialisme, que l'on ne naît *pas homo ethnicus* au sens de la doxa, on le devient.

Mots clés : Identité, mentalité ethniste, attitude phénoménologique, « Bamiléké », existentialisme, essentialisme ethnique, idées préconçues, doxa ethnique.

Abstract: A philosophy and a phenomenological critique of ethnicism in Cameroon. Addressing the laconic attitude of philosophy in its treatment of identity mentalities like racism and ethnicism, this article poses that it is imperative for philosophy to come out of beaten tracks, and to think concrete social realities. In this perspective, we underscore the phenomenological and existentialist attitudes as operative ways of demystification in regard of mental perversions of the identity. The analysis concentrates on the phenomenon of ethnicism currently preponderant in Africa. In particular we take the concept of “Bamileke” which is emblematic of the ethnic doxa in Cameroon, and show (in a phenomenological perspective, in the sense of Sartre and existentialism) that one is not born *homo ethnicus*, one becomes it.

*) **Editorial note:** Inclusion of this article in the pages of *Quest: An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie* is a sign that the Editor recognises the quality and topicality of the present argument, but must not be taken to imply that the Editor or the Journal as a whole necessarily agree with its conclusions or with its specific political stance on a highly conflictuous issue.

Key words: Identity, mentality of ethnism, phenomenological attitude, "Bamiléké", existentialism, ethnic essentialism, ethnic prejudice, ethnic doxa.

Introduction : La mentalité ethniste face à la compétence philosophique

Que peut en Afrique la philosophie dans l'impératif de démystification des mentalités ethnistes, pour culturelles et non génétiques que soient les identités sociales ? Dans cette perspective philosophique et plus précisément existentialiste, l'identité ethnique relève-t-elle de l'essence ou de l'existence ?

Le phénomène ethnique au Cameroun dont la forte actualité franchit les frontières du cadre national, n'a pas suffisamment bénéficié de l'examen phénoménologique qu'il mérite de par ses multiples enjeux politico-sociaux. Or la mentalité ethniste n'est ni un fait anodin, ni une réalité dont d'aucuns pourraient prétendre ignorer les enjeux funestes sur le plan des droits de l'homme, de la convivialité interethnique et de la paix.. En effet, force conflits dont nous édifie l'actualité tiennent des rivalités alimentées par les stigmatisations identitaires. Concomitamment, l'ethnisme semble prendre l'intention démocratique en otage¹. Cependant l'incrustation du concept ethnique et les stéréotypes qui l'accompagnent dans l'opinion et le subconscient des Camerounais n'a d'égal qu'une certaine atonie de nos philosophes. Car si le problème fait l'objet d'analyses en sociologie, science politique, économie ou anthropologie, il demeure privé de l'éclairage philosophique. Certes cette question ethnique est incontestablement délicate et malaisée, ce qui dissuade sans doute quiconque l'ose aborder. Toujours est-il que la démystification philosophique de la question peut contribuer à moderniser les comportements, gage de l'émergence d'associations politiques normalisées qu'aspirent à devenir les États africains.

Il est pensable que les échafaudages et fictions ethnistes soient un serpent de mer fait d'idées préconçues dont tout le monde participe à la

¹ Inpact. 1993. *Démocratie africaine otage du tribalisme ?* Yaoundé : Ceper.

construction historique. Le philosophe est sommé d'examiner ce fait. Car si la conscience du philosophe politique est sollicitée par les problèmes majeurs de son temps, l'ethnisme en est. Pourquoi le philosophe ferait-il l'impasse sur l'ethnicité ? L'occulter ne résout rien, l'exagérer est irresponsable. Fidèle à sa fonction de vigilance critique le philosophe politique n'est pas censé répondre absent face à une question dont la délicate et insidieuse actualité se cristallise sur le plan politique et social.

Pourtant hormis l'ouvrage de Sindjoun-Pokam² paru en 1987, il n'existe pas d'autre tentative de traitement philosophique de la question au Cameroun. Et, l'ethnisme étant une modalité du racisme, seul Jean-Paul Sartre³ a abordé le sujet en 1954 dans ses *Réflexions sur la question juive*. Cela étant, l'exaspération de Karl Marx ne perd rien de son actualité: les philosophes ont assez interprété le monde ; il s'agit maintenant de contribuer à sa transformation. Ceci est particulièrement vrai du philosophe africain aux prises avec des défis sociaux critiques face auxquels toute démission intellectuelle n'est pas seulement constitutive de paresse, mais, plus grave, de trahison ou de lâcheté. Car agir dans la cité avec pertinence, Christian Ruby n'assigne pas d'autre rôle à la philosophie politique

C'est ainsi que Jean-François Revel interpellait déjà sur la nécessité de faire pleinement droit à la philosophie en bravant une vision banale et populaire qui la réduit aux spéculations éthérées, sans partie liée avec les impératifs existentiels, les réalités concrètes et mouvantes. Revel souligne à raison qu'il n'y a pas pour la philosophie de domaine réservé du savoir:

« il n'existe pas, il ne peut y exister d'incompétence philosophique. Nulle

² Sindjoun-Pokam. 1987. *La Philosophie politique trahie : Le Monofascisme*. Paris : Ateliers Silex, 89 p. La publication de cet opuscule qui se veut philosophique fit suite à une table-ronde organisée en 1987 par le Club Unesco de l'Université de Yaoundé sur le thème « la littérature politique camerounaise ». L'auteur réagit à l'intervention de Mono Ndjana pendant la table-ronde intitulée : « De l'ethnofascisme dans la littérature politique camerounaise ». D'après Sindjoun-Pokam l'ethnie Bamiléké est désignée et dénigrée par Mono Ndjana comme l'ennemie de la nation. Cf. p. 149

³ Sartre, Jean-Paul. 1985. *Réflexions sur la question juive*. Paris : Gallimard.

question n'est philosophiquement sans objet »⁴.

Jean-François Revel remet en cause certaines tendances philosophiques, hors d'état de se confronter aux vécus les plus immédiats, incapables à se défendre, assis sur eux-mêmes, et qui lorsqu'on pose une question, se taisent pleines de dignité. Il regrette que ces tendances caractérisent particulièrement la philosophie d'obéissance française, devenue le jardin de la paresse intellectuelle, avec son côté académique, desséché sur les livres, incompétente sur la vie. C'est ainsi qu'aux yeux du profane, la philosophie

« oscille entre un humanisme hypocrite, l'éclectisme fait des produits de seconde main, le tour de passe-passe étymologique à la manière de Heidegger, la platitude pédantesque et la théologie honteuse (...). Alors à quoi bon en effet des philosophes si la discipline de libération par excellence a peu à peu dégénéré en une litanie béate de formules venues de tous les étages du temps et de tous les coins de l'espace, et si la prétendue école de la rigueur n'est plus que le refuge de la paresse intellectuelle et de la lâcheté morale ? »⁵.

Cette exaspération de Revel, qui rappelle celle de Karl Marx, participe de la nécessaire autocritique constructive attendue de la philosophie depuis le XX^e siècle engage assurément le débat sur le sort d'un philosophe purement spéculatif et scholiaste, peu enclins à sortir des sentiers battus pour penser l'effectivité immédiate. Or la raison vigilante de la philosophie doit poursuivre des fins utiles. Contrairement à l'ethos épistémologique scolastique d'Aristote, le savoir doit être recherché pour son utilité.

C'est l'intention de la présente réflexion de contribuer à la démythification de l'ethnisme. Si en sciences sociales, la conception constructiviste de l'ethnicité est plus opératoire et éclairante, nous affirmons que le pendant philosophique du constructivisme est l'existentialisme, et montrons qu'on ne naît pas *homo ethnicus*, on le devient.

⁴ Revel, Jean-François. 1957. *Pourquoi des Philosophes ?*, Paris, J.J. Pauvert, 1957, p. 10.

⁵ *Ibidem*, p. 184.

I. L'essentialisme ethnique et ses idées fixes

A - De l'ethnicité à l'ethnisme au Cameroun

L'ethnisme est une modalité du racisme. C'est la perversion de l'identité, la dérive de l'ethnicité. C'est la doctrine de l'ethnie. Quant-à-elle l'ethnicité renvoie simplement aux données socio-anthropologiques objectives. Ce qui est en cause c'est l'ethnisme en tant que manipulations d'un catalogue subjectif de préjugés, idées reçues, stigmatisations, discriminations, instrumentalisation et politisation de l'ethnicité. L'ethnisme repose sur une subjectivité arbitraire, ordonnée à l'exclusion, au dénigrement et à la discrimination. L'ethnisme ou le tribalisme plus prosaïquement désigne l'identification dévalorisante et/ou la survalorisation d'une ethnie, qu'elle soit la mienne ou celle de l'autre. L'ethnisme se solde toujours par une discrimination aux profit ou aux dépens du sujet en présence. L'ethnisme se résume à l'exaltation de l'identité, un certain chauvinisme prônant la supériorité d'une ethnie ou race⁶, voire l'instrumentalisation de l'ethnicité. À cet égard, il est préoccupant de savoir que depuis une décennie, quelques musiciens camerounais et ivoiriens ont cru devoir sortir des disques dans lesquels ils chantent les louanges de l'ethnie « Bamiléké ».

Un survol rapide de la psychologie ethniste permet de mettre en lumière son désaveu par l'attitude phénoménologique qui récuse toute forme de prénotions. L'exigence phénoménologique plaide pour un régime de pensée guidé par la non-présupposition, c'est-à-dire l'apodicticité. Or les préjugés ethniques tentent de donner forme ou visage à l'infigurable. Ils visent des chimères non informées par une dona-

⁶ Ainsi, contrairement à ce qu'il estime, et même s'il s'en défend ou l'ignore, un site web comme <http://www.bamileke.com> était coupable d'ethnisme quand en 2003 il proclamait avec enthousiasme sur son portail Internet : «Impossible n'est pas Bamiléké» ». Cette pantalonnade de slogan a pour seul mérite d'exacerber les replis identitaires chez d'autres groupes ethniques. Dans une lettre de protestation et d'interpellation j'ai eu tout lieu de déplorer également chez ses promoteurs un volontarisme naïf, mais contre productif pour le groupe qu'on prétend défendre. Cela me valut force réactions inamicales de la part des promoteurs de ce projet. Mais ils finirent par se raviser et biffer de leur site le slogan scandaleux.

tion phénoménologique, sans consistance vécue. La doxa ethniste passe des pétitions de principe pour des vérités soustraites à toute visée phénoménologique. La phénoménalité des préjugés en présence est subjective et non objective.

En ce qui concerne le cas particulier du Cameroun, les prénotions ethniques sont vivaces et sont légion. La littérature existante s'en fait l'écho. Les prénotions ethniques contre les «Bamiléké» sont les plus documentées, et font des sujets identifiés à ce groupe la cible privilégiée des préjugés. De la sorte, il est de notoriété que ce que dans les années 60, le colon français Jean Lambertson appelait le « phénomène Bamiléké »⁷ constitue le contenu dominant⁸ de la mentalité ethniste dans ce pays. Lambertson souligne l'importance de la question, affirmant que

« pour le Cameroun d'aujourd'hui pourtant tout dépend de la solution du problème Bamiléké »⁹.

La mentalité ethniste, installée dans le subconscient collectif affleure dans le domaine de l'expérience quotidienne, et se vérifie tant dans la culture savante que dans la culture populaire. Plusieurs autres auteurs confirment que les «Bamiléké» ne constituent pas seulement le centre de gravité de la question ethnique au Cameroun, ils sont davantage la cible privilégiée des considérations dégradantes. L'abondante littérature disponible recense à l'envi les stigmatisations qui tentent de faire de cette identité un échantillon notoire de l'essentialisme ethnique. Le sociologue Nsame Bongo témoigne ainsi qu'

« il est indéniable que l'une des idéologies ethnophobes les plus répandues au Cameroun aujourd'hui est celle de la dépréciation morale des Bamiléké considérés par le pouvoir et la grande bourgeoisie de diverses autres ethnies

⁷ Lambertson, Jean, « Les Bamiléké dans le Cameroun d'aujourd'hui », in Collectif, *Changer le Cameroun. 1992. Le Cameroun éclaté ? une anthologie commentée des revendications ethniques*. Yaoundé : Éditions C3, p. 54.

⁸ Le groupe Bamiléké est l'un des rares groupes ethniques du Cameroun à qui l'Encyclopédie Universalis consacre une entrée. Il est courant que des Camerounais se défendent d'être tribalistes, avec pour seule justification qu'ils aiment les Bamiléké.

⁹ *Ibidem*, p. 68.

(...) comme voulant s'accaparer l'État pour assurer leur hégémonie »¹⁰.

Il est aussi courant qu'on interpelle quelqu'un de façon réprobatrice ou ludique en le qualifiant de « Bamiléké », ou « Bami ».

La clarification notionnelle du concept «Bamiléké» n'est pas des plus aisées. Ce mot a souvent des relents burlesques, et surtout souffre d'une attitude mythologique, dès même les tentatives de définition. Mongo Beti souligne cette attitude mythologique à travers la définition suivante:

« Peuple noir habitant dans l'Ouest du Cameroun à cheval sur les provinces francophones et anglophones, les Bamiléké sont promus depuis la dernière guerre au rang de mythe, par une littérature au demeurant plus ethnologique que sociologique, plus imaginative que scientifique, qui n'a pas hésité à voir en eux les Chinois de l'Afrique, les Juifs noirs, etc. »¹¹

En outre l'étymologie très floue du mot «Bamiléké» se perd dans les brumes d'un passé anecdotique. Il ne s'agit pas d'un authentique ethnonyme, mais d'un vocable atypique de pure convention, devenu fait social au fil de l'histoire depuis la moitié du 20ème siècle. Bien d'auteurs soutiennent que le terme «Bamiléké» ne correspond à aucune dénomination autochtone ou raciale. Le terme est inconnu de la quasi totalité des « intéressés ». Un auteur comme Jean Lambertson¹² confirme ce caractère anecdotique :

« on admet généralement que le mot Bamiléké fut forgé sur le même modèle – avec un gros barbarisme - par un linguiste d'occasion : leke = vallon ; mileke

¹⁰ Nsime Mbongo, « Le Chauvinisme ethnique d'État ou la faillite de la démocratie neo-coloniale africaine », in *Inpact*. 1993. *Démocratie africaine otage du tribalisme ?* Yaoundé : Ceper, p. 9.

¹¹ Mongo Beti, «Bamiléké », in *Dictionnaire de la Négritude*, cité par Collectif *Changer le Cameroun*. 1992. *Le Cameroun éclaté ? une anthologie commentée des revendications ethniques*. Yaoundé : Éditions C3, pp. 119-120.

¹² Le colon français Jean Lambertson coifferait indiscutablement la couronne de « bamilekelogue » de première heure si ses écrits des années 60, pourtant d'une magnifique qualité littéraire, ne se révélaient plutôt comme un chef d'œuvre de perfidie, de chicane et de dénigrement anti-Bamiléké, en lieu et place d'études scientifiques, dans le silence des passions.

= les vallons : Bamileke = ceux des vallons »¹³.

Il s'agit d'un concept de pure convention, auquel ont fini par se résigner les populations qu'il vise. Or il existe d'authentiques ethnonymes connus, qui désignent les ressortissants de chaque chefferie-ethnie de la région grassfields du Cameroun. Le concept «Bamiléké» apparaît comme une pure construction idéologique.

C'est dans ce contexte mythologique qu'est identifiable dans la littérature existante un catalogue des prénotions anti-Bamiléké. Dans une lettre robuste mais courtoise adressée au Président de la République du Cameroun datée du 1^{er} mars 1990, un Groupe d'universitaires camerounais dresse le répertoire des multiples préjugés anti-Bamiléké et dénonce de nombreux « procès d'intention qui sont colportés à leur endroit ». On lit sous leur plume les plaintes suivantes :

« Lorsque le Bamiléké est entreprenant et fait preuve de dynamisme, on le trouve véreux et en quête de monopole économique (...). Le Bamiléké est toujours allogène ou envahisseur, même s'il a vécu 50 ans dans une localité (...). Et lorsqu'il s'autodéfend, parce que marginalisé, exclu ou menacé dans ses droits, on dit qu'il est tribaliste ou ethnofasciste (...). Ce qui pourrait indiquer que pour certains de nos compatriotes, les Bamiléké sont étrangers au Cameroun (...). En somme, le Bamiléké n'a pas ou ne doit avoir droit de cité au Cameroun parce qu'il serait dévoré par une fringale hégémonique qui le pousse vers la prise du pouvoir politique, économique et religieux (...). Au regard des faits quotidiens, les Bamiléké ont fini par devenir l'ethnie du Cameroun que l'on peut abreuver d'insanités en toute impunité, même lorsque, de toute évidence, les propos malveillants tenus à leur encontre, les discriminations pratiquées à ciel ouvert contre eux sont de nature à mettre en danger la paix pour laquelle œuvre le gouvernement (...). Vos compatriotes Bamiléké sont bel et bien victimes d'ostracisme, d'exclusion ; que dans les bureaux, dans les usines, dans les casernes, dans les écoles, lycées et collèges, dans les églises, sur les chantiers, les routes, sur les gradins des stades, dans les quartiers, on leur fait- et au prix fort- le délit de leur origine ethnique »¹⁴.

¹³ Lambertson, Jean, « les Bamiléké dans le Cameroun d'aujourd'hui », in Collectif *Changer le Cameroun. 1992. Le Cameroun éclaté ? une anthologie commentée des revendications ethniques*. Yaoundé : Éditions C3, pp. 55-56.

¹⁴ Un Groupe d'Universitaires, « Lettre ouverte à Monsieur le Président de la République du Cameroun, par un groupe d'universitaires camerounais », in Collectif *Changer le Cameroun. 1992. Le Cameroun éclaté ? une anthologie commentée des revendications ethniques*. Yaoundé : Éditions C3, pp. 208-214.

Les auteurs de la lettre historique dénoncent également un chauvinisme ethnique d'État, espèce d'ethnisme par le haut, qui serait une version locale de l'apartheid, destinée à « désigner un groupe à la vindicte des autres ». Toutes choses se traduisant à leurs dires par des tracasseries, les injustices, le déni sélectif des droits du citoyen «Bamiléké», l'étouffement des potentialités qui sont le résultat de « trente ans d'alchimies ethniques et ségrégationnistes ». Dans le cadre d'un dialogue décanté de préjugés ils proposent la détribalisation effective de la nationalité camerounaise :

« détribaliser les compétences, détribaliser les devoirs, détribaliser les droits, détribaliser les qualités, détribaliser les défauts »¹⁵.

Concédons que sans cette détribalisation des mentalités, il n'est pas certain que ceux qui aient le plus à perdre soient les « Bamilékés », au regard de la configuration interethnique actuelle, entre autres données. La citoyenneté ne peut être à la fois nationale et ethnique, en effet. D'où il est étonnant que les commissariats continuent d'archiver l'origine ethnique des citoyens lors de l'établissement de cartes nationales d'identité. Et certains actes de naissance continuent de mentionner l'origine ethnique des Camerounais. On ignore et la finalité et l'utilité de telles taxonomies. Quoi qu'il en soit, au Cameroun l'ethnisme prédispose à une mauvaise utilisation des ressources humaines. C'est une cécité qui par nature empêche de prendre objectivement la pleine mesure des richesses humaines nationales.

Par ailleurs, la notion de dynamisme Bamiléké est l'objet d'interprétations également fantastiques. Pour le philosophe Mono Ndjana, ce concept définit une véritable valeur, mais il est en même temps paradoxalement une anti-valeur : « Tout le problème, dit-il, est dans la transformation de cette valeur en son contraire. A savoir de la force de production en force de frappe. La transmutation s'opère soit par l'auto conviction, soit par la manipulation de l'extérieur, à des fins de conquête. Que ce dynamisme s'appréhende comme force de conquête et de domination, qu'il s'exprime et qu'il agisse en conséquence, et nous avons affaire

¹⁵ *Ibidem*, p. 217.

à cette anti-valeur que j'avais dénommée, en 1987, ethnofascisme »¹⁶. On doit cependant se demander de quelle phénoménologie relève cet élan divinatoire manifeste. Cette divination semble assurément relever d'une métaphysique dont Mono Ndjana détiendrait sans doute le secret. En effet quelle science infuse permet d'asserter que la force de travail d'un groupe ethnique poursuit des finalités secrètes de domination hégémonique des autres ? A partir de quelle posture phénoménologique Mono Ndjana, philosophe verveux et souvent admiré répondra à cette question ? Il reconnaît pourtant que les préjugés alimentent la haine interethnique :

« voyez par exemple avec quelle hargne on désigne les « Beti People » et comment en retour ces derniers désignent les « Anglo bami ! » »¹⁷,

s'indigne Mono Mono Ndzana.

Appliquer la méthode phénoménologique aux représentations ethnistes, voilà qui ne semble pas être la chose la plus partagée. Or la réduction phénoménologique commande de mettre nos préjugés entre parenthèses, même à titre provisoire, et considérer comme n'allant pas de soi les prénotions familières. De fait, sous l'influence des idées préconçues l'individu n'est pas perçu pour lui-même en dehors du sujet qui perçoit ; il est réduit au produit de mon imagination et de ma construction mentale. On est loin de l'impératif husserlien de « retour aux choses mêmes », et nous dirions du retour à l'individu même. Du retour au monde d'avant la connaissance, et nous dirions, au sujet humain d'avant les préjugés.

Contrastant avec l'ethos ambiant de la munificence, l'ethos d'entreprise et d'accumulation dont font preuve les sujets dits «Bamiléké» ne fait pas moins l'objet de prénotions et d'appréhensions fantasmagoriques. L'attitude fantasmagorique dénonce a priori une volonté chez les «Bamiléké» de nourrir le projet d'opérer une traduction politique d'importantes surfaces économiques et de la majorité démographique qu'on leur attribue, pour instaurer leur hégémonie sur l'État.

¹⁶ Mono Ndzana, Hubert, « Violence, État-nation et procès de la différence », in *Inpact*. 1993. *Démocratie africaine otage du tribalisme ?* Yaoundé : Ceper, p. 30.

¹⁷ *Ibidem*, p. 31.

L'anthropologue Jean-Pierre Warnier a eu à déplorer ce fantasme : « Si l'accumulation des grassfields est susceptible de créer les conditions d'un décollage local, les fantasmes auxquels elle donne naissance créent des tensions fortes dans la société camerounaise »¹⁸.

La perversion de l'identité est de l'ordre de l'essentialisme ethnique, laquelle renvoie aux conceptions et représentations sociales qui enferment le sujet camerounais dans un carcan de caractéristiques sociales hypostasiées comme des « en-soi » sartriens et affirmées comme génétiques, congénitales et non culturelles. Elles sont classées dans l'ordre de l'inné et non de l'acquis. Les différents groupes ethniques du Cameroun sont la cible de l'essentialisme ethnique, aussi est-on habitué aux poncifs. Il serait dangereux de penser que les stigmatisations soient sans conséquences sociales concrètes. Bien au contraire elles inspirent moult actes de discriminations qui portent quotidiennement atteinte aux droits fondamentaux des sujets mis à l'index.

Il est manifeste que les préjugés ethniques du Cameroun se soustraient de l'attitude phénoménologique, laquelle repose sur la mise en *epochê*, qui est l'impératif de suspension du jugement et sa mise entre parenthèses, afin de commencer une connaissance qui ne soit pas empruntée des opinions, et qui ne présuppose rien. La mise en *epochê*, comparable au doute cartésien, nous invite à passer de l'attitude naturelle à l'attitude critique. Car les a priori ne sont pas fournis par l'expérience directe, mais par les préjugés. Le sujet peut-il être enfermé dans une ontologie ethnique que disqualifie l'ontologie existentialiste ? Comme nous en instruit Sartre et l'existentialisme on ne naît pas *homo ethnicus*, on le devient. D'où l'impératif d'aborder chaque sujet humain *ad valorem*, ou pour être prosaïque, sur pièce. Bamiléké : une ethnie ou un comportement ? essai d'analyse existentialiste de l'ethnicité. Face aux poncifs du débat, tel est le titre que nous donnions en première intention à la présente réflexion. En effet, à l'intérieur même des familles dites Bamiléké, les petits enfants désapprouvent généralement tel ou tel comportement d'un frère ou une sœur, en le traitant de « Bamiléké ». Pareillement, les natifs

¹⁸ Warnier, Jean-Pierre. 1993. *L'Esprit d'entreprise au Cameroun*. Paris : Khartala, p. 12.

de la province du Nord Ouest ne se reconnaissent plus dans l'identité « Bamiléké » depuis que la colonisation a coupé la région des grassfields en deux, faisant d'eux des anglophones. Des africanistes rapportent que les Bamoum ont au fil de l'histoire réussi à se construire une nouvelle identité collective pour se démarquer des « Bamiléké ». C'est dire si les représentations attachées au concept «Bamiléké» sont basées moins sur une essence ethnique que sur un agir comportemental.

B - Ethnisme et corruption des mentalités politiques

L'affectivité ethnique, corollaire de la mentalité ethniste, a pour autre enjeu majeur d'être le terreau fertile de la corruption des mentalités politiques. Elle favorise l'instrumentalisation électorale de l'ethnicité. C'est ainsi que la vague démocratique enclenchée au Cameroun depuis 1990 a comme par enchantement coïncidé avec l'exacerbation des replis identitaires et des rivalités ethniques, donnant une coloration atypique au processus de démocratisation. Avec le début du multipartisme l'ethnie s'est révélée comme le site primaire de l'engagement politique. Il est ainsi aisé de tirer sur la corde ethnique lors des périodes électorales, ce qui constitue une forme patente de corruption morale. Déjà au lendemain des élections de 1992, des données statistiques révéleront une répartition ethno-régionale des votes, les politiciens ayant utilisé le levier ethnique comme instrument de campagne électorale. Cette stratégie prend souvent deux formes alternatives ou simultanées. D'abord, ils attisent en sous-main les rivalités ethniques pour ensuite mieux se poser en garants de l'ordre et de l'unité nationale. En second lieu, les politiciens en mal d'idéologie constituée essaient le repli sur le village et dénoncent les soi-disant ambitions hégémoniques des allogènes. Par cette corruption des mentalités, la compétition politique se transforme systématiquement en compétition ethnique. En alimentant la culture de la discrimination dans l'espace politique, ces dérives constituent de toute évidence une hypothèque majeure sur une démocratisation authentique et pacifique. Cela se ressent particulièrement au niveau des inscriptions sur les listes électorales parfois dénoncées comme sélectives sur la base ethnique. Dans les villages, les corrupteurs usent à fond la corde ethnique : « Votez-moi plutôt qu'un allogène ». Les

villageois naïfs cèdent facilement à la séduction ethniste. Mais hélas, une fois élu, le politicien égoïste, retourne à Yaoundé, et on ne le reverra qu'à la veille de la prochaine élection, dans cinq ou sept ans pour jouer aux frères affectueux.

L'ethnisation de la compétition politique constitue encore la forme la moins identifiée et dénoncée de la corruption politique. Contrairement aux apparences, en Afrique la culture de l'ethnisme se présente comme la menace principale sur le processus de démocratisation. D'après des auteurs, elle se situe en amont de toutes les pratiques pernicieuses sur les plans administratif, juridique, institutionnel. La libéralisation politique des années 90 a ainsi frappé par la spontanéité de l'amalgame entre l'ordre politique et l'ordre ethnique, c'est-à-dire la politisation de l'ethnicité dont les génocides rwandais et burundais constituent des figures extrêmes. C'est l'intensification du fanatisme ethnique dans la compétition politique qui avait préparé le terrain dans ces pays par les rigoureuses taxonomies ethniques, des fichages tribaux, voire des véritables processus de racialisation interne. Il en a résulté que l'entrepreneuriat des acteurs politiques majeurs ainsi que les attitudes des populations ont systématiquement suivi les chemins de retranchements régionaux.

Face à ces dérives des initiatives sont attendues de l'État, des chefs des partis politiques et d'autres acteurs non étatiques de la société civile pour « détribaliser » la compétition démocratique et moderniser les mentalités politiques. Il est en effet grave que les capacités de prise de conscience qui font l'autonomie du sujet de la démocratie soient systématiquement obstruées par l'intensification du sentiment d'appartenance ethnique. Il est préoccupant que le slogan en vigueur semble désormais être « *Une ethnique, une voix* » en lieu et place de « *Un homme, une voix* ». Au vu de cet état de corruption mentale, l'éducation politique des populations demeure une urgence permanente. Dans leurs droits à l'initiative historique, les jeunes plus particulièrement ont le devoir de promouvoir ce que nous appelons ici des solidarités supra-ethniques, expressions de la caducité du déterminisme tribal, arme de prédilection des entrepreneurs politiques en mal d'idéologie constituée. Les jeunes doivent récuser et dénoncer les finalités secrètes des politiciens qui tendent à réduire toute

forme de solidarité préférentielle aux solidarités ethnotribales, celles-là qui dégradent l'homme en tribu en le réduisant aux coordonnées ethniques. Toutes choses devant les rendre en état de résister à la corruption ethnique qui transparait souvent dans les meetings des campagnes électorales. Le Cameroun ne manque pas de ces zéloteurs de l'apartheid indigène qui refusent de passer de l'enveloppement tribal à la découverte de l'humain, et qui semblent habiter la modernité avec des âmes archaïques. Face à toutes ces dérives, l'attitude phénoménologique est en état de contribuer à la modernisation des mentalités.

II. Phénoménologie existentialiste de l'ethnisme

A – La démythification existentialiste du fatalisme identitaire

La phénoménologie et l'existentialisme s'offrent comme le cadre de compréhension de l'inconsistance du déterminisme ethnique. La phénoménologie, discipline philosophique née au 18ème siècle a pour objet d'étude le phénomène, les choses vécues par un individu dans l'instant présent, qui apparaissent spontanément à sa conscience, et qu'il expérimente ici et maintenant sans a priori, en tenant aux vécus phénoménologiques et non subjectifs. La phénoménologie est à la fois méthode et courant philosophique. Peter Koestenbaum la présente comme une approche philosophique très opératoire, avec des ramifications dans presque toutes les disciplines intellectuelles. Dans l'attitude phénoménologique, l'on se concentre donc sur la chose vécue pour elle-même, en suspension de tout jugement. La phénoménologie existentialiste pose l'homme comme être déterminé uniquement à l'instant précis. En effet, l'existentialisme comme courant philosophique place au cœur de la réflexion l'existence individuelle, la liberté et les choix personnels.

L'existentialisme peut être résumé par la théorie sartrienne: « l'existence précède l'essence ». N'ayant pas une destinée a priori, l'homme existe d'abord dans le monde avant de se définir par ses actions dont il est pleinement responsable. Jean-Paul Sartre empruntera beaucoup à la méthode phénoménologique allemande. Science des phénomènes, la

phénoménologie décrit la façon dont les choses se donnent directement à la conscience. Ce n'est que l'expérience directe des choses qui permet de découvrir leur essence. La phénoménologie veut donc étudier l'essence des phénomènes à partir de leur facticité, en s'en tenant aux faits qui tombent sous notre regard, sans préjugés ou prénotions. C'est, explique Maurice Merleau Ponty,

« l'essai d'une description directe de notre expérience telle qu'elle est sans égard à sa genèse psychologique et aux explications causales »¹⁹.

La méthode phénoménologie apporte la connaissance des phénomènes tels qu'on les voit, sans a priori. Le souci est celui du « retour aux choses-mêmes » abstraction faite des préjugés des traditions par trop fabulatrices.

Il faut revenir au monde d'avant la connaissance ou plus précisément d'avant les préjugés. Ceci éclaire la thèse principale de l'existentialisme : « L'existence précède et construit l'essence ». Cette vérité vaut dans un contexte social marqué par les identités ethniques. L'essence du sujet social ne peut-être définie a priori avant l'expérience. L'homme ne peut être défini avant son existence : l'homme apparaît dans le monde, existe et se définit après. Si l'homme ne peut être défini au commencement de son existence, c'est qu'il n'est d'abord rien, et devient tel qu'il choisit de se faire. Cet existentialisme social dévoile l'individualisme moral, déconstruit le déterminisme ethnique, et souligne la péremption de la conception collective de l'identité. De fait, l'identité collective se révèle comme une conception très réductrice de la personne et son capital de virtualités.

Face à la pathologie ethniste, le politologue Maurice Kamto déplore également la déficience phénoménologique qui habite les psychologies camerounaises, assombrit et gauchit les consciences, même les plus doctes. A tel point que même les débats qu'on veut strictement intellectuels, prennent, trop souvent, comme par enchantement une tournure politicienne en s'infectant d'ethnisme. Écoutons Kamto qui plaide pour

¹⁹ Merleau-Ponty, Maurice . 1945. *Phénoménologie de la Perception*, Paris : Tel-Gallimard, p. I.

une rééducation du regard, chère à la phénoménologie :

« L'ethnisme ? la bêtise. Il tue en nous la raison et nous pose des œillères. Devant un locuteur donné, la question qui revient d'une manière inéluctable, ce n'est pas : « Que dit-il ? » mais c'est : « D'où parle-t-il ? », entendez, à partir de quel registre sur l'échiquier ethno-politique national ? Que peut-il dire qui ne soit la réformulation inlassable de leur volonté d'hégémonie ? (...) Ainsi nos origines ethniques sont-elles jetées à nos visages comme une flétrissure »²⁰.

L'ethnisme est toujours aveugle. Les œillères de l'ethnisme empêchent de voir dans le sujet humain l'homme tout court, l'anthropos. Elles orchestrent le gauchissement des esprits, car « l'ethnisme est autre chose qu'une pensée, c'est fondamentalement une passion », ce n'est pas un phénomène qui se donne sans la médiation de nos préjugés puisqu'en réalité c'est comme le racisme une « représentation pervertie de l'Autre. Autrui, parce qu'il appartient à une communauté socioculturelle différente, mais que j'abhorre quelques fois par simple contagion héréditaire, par pur atavisme culturel, est représenté sous ses traits les moins flatteurs : il est méchant et vindicatif, fourbe ou voleur, pingre ou malotru, ivrogne et paresseux, prompt à vous déposséder de vos biens, à tirer le meilleur parti de vos moindres faiblesses, etc. Il n'est surtout pas question de dire qu'il est travailleur et consciencieux, imaginatif ou inventif, prévoyant et patient, porté à l'épargne et à l'ascèse, etc. ». L'on aurait voulu esquisser les grands traits du phénomène ethniste au Cameroun qu'on ne trouverait pas tableau aussi expressif que celui qu'esquisse Maurice Kamto, tant il correspond aux situations empiriques camerounaises. La mentalité ethnique n'envisage pas les individus ad valorem, et ne les juge pas sur pièce. Or les caractéristiques ethniques ne sont pas des données naturelles, encore moins génétiques. A la suite de Sartre, Maurice Kamto souligne le caractère subjectif, factice de l'ethnisme :

Ce caractère « ne découle pas d'une donnée historique objective, mais d'une représentation sublimée de soi et d'une construction enlaidie de l'ethnie objet de notre mépris. En ce sens, il est comme dirait Sartre de l'antisémitisme, un choix libre et total de soi-même, une attitude globale que l'on adopte vis-à-vis

²⁰ Kamto, Maurice. 1993. *L'Urgence de la pensée : réflexions sur un préconditionnement du développement en Afrique*. Yaoundé : Mandara, p. 151.

des autres ; c'est à la fois une affection de haine et de colère. Mais haine et colère inhabituelles, parce que non provoquées (...). La passion tribaliste ou ethniciste construit elle-même l'objet de sa haine : elle devance les faits qui devraient la faire naître, elle va les chercher pour s'en alimenter, elle doit même les interpréter à sa manière pour qu'ils deviennent vraiment offensants »²¹.

Ce réquisitoire actualise le « désenclavement des esprits » qu'invoque Paul Biya, dans son livre *Pour le Libéralisme communautaire*.

B - De l'ethnie comme des langues africaines

La langue est un élément principal de la culture ethnique, elle est une modalité de l'ethnie. Celle-ci pas plus que celle-là n'est connaturelle au sujet humain et ne constitue son ultime ontologie. Partant, la disqualification du fatalisme ethnique n'implique pas concomitamment la disqualification de l'essentialisme linguistique ? C'est le lieu de faire quelques rappels, qui en anthropologie sont des lieux-communs. La question est capitale en contexte africain. L'Africain peut-il accomplir son être à travers n'importe quelle langue ? Autrement dit peut-on maîtriser le monde extérieur à partir d'une langue dite non-maternelle ? C'est-à-dire une langue qui n'est ni la langue de la tribu ni celle des ancêtres. Ici est convoqué le débat classique sur le langage et la pensée. En l'état actuel des recherches linguistiques et de la philosophie du langage, l'antériorité de la pensée sur le langage est établi. Platon, Chomsky et Sartre soutiennent ainsi la thèse de l'antériorité et de la transcendance de la pensée²². Force est également d'admettre avec Michel Foucault que les choses existent avant les mots, avant les réalités concrètes.

Ceci posé, il faut examiner le bien-fondé ou non de l'inquiétude sempiternelle des Africains et Africanistes sur la question de savoir si un natif africain peut maîtriser le monde extérieur dans une langue non africaine. Sur cette question la passion et le romantisme semblent avoir toujours pris la place de l'analyse. L'on a toujours obtenu de mauvaises

²¹ *Ibidem*, pp. 154-155.

²² Voir Noam Chomsky, *Le Langage et la pensée*.

réponses parce qu'on n'a jamais posé de bonnes questions, ou du moins bien posé les questions. D'où l'enlisement du débat dans l'amalgame entre l'analyse linguistique et l'analyse politique. Entre la rationalité et le patriotisme national ou tribal. La reformulation des questionnements est sans doute en état de démêler l'écheveau. En effet une langue maternelle est-elle forcément la langue des ancêtres ? Ne serait-ce pas simplement la première langue à laquelle l'enfant, encore *tabula rasa*, a été exposé avant toute autre langue ? Ces questions sont déjà en elles-mêmes des réponses qui disqualifient le débat obsolète sur le caractère génétique ou phénotypique des langues spécifiques. Il est indiscutable que la langue maternelle, c'est simplement n'importe qu'elle première langue apprise, qu'on connaît le mieux et qui est la première à influencer notre personnalité.

Il se profile là la démystification de l'essentialisme linguistique, séculaire chez les adeptes du romantisme linguistico-ethnique. Ce problème est d'une sévère actualité en Afrique dont les activités publiques (académiques, administratives, politiques, sociales, etc.) fonctionnent globalement avec les langues d'origine non africaine. Remarquons que le problème ne se pose pas chez les occidentaux et autres non Africains qui changent ou ont souvent changé de langues maternelles au gré des migrations historiques. Et aucun Blanc ne crie à l'aliénation après l'émasculature de la langue des ancêtres, le latin en premier.

L'essentialisme linguistique hypostasie et fétichise la langue qui n'est pourtant pas autre chose qu'un outil, un instrument destiné à être acquis et à servir l'homme dans sa relation avec le monde extérieur. Dans une approche existentialiste, remarquons que traiter les langues comme des essences, des « en-soi » relève du romantisme. Le romantisme linguistique entretient un primat anormal de l'instrument sur l'usage qu'il doit produire, et maintient un rapport affectif avec la langue. Il nourrit un certain chauvinisme, idolâtre la langue, privilégie les mots aux choses et ignore que les choses existent en elles-mêmes par delà et avant les mots, et partant les langues. Ce romantisme linguistique enferme l'Africain dans un carcan tribal fatal et indépassable. L'essentialisme linguistique est alimenté par l'amalgame entre la perception politique ou patriotique

de la langue (à bon droit bien-sûr) et l'analyse rationnelle, utilitariste. Or ce qui nous est naturel, c'est la faculté du langage. Toutes les langues, qui ne sont rien d'autre que l'application de cette faculté universelle, nous sont exogènes. Il apparaît bien que même en matière de langues, l'existence précède l'essence. Émile Benveniste renchérit que si la langue est l'objet des méprises qui la passent pour biologique et non conventionnelle c'est parce qu'elle est l'objet de spéculation et non d'observation.

Somme toute, la coïncidence entre une ethnie et une langue spécifique est purement culturelle et non naturelle ou ontologique. Cette coïncidence est de l'ordre de l'acquis et non de l'inné. En d'autres mots, le lien entre le locuteur et sa langue ou sa tribu n'est ni congénital, ni génétique, ni fatal.

Conclusion : L'exercice méritoire d'une mise en epochê

Dans le temps africain marqué par les vicissitudes de la coexistence interethnique, l'engagement de la philosophie est gage de son utilité sociale. La philosophie n'est pas inutile, ainsi que nous en instruit le professeur Ebenezer Njoh-Mouelle²³. Elle a le mérite de nous proposer une posture philosophique qui permet de démystifier avec compétence les hypostases ethniques et leurs idées reçues : c'est la posture phénoménologique et existentialiste. Nous sommes redevables à la science phénoménologique de nous éduquer à l'exercice méritoire de la mise entre parenthèses de nos préjugés ethnistes et des mythes qui l'accompagnent. Sartre et les existentialistes soulignent le caractère factice de l'essentialisme identitaire. Aussi, la distanciation critique et le doute méthodique cartésien que confère l'attitude philosophique est attendue du sujet éclairé dans ses relations interpersonnelles. Face à la doxa ethnique et ses lieux communs, le sujet rationnel admet avec Descartes que nos préjugés nous trompent très souvent. Descartes préfigurait ainsi les phénoménologues dans leur enseignement de la suspension du jugement, la mise en *epochê*, qui nous garde

²³ Njoh-Mouelle, Ebénézer. 2002. *La Philosophie est-elle inutile?: Six essais autour du principe d'utilité*. Yaoundé : Clés.

de prendre des vessies pour des lanternes. Loin de s'engluer dans l'attitude naturelle, l'attitude phénoménologique est remise en question des lieux communs et effort de critique de connaissances, ou plutôt des préjugés sociaux. Si on sait avec Jean-Paul Sartre qu'il n'existe pas de nature humaine figée, de même est évacuée la fatalité du déterminisme ethnique²⁴. Autant c'est l'antisémitisme qui crée le juif, dès lors que les prénotions prennent une longueur d'avance sur les faits, selon le mot de Sartre. Autant les clichés ethnophobes ne relèvent pas de vécus phénoménologiques, mais des prénotions dont la ténacité des survivances cache mal leur péremption face à la diachronie du temps et du dynamisme social. Il n'empêche que d'aucuns persistent à habiter le 21ème siècle avec des clichés immémoriaux : les cultures sont dynamiques, les préjugés restent figés. Le concept doxique de «Bamiléké» est de ces mythes contre lesquels nous prévient l'éthique phénoménologique.

Bibliographie

- Arendt, Hannah. 1972. *Les Origines du totalitarisme*. Le système totalitaire. Paris : Seuil.
- Baechler, Jean. 1976. *Qu'est-ce que l'idéologie ?*. Paris : Idées Gallimard.
- Balandier, Georges. 1999. *Anthropologie politique*. Paris : PUF.
- Benveniste, Émile. 1985. *Problèmes de linguistique générale*, t.1, Paris : Gallimard.
- Besançon, Alain. 2005. *Le Malheur du siècle : Nazisme, Communisme, Shoah*. Paris : Perrin.
- Biya, Paul. 1986. *Pour le libéralisme communautaire*. Lausanne : Éditions P.-M. Favre/ABC.
- Chaliand, Gérard. 1980. *L'Enjeu africain - Stratégies des puissances*. Paris : Seuil.
- Collectif, Changer le Cameroun. 1992. *Le Cameroun éclaté ? une anthologie commentée des revendications ethniques*. Yaoundé : Éditions C3.
- Depraz, Nathalie. 1995. « La Phénoménalité des anges - Questions de méthode », *Laval théologique et philosophique*, 51, 3, (octobre 1995), pp 607-623.
- Descartes, René. 1943. *Discours de la méthode*. Présentation par M.-B. Madaule. Paris : Editions de Cluny.
- ENS. 1984. *Actes du colloque de philosophie de l'École normale supérieure*, Yaoun-

²⁴ L'auteur de ces lignes est père d'un enfant de deux ans qui n'a pas encore de fichage ethnique, étant de père «Bamiléké» et de mère Bulu. Il appartient à ses parents de faire de l'enfant encore, tabula rasa, un citoyen tout court ou de commencer l'endoctrinement ethniste.

- dé 4-8 avril 1983, Yaoundé : Saint-Paul, 1984.
- Fondation Friedrich Ebert-Cameroun. 1997. *La Démocratie à l'épreuve du tribalisme*. Yaoundé : Gerddes-Terroirs.
- Haarscher, Guy. 1989. *Philosophie des droits de l'homme*, 2^e édition. Bruxelles : Éditions de l'Université.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2002. *Phénoménologie de l'esprit*, t.1. Paris : Gallimard.
- Hobbes, Thomas. 1983. *Léviathan - Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Introduction, traduction et notes de François Tricaud. Paris : Sirey.
- Husserl, Edmond. 1985. *L'Idée de phénoménologie*, Paris : PUF.
- Impact. 1993. *Démocratie africaine otage du tribalisme ?* Yaoundé : Ceper.
- Kago Lélé, Jacques. 1995. *Tribalisme et exclusions au Cameroun, le cas des Bamiléké*. Yaoundé : Crac,p.
- Kamto, Maurice. 1993. *L'Urgence de la pensée : réflexions sur un préconditionnement du développement en Afrique*. Yaoundé : Mandara.
- Kriegel, Blandine. 1989. *Philosophie de la République*. Paris : Plon, 1998, 401 p.
- Laburthe-Tolra, Philippe, Warnier, Jean-Pierre. 2003. *Ethnologie, anthropologie*. Paris : Puf- Quadrige.
- Marco, Martiniello. 1995. *L'Ethnicité dans les Sciences sociales contemporaines*. Paris : PUF.
- Marx, Karl. 2006. *Le Capital - Livre1*, Paris, PUF.
- Mfoulou, Jean, « Quelques difficultés de la phénoménologie husserlienne des méditations cartésiennes », *Actes du colloque de philosophie de l'École normale supérieure*, Yaoundé 4-8 avril 1983, Yaoundé : Saint-Paul, 1984, pp 49-60.
- Ndachi Tagne, David. 1987. *Ethnofascistes : la vérité du sursis*. Paris : Ateliers Silex.
- Njoh-Mouelle, Ebénézer. 2000. *Considérations actuelles sur l'Afrique*. Yaoundé : Éditions Clé.
- Njoh-Mouelle, Ebénézer. 2002. *La Philosophie est-elle inutile?: Six essais autour du principe d'utilité*. Yaoundé : Clés.
- Revel, Jean François. 1957. *Pourquoi des philosophes*, Paris : J.J. Pauvert.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1983. *Essai sur l'origine des langues*, Paris : Hatier..
- Ruby, Christian. 1996. *Introduction à la philosophie politique*. Paris : La Découverte.
- Sartre, Jean-Paul. 1985. *Réflexions sur la question juive*. Paris : Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 1994. *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 1996. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard.
- Simo, David (dir). 2006. *La Construction identitaire en Afrique*, Yaoundé: Editions Clé.
- Sindjoun-Pokam. 1987. *La Philosophie politique trahie : Le Monofascisme*. Paris : Ateliers Silex.
- Warnier, Jean-Pierre. 1993. *L'Esprit d'entreprise au Cameroun*. Paris : Khartala.
- Zognong, Dieudonné (dir). 1997. *Démocratisation et rivalités ethniques au Cameroun*, Yaoundé : Cirepe.
- Zognong, Dieudonné. 2002. *La Question Bamiléké pendant l'ouverture démocratique au Cameroun*, Paris, UNESCO.

The reality of spirits? A historiography of the Akan concept of ‘mind’

by Louise F. Müller

Abstract: The reality of spirits? A historiography of the Akan concept of ‘mind’ (La réalité des esprits: Vers une historiographie de la conception *akan de l’esprit*). In this article the following thesis is considered: *the classifications used to define African Indigenous Religions are ‘inventions’ of Western scholars of religion who employ categories that are entirely “non-indigenous”*. The author investigates the presumptions of this statement and discusses the work of scholars of religion studying the Akan and in particular the Akan concept of mind. In the analytic philosophical tradition the precise meaning of Akan concepts of mind such as *okra* and *sunsum*, described by various scholars of religion in different eras, are reviewed. The pre-colonial, colonial and the postcolonial era all have had specific influence on the conceptualisation of the mind. On the basis of an historiography of the Akan mind the author concludes that, contrary to the originally thesis under review, ‘cultural background’ and ‘academic discipline’ are relatively unimportant in the classification of ‘indigenous religions’. The ‘paradigm’ prevailing within a discipline, ‘personal belief’ and the spatio-temporal context in which conceptualisations are created, turn out to be far more significant.

Key words: spirits, Akan, ‘mind’, classifications, African Indigenous Religions, non-indigenous, *okra*, *sunsum*, historiography

Introduction

The thesis of this essay is as follows:

‘the classifications used to define African Indigenous Religions are ‘inventions’ of Western scholars of religion who themselves employ categories that are entirely “non-indigenous”’.

I would like to look at the following presumptions that underlie this statement, in order to discuss its validity.

1. 'African Indigenous Religions' have been defined by scholars as a unity, by using certain characteristics.
2. These classifications are 'inventions' of Western scholars.
3. These scholars have only been Western scholars of religion.
4. The word 'are' presumes that these scholars made these classifications nowadays.
5. The categories these scholars use are entirely non-indigenous.

A short research on the conceptualisation of African Indigenous Religions (AIRs) shows that the first presumption is valid. There are indeed scholars who have defined AIRs by giving certain common characteristics of these beliefs, which can be used to classify these African religions as 'Indigenous'. With this opinion these scholars are opposed to those who believe that there is only one 'African Indigenous Religion' that can be compared with monotheistic world religions such as Islam and Christianity (Cox 1999: 231-232).

The second presumption is valid if 'indigenous' is an invention of Western scholars, but there have been non-Western scholars using the term 'indigenous' as well. Presumptions 2 and 3 are therefore invalid. The fourth presumption is valid if the classification 'indigenous' of 'African Indigenous Religions' has been made only recently. But classifications of what we now call 'indigenous' religions are as old as the intercultural encounters of Africans with other parts of the world since 1400 (Wolf 1982: 3-24). As soon as there was contact with other cultures, there was a necessity for scholars to classify African religions (Platvoet 1996: 105). Although the term 'indigenous' is thus new, the problem of classifying African indigenous religions has a long history. The fifth presumption is logically invalid, because of the word 'entirely'. The translation of concepts shows that an entirely 'non-indigenous' category is by definition non-existent. A translation from a concept from one language to the other, for example from Twi (the Akan language) to English, implies that there must be something in the original language which contains elements that make a translation possible (Cox 1998:19-20). We can thus only say that classifications are partly non-indigenous and can study to what extent

they are as such (Platvoet 1996: 105). So, although we can easily conclude that presumption 5 as such is invalid, the question to what extent the categories of Western scholars are non-indigenous needs further research.

In conclusion, an initial investigation shows that only the first presumption of the given statement is valid. All the other assumptions need further research in order to draw a conclusion about their validity. Since it is impossible to investigate the validity of these assumptions for every AIR in Africa, I will concentrate on one concept in one specific AIR, namely the religion of the Akan; the major socio-linguistic ethnical group in Ghana and the Cote d'Ivoire (Buah 1980: 1-20). Therefore, without changing the assumptions of the original statement, I have narrowed the thesis as follows: *'the classifications used to define the concept of mind in Akan thought are inventions of Western scholars of religion who employ categories that are entirely non-indigenous.'* First, I will discuss the cultural background and paradigms of scholars studying the Akan religion (Presumption 2, 3, 4). Secondly, I will describe how some of these scholars conceptualised the Akan 'mind' and to what extent these conceptualisations are non-indigenous (Presumption 5).

A historiography of scholars studying the religion of the Akan

In my narrowed statement it is presumed that 'scholars' have classified indigenous religions. My historiography therefore does not start before the time the first scholars researched the indigenous religion of the Akan. The first Akan studies were namely non-academic. They were the work of Arab travellers of which Ibn Battuta is a reliable example (1354), merchants such as the Dutch Bosman (1688 & 1702) and of Western missionaries, such as the English Freeman (1838). These persons gathered knowledge of the Akan for pragmatic reasons. They wanted to explore the area as Battuta did. Other study reasons included wanting to convert the indigenous population or wanting to know how to convince them to buy their products. Although they gathered some information, due to a lack of methodology, academically their work was limited (Platvoet 1996: 105-

138). The first step to academic fieldwork on the Akan was made by R.S. Rattray. In 1908, this anthropologist had the honour of working for the English colonial government. As a government anthropologist, he reported on the indigenous customs of the Ashanti; the major ethnic group of the Akan. From the 1920s onward he became an academic anthropologist.

The above introduction to the historiography of the Akan gives information about the validity of presumption 3 and 4. First, it shows that it is incorrect to use the present tense of 'be' in relation to the invention of classifications, for the first scholar made his classifications in the Akan religion in the 1920s. This invalidates presumption 4. Secondly, it shows that not all Western scholars who studied the Akan were scholars of religion. For example, Rattray was an anthropologist. This means that presumption 3 might be invalid as well. Still, critical readers amongst us could say that anthropological work includes the study of religion and that anthropologists can therefore be classified as 'scholars of religion'. For an utterance about presumption 3 then, we will first have to look if scholars studied the Akan from disciplines other than religion or anthropology. It seems thus that presumption 2, 3 and 5 are still left to be validated. I will therefore look from which cultural background the scholars studying the Akan came (presumption 2), from which discipline they wrote (presumption 3) and how they conceptualised the Akan concept of mind (Presumption 5).

Western & non-Western scholars studying the religion of the Akan

This paragraph deals with the cultural background of scholars studying the religion of the Akan. It gives an answer to the question whether the classifications made *to define the concept of mind in Akan thought* were made by Western scholars only (presumption 2) or if non-Western scholars also played a part in these classifications. I will also pay attention to the *emic* or *etic* character of these qualifications made by the Western scholars Rattray, Parrinder and Platvoet and the Ghanaian scholars Danquah, Busia, Gyekye and Wiredu.

Western scholars studying the Akan religion: Rattray, Parrinder & Platvoet

As I mentioned before, the first Western academic anthropologist writing on the Akan religion was R.S. Rattray. Since his work had to be useful for the colonial empire it was descriptive and non-theoretical. In the paradigms of the first academic anthropologists the functionalism of the Akan indigenous belief was emphasised. The religious belief was studied as if it was a static system, not sensitive to transformations (Platvoet 1996: 105-138). This point of view fit with the mainstream idea in the academic world at this time that non-Western societies did not develop and therefore could not have a history (Wolf 1982: 3-24). Although Rattray's work was thus a-historical, he studied and learned Twi – the language of the Akan.

Besides, the work of Rattray, G. Parrinder, a Western liberal missionary, contributed to the study of the religion of the Akan. He was trained in theology and philosophy. Instead of emphasizing the non-existence of African indigenous religions as a world religion, as most of his colleagues did in the 1950s, Parrinder tried to show that African religion as a conceptual unity could contribute to the understanding of world religions, which were believed to be rooted in the African Indigenous Religion. In order to validate his research he started to universalise the particular elements in different AIRs. By defining AIR as one concept, the roots of world religions such as Christianity and Islam could be found easier (Parrinder 1954: 1-15). The Dutch scholar of religion J. Platvoet describes Parrinder's work as being decontextualised.

So, next to Rattray and Parrinder, a present-day theologian has contributed to the study of the Akan religion. Platvoet describes the spirit-possession of the Akan (the Bono from the Brong-Ahafo region) from a positivistic point of view. He writes, that in the Western academic tradition there is a dichotomy between the supernatural or spiritual and the empirical or material world. The spiritual world is a world that scholars can not empirically observe and cannot investigate with scientific tools. Platvoet states: 'Scholars (of religion) have no means of investigating the meta-empirical world, because they cannot verify, nor falsify, whether

spirits actually ‘take possession’ of their medium and ‘heal’ or perform other ‘work’. The only research scholars can do is study the behaviour of people practising the indigenous religion, who have become possessed by spirits. Scholars can, for example, study the meaning of amnesia after the spirit has left a medium. According to Platvoet, this strengthens the belief that mediums are ‘really’ possessed and that thus their condition of possession is not merely a neurological event, but also a culturally conditioned, ‘normal’ trait in Akan possession (Platvoet: 1999: 80-95). From this statement it becomes clear that Platvoet does not believe in spirit possession. He adds that the behaviour of persons possessed by spirits includes the study of the spirit belief of indigenous people, but does not study the Akan belief in spirits and thus does not conceptualise the Akan ideas about the ‘mind’.

We see that the work of Western scholars of various disciplines studying the Akan has been more or less positivistic. Rattray tried to understand the Akan from the inside out and produced emic knowledge, but failed to do so accurately because of a lack of historical knowledge. After Rattray the orientation of research became increasingly positivistic. According to this paradigm, the ‘Other’ can only be studied as an object and not as a subject. Therefore the scholar has to keep his distance and cannot afford to identify himself with the people he is studying. For the classifications in religion used to study the concept of mind, this means that these classifications are made from a distance. In anthropological terms anthropologists speak in this sense of an etic language and terminology.

Ghanaian scholars studying the Akan religion: Danquah, Busia, Opoku, Gyekye & Wiredu

The contributions of Ghanaian scholars studying the Akan religion are made by the theological philosopher J.B. Danquah (1895-1965), the anthropologist K.A. Busia (1913-1978), the present-day anthropologist Kofi Asare Opoku and the philosophers K. Gyekye and K. Wiredu.

As in the Western academic tradition the first contribution made to the study of the Akan came from an anthropologist. In 1928, J.B. Danquah published *The Akan Doctrine of God*. Platvoet describes this work

as follows:

‘Though the book contained important ethnographical elements from Akim-Abuakwa traditional religion, its description of the Akan religion, ‘as it really was’, was a parade of Danquah’s speculative ethical philosophy: a normative exposition, by means of a selective use of elements of Akan culture of what Danquah thought Akan traditional religion must have been like - and should continue to be like - despite overwhelming evidence to the contrary’ (Platvoet 1996:119).

Danquah – who was a politician until 1947– held that Akan traditional religion was as ethical and monotheistic a religion as were Christianity and Islam and delivered academic work with these assumptions.

Another anthropological study came from Kofi A. Busia, who was a government anthropologist in charge of a survey of the Takoradi district from 1947 until 1949. During that time he was appointed Lecturer in African Studies in the new University College at Achimota. He became Professor of Sociology in 1954, but resigned in 1956 to become leader of the opposition to Nkrumah in Parliament. His work was thus political anthropology and politically motivated. Because he was a full-time politician from 1956 onwards, his contribution to the study of AIRs remained limited to one major essay on the religion of the Akan. Although his study is still one of the best brief introductions to Akan traditional religion, the weakness set in the book its last pages. In this Busia presented a static picture of Akan traditional religion in the ‘contemporary situation’ and in the elements which Busia ignored: the belief in the spiritual world including witchcraft and natural spirits.

At least, this strategy kept him from not being taken seriously in the academic world, such was the case with the Ghanaian anthropologist Kofi Asare Opoku, who was academically doomed after attacking the Western anthropologist Evans-Pritchard for declaring witchcraft an ‘imaginary offence’. To Opoku witchcraft was ‘real beyond the fantasy of mere imagination’ (Platvoet 1996: 105-138). A better academic strategy has been followed by the present-day Ghanaian philosophers Wiredu and Gyekye. Instead of contributing to the Akan religion with an empirical study, they chose a career in philosophy that enabled them to study the metaphysical world, without being academically doomed. Both philoso-

phers developed a completely different but successful strategy to approach the Akan religion academically. Gyekye, who is a professor with the Philosophy Department at the University of Ghana, Legon, approaches religion as if he is a Western philosopher. He is a Christian who does not believe in indigenous spirits and treats the Akan religion as if it is a coherent and consistent religious scheme, which fits into the rules of the North Atlantic bivalent logic. He does not examine the Western conceptions he uses to explain the indigenous thoughts but has instead incorporated Western academic bivalent thinking in order to be accepted in the mainstream North Atlantic academic world (Gyekye 1995a. 153-169). Wiredu, who does believe in indigenous spirits, has a more multivalent approach to the Akan concept of mind. While working in his department at the University in Florida, he is already accepted by the North Atlantic academic world and can therefore allow himself to emphasise the multi-stranded, unsystematic and multivalent character of Akan religion (Wiredu 1995:123-153).

To conclude the discussion of presumption 2 not only Western but also Ghanaian scholars have made a useful contribution to the classification of the Akan religion. While the classification of Western scholars was merely etic, Ghanaian scholars have contributed with both emic and etic academic work. The work of Danquah, Busia and Gyekye had a more etic character than that of Opoku and Wiredu. With regard to all Ghanaian scholars it can be said that they have developed a more or less successful strategy in order to be accepted by the mainstream North Atlantic academic world.

Academic disciplines of scholars studying the religion of the Akan

The underlying question of presumption 3 is if scholars classifying the Akan religion were scholars of religion only, or if they came from disciplines other than religion or religious anthropology. In order to validate this assumption, I will summarize from what discipline our Western and Ghanaian scholars approached the Akan religion. The first studies of the Akan were anthropological or philosophical-theological. Rattray, Busia, Opoku and Danquah were anthropologists, while Parrinder wrote in a philosophical-theological discipline. From the 1960s the discipline of

history and philosophy independent from theology, and theology independent from philosophy, took the Akan in their field of study. One example of such a theologian is Platvoet. Two examples of philosophers in this field of study are Gyekye and Wiredu.

In conclusion, there have been anthropologists, theologians and philosophers active in the field of African religion, which means presumption 3 is invalid. What still has to be discussed is the validation of presumption 5, which discusses the extent to which the characteristics used to classify African religions are indigenous. Due to my narrowed statement, I will only discuss to what extent the conceptualisation of the Akan 'mind' is non-indigenous.

The contributions of scholars to the Akan concept of 'mind'

In this paragraph, I will describe the different conceptualisations of the mind made by the Western scholars Rattray, Danquah and Busia and the Ghanaian scholars Gyekye and Wiredu. I do not deal with all scholars who have been introduced in the last paragraph, since they have not all articulated their view on the concept of mind of the Akan.

African & Western anthropological views on the Akan concept of mind from the early twentieth century: Rattray, Danquah & Busia

Rattray writes that he recognizes three souls in Akan thought: the *ntoro*, the *sunsum* and the *okra*. The *ntoro* is a kind of totem. In the myth of origin of the Akan the first human beings are brought together by a snake (*onini*). The child they had, bared the spirit of this snake who was transmitted to him by the father. When this child bared his own children he gave his *ntoro* to them and so to all future generations. While the *ntoro* is transmitted by the father it is also known as *sedum*. It is one of the great elements in every man and woman, together with the 'mogya' or blood transmitted to the child by mother. The combination of the *mogya* and *ntoro* give a child his *sunsum* or personality (Rattray 1923: 45-77). A character of the *sunsum* is that it can be separated from the body. It can

leave the body to travel through the spiritual world if a person goes to sleep (Rattray 1927: 27-35). Although Rattray gave these characteristics, he did not really know how to define the concept, since he wrote: 'the *sunsum* is the soul, or power, or whatever we like to call it' (Rattray 1923:198). At least this definition was clearer than the one he gave of the *okra*, which he called: 'that force, personal magnetism, character, personality, power, soul, call it what you will, upon which depend health, wealth, worldly power, success in any venture, in fact everything that makes life at all worth living' (Rattray 1923:46). On the field of the concept of mind Rattray's work was thus not very accurate.

The philosopher J.B. Danquah delivered a contribution to the concept of mind by making a comparison between the Christian and the Akan ideas about morality. In his version of Christianity human beings had to follow God's will in order to live a moral life. Acting against his will was a sin. Because Adam and Eve ate from the God's forbidden fruit, all human beings were born with sin. Therefore, the Christian soul is not pure from the beginning. The Akan, on the contrary, are born as 'pure souls'. Their soul or *okra* is a piece of the Highest God. And since God is good, the *okra* has to be good as well. Only the *sunsum* or personality of a human being can be evil. By knowing God this evil can be eliminated (Danquah 1944, 85-90). The question is now how something purely good (*okra*) can bear a part which can be evil (*sunsum*). Danquah thinks the '*okra*' is 'the end of *sunsum*', or that part of the soul where someone's self-controlled personality stops and Nyame comes into the field. A human being (*onipa*) is thus born as a good person, but can do evil when the rational part of his soul-the *sunsum*-brings him to evil thoughts. Danquah thus believes in a dualism between body (*honam*) and mind *okra* and *sunsum*. There is only one divine soul (*okra*) of which a small part is filled with the not-divine *sunsum*. So, instead of linking the *sunsum* to the *ntoro*, as Rattray did, Danquah links it directly to the Akan God. For him this God (*Nyame*) is comparable with the monotheistic Christian God (Danquah 1944:8).

Ten years after Danquah's contribution, Dr. K.A. Busia seems to agree more with Rattray's basic ideas. He uses Rattray's study and con-

tributes to it by expressing himself more accurately about the mind. He writes that the *ntoro*, like Rattray thought, is not the same as the *sunsum*. Instead, it is a generic term of which the non divine *sunsum* is a specific instance (Busia 1954: 197). This means that like Rattray and unlike Danquah, Busia believes that the Akan have three separated souls. Of these souls the *sunsum* is connected with the *ntoro*, and not with the *okra* (Busia 1954: 209).

In conclusion, I have answered the question to what extent the conceptualisation of the mind by Rattray, Danquah and Busia is non-indigenous. Rattray tried to conceptualise the mind in an indigenous way, but did not have enough knowledge on the Akan to do it accurately, which means it was not very indigenous. Danquah used a philosophical scheme, which didn't have any connection with the social reality, which made it not at all indigenous. Busia made Rattray's first contribution to the conceptualisation more accurate and can be seen as the social scientist that created the most indigenous concept of mind.

African philosophical contemporary views on the concept of mind: Gyekye & Wiredu

In contemporary times two Ghanaian philosophers have written about the Akan concept of mind. I would like to compare the ideas of Gyekye and Wiredu, keeping the idea in mind that Wiredu believes in spirits, while Gyekye does not believe in the reality of such entities. Like in the above comparison, Wiredu and Gyekye's main point of disagreement is on the character of the '*sunsum*'. According to Wiredu the *sunsum* is not immaterial but *quasi-material*. Wiredu thinks that the fact that the *sunsum* can travel through the spiritual world does not mean that it is a part of that world. But the fact that it can travel means it is not entirely material as well. In contradiction to his predecessors, Wiredu thinks that the Akan concept of mind has not primarily to do with the *ntoro*, *sunsum* or *okra*. The Akan word for mind, he says, is *adwene*. The character of *adwene* is that it is non-substantial, because it also means thought. In Western philosophy the mind is the same as the brain, because the mind is an immaterial entity producing immaterial thoughts. This means that there can be no

thoughts without the brain. In Akan thought, on the contrary, a human being can have thoughts without a brain, because thoughts are connected to the mind. Therefore, 'adwene' means mind including thoughts, which can be actual or potential. If the Akan say that someone has no adwene, it means he has no capacity for having good thoughts and thus no potential of becoming a good thinker. This does not mean that he cannot have any actual thoughts. The brain in Akan thought is just a functional apparatus, which every human being possesses. Back to the concept of the '*sunsum*' this means the *sunsum* is the possessor of adwene, in the meaning of potential thoughts. Someone with a good personality is thus able to produce good meaningful thoughts. The *sunsum* is thus connected to adwene, which is not an entity or object because thoughts cannot be seen. Therefore the *sunsum* is not an entity either. The *sunsum* is neither material, nor immaterial but what Wiredu calls *quasi-material*, which means it only exists as a concept.

The same way of reasoning is valid for the *okra*. Wiredu thinks the *okra* is not the same as the English concept of soul, because the soul is an immaterial entity that is created by God. The *okra* instead is a seeming immaterial entity received by *Nyame* inside the body of a material human being. This means the *okra* is neither a wholly immaterial nor material entity and is thus-like the *sunsum*-quasi-material. He thus does not believe that only the body exists as an entity (materialism) or only the mind exists as such (spiritualism). Neither does he believe that there are two different entities called body and mind (dualism). In his quasi-materialism the quasi-material '*sunsum*' is part of the quasi-material entity '*okra*'. By the lack of a better concept Wiredu uses the term quasi-materialism, to define these 'concepts' that are located between the spiritual and the material world. The *okra* and *sunsum* travel through both worlds and are thus sometimes visible for human beings. This idea fits with the worldview of most Akan who believe that they live *with* ancestors at the same time and sometimes in the same space and thus emphasises the present-day (Wiredu 1995:123-153).

Gyekye does not believe in quasi-materialism but in a body-mind dualism. He believes in life *after* death instead of living *with* the dead.

Gyekye thinks that the *okra* is an immaterial entity and that the concept can be translated by the English term 'soul'. He thinks that there is one world in the present which is the material world and one world where people go after they die. After a human being has died his or her *okra* will lead him to the immaterial world, which means it has to be immaterial. Beside the *okra*, the *sunsum* is also immaterial. Otherwise Gyekye cannot explain how it can fly away during the night, while the body is still laying in its bed, for a material object cannot be on two places at the same time. From a dualistic point of view it is easy to understand Gyekye's vision on what he calls 'anthropological conceptual blunders'. Gyekye thinks that Busia and Rattrays believe that the *sunsum* comes from the *ntoro* is absolutely wrong. In his view the *sunsum* and the *okra* have both a divine origin, while the *ntoro* and *mogya* are given to people by human beings.

To summarize, Gyekye's conceptualisation of the Akan mind is more non-indigenous, than Wiredu's. The cause for the conceptual differences lies in the differences in the worldview of both philosophers. Both Gyekye and Wiredu use Akan concepts of mind to articulate the position of African philosophy opposed to Western philosophy. But, while Gyekye uses only Western or etic concepts to articulate this opposition, Wiredu creates new emic concepts such as quasi materialism, to explain the indigenous Akan thought.

Conclusion

In the statement discussed in this essay two criteria are presumed to be important in the classification of 'indigenous religions': 'cultural background' and 'academic discipline'. Scholars making these classifications are supposed to have a 'Western' cultural background and are supposed to be 'scholars of religion'. I disagree with this statement because its underlying assumptions are invalid. First, the scholars who studied the Akan have not only been Westerners. Also, the academic discipline of these scholars has not only been those of scholars of religion. Further, the historiography of invention of categories by these scholars shows these categories are not only made in the present-day. Since every translation

presumes a certain degree of understanding of the other's worldview and since both Western and African scholars have contributed to the classifications of the Akan religion and the conceptualisation of mind, their invention of categories is not entirely non-indigenous. In my essay I have shown that the extent to which the conceptualisation of mind of scholars is indigenous varies.

On a deeper level my essay shows that a 'paradigm' within a certain discipline and 'personal belief' play a more important role in the question to what extent categories made to define parts of the Akan 'indigenous religion' are non-indigenous, than the presumed categories 'academic discipline' and 'cultural background'. The English anthropologist Rattray, for example, wrote from an anthropological paradigm in which he explored the Akan religion. He felt attached to the worldview of the Akan, in which there is a fluid relationship between the spiritual and the material world. Although he didn't really know how to conceptualise '*okra*' and '*sunsum*', he made a great first contribution in explaining the Akan religion in emic terms. In that sense he made a more 'indigenous' contribution than the etic work of the Ghanaian scholar Danquah, who mixed his ideas of the Akan religion with a Christian worldview, which resulted in a dualistic view on the Akan body and mind due to the separation of the spiritual and material world. The Ghanaian anthropologist Busia took a position somewhere between Rattray and Danquah. His belief of the Akan concept of mind was for the far end emic, but had an etic Christian tail.

When we look at the contemporary ideas of the philosophers Gyekye and Wiredu we see that a belief or disbelief in a present-day spiritual world still determines the conceptualisation of the Akan mind. Wiredu, who believes in the reality of spirits living *beside* him conceptualises the mind (*adwene*) and the *okra* and *sunsum* as quasi-material concepts. The need for Wiredu to create the concept of quasi-materialism comes from his belief in spirits. His personal belief thus plays a role in his choice for an indigenous concept of mind. Gyekye, who believes in a spiritual world *after* live, uses a more Western dualistic scheme to describe the immaterial character of *okra* and *sunsum*. According to him

they are equivalent to the Christian concept of the soul. Due to his disbelief in a present day spiritual world he can allow himself to use already existing Western philosophical concepts to explain his ideas about the Akan concept of mind.

In a wider field, to answer the research question it is important to look at the time in which and the locality from where knowledge production on African indigenous religions takes place. As my historiography on the Akan religion has shown, the paradigms in which scholars of religions from various disciplines write change over time. These changes have everything to do with the transformations in African societies from the pre-colonial, to the colonial and the postcolonial era.

In pre-colonial times, the study of the Akan by merchants and travellers was merely pragmatic. In colonial times, knowledge about indigenous religions in general, was used to facilitate European appropriation and the realization of extraction and exploitation of natural resources in Africa (Van Binsbergen 2002; 20). Due to European expansion, North Atlantic science was able to give itself the privilege to universality. Not coincidentally, in the contemporary postcolonial era, scholars of religions introduce paradigms to decolonise African religion and take away the claim of North Atlantic science to be the only valid system of knowledge. As Van Binsbergen concludes in 'The underpinning of scientific knowledge systems', (2002) the paradigm in which scholars nowadays validate non-North Atlantic knowledge systems is beyond that of cultural relativism, which came up shortly after independence. Van Binsbergen explains that the problem of this paradigm was that scholars were not allowed to value the knowledge system of other cultures. Therefore, no claim about the validity or invalidity of these systems could be made. Van Binsbergen describes the current philosophical paradigm he adheres as follows:

"Nowadays, scholars are allowed to value non-North Atlantic knowledge systems and conclude that the South has access to forms of valid knowledge to which the North Atlantic has no access because of the admission, in these sciences, of other sources of knowledge than those recognized in North Atlantic science, as well as because of a knowledge situation in which partly different natural phenomena and different socio-cultural organization forms of knowledge are involved" (Van Binsbergen 2002; 20).

Since the contemporary postcolonial era is a period in which the non-North Atlantic systems of knowledge are slowly being recognized, African philosophers see it as their task to emphasize the validity of African (philosophical) knowledge. Wiredu, for example, emphasizes the fact that African philosophers need to explain the meaning of indigenous concepts in North Atlantic languages, such as English, so that African scholars can decolonise science. Wiredu explains the necessity of decolonisation since he and most other African philosophers are brought up in the colonial Western philosophical tradition, due to the colonial education system. Wiredu:

‘I think that it is a colonial type of mentality that regards African philosophy as something that should be kept apart from the mainstream of philosophical thinking. Compare how things stand or might stand in, say, the study of British philosophy. Surely, it would be more than mildly idiosyncratic for a British teacher of philosophy in a British university to propose, in his teaching of, Metaphysics, for example, to hold in abeyance all metaphysical insights deriving from British sources until s/he has the occasion to teach a course on British philosophy. In fact, there may be no such course in the given British university for the good reason that there may be no need for it. It would be a great day for African philosophy when the same becomes true of an African university, for it would mean that African insights have become fully integrated into the principal branches of philosophy’ (Wiredu 2004).

To decolonise African philosophy Wiredu emphasizes the importance of the study of the language in which these philosophies originate. These studies can best be fulfilled by researchers who know the languages involved well. For Wiredu, the study of the meaning of the Akan concept of mind is an example of showing the conceptual differences in the Akan language (Twi) and English. By studying the distinctions in concepts in both languages the particularity of African indigenous religions become clear and the identity of specific African communities comes into the picture. These language studies help to show the specific face of each ethnic African group and settles with the colonial project of presenting all Africans as one common group, of which the study of Parrinder is a good example. The emphasis on communality helped the colonialisers

to subjugate these groups more easily.

According to Wiredu, the nonexistence of the dichotomy natural/supernatural can also be explained by studying the indigenous meaning of Akan concepts. The absence of such an ontological chasm has everything to do with the Akan concept of God, which differs completely from the Christian notion of God. *Onnayme*, the Highest God of the Akan, is namely the creator of the world, but is not apart from the universe. Together with the world He constitutes the spatio-temporal "totality" of existence and therefore a separation between the empirical world and the metaphysics is not conceptualised in the Akan language (Wiredu 2004).

Besides time or the historical period in which different perspectives on African philosophies and religions are created, the space or locality from which they are thrown into the world play a role in the classification of indigenous religions. For example, Wiredu produces his current ideas at the University of South Florida and has worked at the University of Los Angeles and California. This places him in a position to decolonise African philosophy. While writing from a North Atlantic locality he has the financial sources to start such a project. Since he lives and writes in a North Atlantic area, he has the possibility to criticize the colonial way of thinking about African philosophies and religions. He can challenge the inheritance of colonial thoughts with the help of an intercultural dialogue between scholars of different cultures. Gyekye, on the contrary, produces his knowledge at the University of Ghana. While publishing his academic work in Africa it means he has to take part in the mainstream North Atlantic discourse. Since he lives in the least attractive continent in the world seen from the perspective of the North-South power relations he has no choice but to assimilate himself to the methodology used in the North Atlantic academic world. This means for example that his theoretical framework has to be based on bivalent logic and cannot be based on the multi-bivalent logic used by the Ghanaians he interviewed during his

fieldwork. It also means that he has no opportunity to work on the recognition of sources of knowledge that are still not acknowledged in North Atlantic- science, such as intuition, dreams and extra-sensory perception. This knowledge, about non-human realities, that is comparable with North Atlantic science can not be emphasized as being valid by African philosophers such as Gyekye. Because of their locality they are not in the position to write about this knowledge from a peripheral discourse. The North-South power relations in the (academic) world reduce the possibilities of philosophers and scholars of religion in Africa severely. Due to a lack of financial resources and academic former colonial structures the decolonisation project has more chance to succeed outside the African continent. In the discipline of intercultural philosophy philosophers such as Wiredu and Van Binsbergen are now creating the methodology to deconstruct colonial ways of thinking. May these philosophers create the right concepts to contemplate action to fulfill the project of decolonisation.

References

- Buah, F.K.1980. *A history of Ghana*, London: Macmillan.
- Busia, K.A., 'The Ashanti of the Gold Coast'. In: Forde, Daryll. 1954. *African worlds: studies in the cosmological ideas and social values of African peoples*, Oxford University Press.
- Cox, James L., 1998. *Rational Ancestors: scientific rationality and African Indigenous Religions*, Cardiff: Cardiff Academic Press.
- Cox, James L., 1999. 'Characteristics of African Indigenous Religions in Contemporary Zimbabwe', in: Graham Harvey (ed.) *Indigenous Religions: A companion*, London: Cassell, Pp 230-242.
- Danquah, J.B.,1944. *The Akan doctrine of God*, London: Lutterworth Press.
- Davies, Brian, *An introduction to the philosophy of religion*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Goodman, F., 1990, *Where spirits ride the wind: trance journeys and other ecstatic experience*, Bloomington, Indiana U.P, 1990.
- Gyekye, Kwame, 'The concept of a Person'. In: Safro, Kwame. 1995a. *Readings in African Philosophy: an Akan collection*. University Press of America, Inc, pp.

- 153-169.
- Gyekye, Kwame, 1995a, 'The concept of a Person'. In: Safro, Kwame. 1995a. *Readings in African Philosophy: an Akan collection*. University Press of America, Inc, 153-169.
- Gyekye, Kwame. 1995b. *An essay on African Philosophical Thought*, revised edn. Philadelphia: Temple University Press.
- Gyekye, Kwame. 1995b. *An essay on African Philosophical Thought*, revised edn, Philadelphia: temple University Press.
- Halifax, J., 1980, *Shamanic voices: the shaman as seer, poet and healer*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Hutnyk, John, 1994, 'African research futures: post-Colonialism and Identity', *Anthropology today*, Vol 10, No.4, (August 1994), 24-25.
- Isichei, Elizabeth, 2002, *Voices of the Poor in Africa*, Rochester: University of Rochester Press.
- Jewsiewicki, Bogumil. Dec., 1989. 'African historical studies: academic knowledge as 'usable past' and radical scholarship.' *African Studies Review*, vol. 32, No. 3, pp. 1-76.
- Kuhn, T.S. 1962. *The structure of Scientific Revolutions*. Chigago: University of Chicago Press.
- Lévinas, E., *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Haye : M. Nijhoff, 1980.
- Magesa, Laurenti, *African Religion: the moral traditions of Abundant Life*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997.
- McCutcheon, R.T. 1999. *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*. London: Cassell.
- Opoku, K. Asare, 1978, *West African traditional religion*, Accra, etc.: FEP International Private.
- Parrinder, G., 1954. *African traditional religion*, London: Hutchinson's University Library.
- Platvoet, J.G. 'Spirit possession among the bono of West Africa'. In: Graham Harvey (ed.) 1999. *Indigenous Religions: A companion*, London: Cassell, Pp. 80-99.
- Platvoet, J.G. 'From object to subject: a history of the study of religions in Africa', in: J. Platvoet, J. Cox and J. Olupona. 1996. *The study of Religions in Africa*, Pp. 105-138.
- Rattray, R.S. 1923. *Ashanti*, London: Oxford University Press.
- Rattray, R.S. 1927. *Religion and Art in Ashanti*, London: Oxford University Press.
- Smith, L.T. 1999. *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. Dunedin: University of Otago Press.
- Stern, Steve J, Africa, "Latin America, and the Splintering of Historical Knowledge: From Fragmentation to Reverberation." In: *Confronting Historical Paradigms*, Cooper et al. (eds.). The University of Wisconsin Press, London
- Turner, Edith, 'The reality of spirits' In: *Shamanism a reader*, London Routledge 2003.
- van Binsbergen, W.M.J., 1994, 'Dynamiek van cultuur: Enige dilemma's van hedendaags Afrika in een context van globalisering', *Antropologische Verkenningen*, 13, 2: 17-33.
- van Binsbergen, W.M.J., 1999a. *Culturen bestaan niet: het onderzoek van interculturaliteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden*, inaugural lecture,

- chair of intercultural philosophy, Erasmus University Rotterdam: Rotterdamse Filosofische Studies; Engl. version: 2002, 'Cultures do not exist': Exploding self-evidences in the investigation of interculturality', *Quest: An African Journal of Philosophy*, special issue on language and culture, 13: 37-114; also in van Binsbergen 2003: ch. 15.
- van Binsbergen, W.M.J., 1999b, 'Enige filosofische aspecten van culturele globalisering: Met bijzondere verwijzing naar Malls interculturele hermeneutiek', in: Baars, J., & Starmans, E., eds, *Het eigene en het andere: Filosofie en globalisering: Acta van de 21 Nederlands-Vlaamse Filosofiedag*, Delft: Eburon, pp. 37-52; English version 'Some philosophical aspects of cultural globalisation, with special reference to Mall's intercultural hermeneutics', in: van Binsbergen 2003: 375-392.
- van Binsbergen, W.M.J., 2000, 'Sensus communis or sensus particularis? A social-science comment', in: Kimmerle, H., & Oosterling, H., 2000, eds., *Sensus communis in multi- and intercultural perspective: On the possibility of common judgments in arts and politics*, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 113-128 (also in van Binsbergen 2003: 317-332).
- van Binsbergen, W.M.J., 2002 / 2007, 'The underpinning of scientific knowledge systems: Epistemology or hegemonic power? The implications of Sandra Harding's critique of North Atlantic science for the appreciation of African knowledge systems', in: Hountondji, Paulin J., ed., *La rationalité, une ou plurielle*, Dakar: CODESRIA/ UNESCO, pp. 294-327, earlier as paper, Colloquium 'La rencontre des rationalités', Porto Novo, Benin, September 18-21, 2002.
- van Binsbergen, W.M.J., 2002. 'Reflections on the future of anthropology in Africa 1987-2002', at: <http://www.shikanda.net/ethnicity/futureof.htm> (also in van Binsbergen 2003: 125-154)
- van Binsbergen, W.M.J., 2003a, 'African spirituality: an approach from intercultural philosophy', in: *Polylog: Journal for Intercultural Philosophy*, 2003, 4; at: <http://them.polylog.org/4/fbw-en.htm>
- van Binsbergen, W.M.J., 2003b, *Intercultural Encounters: African and Anthropological Lessons towards a Philosophy of interculturality*, Berlin/Boston/Muenster: LIT.
- van Binsbergen, W.M.J., & Schoffeleers, J.M., ed, 1985, *Theoretical explorations in African religion*, Londen/ Boston: Kegan Paul International.
- Vitebsky, P. 1995, *The Shaman*. London: Macmillan.
- Winkelman, M., 1986, 'Trance states: a theoretical model and cross-cultural analysis', *Ethos*, 14: 174-203.
- Wiredu, Kwasi, 'The Concept of Mind with Particular Reference to the Language and Thought of the Akans'. In: Safro, Kwame. 1995. *Readings in African Philosophy: an Akan collection*. University Press of America, Inc, pp. 123-153.
- Wiredu, Kwasi, Toward decolonizing African philosophy and religion, *African Studies Quartely*: the online journal for African studies, 2004.
- Wiredu, K., 1996, *Cultural Universals & Particulars: An African Perspective*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press; for a shorter version of the same argument, cf.: Wiredu, K., 1998, 'Are there cultural universals', in: Coetzee, P.H., & Roux, A.P.J., 1998, eds., *The African philosophy reader*, Lon-

The reality of spirits? A historiography of the Akan concept of 'mind'

don: Routledge, pp. 31-40, 50-51 (bibliography); originally published in: *The Monist*, 78: 52-64, 1995.

Wolf, Eric. E. 1982. *Europe and the people without history*. London: University of California Press Ltd.

Quest laboratory

Reflections on Rev Dr. Martin Luther King Jr. and the fight against terrorism and poverty

‘What would King do?’

by Joseph Osei

Abstract. Reflections on Rev Dr. Martin Luther King Jr. and the fight against terrorism and poverty: ‘What would King do?’ When faced with complicated moral dilemmas such as we presently face dealing with global poverty and the escalating war against Iraqi insurgency and global terrorism, humans in all cultures have the tendency to consult with their wise or spiritual elders considered to be philosophically gifted or divinely inspired. Hence, leaders of society consulting spiritual advisors for their insights and directives. In more contemporary terms we hear people in such moral dilemmas asking for example, “What would Jesus do?” Following this tradition, I want to ask and discuss in this paper, “What would Martin Luther King Jr. do?” with regard to two major issues: the fight against terrorism and poverty. The recent election of an African American to the Presidency of the United States of America lends extra topicality to the views below.

Key words:, moral dilemmas, Iraq, Martin Luther King Jr., terrorism, poverty, Obama, USA

Introduction

When faced with complicated moral dilemmas such as we presently face dealing with global poverty and the escalating war against Iraqi insurgency and global terrorism, humans in all cultures have the tendency to

consult with their wise or spiritual elders considered to be philosophically gifted or divinely inspired. Hence, we find kings, linguists,¹ and other concerned inquirers consulting the village elder, prophet, *shaman*, *guru*, and *abrewa* or grandmother etc. for their insights and directives. In more contemporary terms we hear people in such moral dilemmas asking for example, “What would Jesus do?” Following this tradition, I want to ask and discuss in this paper, “What would Martin Luther King Jr. do?” with regard to two major issues: the fight against terrorism and poverty. The recent election of an African American to the Presidency of the United States of America lends extra topicality to the views below.

On the question of the escalating war against insurgency and global terrorism I argue that given all the live options including supporting the war with the Just War Theory, King would oppose the war in favor of ‘Enhanced International Police Action’ (EIPA) Concerning the question of growing poverty, I argue that King would reject all plausible solutions including Social Darwinism, Socialism, and the Conservative and Liberal approaches in favor of ‘The Non-Violent Radical Comprehensive Intervention Approach’ (NVRIA). The wisdom in treating these two burning issues of our time together is best captured in the following quote by Predrag Cicovascki while reflecting on the causal connection between poverty and terrorism.

Life in poverty, hunger and illness are not sufficient to turn people into terrorists. But they do provide a fruitful soil that can feed this combination of mistrust, powerlessness and desperation that we almost always find as the motivating force behind terrorist actions.²

According to Jeffery Sachs, the author of *The End of Poverty*, Osama Bin Laden is trying to capitalize on Africa’s extreme poverty by calling for jihad on Africa.³ Not only does poverty lead to terrorism, fighting terror-

¹ *Editorial note:* The author refers here to the specific use of the term ‘linguist’ for senior court officials in West Africa.

² Cicovaski, Predrag, ‘On the Morality of Terrorism and War,’ *The Acorn: Journal of Gandhi-King Society* Vol. XII, No 2 Spring-Summer 2004, p. 9.

³ *TIME*, January 15, 2007. p. 65.

ism- as the recent reports of the cost of the war in billions of dollars have shown, can lead to or exacerbate national or personal poverty. Reuters reports that The Pentagon Iraqi War alone cost about \$8.4 billion a month in 2006 while the two wars have cost over \$503 billion from 2001-2007. This excludes the \$100 billion without withdrawal dates just approved by Congress.⁴ King would therefore prefer not to treat these separately but together as he did when critiquing the Vietnam War and its financial and human costs.⁵

Section I: What would King do on terrorism?

Given all that is known about King and his philosophy or guiding principles two options are worth considering: A Just War Theory Response and a Pacifist Response dubbed 'Enhanced International Police Action'

A. Just War Theory

In defending civil disobedience as a non-violent form of resistance to unjust laws and the Civil Rights Movement in general, King often used Natural Theory arguments and cited fellow Christian philosophical theologians such as Saints Augustine and Aquinas. For example, following Augustine he maintained that an unjust law is no law at all since it dehumanized people instead of dignifying them. Similarly, following Aquinas he defined and defended a just law as one that uplifts human dignity and squares with the law of God.⁶ So it is reasonable to assume that when it comes to the justification or support for war, King would naturally defer to the Just War Theory.

In what follows I hope to show that after a careful examination of the tenets of The Just War Theory, *justus antebellum* and *justus bellum*

⁴ 'Financial Cost of Iraqi War,' Congressional Research Service, www.Wakepedia.com.

⁵ <http://cm.worldnews>, 3/12/2007.

⁶ King, Luther, *Letters from Birmingham Jail*, 1968.

(the conditions for a just war and the conduct of a just war respectively,) King would reject the theory. In order for a war to be just, Augustine argued, three conditions are necessary. The first necessary condition is that the sovereign who declares and wages the war must have a legitimate authority.”⁷ Augustine quotes Romans xiii, 4 and Psalm lxxxi, 4 to justify the use of the sword symbolizing violence to maintain internal law and order within the state. By extension he argues, “... so too, it is their business to have recourse to the sword in defending the common weal against external enemies” and “to rescue the poor and deliver the needy out of the hand of the sinner.”⁸

The second necessary condition is that those attacked should be attacked only because they deserve it on account of some fault. Consequently, Augustine states, A just war is to be described as “one that avenges wrongs, when a nation or state has to be punished, for refusing to make amends for wrongs inflicted by its subjects, or to restore what it has seized unjustly.”⁹ In other words, those waging the war should have a rightful intention, so that they intend the advancement of good, or the avoidance of evil. For this reason, Augustine wrote,

True religion looks upon as peaceful those wars that are waged not for motives of aggrandizement, or cruelty, but with the object of securing peace, and punishing evil doers, and of uplifting the good.¹⁰

Judging from Augustine’s conditions, it would appear that King would support the war against terrorism since it satisfies both necessary conditions for justification:

First, it was declared by a legitimate authority, President Bush the Chief Executive and Commander with the support of the USA Congress. Some might object to this on the grounds of the controversies surrounding the Florida election and the unprecedented intervention by the USA

⁷ Boss Judith, *Analyzing Moral Issues*, (Boston: McGraw Hill, 2005), p. 632.

⁸ *ibid.*

⁹ *ibid.*

¹⁰ *ibid.*

Supreme Court in 2000. However for the purpose of this essay, we can allow that the President is a legitimate authority by the Principle of Charity so we don't get distracted from answering the main question.¹¹ Second, (supporters argue) the cause is just since Osama bin Laden and Al Qaeda deserve to be punished and the intention is to punish the evil perpetrators and to liberate those oppressed by the Taliban regime and Saddam Hussein.

Would King therefore consider the war on terror as justified? Not so fast. For over the years, the *jus ad bellum* aspect of Just War Theory has evolved to include three additional necessary conditions beyond legitimacy and just cause:

3. War must be the last resort.
4. There must be a reasonable prospect of success.
5. The violence used must be proportional to the wrong being resisted.¹²

The third condition is particularly problematic for anyone who wants to argue for the justification of the Iraqi War. For on President Bush's own admission, it was a war of choice since USA could have allowed UN inspectors to continue their inspection while the USA and Britain continued monitoring suspected sites and enforcing the No-Fly- Zone. King would therefore have to conclude that in light of the Just War Theory, the Iraqi War was unjustified.¹³ With the ongoing debate about troop surge after 4 years of incessant fighting and insurgent tactical and weaponry adaptability, even the most ardent supporters have to be skeptical of any reasonable prospect of success in Iraq.

The question of proportionality is equally problematic given the number of deaths on both sides, not to mention the destruction of infrastructure and the billions of dollars spent so far. For example, by USA count the number of USA troops killed in Iraq so far exceeds 3,400 and

¹¹ Critique by a PhD Candidate in Sociology, *Black History Month*, Feb. 28, FSU.

¹² Boss *o.c.* p. 633.

¹³ Cicovacki *o.c.* p. 25.

by UN estimates Iraqi civilians killed per day is 94 with over 34,000 killed in 2006 alone. Iraqi's internally displaced since the Samarra bombing according to the UN exceeds 470,000.¹⁴

In the light of the Just War Theory, the case of Afghanistan appears far more convincing than that of Iraq since it was intended to seek justice against Al Qaeda the self-admitted perpetrators of September 11 and to prevent them from following up their atrocities with a worse case scenario. All the same, King would recognize that war was not a last resort since the USA could have used a non-war option I referred to as the Enhanced International Police Action (EIPA) to arrest Osama Bin Laden and his accomplices.

B. Enhanced International Police Action

This involves permitting the police the options to call on other investigative agencies to use any necessary assault weapons, and call for military support when necessary in making arrests or defending themselves. The USA could have consequently avoided this protracted war that has seriously compromised her moral stature as a model of democracy and defender of human rights.

When it comes to fighting terrorists, many moral philosophers who used to support the Just Law Theory now question its moral status for a number of reasons including the blurring of the distinction between civilian and military and between combatant and noncombatant. The ever-present danger of resort to nuclear weapons or other weapons of mass destruction by both legitimate governments and terrorists is another compelling reason why the Just War Theory itself is losing support.¹⁵

Given the increasing prospect of such monstrous harm, I believe King would also agree with the utilitarian argument by J.S. Mill that war is immoral because it causes (extreme) pain and diminishes happiness, and so another means should be found for resolving international conflicts. King would also agree with another British philosopher, Bertrand

14 CNN.com/worldnews.

15 Anscombe, Elizabeth, "War and Murder," in Boss, *o.c.* p. 648.

Russell whose experience and reflections on the devastation wrought on Europe and Japan by the First and Second World Wars led him to agree with Mill's argument and to conclude that the utter destructiveness of modern war, including the threat of nuclear war, is one of the best arguments against war.¹⁶

B. King and enhanced international police action

To determine what King would do in response to the war on global terrorism, we can examine his response to the Vietnam War. As the key Civil Rights leader seeing government support for passing Civil Rights laws, King was faced with the painful dilemma of whether to speak against the war as a pacifist and as the winner of Nobel prize for peace in 1964.¹⁷ King finally broke his silence and forcefully argued against the Vietnam War in 1968 when he said:

Somehow this madness must cease. We must stop now. I speak as a child of God and brother to the suffering people of Vietnam. I speak for those whose land is being laid waste, whose homes are being destroyed, whose culture is being subverted. I speak for the poor in America who are paying the double price of smashed hopes and death and corruption in Vietnam. I speak as a citizen of the world, for the world as it stands aghast at the path we have taken. I speak as an American to the leaders of my own nation. The great initiative in this war is ours. The initiative to stop it must be ours...¹⁸

To determine whether King would oppose the war on terror given his opposition to the Vietnam War we need to find the rationale for his opposition and their applicability to the current war(s).

C. Why did King oppose the Vietnam War?

When King broke his silence on the war and called for ending it, he an-

¹⁶ Boss, p. 633.

¹⁷ 'King's Painful Dilemma', by Bayard Rustin. New York Amsterdam News, March 3, 1967, quoted. in Tommy Lott, *African American Philosophy: Selected Readings*, (Upper Saddle River: N.J. Prentice Hall, 2002) p. 260.

¹⁸ Lott, p. 259.

nounced seven major reasons for bringing Vietnam into his moral vision.

1. War as enemy of poverty program at home:

King saw that there was a very obvious and facile connection between the war in Vietnam and the struggle he and others had been waging in America. The Vietnam War he felt had become a major obstacle for the internal fight against poverty. For until the War there was real promise of hope for both black and white poor in the country through what was dubbed as 'The Poverty Program.' The experiments and hopes as well as the new beginnings King laments, were all broken and eviscerated as the Vietnam War escalated "as if it were some idle political plaything of a society gone mad on war." To this, King adds prophetically as if he knew what would happen after 2002,

And I knew that America would never invest the necessary funds or energies in rehabilitation of its poor so long as adventures like Vietnam continued to draw men and skills and money like some demonic destructive suction tube. So I was increasingly compelled to see the war as an enemy of the poor and to attack it as such.¹⁹

2. Proportion of Black death in the war

The more devastating blow to the hope for ending poverty for King came as more brothers and husbands of the poor were sent to fight and die in extraordinarily high proportion relative to the rest of the population. King lamented over the fact that black youth were sent 8,000 miles away to guarantee liberties in Southeast Asia when they had not found such guarantees for their own liberties at home. The irony was not lost on King when he observed that the same black and white boys legally forbidden to stay in the same classroom were legally bound to fight and die together in far away Vietnam.²⁰

3. Non-violence option for social change.

King introduces his third reason with an even deeper level of awareness

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Lott *o.c.* p. 255.

and passion by intimating that it grew out of his three years experience in the ghettos of the North. He explained how he was touched emotionally walking among the desperate, rejected, and angry young men. Molotov cocktails and riffles, King told them would not solve their problems. However, when he tried to offer them his conviction that social change comes most meaningfully through nonviolent actions, they asked – and rightly so –

“What about Vietnam... Isn’t our own nation using massive doses of violence to solve its problems and to bring about desired changes?”.

King admits that their questions hit home and were so disarming that he knew he could never again raise his voice against the violence of the oppressed in the ghettos without first speaking clearly to (what they considered to be) the greatest purveyor of violence in the world. King continued as he would do today,

For the sake of these boys, for the sake of this government, for the sake of the hundreds of thousands trembling under violence, I cannot be silent. My conviction (is) that social change comes most meaningfully through nonviolent action.”²¹

4. Commitment to save America’s soul

King recalls that the motto for the Southern Leadership Conference that he helped to form in 1957 was not just to fight for the Civil Rights, but “To save the soul of America”. Speaking against the war was therefore consistent with the motto and not a contradiction with his Civil Rights ambitions as some of his critics alleged. King went on to say,

Now it must be incandescently clear that no one who has any concern for the integrity and life of America today can ignore the present war. If America’s soul becomes totally poisoned, part of the autopsy must read Vietnam”²²

America’s soul, King argued, can never be saved so long as America destroys the deepest hopes of men and women the world over. So it is imperative that those determined to save the soul of America through

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

protest and dissent, work for the health of the land.

5. Nobel Prize as a commission to work harder for peace.

As if the commitment of saving America's soul was not enough, another burden of responsibility was placed upon King in 1964 when he received The Nobel Peace Prize. Reflecting on the moral implications of Prize, King observed, "I cannot forget that the Nobel Prize for peace was also a commission to work harder than I had ever worked before for the brotherhood of man." This calling, King realized, took his responsibilities beyond national allegiances to work for global peace.

6. Commitment to Jesus Christ.

Speaking as a Christian and an ordained pastor, King observed that the relationship of the ministry to peace-making was so obvious that sometimes he marveled at those who asked why he was speaking against the war. This led King to ask rhetorically:

Could it be that they don't know that the good news was meant for all men--for communist and capitalist, for their children and ours, for black and for white, for revolutionary and conservative? Have they forgotten that my ministry is in obedience to the one who loved his enemies so fully that he died for them...? ²³

7. A vocation of son-ship and brotherhood.

Reflecting further on his spiritual and moral status as a Christian minister, King said he believed that God as our common Father is concerned especially for his suffering, helpless, and outcast children, and so he had come to speak for them. He did not take this obligation lightly (and would not like us to take it lightly because was convinced:

We are called to speak for the weak, the voiceless, for victims of our nation and for those it calls enemy, for no document from human hands can make these humans any less our brothers.²⁴

²³ *Ibid.*

²⁴ *o.c.* p. 257.

D: What would King do about the ongoing war on terrorism?

Having examined the seven reasons within the historical context in relation to the present socio-political context, it goes without saying, in my judgment, that King would oppose the war just for the same reasons that he opposed the Vietnam War. King's opposition might be even more vociferous against the ongoing war given the prohibitive cost, the potential for a quick spread throughout the Middle East and Europe, and the possibility of escalation to the use of dirty bombs, if not actual nuclear bombs.

King's likely recommendations for ending the wars in Iraqi and Afghanistan

Beyond denouncing the Vietnam War, King made five recommendations to the Government in 1986 for ending the war from ending all bombing in North and South Vietnam to setting a date that we will remove all foreign troops from Vietnam in accordance with the 1954 Geneva Agreement.²⁵ Substituting Iraq and Afghanistan and related circumstances for Vietnam and its circumstances, King's recommendations for ending the Iraqi and Afghanistan wars would read:

1. End all bombings and the occupation of Iraq and Afghanistan.
2. Declare unilateral ceasefire in the hope that such action will create the atmosphere in the Middle East and Afghanistan for a real negotiation for peace involving all stakeholders including all Arab countries, Islamic countries, and the United Nations.
3. Take the immediate steps to prevent other battle grounds in the Middle East by curtailing but not by surging or escalating the military build up in Iraq and Afghanistan and without any interference in Iran.
4. Realistically accept the fact that the Sunni and Shiite militias have substantial support among different segments of the Middle East and must thereby play a vital role in any meaningful negotiations

²⁵ *o.c.* p. 259.

for peace and in the future of Iraq's government.

5. Set a date for removing all American and other allied troops from Iraq and Afghanistan in accordance with the 1954 Geneva Agreement and UN resolutions against foreign invasion and occupation.

Critics tempted to reject King's call and recommendations as naïve should note the similarities between King's position and that of The Iraqi Study Group commissioned by President Bush himself in 2006, the position of the Democrats as well as the majority of Americans in recent polls.²⁶ That the insurgents are Arabs or Moslems will not make any difference to King's position on the war given his belief in the sovereignty of God as Father and in the Brotherhood of all people and his commitment to human rights and global peace as a Nobel Peace Prize laureate. And if calling for an end to this war is naïve then we should also call the paragon moral philosopher Immanuel Kant naïve for saying, "Even a race of devils if only they were intelligent enough, would eventually recognize the absurdities of war and turn against them."²⁷

Section II: What would King do about poverty?

The key to King's solution to ending poverty can be found in a sermon he preached at the National Cathedral in Washington a few days before his assassination, in April, 1968. In the sermon, King made this profound statement:

There is nothing new about poverty. What is new is that today we have the resources and the techniques to get rid of poverty. The question is do we have the will?²⁸

In other words, the solution to poverty is not productivity, storage, distri-

²⁶ CNN, Situation Room, March 14, 2007.

²⁷ Cicovacki *o.c.* p. 257.

²⁸ King, Birmingham, *o.c.*

bution nor the technology, but the choices that we and our leaders make. As explained by Howard Richards, to have a will to get rid of poverty in King's sense means, "to act on principles that are effective in getting rid of poverty."²⁹ Such principles require us to reject the socio-economic status quo as God-given destiny or inevitable consequence of the free market system, and to make significant sacrifices beyond ordinary 'Salvation-Army red bucket charity'. Such principles require cultivating and utilizing the virtues of patience and persistence and above all, openness to diverse conceptual and practicable solutions for minimizing poverty nationally and globally.

No one denies the existence of extreme or absolute poverty in the world including parts of the USA. The consensus however ends as soon as we begin to reflect on what to do about it. I will examine some of conventional solutions and the type King would prefer and why.

A. The Social Darwinist approach:

The notorious Social Darwinist solution to hunger has been defended by the biologist Garry Harding using the Life Boat metaphor and similar analogies. He argues that earth is like a Life Boat with a limiting capacity that has been reached. It is consequently as irrational and dangerous to increase population growth as it is to exceed the limiting capacity of a Life Boat. We can reduce population growth he argues either by reducing the birth rate through family planning methods or by allowing those who cannot feed themselves to die in accordance with the Darwinian process of Natural Selection or survival for the fittest. Using Nigeria and Bangladesh as examples of poor Third World countries with large populations and high birth rates, Harding argues that since such countries are capable but unwilling to control their birthrates, allowing the extremely poor ones like Bangladesh to perish without intervention has become an imperative.³⁰

²⁹ Richards, *o.c.* p. 57.

³⁰ Hardin, Garret, "The Case Against helping the Poor," *Psychology Today* (1974), pp. 38-43, 123-126, reprinted in James Sterba, *Morality in Practice*, Belmont C. A.

As a Christian and a humanist motivated by compassion King will certainly dismiss this solution to poverty as inhumane and lacking in imagination. They will contradict his firm belief in agape love, respect for human dignity, and belief in a God who provides “humanly impossible” solutions to human problems. In place of the Social-Darwinism he will defend the Demographic Transition Model as a justification in assisting poor countries. Sociological research on this model shows that extending appropriate education (especially for the girl-child) and technology, including enriched planting seeds to traditional societies, accelerate their development process from economic dependent beggar countries to self-dependent hopeful democratic countries within a generation.³¹

B. Socialist / Communist approach

The Socialist/Communist approach to ending poverty appears simple and attractive. It calls for the nationalization of the means of production and distribution and equal distribution of all resources by the state. However as the brief experiment in the New Testament Book of Acts chapter 4 and the 50 years of Communism in the Soviet Union and many other countries have shown, the system in its pure form is unsustainable. This is because the system does not provide adequate incentives for maximizing productivity or for promoting high level professional education and training essential for high productivity and profit. In order to achieve production quotas, classic Communism is forced to curtail human and civil rights in favor of institutionalized violence for spreading and sustaining its ideology.

King as a Civil Rights leader, an ordained clergy, and a champion of human rights will definitely reject the Socialist-Communist approach to poverty as unsustainable and incompatible with his values.

Wadsworth, 2001, pp. 77-84.

³¹ Singer, Peter, *Practical Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1993, pp. 16-44.

C. Conservative approach:

The conservative approach toward poverty can be discerned in this statement by Senator and presidential candidate John McCain: “Jesus said, ‘The poor you will always have with you.’”³² McCain made this observation when asked about how the Iraqi War was affecting the economic conditions of the poor in the country by Larry King. This remark which reveals a lackadaisical attitude towards poverty is certainly not what Jesus had in mind when he was correcting the distorted sense of priority shown by those who criticized Mary Magdalene for using an expensive perfume on his feet instead of giving the money to the poor. The kind gesture, Jesus explained, was a preparation toward his impending sacrificial death for salvation.

For religious and political conservatives like McCain the key to solving the problem of poverty is ordinary charity, but no radical intervention. John Hospers defends this socio-political conservative position by maintaining that beyond taxes paid for security taxes, especially for welfare, is money stolen from the rich and given to the poor. Like Alfred Nozick he maintains that it is not the business of government to redistribute wealth. Helping the poor for them is a matter of charity, and should therefore be left to individuals.³³

This conservative philosophy toward poverty is often explained in terms of the Adam’s Smith’s economic theory and the outworking of the laws of supply and demand. These scholars however often ignore the fact that Adam Smith was hoping that the profit from capitalism will ultimately benefit all people either through earnings by the working poor or charity from the rich. Smith believed that the natural sentiments of sympathy would guarantee the maintenance of civilized manners and morals as well as social safety net for beggars, orphans, and other needy people. He was hopeful that continuing to preach Judeo-Christian virtues of love

³² McCain, John, Larry King Show, May 2006.

³³ Hospers, John: ‘Libertarian Manifesto’, *The Libertarian Alternative* ed. Tibor Machan 1974, Nelson Hall, Inc. p. 27 reprinted in James Sterba, *Morality in Practice* (Wadsworth: Belmont, CA, 2001) p. 27.

for the neighbor would develop the moral sentiments necessary for sustaining the safety net.

While Smith shares King's vision of ending poverty, economic history has shown that charity alone even when backed by lively sermons is too weak to end poverty. John Maynard Keynes, another famous economist, argues that in addition to the invisible hand of the free market system, ending poverty requires the visible hand of the government. It will not only steady the shaky invisible hand of the free market system but can also deliver the poor from merciless, exploitative labor markets with starvation wages.³⁴

D. Liberal approach

The liberal solution to ending poverty as articulated by John Rawls in his *Theory of Justice* prescribes respecting the basic rights of all people and redistributing economic resources to the benefit of all, including the least advantaged in society.³⁵ Thus, it provides a safety net for society by expanding government assisted programs such as welfare for low income qualified citizens, unemployment benefits, and Medicaid. Affirmative Action and other social benefits are also extended as compensation for those who because of historical or existing conditions are less capable of competing fairly for the available social goods or the opportunities associated with the free market system.

The problem with the liberal approach is that while it is more reliable than charity for correcting the socio-economic inadequacies of the free-market system and for taking care of the poor, it is still not enough for significantly reducing poverty. In principle, the liberal approach can be said to have achieved its goal just by ensuring that educational and employment opportunities or minimal wages have been increased just a little bit by say 5%. But the purchasing power of the dollar might diminish and leave the poor barely better off than their prior condition. In spite

³⁴ Richards, *o.c.* p. 45.

³⁵ Rawls, John : *Theory of Justice*, 1971 in Sterba *o.c.* pp. 42-53.

of all the modifications such as the restrictions and conditions imposed by the Clinton's administration, many people become unduly dependent on the welfare system and are unable to achieve self-reliance.

King will therefore reject the liberal approach as well intended but not enough to end poverty. As an alternative to all the four options considered so far King, I believe, would prefer the following radical option.

E. Non-violent radical intervention approach (NVRCA)

'The Non-Violent Radical Comprehensive Intervention Approach' is derived from King's principal statement on poverty. "There is nothing new about poverty. What is new is that today we have the resources and the techniques to get rid of poverty. The question is, "Do we have the will?"³⁶ I could not agree more with Richards when he says, the statement is not only true but also represents an incisive indictment against the American society and modern society as a whole. In the post-Katrina world threatened by extreme poverty and hatred-induced terrorism, it is also a challenge to all people of goodwill and a call to immediate action to end extreme poverty locally and globally.

According to Richards, King's vision of ending poverty should be the goal not just of the poor and the nearly poor but even for the least generous among the most prosperous because this goal is conducive to the building of a culture of peace. "In a less violent world," says Richards, "everyone would be safer."³⁷ So intelligent affluent people are aware or should be aware that their interests and the interests of civility coincide.

King's indictment, Richard explains, implies that the continued existence of poverty in our times is in some way virtually an intentional crime committed by society against the poor. Since today society has the resources as King rightly assumes, and has not gotten rid of poverty, Richard submits, there must be some inadvertence, neglect, or some mis-

³⁶ King, *Birmingham*, o.c.

³⁷ Richards, o.c. p. 39.

understanding, if not a deliberate and conscious desire for it to exist.

Economic history and recent research by some leading experts indicate that King's vision for ending poverty is not an illusion. For example, Immanuel Wallerstein argues that in view of the economic and scientific progress of the last four hundred years, as much as 20% of the world's population has escaped poverty. Among the 80 % still in poverty the World Bank estimates that 20-25% is among the poorest of the poor. The successful strategies for escaping poverty include radical and comprehensive approaches for modifying the economics of the Smithsonian world or the free market system as happened in New England during Smith's own time and during the Roosevelt administration. Both of these measures led to greater economic equality than the country had ever experienced. America's Marshall Plan for Europe's economic recovery after the Second World War remains a paradigm case for modifying the free market system to the advantage of poor nations. Subsequently, European democracies have continued modifying their economic systems by taking measures for minimizing the gap between the rich and the poor with Sweden as one of the best models in ending (absolute) poverty.

The secret of Sweden's successful experiment can be found in the collaboration among business, labor, government, and civil society in creating and enforcing various strategies for bridging the socio-economic gap. For example, the retained earnings of corporations were used as the primary source of capital for new investments. To ensure that corporations had adequate capital they were also exempted from tax and supported with public funds. But unlike American Corporations, the CEO and other executives were not paid fabulous salaries and allowances or prohibitive pensions to ensure distributive justice as fairness for all. For the same reason, no windfall or unreasonable high profits were allowed. Consequently, the Swedish corporations began to do well not only nationally, but also internationally as the records of Volvo, SAAB, Electrolux and Erickson for example clearly showed.³⁸ Instead of distributing the profits exclusively among the CEO's or government officials, the

³⁸ *o.c.* p. 48

government made sure that workers also benefited from the profit by increasing their wages.

Determined to end poverty and socio-economic injustices, the Swedish government deliberately increased the wages of female workers which had been lagging behind that of their male counterparts. Although imperfect, the Swedish model represents a paradigm case globally for how governments working in collaboration with other stake holders could minimize poverty and improve the free market system.”³⁹

The Swedish model clearly vindicates King’s indictment against economies harboring unacceptable socio-economic gap between the haves and the have-nots. For it shows that the modern economy can compete successfully in world markets while simultaneously reducing inequality without risking capital or the seed needed for next year’s harvest. King would call all such measures to end poverty a reflection of the will to end poverty requiring “love in action’ as well as “a tough mind and a tender heart.”⁴⁰

Also while the profit motive is important for maximizing and sustaining productivity, it is wrong to assume that profit making is always necessary for sustaining the free market system of Adam Smith. After due reflection on the Swedish model and many other economic theories and policies, Richards recommends the adoption of two key principles: First, the principle of green and fair profit, meaning concern for the environment and human welfare should be the goal of all people and not just a few. Second is making the profit imperative less so by meeting human needs without it by promoting cooperative housing, car pooling, child-care sharing, neighborhood gardens, public bus company or rail passenger service, non-profit hospitals and schools that call for volunteers. Also when profits are made getting rid of poverty consists in capturing rents and profits and channeling them toward worthwhile causes such as educational scholarships for children of the poor and universal health care.

If King were alive today, he would be pleased to note that many

³⁹ *o.c.*

⁴⁰ Martin Luther King: *Strength to Love* (Philadelphia: Fortress Press, 1963) pp. 36-46.

prominent private citizens and foundations have caught his vision and have demonstrated not only a willingness to end poverty but have also executed nonviolent radical interventions to achieve this noble goal. Among such prominent philanthropists are Oprah, Bono, the Carter foundation and the Clinton Foundation.

In addition to her generous gifts such as buying cars for needy members of her TV audience, building completed homes for hundreds of people displaced by Hurricane Katrina in the New Orleans area Oprah has taken a giant step at ending poverty in Africa with the construction of a 40 million dollar boarding school for girls. Her vision is that the quality of education given them will make them responsible female leaders for South Africa and role models for the rest of Africa. Her focus on female education is justified by the educational wisdom of the Ghanaian philosopher of education Dr. Kwegyir Aggrey who said

‘If you educate a man you educate an individual, but if you educate a woman, you educate a nation.’⁴¹

The world-famous musician, Bono, also affectionately dubbed ‘Africa’s unofficial roving ambassador’ has committed himself to ending both AIDS and poverty in Africa. In 2005 he launched DATA (Debt, AIDS, TRADE, AFRICA) in the USA and Europe on behalf of the suffering people of Africa afflicted by AIDS and absolute poverty. In 2006, Bono launched “Product code Red” by which he aims at collecting millions of dollars from participating businesses who have agreed to sell selected red-colored products on behalf of AIDS patients and the poor. This novel and comprehensive approach, he explains, is not aimed at charity, but justice from others toward Africa and accountability within Africa.⁴²

Another prominent person who has caught King’s vision is former President Jimmy Carter who founded The Carter Center in 1982. The Foundation is aimed at two main goals: promoting peace and preventing

⁴¹ Kwegyir Aggrey, ‘Speech at Wesley Girls High School’, Cape Coast, Ghana, 1951.

⁴² BBC NEWS, Saturday, 23 December, 2006.

human suffering. The two goals are intertwined because as the former president explains, armed conflicts extends beyond the pain of immediate victims, they threaten world peace and make it difficult for humanitarian aid in the form of food, medicine, and clothing etc. to reach their targets. He sums up his philosophy for the Center saying:

Whether the borders that divide us are picket fences or national boundaries, we are all neighbors in a global community... By preventing disease and suffering, promoting democracy, and nurturing hope and freedom, The Carter Center makes the world a safer, freer place for you and for me, and for our grandchildren.⁴³

Another former President who shares King's vision that poverty can be ended with radical intervention is President Clinton. Among other things, Clinton's Foundation and the Global Initiative which include such rich and benevolent philanthropists as the British entrepreneur-adventurer Richard Branson, Bill and Belinda Gates aim at developing solar electricity projects and opening new markets to combat global poverty. After the catastrophic tsunami in 2003, Presidents Clinton and George Bush senior raised \$1billion for victim-relief in Asia. The Clinton Center is also committed to designing programs for economically disadvantaged girls, implementing a blue print to lift villages out of extreme poverty, supporting Oxfam, the Heifer Project etc. and working toward achieving the U.N. Millennium Development Goals.⁴⁴ Mrs. Clinton supports her husband's initiative towards ending poverty when she campaigns for the Democratic nomination for the 2008 presidential election from a communitarian outlook reflected in her book, *It takes a Village* to raise a child as well as when she argues for universal health care for all USA citizens.⁴⁵

Conclusion

In light of the foregoing discussion, we can now answer the question:

⁴³ <http://www.cartercenter.org>.

⁴⁴ <http://www.clintonfoundation.org>.

⁴⁵ *US News & World Report* October 2, 2006. p. 15.

What would King do regarding the wars. On global terrorism I have argued that King would reject the Just War Theory and all other alternatives in favor of Enhanced International Police Action. On the question of global poverty, I have also argued that King would reject the Social Darwinist, Socialist, Conservative, and Liberal approaches, in favor of the Nonviolent Radical Comprehensive Approach. Now that we know how best to fight and win these wars from King's perspective, King's next question is: Do we have the will?

Sur le respect de la nature

par Kwami Christophe Dikenou

Résumé : **Sur le respect de la nature.** Le respect de la nature est l'un des concepts qui guident l'action environnementale de l'UNESCO, du PNUE et des Etats membres. La réflexion sur ce concept par le philosophe newyorkais Paul Taylor offre une compréhension dudit concept dans ses liens avec le niveau d'existence biogéosphérique. Nous argumentons que cette compréhension est incomplète. Pour être globale et équilibrée la compréhension du concept doit faire appel à ses liens avec les niveaux d'existence biogéosphérique et anthroposphérique. Le courant de pensée qui est meilleur allier à cette oeuvre est le pragmatisme de John Dewey.

Mots clés : Respect, Nature, Kantisme, Utilitarisme, Pragmatisme.

Abstract : The respect for nature is one of the concepts that guide the environment-related action of UNESCO, UNEP and member states. The reflection generated by the New York-based philosopher Paul Taylor provides an understanding of this concept as well as its ties with the level of biogeospheric existence. This comprehension, we contend here, is incomplete. For it to be complete and wholistic, the comprehension of the concept should be sustained by its ties with both the biogeospheric and the anthropological levels of existence. John Dewey's pragmatism appears as the best trend of thought when it comes to getting an ally for this undertaking.

Key words : Respect, Nature, Kantism, Utilitarianism, Pragmatism

Introduction

Contexte et genèse du sujet

Le respect de la nature est une norme morale environnementale universelle. En effet, elle est retenue comme telle par l'UNESCO, le PNUE, et les Etats membres lors de la conférence intergouvernementale de Tbilissi (1980). Cette conférence a expressément recommandé à chaque Etat membre de contribuer

à la recherche d'une éthique nouvelle fondée sur le respect de la nature, le respect de l'homme et de sa dignité, le respect de l'avenir et l'exigence d'une qualité de la vie accessible à tous, dans un esprit général de participation.¹

Plusieurs Etats africains membres de l'UNESCO et du PNUE, en occurrence le Togo, ont intégré cette norme à leur politique nationale d'éducation relative à l'environnement. Malheureusement les décideurs et les enseignants n'en ont pas toujours une conception commune claire. Pour certains il est question d'agir plutôt avec les lois de la nature que contre elles ; pour d'autres il s'agit d'un retour à la nature sauvage ; pour d'autres encore, il s'agit de conserver d'immenses étendues de nature sauvage. Il est donc nécessaire de clarifier le concept.

Problématique

Respecter la nature, est-ce respecter les lois naturelles ? Est-ce retourner à la vie sauvage ? Est-ce vénérer la nature ? Est-ce préserver une nature mythique ? Autant de questions qui, s'il faut y répondre, nous amèneraient à écrire tout un livre. L'enjeu majeur en matière de respect de la nature ne consiste pas à retourner à des formes de vie primitives, à vénérer la nature, mais au contraire à l'exploiter sans détruire ses capacités régénératrices. Dans la philosophie occidentale contemporaine le premier penseur à analyser systématiquement le concept est le philosophe new-yorkais Paul Taylor.² Mais ce dernier a proposé une compréhension du terme en fonction de deux niveaux d'existence : le biologique et le physique.³ Cette approche pose problème : le respect de la nature n'a-t-il pas

¹ UNESCO, *L'éducation relative à l'environnement : les grandes orientations de la Conférence de Tbilissi*, Paris, UNESCO, 1980, pp. 14-15 (ci contre : UNESCO: *L'éducation relative à l'environnement*).

² Paul W. Taylor, *Respect for Nature : A Theory of Environmental Ethics*, Princeton : Princeton University Press, 1986.

³ Selon l'UNESCO, l'éducation environnementale doit inclure les aspects essentiels des trois niveaux ou systèmes d'existence à savoir : "1. la planète physique, son atmosphère, l'hydrosphère (eaux) et la lithosphère (roches et sols), qui obéissent aux lois de la physique et de la chimie ; 2. la biosphère, toutes les espèces vivantes, qui obéissent aux lois de la physique, de la chimie, de la biologie et de l'écologie et 3. la technosphère et la sociosphère, le monde-créé par l'homme - des bâtiments, des rues

de lien avec le niveau d'existence social ? Si oui, quelle doctrine éthique est donc mieux élaborée pour promouvoir une compréhension, systémique du concept ? C'est-à-dire une compréhension qui tienne compte des trois niveaux d'existence à savoir : le physique, le biologique et le social.

Hypothèse

L'hypothèse de la présente étude est donc la suivante : en raison de l'interaction entre les trois niveaux d'existence (physique, biologique et social) la compréhension et l'apprentissage de la valeur morale de respect de la nature nous apparaissent comme deux idées à mettre en oeuvre de façon holistique. Et à notre sens le pragmatisme de John Dewey est le meilleur allier pour aider à la réalisation de cette oeuvre.

Méthodologie

Le contenu de ce travail est fondé sur l'analyse d'informations documentaires. Le point de départ de la promotion universelle du concept de respect de la nature demeure des études internationales.⁴ Mais comme nous voulons faire dudit concept une analyse philosophique et découvrir le système éthique qui s'accorde mieux avec sa compréhension systémique, il nous faut le saisir au travers des doctrines éthiques contemporaines importantes telles que la déontologie kantienne, l'utilitarisme et le prag-

et des machines, des gouvernements et des économies, des arts, des religions et des cultures, qui obéissent aux lois physiques, chimiques, biologiques et écologiques ainsi qu'à des lois supplémentaires conçues par l'homme." cf UNESCO, *Connexion*, 1990, vol XV n°2 p.2. La prise en compte de ces trois niveaux dans l'analyse et l'apprentissage du respect de la nature est l'idée centrale de notre article.

⁴ Les principales études sont :

UNESCO, *L'éducation relative à l'environnement*, 1980.

UNESCO-UNEP, *International Strategy for Action in the field of Environmental Education and Training for the 1990*, Paris/Nairobi : UNESCO-UNEP, 1988.

UICN, PNUE, WWF, *Stratégie mondiale de la conservation*, Gland, Suisse, 1980.

IUCN, UNEP, WWF. *Caring for the Earth. A Strategy for Sustainable Living*. Gland, Switzerland, 1991.

matisme. Ces doctrines ont une grande influence sur la pensée et la politique internationale contemporaines.

Développement

Définitions

Qu'entend-on par "nature" dans le débat écologique contemporain ?

Le mot "nature" vient du terme grec "*phusis*" qui désigne l'univers visible, le monde matériel observable depuis les particules subatomiques jusqu'aux galaxies en passant par les organismes, les populations, les communautés, les écosystèmes et l'écosphère dont s'occupent les écologues. En d'autres termes, le mot nature désigne deux niveaux d'existence, à savoir le physique et le biologique. Celui physique concerne la planète physique, son atmosphère, son hydrosphère (eaux) et sa lithosphère (roches et sols). Ce niveau physique obéit aux lois de la physique et de la chimie. Le second niveau est celui de la biosphère composée de toutes les espèces vivantes y compris l'espèce humaine. Toutes ces espèces sont en interaction entre elles et avec leur biotope (milieu naturel). Bref, on constate que chez presque tous les moralistes contemporains de l'environnement le terme *nature* désigne la biogéosphère et ses composantes y compris les humains.⁵ Malheureusement ces moralistes ne mettent pas assez l'accent sur le lien de la biogéosphère avec l'anthroposphère fait de la technosphère et de la sociosphère. Cette attitude est accentuée chez des représentants des sciences naturelles et exactes qui minimisent le rôle des sciences sociales et humaines dans la résolution des problèmes écologiques. A ceux-là, qu'il nous suffise de rappeler ce qui suit :

S'il va sans dire que les aspects biologiques et physiques forment la base naturelle de l'environnement humain, ce sont les dimensions socio-culturelles et économiques et les valeurs éthiques qui déterminent les orientations et les ins-

⁵ A ce propos le lecteur peut se référer utilement à Klaus M. Meyer-Abic, "Toward a Practical Philosophy of Nature", in *Environmental Ethics*, 1979, vol.1 n°4 pp. 293-308 et à Ernest Partridge "Nature as a Moral Resource", in *Environmental Ethics* 1984, vol. 6 n°, pp. 101-130.

truments grâce auxquels l'homme pourra mieux comprendre et utiliser les ressources de la nature en vue de satisfaire ses besoins.⁶

Que dire de plus aux sceptiques pour qu'ils trouvent raisonnable d'apprendre le respect de la nature d'une manière systémique, holistique ?

Que faut-il entendre par le terme respect ? Selon le vocabulaire technique et critique de la philosophie d'André Lalande, la notion de respect a deux sens. Primo il signifie le

"sentiment spécial provoqué par la reconnaissance d'une valeur morale dans une personne ou dans un idéal",

secundo

"l'abstention de tout ce qui peut porter atteinte à une personne ou à une règle."⁷

Le premier sens exclut en partie la nature non humaine. Or, la nouveauté de l'éthique écologique est d'étendre le «*sentiment spécial provoqué par la reconnaissance d'une valeur morale*» à toutes les formes de vie, aux êtres sensibles, aux espèces et aux écosystèmes. Quant au second sens du terme, il invite, dans le débat en éthique écologique, à s'abstenir "de tout ce qui peut porter atteinte" à la nature de manière irréversible. Il faut comprendre par là qu'on peut se servir des ressources naturelles pour satisfaire des besoins et désirs humains, mais il faut dorénavant savoir qu'on ne doit pas détruire leurs capacités régénératrices. A partir de là, le défi pour la science et la technologie est de permettre à l'humanité d'avoir des connaissances quelque peu fiables sur les capacités de régénération des principaux écosystèmes terrestres et d'exploiter ces derniers avec des techniques propres.

Les schémas éthiques contemporains

Rappelons que notre interrogation essentielle est la suivante : quel sché-

⁶ UNESCO, *Connexion*, 1985, 2eme année, n°4, p. 1.

⁷ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1991, p. 926.

ma éthique moderne est meilleur candidat à une compréhension du concept de respect de la nature apte à tenir compte des interdépendances des trois niveaux d'existence (physique, biologique et social)?

1.2.1. La déontologie kantienne

La déontologie kantienne peut-elle nous aider à une perception holistique du respect de la nature ? D'abord que désigne le terme "déontologie" ? Par "déontologie" on entend littéralement "science du devoir".

Généralement considéré comme le philosophe qui a le plus influencé l'esprit philosophique moderne, Immanuel Kant (1724-1804), père de la déontologie, soutient que seul l'homme mérite le respect parce qu'il possède une valeur intrinsèque (il est une "*fin en soi*"). Ce n'est donc pas le cas pour les choses.

Les êtres dont l'existence dépend, à vrai dire, non pas de notre volonté, mais de la nature, écrit Kant, n'ont cependant quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de moyens, et voilà pourquoi on les nomme choses ; au contraire, les êtres raisonnables sont appelés des personnes, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut pas être employée simplement comme moyen et qui par suite limite d'autant notre libre arbitre (et est un objet de respect).⁸

Comment Kant argumente-t-il son point de vue?

Selon lui, l'homme en tant qu'être rationnel a une valeur intrinsèque et est par conséquent une fin en soi. A ce titre, il mérite d'être traité comme fin et non comme moyen. A partir de là Kant exprime la seconde formule de l'impératif catégorique :

"Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais comme un moyen."⁹

Il faut remarquer que le respect de l'autre (traiter autrui comme une fin et non comme un moyen) est limité à la communauté des êtres raisonnables,

⁸ Immanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris, Vrin, 1980 p. 104.

⁹ Immanuel Kant, *op. cit.* p. 105.

qui se reconnaissent mutuellement comme des fins en soi. Le "règne des fins" est donc selon Kant

"une liaison systématique d'êtres raisonnables par des lois objectives communes (...) puisque ces lois ont précisément pour but le rapport de ces êtres les uns avec les autres, comme fins et moyens."¹⁰

Kant reconnaît, cependant, des devoirs envers certaines catégories d'êtres humains eu égard aux conditions dans lesquels ils se trouvent. Ces conditions sont les différences d'âge, de sexe, de santé, de classe, de prospérité ou de pauvreté. Il admet qu'on ne peut pas de manière exhaustive énumérer et classer ces devoirs. En résumé le respect chez Kant se limite aux êtres raisonnables. A ce titre il est difficile de construire une éthique du respect de la nature non humaine, rationnelle à partir de la déontologie kantienne. Pourtant, c'est à cette gageure que se livre le philosophe Paul Taylor dont nous parlerons plus loin.

Que dire du kantisme lui-même ? Selon nous considérer la rationalité comme le seul déterminant de l'être humain relève d'une vue réductionniste. Elle limite l'homme dans son intégralité et dans sa dignité. Si l'homme est un être rationnel, il est aussi un être vivant pris dans un réseau de relations avec les autres composantes de la biosphère. Le corps humain demeure incontestablement l'instrument et le siège nécessaire de toutes les activités corporelles, mentales et spirituelles. Ceci est plausible et donne raison à la théorie "*biohumaniste*"¹¹ qu'actuellement on oppose, volontiers, à ce que nous pouvons appeler d'un néologisme à savoir le "*ratiohumanisme*" kantien. En effet, l'homme, être vivant, en raison de sa constitution génétique a besoin de l'environnement naturel pour survivre, croître et se reproduire. Dans cette perspective la thèse sociobiologiste va très loin pour ramener tout ce qui est humain à sa base génétique. N'est-ce pas évident que quand les ressources naturelles ne satisfont plus aux besoins de l'homme (parce qu'elles manquent ou parce qu'elles sont

¹⁰ *Ibid.* p. 111.

¹¹ Le terme de biohumanisme est employé pour la première fois par le botaniste Hugh Iltis. Cf "To The Taxonomist and the Ecologist, Who Fight is the Preservation of Nature" in *Bio Science* 17 (1967) : 887.

polluées) l'organisme en souffre et peut même en mourir ? Il va donc, sans dire, qu'il faut revoir la déontologie kantienne qui attribue à l'homme une valeur intrinsèque consistant en son unique rationalité. Avec le développement de la génétique, le patrimoine génétique est d'importance pour la reconnaissance de la dignité humaine. Le "pool" génétique d'un être humain est plus fondamental que sa faculté de raisonner. Cette vérité est actuellement universellement reconnue.

Le génome humain sous-tend l'unité fondamentale de tous les membres de la famille humaine, ainsi que la reconnaissance de leur dignité et de leur diversité. Dans un sens symbolique, il est le patrimoine de l'humanité.¹²

Malgré ces limites de la déontologie kantienne à être candidate à une éthique holistique du respect de la nature, le philosophe new-yorkais Paul Taylor a tenté une gageure, nous le disions plus haut. En combinant la notion kantienne de valeur intrinsèque avec des concepts et conclusions des sciences biologiques et écologiques, il élabore une éthique du respect de la nature. Il baptise sa théorie du nom de biocentrisme.¹³ Pour Taylor chaque entité vivante (organisme, population, communauté biotique) a son bien propre à savoir la vie. Aussi son bien-être consiste-t-il à maintenir et à améliorer sa vie ; celle-ci étant entendue au sens biologique et cellulaire.

The cell is the basic unit of life. Each cell is encased in an outer membrane or wall and contains genetic material (DNA) and other parts to perform its life

¹² UNESCO, *Declaration universelle sur le génome humain et les Droits de l'Homme*. Paris, UNESCO, 1997, Article premier.

¹³ Selon son étymologie, le mot "biocentrisme" indique une tendance dans les éthiques environnementales contemporaines, qui accorde un statut moral à tous les êtres vivants. Historiquement une première réflexion biocentrée a été menée par Albert Schweitzer (1875-1965). Pour lui la vie n'est pas moralement neutre ; elle est sacrée et implique l'obligation morale de son respect et de sa révérence. Malheureusement il prêche une égale révérence pour toute forme de vie. Cette idée est rejetée par le philosophe australien Lawrence Johnson, Cf. *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and environmental Ethics*. Cambridge. Cambridge University Press, 1991, p.135. Le lecteur peut utilement se référer à d'autres biocentristes tels que Charles Birch and John B. Cobb, Jr's *The Liberation of Life : From the cell to the Community*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

functions.¹⁴

Les idées de base du biocentrisme taylorien sont au nombre de quatre : les humains en tant qu'êtres biologiques font partie du règne des vivants ; tous les écosystèmes sont composés d'éléments interdépendants requérant réciproquement un fonctionnement biologique sain ; tout être vivant est un "centre de vie téléologique" qui poursuit son propre bien à sa manière ; et enfin les humains ne sont pas supérieurs aux autres espèces vivantes.¹⁵ A la lumière de ces idées, le biocentrisme de Taylor paraît clairement fondé sur des concepts et conclusions des sciences biologiques et écologiques. Le philosophe reconnaît que la biosphère (toutes les espèces vivantes, l'homme y compris) obéit aux lois de la physique, de la chimie, de la biologie et de l'écologie. Il affirme à ce propos ceci :

The laws of genetics, of natural selection, and of adaptation apply equally to all of us as biological creatures. In this light we consider ourselves as one with them, not set apart from them.¹⁶

Assurément Paul Taylor sait que toutes les formes de vie en tant qu'êtres biologiques, sont soumises à la loi biologique selon laquelle leur composition et organisation chimique sont déterminées par le code génétique transmis dans les molécules appelées ADN dans chaque cellule. Le philo-

¹⁴ G. Tyler Miller, Jr. *Living in the Environment*. Belmont : Wadsworth Inc, 8th ed. 1994. p. 75.

¹⁵ "The biocentric outlook on nature has four main components. (1) Humans are thought of as members of the Earth's community of life, holding that membership on the same terms as apply to all the nonhuman members. (2) The Earth's natural ecosystems as a totality are seen as a complex web of interconnected elements, with the sound biological functioning of the others. (This is the component referred to above as the great lesson that the science of ecology has taught us). (3) Each individual organism is conceived of as a teleological center of life, pursuit its own good in his own way. (4) Whether we are concerned with standards of merit or with the concept of inherent worth, the claim that humans by their very nature are superior to other species is a groundless claim and, in the light of elements (1), (2) and (3) above, must be rejected as nothing more than an irrational bias in our own favor. The conjunction of these four ideas constitutes the biocentric outlook on nature." cf. Paul W. Taylor, "The Ethics of Respect for Nature", in *Environmental Ethics*, 1981, vol.3, n°3, pp. 197-218. La citation se trouve sur les pages 206 à 207.

¹⁶ Paul W. Taylor, *op. cit* p. 207.

sophe sait également qu'il y a interdépendance à l'intérieur des systèmes naturels et entre eux ainsi qu'entre les systèmes humains et naturels. Parce qu'il admet l'idée écologique de l'interdépendance, Taylor n'a pas de peine à concevoir l'univers comme composé de divers et différents éléments entre lesquels existent des relations réciproques. Ces éléments et ces relations poursuivent un objectif ou une fonction.

Selon le philosophe, l'objectif poursuivi par les composantes de la biosphère demeure la vie. En cela il affirme que tous les êtres vivants sont des "*centres de vie téléologiques*" ou "*teleological-centers-of-life*"¹⁷ et il appelle sa doctrine une éthique environnementale centrée sur la vie "*a life-centered system of environmental ethics*";¹⁸ ou simplement biocentrisme.

Malheureusement en voulant baser son éthique du respect de la nature sur les connaissances empiriques Taylor ne perçoit l'homme que comme un être biologique. Et en tant que tel, il n'appréhende pas sa supériorité dans la hiérarchie des êtres vivants.¹⁹ Il ne manque donc pas de prêcher un égalitarisme écosphérique. Cette idée a été très combattue.²⁰

Pour notre part l'idée de l'égalitarisme écosphérique n'est pas plus soutenable qu'elle ne l'est pour les autres critiques. Pour nous, la raison est simple et déduite, eo ipso, de la Déclaration universelle des droits de l'homme, charte fondamentale des démocraties modernes. Si celle-ci stipule en son article 3 que tout individu humain a droit à la vie en reconnaissance de sa dignité inhérente, il n'en est pas de même de chaque individu des autres espèces vivantes. C'est là la reconnaissance politique, sociale et l'expression de la supériorité de la vie humaine sur les autres formes de vie.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid* p. 197.

¹⁹ Paul W. Taylor, "Are Humans Superior to Animals and Plants ?" in *Environmental Ethics*, 1984, vol 6 n°2 pp. 149-160.

²⁰ Cf. Gene Spitler, "Justifying a Respect for Nature" in *Environmental Ethics*, 1982, vol 4 n°3 pp. 255-260 et Louis G. Lombardi "Inherent Worth, Respect and Rights" in *Environmental Ethics*, 1983, vol.5 n°3 pp. 257-270.

Par ailleurs, il est universellement admis que

les niveaux d'existence se distinguent par des qualités profondes et mystérieuses : la vie, la conscience et la conscience de soi-même. On considère que les êtres humains sont les seules créatures qui possèdent, perçoivent et apprécient toutes ces qualités, ce qui leur donne une responsabilité spéciale pour gérer tous les niveaux d'existence.²¹

Tout compte fait, Paul Taylor en élaborant sa théorie par alliance avec les concepts de la biologie et de l'écologie modernes se limite aux systèmes d'existence biogéosphérique. C'est un choix qui donne une base empirique à l'obligation morale, mais il demeure une question que le philosophe ne résout pas dans ses écrits à savoir le passage de la reconnaissance des concepts et lois de la biologie et de l'écologie à l'obligation morale. Cette question est valable pour toute morale scientifique et positive.

1.2.2. La tradition utilitariste

Comme pour la déontologie kantienne, nous voulons répondre à la question de savoir si la tradition utilitariste peut être candidate à une compréhension systémique du respect de la nature.

Dans son acception actuelle la plus courante, l'utilitarisme est une théorie éthique qui pose le bien-être commun comme valeur ultime. Mais il faut savoir que le bien-être ou l'utile est défini différemment. Selon Jérémie Bentham et John Stuart Mill c'est le bonheur entendu comme le plaisir et l'absence de douleur. Le bonheur est perçu comme le fait de jouir d'un certain état de sensation. Cette acception est confirmée par l'auteur contemporain Blackburn. Selon lui, l'utilitarisme en éthique désigne ;

l'appel au bien-être commun, bien qu'il ait également dans le langage courant un sens différent, voire opposé. Pourquoi ce terme d'utilitarisme ? Lorsqu'on dit qu'une chose est utile, on veut dire qu'elle est utile pour quelque chose d'autre. En éthique, est utile ce qui fait augmenter le bonheur ou diminue le malheur, augmente le plaisir ou diminue la souffrance.(....). Il s'agit donc de

²¹ UNESCO, *Connexion*, 1990, vol. XV, n° 2 p. 2.

l'utilité en vue du bien-être.²²

Mais il faut noter aussi que Blackburn élargit la compréhension de la notion de bien-être individuel. Selon lui, le bien-être d'un individu dépend

de sa capacité de satisfaire ses besoins élémentaires, d'obtenir des plaisirs sensoriels et intellectuels de divers ordres, de s'épanouir, de développer ses aptitudes, de goûter les arts, la nature et le travail bien fait, et d'en tirer plaisir, de jouir de son autonomie, de se déterminer soi-même, de se critiquer et de modifier ses comportements, d'apprendre à partir de ses propres erreurs et de celles des autres, et de se réaliser pleinement.²³

On découvre dans le point de vue de Blackburn qu'à côté du plaisir il y a plusieurs autres biens : "*bonum est multiplex*." Si l'utilitarisme enjoint de respecter le bien-être de "tous" et que déjà à l'époque de Jérémie Bentham, l'utilitariste hédoniste pense que ressentir le plaisir est un bien et que, par contre, ressentir la douleur est un mal, alors le respect du bien-être de tous les êtres (humains et animaux supérieurs) capables de ressentir le plaisir et la douleur consiste à leur minimiser voire supprimer la douleur et la souffrance et à leur maximiser le plaisir.

C'est dans cette voie que s'engagent des utilitaristes contemporains. Ils pensent qu'il faut respecter partout la nature sensible des animaux supérieurs, c'est-à-dire qui ont un système nerveux. Car ils sont capables de ressentir le plaisir et la douleur. C'est cette conception qui est appelé le "pathocentrisme" dans les éthiques environnementales

²² Pierre Blackburn, *L'éthique. Fondements et problématiques contemporaines*, Saint-Laurent, (Québec), Editions du Renouveau Pédagogique, 1996. p. 160.

²³ *Ibid* p.173. Robin Attfield a démontré que la tradition utilitariste est apte à justifier le respect de la nature, mais elle ne doit pas réduire le bien-être, l'utile à maximiser au seul plaisir, mais plutôt étendre la notion d'utilité à tous les intérêts de la nature y compris ceux vitaux des espèces et des écosystèmes. (cf. *The Ethics of Environmental Concern*. New York : Columbia University Press, 1983). Alastair S. Gunn argumente dans le même sens en valorisant le concept de rareté et l'applique à la notion de valeur intrinsèque de chaque espèce et écosystème. Cf. « Why Should We Care about Rare Species ? » in *Environmental Ethics*, 1980, vol 2, n° 1, p. 17. John Martin va dans le même sens en insistant sur le concept d'irremplaçabilité des espèces et des écosystèmes. (cf. "The concept of the Irreplaceable" in *Environmental Ethics*, 1979, vol.1 n° 1 pp. 31-48.

contemporaines.²⁴

Dans le monde anglo-saxon, les penseurs représentatifs de ce courant sont John Feinberg, Peter Singer, Tom Regan. D'aucuns parlent à ce propos de mouvement de libération des animaux. S'il est vrai, selon Bentham, fondateur de l'utilitarisme hédoniste, que la capacité à ressentir le plaisir et la douleur est le seul critère dont doit tenir compte l'utilitariste pour attribuer un statut moral, alors cette conception ne peut pas fournir une base adéquate au respect de la nature qui tienne compte des niveaux d'existence physique, biologique et social.

Notons toutefois que le bien-être utilitariste peut être d'un apport utile au respect de la nature si le bien-être englobait plus que le simple plaisir comme le suggère Blackburn (supra notes 2).

1.2.3. La tradition pragmatique

Le pragmatisme est tout comme l'utilitarisme une morale de l'intérêt. Cette tradition née en réaction à la tradition idéaliste, et fondée sur la pensée empiriste, scientifique et évolutionniste, peut-elle être meilleure candidate à la compréhension et à l'apprentissage du respect de la nature de manière holistique ?

Deux penseurs prolifiques William James et John Dewey sont les fondateurs du pragmatisme américain. William James a façonné le pragmatisme sur la base de sa riche formation dans les sciences de la vie et de la théorie évolutionniste - adaptative. Il soutient que tout organisme vivant a des besoins et des intérêts subjectifs qui le poussent à en rechercher la satisfaction par ses transactions avec les composantes de

²⁴ Le pathocentrisme comme l'indique la racine grecque (pathein = souffrir) soutient que l'attitude morale ultime à adopter vis-à-vis de la nature doit être le respect de la nature sensible (des animaux supérieurs); de maximiser le plaisir et de minimiser voir d'empêcher la douleur et la souffrance. On peut poser aux patocentristes les question suivantes : la douleur sensorielle est-elle moindre ou plus que la souffrance psychique ? Il y a-t-il des signes physiologiques de la douleur ? Il y a-t-il des êtres plus résistants à la souffrance et à la douleur que d'autres ? Les réponses à toutes ces questions nécessiteraient la collaboration des biologistes, physiologistes, psychologues et philosophes.

l'environnement.²⁵ Aussi James élabore-t-il une sorte de morale empirique du bien-être des organismes vivants conscients. Il existe pour eux des besoins vitaux qu'il leur est primordial de satisfaire. Ils s'organisent en conséquence.

A cet effet, Fuller écrit ceci

"Pragmatism (...) locates the origin of moral ideas amidst the many other activities we do to survive and to gain an increase in satisfaction."²⁶

Il poursuit que pour James

"moral valuation proceeds from, and is a form of, empirical knowledge concerning what is required for an organism to function in productive and healthy way within its environment."²⁷

Ce qui est donc moralement bien pour le pragmatiste est ce qui concourt à la survie et à la prospérité de l'organisme vivant, conscient de ses intérêts. Il est, par conséquent, incohérent de parler du bien-être d'un non-vivant incapable d'avoir conscience de ses besoins, désirs et intérêts.

Moral relations now have their status, in that being's consciousness. So far as he feels anything to be good, he makes it good. It is good for him ; and being good for him, is absolutely good, for he is the sole creator of values in that universe, and outside of his opinion things have no moral character at all.²⁸

Que conclure ? Pour William James on ne doit respecter la nature non humaine que pour sa valeur instrumentale : elle satisfait aux besoins, désirs et préférences des humains. Qu'apprenons nous du second fondateur du pragmatisme américain, John Dewey toujours concernant l'attitude respectueuse de l'homme vis-à-vis de la nature ? John Dewey attire l'attention sur l'interdépendance entre les environnements naturel et social. Il affirme la nécessité d'une compréhension systémique des facteurs sociaux et physiques.

²⁵ cf. Robert Fuller, « American Pragmatism Reconsidered : William James's Ecological Ethic » in *Environmental Ethics*, 1992, vol. 14, n° 2 pp. 159-176.

²⁶ *Ibid.* p. 163.

²⁷ *Ibid.* p. 165.

²⁸ William James « Is Life Worth Living ? » in *The Will To Believe*. p. 190. Cité par Robert C. Fuller, *op. cit.* p. 166.

No individual person and no group does anything except in interaction with physical conditions. There can be no consequences taking place, there are no social events that can be referred to as the human factor exclusively.²⁹

Les vues de Dewey offrent une perspective d'analyse et de compréhension holistiques que mêmes les auteurs que l'on classe généralement comme holistes³⁰ dans l'éthique environnementale n'ont pas suffisamment exploité et approfondi. En effet s'ils l'avaient fait, ils auraient proposé une compréhension du respect de la nature qui tienne compte des niveaux d'existence naturel et social. Malheureusement ils se sont arrêtés, pour la plupart, sur les niveaux d'existence physique et biologique. En effet pour le père des holistes, Aldo Leopold, fondateur de la Land Ethic,

"the land ethic simply enlarges the boundaries of the [moral] community to include soils, waters, plants, and animals, or collectively : the land."³¹

Il énonce le principe fondamental de sa doctrine éthique ainsi :

"A thing is right where it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise."³²

Un autre défenseur du holisme, Baird Callicot note qu'après Leopold la compréhension des notions d'intégrité et de stabilité d'une communauté biotique a évolué grâce aux sciences écologiques. Il admet qu'on ne peut pas ne pas perturber l'équilibre naturel, mais qu'il faut le faire de manière rationnelle c'est-à-dire sans commettre des dégâts irréversibles, étant

²⁹ John Dewey, *Logic* New York : Henry Holt, 1938, pp. 491-492 Cité par Bob Pepperman Taylor « John Dewey and Environmental Thought : A Response to Chaloupka » in *Environmental Ethics*, 1990, Vol.12, n°2 pp.175-184. La citation se trouve dans la note 26, pp.180-181.

³⁰ Holisme est une traduction du terme anglais « *holism* » parfois écrit « *wholism* » et qui signifie : *an attempt to describe all properties of a level of organization, not merely those based on the lower levels of organization that make up its underlying structures. This approach also attempts to understand and describe how the various levels of organization interact with one another and with their constantly changing environments.* Miller, Tyler G. Jr. *Living in the environment*, Belmont : Wadsworth Publishing Company, 1994 p. 48.

³¹ Aldo Leopold, *A Sand of County Almanac* Oxford : Oxford University Press, 1981, p. 204.

³² *Ibid*, pp. 224-225.

donné que les divers niveaux d'existence -physique, biologique et social- agissent sur des échelles d'espace et de temps très différentes. Callicot écrit à ce propos :

"A thing is right when it tends to disturb the biotic community only at normal spatial and temporal scales. It is wrong when it tends otherwise."³³

Pour un autre holiste, Lawrence E. Johnson, les espèces et les écosystèmes ont leurs intérêts qu'il incombe aux humains de respecter. En se basant sur la théorie de l'évolution biologique et le concept de sélection naturelle, il considère que la population d'une espèce donnée peut changer sa composition génétique ou son "pool" génétique sur une échelle de temps et générer une nouvelle espèce qui s'adapte mieux aux changements de l'environnement. C'est à ce seul prix qu'une population donnée peut se maintenir en vie.

Concernant les écosystèmes, il se base toujours sur la biologie et spécifiquement sur le concept évolutionniste d'adaptation. Il considère que le bien d'un écosystème -que les humains doivent respecter- est son plein potentiel inhérent (sa valeur intrinsèque) à permettre la sélection naturelle et l'évolution des espèces. Il écrit à ce sujet :

evolution proceeds on the level of the genotype those selected are able to cooperate in entities of various higher orders -including species and ecosystems.³⁴

Selon Johnson tout comme les espèces, les écosystèmes s'adaptent aux "stress" environnementaux. Un écosystème perturbé s'adapte pour se maintenir en vie. Il ne retourne pas à un quelconque état de parfait équilibre antérieur. Bref pour lui les espèces comme les écosystèmes s'adaptent en tant que systèmes vivants. Il en dérive un devoir moral pour l'homme, à savoir respecter les intérêts vitaux des espèces et des écosystèmes tels que leur homéostasie. Il déclare à ce propos :

³³ Baird J. Callicot « Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine Leopold's Land Ethic ? », in *Environmental Ethics*, 1996, vol. 18, n°4, pp. 353-372. Citation p. 372.

³⁴ Lawrence E. Johnson, "Toward the Moral Considerability of Species and Ecosystems.", in *Environmental Ethics*, 1992, vol. 14 n°2, pp. 145-157. La citation est à la page 145.

I maintain [...] that ecosystems [...] do have [...] at least centers of homeostasis around which their lives fluctuate, and which are central to their identity. It is in their interests to maintain their life processes within at least a broad equilibrium around those centers of homeostasis, thereby maintaining their viability.³⁵

Pour conclure, à quels résultats avons-nous abouti après analyse de la déontologie kantienne, de l'utilitarisme et du pragmatisme en vue de découvrir si ces traditions peuvent offrir une compréhension du respect de la nature intégrant les niveaux d'existence physique, biologique et social ? Quelles discussions pouvons-nous en faire ?

Nous avons découvert que la tradition kantienne ne prône que le respect de la nature rationnelle, quant à l'utilitarisme la nature sensible. Les pragmatistes holistes préconisent une approche systémique du respect de la nature. Mais ce dernier ne tient compte que du monde biophysique tout comme chez les biocentristes. Toutes ces doctrines insistent insuffisamment sur le lien du monde naturel avec le monde social. Elles ne se préoccupent que du statut moral de l'environnement naturel et n'accorde pas une attention suffisante au lien de celui-ci avec l'environnement construit.

Or, le respect de la nature doit être "approprié" non seulement à l'environnement naturel, mais aussi à la technosphère et à la sociosphère en raison du principe de l'interdépendance globale qui met un accent particulier sur la définition de la création comme une unité englobant l'homme, l'environnement naturel et l'environnement construit.

La tradition philosophique qui est la meilleure candidate à l'enseignement du respect de la nature avec cette approche systémique est le pragmatisme de John Dewey en raison de l'élément primordial contre lequel il est porteur.

John Dewey insiste sur l'interdépendance des environnements naturel et social, avons nous signalé plus haut. Il écrit:

"No individual person and no group does anything except in interaction with

³⁵ *Ibid.*

physical conditions."³⁶

En raison de cette interaction, le pragmatisme de John Dewey peut permettre une analyse et une compréhension de la notion de respect de la nature en fonction du niveau biophysique et du niveau social. Bref le respect de la nature soit compatible avec l'environnement naturel et l'environnement social fait de "bâtiments et de machines, de gouvernements et d'économies, d'arts, de religions et de cultures."³⁷

On peut enfin noter chez Dewey l'idée séminale d'une science et d'une technologie respectueuses du bon fonctionnement des processus écologiques en vue de garantir la sécurité et le progrès des générations présentes et futures.

The intelligent activity of man is not something brought to bear upon nature from without ; it is nature realizing its own potentialities on behalf of a fuller and richer issue of events. Intelligence within nature means liberation and expansion, as reason outside of nature means fixation and restriction... The eternal dignity of labor and art in their effecting that permanent reshaping of environment which is that substantial foundation of future security and progress.³⁸

Le pragmatisme de Dewey satisfait donc mieux l'exigence d'une perception et d'un respect de la nature de manière systémique ; d'une analyse et d'une compréhension de ce respect en fonction des interdépendances écologiques, socio-économiques et socioculturelles.

Conclusion

Notre étude a abouti au résultat que l'analyse et l'apprentissage du respect de la nature doit se faire dans les buts de comprendre un peu mieux les interdépendances écologiques, socio-économiques et socioculturelles. Mais si ce changement doit subvenir, il implique au préalable la résolu-

³⁶ Cf. plus haut note 29.

³⁷ UNESCO, *Connexion*, 1990, vol. XV, n° 2. p. 2.

³⁸ John Dewey, *The Quest For Certainty*. New York : Paragon Books, 1929, pp. 214-215, cité par Bob Pepperman Taylor, *op. cit.* p. 180.

tion de deux autres problèmes l'un d'ordre pédagogique et l'autre éthique. En effet si l'apprentissage du respect de la nature doit inclure les aspects essentiels des trois niveaux d'existence physique, biologique et social, il n'est plus l'affaire des seuls éthiciens,³⁹ car il implique la valorisation de toutes les disciplines des sciences de l'environnement.⁴⁰ Chaque discipline ayant sa contribution à une perception globale et équilibrée de l'environnement, il y a lieu de mobiliser la totalité du corps professoral autour du concept de respect de la nature.

Si les lois auxquelles obéissent les trois niveaux d'existence : physique, biologique et social se réduisent enfin de compte aux lois physiques, biologiques et chimiques,⁴¹ alors se posent des questions auxquelles se trouve généralement confrontée toute éthique naturaliste à savoir : Le concept éthique (respect de la nature) est-il finalement réductible à un concept non éthique (empirique) ? Comment passer du descriptif (empirique) au normatif (moral) ?

A ce propos, il est utile de relire G.E Moore. Selon cet auteur, c'est grâce à l'intuition qu'on peut reconnaître la qualité de bien ou de mal moralement parlant -par rapport à une propriété ou qualité empirique. Par contre selon Robert Fuller

pragmatism [...] locates the origin of moral ideas amidst the many other activi-

³⁹ « An ethicist is a person who « does » ethics, in the sense of reflecting on morality, its nature, its presuppositions and its applications. » *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, Philadelphia : The Westminster Press (edited by) James F. Childress and John Macquarrie, 1986.

⁴⁰ 'Environmental Science is the study of how we and other species interact with one another and with the nonliving environment of matter and energy. It is a holistic physical and social science that uses and integrates knowledge from physics, chemistry, biology (especially ecology), geology, geography, resource technology and engineering, resource conservation and management, demography (the study of population dynamics), economics, politics, and ethics. In other words, it is a study of how everything works and interacts-a study of connections in the common home of all living things.' G. Tyler Miller. Jr *op. cit.* pp. 49-50.

⁴¹ « Les lois conçues par l'homme règlementant les sociétés et les économies sont extrêmement variées et modifiables selon le moment et les circonstances. Elles sont elles-mêmes régies par les lois biologiques, chimiques et physiques relativement immuables. » UNESCO. *Connexion*, 1990, vol. XV, n° 2, p. 2.

ties we do to survive and to gain an increase in satisfaction. Pragmatism thereby dismisses on empirical and scientific grounds the claims of various "intuitionist" ethical systems which insist that ethics consists of those rules or principles that in some way transcend the empirical realm of existence and must consequently be intuited by the properly receptive mind (...) In the place of private intuitions or revelations, pragmatism wishes to build ethical discourse upon our understanding of the mind's role in effecting adaptive courses of action.⁴²

Le débat demeure ouvert. Pour notre part, s'il nous faut adopter des attitudes et comportements respectueux de la nature basés sur une vue holistique, nous sommes tenté de postuler qu'il faut des raisons objectives de le faire (supra notes 41).

Bibliographie

- Birch, C. and Cobb J.B. Jr, 1981, *The Liberation of Life : From the cell to the Community* Cambridge. Cambridge University Press.
- Blackburn, P., 1996, *L'éthique. Fondements et problématiques contemporaines*. Saint-Laurent (Québec) : Editions du Renouveau Pédagogique.
- Callicot, Baird J., 1996 "Do Deconstructive Ecology and Sociobiology Undermine Leopold's Land Ethic ? ", in *Environmental Ethics*, 1996, vol. 18, n°4, pp. 353-372.
- Dewey, J., *Human Nature and Conduct, An Introduction to Social Psychology*, New York 1922, trad. franç. *Expérience et Education*, Paris, 1947.
- Fuller, R.C., 1992 "American Pragmatism Reconsidered William James's Ecological Ethic", in *Environmental Ethics*, 1992, vol.14 n° 2 pp. 159-176.
- Iltis, H., 1967, "To the Taxonomist and the Ecologist, Who Fight is the Preservation of Nature", in *Bioscience* 17 : 887.
- IUCN, UNEP, WWF, 1991, *Caring for the Earth. A Strategy for Sustainable Living*. Gland, Switzerland.
- Johnson, L.E. 1991. *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Johnson, 1992. "Toward the Moral Considerability of Species and Ecosystems.", in *Environmental Ethics*, 1992, vol.14 n° 2, pp. 145-157.
- Kant, E., 1980, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Paris, Vrin.
- Lalande, A., 1991, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F.
- Leopold, A., 1981 *A Sand of County Almanac* Oxford : Oxford University Press.
- Lombardi, L. G., 1983, "Inherent Worth, Respect and Rights" in *Environmental Ethics*, 1983, vol. 5, n° 3, pp. 257-270.
- Meyer-Abich, K.M., 1979 "Toward Practical Philosophy of Nature", in *Environmental*

⁴² Robert C. Fuller, *op cit* p. 163.

- Ethics*, 1979, vol.1 n° 4 pp. 293-308.
- Miller, G.T. Jr 1994, *Living in the Environment* Belmont : Wadsworth Inc. 8th éd.
- Partridge, E., 1984, "Nature as Moral Resource", in *Environmental Ethics*, 1984. vol.6 pp. 101-130.
- Spitler, G., 1982, "Justifying a Respect for Nature, in *Environmental Ethics*, 1982, vol. 4 n° 3 pp. 255-260.
- Taylor, P.W. 1986, *Respect for Nature : A theory of Environmental Ethics*. Princeton. Princeton University Press.
- Taylor, P.W. 1981, "The Ethics of Respect for Nature", in *Environmental Ethics*, 1981, vol. 3 n° 3, pp. 197-218.
- Taylor, P.W. 1984, "Are Humans superior to Animals and Plants ?", in *Environmental Ethics*, 1984, vol. 6 n° 2 pp. 149-160.
- UICN, PNUE, WWF, 1980, *Stratégie mondiale de la Conservation*, Gland, Suisse, UICN, PNUE, WWF.
- UNESCO, 1980, L'éducation relative à l'environnement. Les grandes orientations de la Conférence de Tbilissi. Paris, UNESCO.
- UNESCO, 1985, *Connexion*, 2e année, n° 4.
- UNESCO, 1990, *Connexion*, vol. XV, n° 2.
- UNESCO, 1997, Déclaration universelle sur le génome humain et les Droits de l'homme Paris, UNESCO.
- UNESCO-UNEP, 1988, International Strategy for Action in the Field of Environmental Education and Training for the 1990, Paris/Nairobi, UNESCO, UNEP.

De la dis-crimination à l'in-crimination

démasquer en théorie

par Sathya Rao

Abstract: De la dis-crimination à l'in-crimination: Démasquer en théorie.

The purpose of this article is mainly strategical: it aims at circumscribing and unmasking the modalities of the philosophical or anthropological vision on/of Blackness. We will posit that such a vision is structurally dis-criminating. The real challenge for philosophy is not so much to think Blackness in its relation to Whiteness (or the opposite) as to conceive invisibility beyond all discriminating and hallucinated dialectics. Hence, Blackness will be envisioned as closely as possible to a requirement of invisibility, originating simultaneously from F. Fanon's ontological project and F. Laruelle's non-philosophy.

Résumé : Le propos de cet article est avant tout stratégique : il s'agit de circonscrire et de démasquer les modalités du regard philosophique ou anthropologique sur le Noir. Regard dont nous poserons qu'il est structurellement discriminant. Le véritable défi pour la philosophie n'est pas tant de penser le Noir dans son rapport avec le Blanc (ou bien l'inverse) que d'envisager l'invisibilité du Noir au-delà de toute dialectique discriminante et hallucinée. Aussi, tenterons-nous de penser le Noir au plus près d'une exigence radicale d'invisibilité, celle-ci tiendrait à la fois du projet ontologique fanonien que de la non-philosophie laruellienne.

Keywords: Blackness, invisibility, discrimination, incrimination, Fanon, post-colonialism, non-philosophy, victim

Mots-clef : être Noir, invisibilité, discrimination, incrimination, Fanon, post-colonialisme, la non-philosophie, victime

Dis-criminer pour mieux régner : Le regard de la maîtrise

Tout d'abord un constat : la philosophie et les disciplines reconnaissant son autorité - en particulier l'ethnophilosophie- ont échoué à penser le Négro-africain. En effet, celles-ci l'ont tiré tantôt du côté de l'obscurité la

plus empirique (animalité, dégénérescence, biologique) tantôt de celui des ténèbres du primitif anthropologique, des tréfonds de l'inconscient, de la moiteur maternelle¹ voire des figures contemporaines de l'Altérité. Double impossibilité structurelle donc d'extirper le Négro-africain du défaut de réflexivité qui le ronge et du mystère qui le cache. Il n'y aura guère eu que F. Fanon pour s'efforcer de lui donner la consistance qu'il mérite. Rapporté à la « structure raciste »² de l'Europe coloniale et à certaines dispositions psychologiques individuelles, le Noir constitue en fait une construction idéologique ou, plus exactement, un « complexe psycho-existential »³ manifestement pathogène. Le tour de force de l'auteur de *Peau noire, masques blancs* est d'être parvenu à arracher le problème noir de la mythologie des Lumières – c'est-à-dire, essentiellement, du registre de l'évidence empirique - pour l'installer, avec la rigueur conjointe de la psychiatrie, de la dialectique hégélienne et de la sociologie marxiste, dans le champ de la théorie. Par retour de bâton, ce geste a permis un questionnement analytique de la subjectivité blanche. Révélateur accidentel du refoulement « biologique » du Blanc sur lequel on pourra gloser, le regard du Noir est fondamentalement porteur d'une identité (énonciative) propre. Ce qui revient à dire qu'il doit y avoir une identité (ou une parole) noire qui n'est pas en défaut de réflexivité et qui n'est la fonction auto-critique – ou, ce qui revient au même, l'inconscient tourmenté ou la mauvaise bonne conscience - du Blanc. C'est là, nous semble-t-il, le cœur du projet ontologique inaperçu, pour ne pas dire invisible, de Fanon. La force plus qu'existentielle de son énonciation :

« Je ne suis pas une potentialité de quelque chose, je suis pleinement ce que je suis. Je n'ai pas à chercher l'universel. En mon sein nulle probabilité ne prend place. Ma conscience nègre ne se donne pas comme manque. Elle *est*. Elle est

¹ Ce que G. Bachelard désigne par le « complexe de Jonas » dont M. Leiris aurait été la victime déçue. L'auteur de *l'Afrique fantôme* fait ainsi état dans sa préface, de sa recherche vaine d'une « thérapie par l'Afrique ».

² Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952, p. 74.

³ *Ibid.*, p. 9.

adhérente à elle-même. »^{4,5}

Tout la difficulté est alors de penser cette conscience dont la visibilité s'épuise dans le rapport « d'adhérence » à elle-même. *A contrario*, on pourra définir, de façon générique, l'effet de visibilité comme le reflet de l'identité médiatisée ou masquée par l'Autorité. Saisi par Rimbaud dans un tout autre contexte, le sens de cet effet pourrait tenir dans la formule suivante : « C'est faut de dire : Je pense. On devrait dire : on me pense ». De cet axiome rimbaldien, il découle, qu'en régime autoritaire, la signification ne peut être que le reflet d'elle-même, l'empreinte du pouvoir donc. Que l'on y mette les nuances que l'on voudra – traces, signifiant, signifiance, symptôme, etc. – l'autorité ne fait que différer, à grands renforts d'effets plus ou moins grisants (rature, diffraction, rupture, différence, etc.), le moment de sa représentation. Dès lors se trouve posée la règle du jeu : faire tomber les masques – signes manifestes du jeu de la domination - en espérant arriver à l'humain.

Démasquage donc plutôt que déconstruction dont Robert Bernasconi remarque, à juste titre, qu'elle ne ferait que supplémenter l'ordre métaphysique occidental par lui-même sous couvert d'élargir l'horizon d'accueil de l'altérité :

“In other words, the excess over metaphysics which deconstruction sought was located by a logical necessity within metaphysics. Worse still, there is a serious question as to whether deconstruction, perhaps in spite of itself, has not paradoxically served to sustain the homogeneity of the tradition that it set out to displace.”⁶

Un masque qui tombe. Un grand nombre de philosophies de l'Afrique ont trouvé dans le flottement postmoderne le regain d'humanité susceptible d'émousser le tranchant des discriminations dont elles sont victimes. J-G

⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁵ Influencé par l'identité hégélienne, l'humanisme sartrien n'aura pas su donner sa pleine force au négatif Négro-africain, celui-ci se voyant, en effet, réduit à un simple moment transitoire destiné à être nié dans la perspective d'une synthèse universelle.

⁶ Robert Bernasconi, « African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy », in Emmanuel Chukwudi Eze (Éd.), *Postcolonial African Philosophy. A critical reader*, Cambridge & Oxford, Blackwell, 1997, p. 185.

Bidima traverse l’Afrique avec Deleuze sans se tenir à son utopie de « faille toujours ouverte »⁷ ; T. Serequeberhan retrouve la vitalité du sujet postcolonial dans l’herméneutique heideggérienne tout en conduisant un travail de « des-truction » de l’histoire eurocentriste de la philosophie ; V. Mudimbé fait l’archéologie du savoir occidental de l’Afrique ; P. Hountondji trouve un ancrage topologique dans la philosophie de son maître Althusser. Jadis mise au ban de l’histoire de l’humanité, l’Afrique se trouve aujourd’hui propulsée tout aussi « naturellement » sur la scène de la postmodernité par les nouveaux prophètes que sont T. Morrison, L. Outlaw ou B. Ouattara.

Nous prétendons qu’il n’y a pas d’accès à l’identité africaine envisagée par Fanon sans une critique de l’hallucination philosophique et, disons-le, de son racisme structurel. Si la philosophie a halluciné le Noir sous les traits d’un sauvage, d’un superstitieux, d’un enfant, d’un anthropophage, d’une ontologie particulière (bantoue, wolof, yoruba, dogon), d’un universel abstrait, etc., c’est parce que celui-ci excédait les limites de son imagination. Il ne s’agit, ici ni d’un jugement de valeur, ni d’une revendication, mais d’un constat rigoureusement épistémologique. Livrée à la vision narcissique de la maîtrise ethno-philosophique, l’Africain ne pouvait être que le corrélat inférieur de l’identité dominante – (blanche, européenne et rationnelle) ou le symptôme de sa pathologie (volonté de puissance, refoulement de la sexualité, suffisance théorique). Pathologie ambiguë qui appelait tantôt la commisération du maître pour lui-même – se réconcilier avec le Nègre pour mieux se réconcilier avec soi-même –, tantôt son propre masochisme – le Nègre est ce mal qui nous ronge. D’où la pertinence des critiques de P. Hountondji adressées à l’encontre l’ethnophilosophie⁸ et les efforts louables d’un T. Serequeberhan pour penser l’unité du sujet africain au-delà de la coupure dialectique imposée par le re-gard (*Ge-stell*) colonial (colons/ colonisés, élites/ masse, ration-

⁷ Jean-Godefroy Bidima, *L’art négro-africain*, Paris, PUF Que Sais-Je, 1997, p. 108.

⁸ Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »*. *Critique de l’ethnophilosophie*, Yaoundé, Ed. CLE, 1980, p. 64.

nel/ irrationnel)⁹. Fanon l'avait compris, c'est parce qu'il est soit la représentation imparfaite soit le symptôme du maître blanc – et dans les deux cas son propre masque - que le Noir est absolument invisible.

Dans le contexte postcolonial, c'est peut être Homi Bhabha qui est allé voir le plus loin dans l'invisible fanonien. Le mérite de la lecture lacanienne qu'il fait de l'œuvre du penseur antillais est de la situer dans une prolifique ambiguïté (énonciative) où le regard se perd partiellement. Sur le fond du vide laissée par l'identité ou, en termes lacanien, par le nom du père, la dialectique entre Noir et Blanc se déplace sur son axe au gré de ses jeux fantasmatiques de substitution. Le Blanc se complait dans l'illusion de sa toute puissance pour autant que le Noir doit la désirer sans jamais pouvoir l'atteindre : « “Black Skin, White Mask” is not a neat division; it is a doubling, dissembling image of being in at least two places at once that makes it impossible for the devalued, insatiable évolué (an abandonment neurotic, Fanon claims) to accept the colonizer's invitation to identity »¹⁰. Mascarade redoutable de l'esclave - « danse du mauvais nègre » dirait Césaire - qui renvoie à la face de son maître, aveuglé par sa bonne conscience, l'insupportable reflet de son arbitraire, le mythe maculé de sa blanche pureté. Perdu donc dans l'entre-deux (*in between*) du sujet et de son désir, le regard dénote l'absence angoissante du Réel en même temps qu'il déploie l'horizon symbolique de la substitution comme fin programmée de la discrimination (théorique). Le corps du Noir est ce qui vient « diffracter » la vision autocentrée de l'autorité dominante :

« The white man's eyes break up the black man's body and in the act of epistemic violence its own frame of reference is transgressed, its field of vision disturbed. »¹¹.

Perturbant l'autorité donc, le corps étranger l'éveille à la condition non discriminante de sa finitude et, par-là, à l'expérience infinie de l'exil. L'usage singulier que fait Bhabha de la ponctuation (dont l'effet est de

⁹ Tsenay Serequeberhan, *The Hermeneutics of African Philosophy*, New York & London, Routledge, 1994, p. 105.

¹⁰ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London & New York, Routledge, 1994, p. 44.

¹¹ *Ibid.*, p. 42.

diffracter l'unité de la phrase), de même que celui qu'il prête à Fanon enregistrent précisément ce déplacement du regard sautant d'un substitut à l'autre sur fond d'identité - métaphysique, historique ou nationale - en lambeaux:

“Nowhere is a better illustration of this complex argument to be found than in Fanon's famous caesura: “The Black Man is not. Any more than the White Man” (1967). In this non-sententious, ungrammatical break, where the cut of the sign is the dereliction of semantic and synchrony, there opens up the site of another discourse, a reinscription and relocation – an affective writing as interrogation. Fanon goes on to say: “O my body, make of me a man who questions!”¹²

Plus loin :

“This narrative speaks from the elision between the synchronous symbol of loss and its non-referential, fragmented, phantasmatic narratives. It says: All these bits and pieces in which my history is fragmented, my culture piecemeal, my identifications fantasmatic and displaced; these spitting of wounds of my body are also a form of revolt. And they speak a terrible truth. In their ellipses and silences they dismantle your authority: the vanity of your mimetic narratives and your monumental history; the metaphoric emblems in which you inscribe The Great Book of Life.”¹³

De la même façon, il y aurait à critiquer l'ensemble des stratégies poético-philosophiques de l'invisibilité d'Ulysse à Derrida pour voir ce qu'elles concèdent (à l'autorité) de traces plus ou moins subtiles. Ici, une virgule, là un trait d'union ou une rature. Dans tout les cas, le regard finit par se retrouver, ne serait-ce qu'en marquant (momentanément) ses absences momentanées (différance, *time-lag*, lapsus). Si elle gagne en effets, la fuite n'est jamais radicale.

Comment donc ne plus même marquer la différence, échapper au regard tantôt narcissique tantôt fuyant de la maîtrise (qui se regarde fuir)? Peut-être en commençant par acculer l'autorité aux limites de l'irreprésentable au point d'en faire la victime par excellence : lui démon-

¹² Homi Bhabha, « Post-colonial Authority and Post-Modern Guilt », in Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula A. Treichler (Éds.), *Cultural Studies*, Routledge, London & New York, 1992, p. 59

¹³ *Ibid.*, pp. 65-66.

trer avec autant de générosité que de rigueur qu'elle est victime d'elle-même, qu'elle ne pourra, même à la limite ou à la marge, échapper à son propre regard. Faire l'hypothèse d'un « in(di)visible » qui serait le point d'appui d'une nouvelle négritude dont l'éclat ne procéderait ni du défaut de clarté, ni du mystère (celui du mal et de la sexualité du maître) ni même du clair-obscur postmoderne mais de l'identité la plus radicalement irréfléchie ou immanente. Penser depuis l'opprimé le plus radical vers la réflexivité la plus aveuglante et non plus le contraire, ce qui serait une horrible tautologie. Ce faisant, ne jamais laisser à la différence, et à ce qu'elle porte de compromis, la place (ou le temps) de se marquer, de faire masque ou écran.

Penser insensiblement dans la déchirure-sans-milieu du sujet puis de la traduction sans qu'il ne subsiste de traces, de bords ou de mélanges. Pas même de « tiers espace » (*third space*) encore partiellement comptable (et, par-là même, coupable) de sa propre visibilité. Voilà vers quoi nous voulons aller.

De la dis-crimination à l'in-crimination : penser du point de vue de la victime

Second constat : la majorité des théories post-coloniales conservent la trace de la di-visibilité ou de la dis-crimination coloniale en supposant un sujet « ambigu », « hybride », « métisse » ou bien doté d'une « *double-consciousness* ». S'il a quitté temporairement l'ordre dualiste de la colonisation, le sujet post-colonial demeure malgré tout sur le chemin de sa totalisation. En d'autres termes, il retrouve l'unité dans la différence. Nous poserons que le drame de la dis-crimination est la condition ontologique du sujet de la phénoménologie tantôt confondu avec son Égo tout-puissant (Sujet, Conscience, Égo transcendantal), tantôt assujetti à une autorité transcendante (Dieu, l'Être, l'Autre), tantôt encore les deux à la fois. Subrepticement donc, le point de vue plus que diffractant de l'opprimé vient subvertir et, ce faisant, révéler la mascarade phénoménologique et ses stratégies emblématiques d'énonciation que sont le monologue intérieur (de la conscience qui proclame en elle-même sa maîtrise

sur le monde) et l'ex-pressivité pragmatique (du sujet qui se consume dans son faire/être-signé pour l'Autorité), la parole parlante et la parole parlée, en bref, le miroir et le visage. Dans ce contexte de ventriloquie et d'exorcisme confondus, le masque désigne donc la représentation (ou la parole) que la conscience se fait d'elle-même et l'hallucination qu'elle se fait de l'autre. D'une certaine manière, l'orientalisme d'E. Said et ses prolongements n'étaient que les manifestations locales d'une seule et même réalité structurelle touchée du doigt par Fanon : le racisme de l'Europe étendu à la philosophie et à la littérature.

Préalable méthodologique : accorder au raciste le maximum – y compris le bénéfice de la structure la plus rigoureuse – pour ne qu'il vous accuse pas de discrimination. En toute rigueur, l'hypothèse de la complexité de la maîtrise ne peut être formulée que du point de vue de la victime sous peine d'être sous le coup d'une double hallucination : celles du structuralisme et de l'équivoque généralisée. Il apparaîtra dès lors que le masquage – sous le double paradigme de la représentation et de l'hallucination – est la condition ontologique de toute épistémologie. Entendons une première fois Caillois :

« ...il reste que le problème du masque ne saurait passer pour épisodique ou local. Il a affecté l'espèce entière »¹⁴.

De toute la force de son imprécision, le flottement généralisé de Bhabha s'accorde à merveille avec certaines lectures anthropologiques (post)modernes (Leiris, Lévi-Strauss, Napier, Huizinga) pour faire du masque un symbole de « transformation ». Une troisième voie – celle de l'ambivalence et donc de l'immoralité – se découvre : le masque est alors tout à la fois solution anthropologique à la logique aristotélicienne du tiers exclus¹⁵, modification arbitraire du système plutôt que représentation synchronique de l'identité¹⁶ et entrelacs de désirs dépourvus d'objets (Bhabha). Ironie du sort : la définition que donne Caillois du masque vaut

¹⁴ Henriette Demoulin-Bernard, *Masques*, Olivier Perrin éditeur, 1959, p. 7.

¹⁵ David A. Napier, *Masks, Transformation, and Paradox*, Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press, 1986, p. 17.

¹⁶ Claude Lévi-Strauss, *La voie des masques*, Paris, Plon, 1979, p. 144.

d'abord d'elle-même :

« Le masque a trois fonctions essentielles : il dissimule (*en représentant*), il métamorphose, il épouvante (*en hallucinant*). Elles correspondent, je suppose que ce n'est pas un hasard, aux trois fonctions principales du mimétisme chez les insectes : camouflage, travesti et intimidation. (nous ajoutons) »¹⁷.

Le sujet phénoménologique-européen est un cancrelat (*Ungeziefer*), une « larve » (*larva*) dont il faudrait faire l'anthropologie transcendante ; Gregor Samsa est un cas d'école. Il y aurait donc une histoire camouflée et toujours vivace du masquage.

Faire revenir le masque non pas comme la figure du primitif – objet inventé par les esthètes anthropologues pour leur propre consommation - mais par la critique la plus radicale de la phénoménologie, de l'anthropologie et de leurs écritures contemporaines. Arrêtons-nous un temps sur le surréalisme de Breton qui (re)trouve, non sans nostalgie, l'actualité du masque (océanien plus qu'africain) dans la « magie » harmonique de Novalis. Loin du cliché cubiste, Breton dénonce, par la voix de Freud, la mascarade « professorale » ou positiviste (celle d'une certaine anthropologie notamment) et son fond narcissique. Travestissons l'« homme primitif » en « colon » et lisons :

« Pour l'homme primitif, l'animisme était une conception naturelle et qui portait en elle-même sa propre justification ; il savait que les choses dont se compose le monde se comportent exactement comme l'homme, d'après ce que lui apprend sa propre expérience. »¹⁸

Le colonialisme est un animisme, le maître un narcissique superstitieux ou fétichiste¹⁹ qui voit le réel à son image. Procéder à l'anthropologie transcendante de ses représentations ethnophilosophiques plus systématiquement que Lévi-Strauss ou Leenhardt n'ont fait celle des masques kwakiutl ou kanaks. Pour ce faire, penser du point de vue de la victime

¹⁷ H. Demoulin-Bernard, *op. cit.*, p. 3.

¹⁸ André Breton, *L'Art magique*, Paris, éditions Phébus, 1991, p. 32.

¹⁹ Il faudrait faire l'histoire de la domestication par Freud du « fétiche » (du portugais « *feitizo* ») qu'Hegel attribuait aux africains dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*.

(plutôt que du marginal), détentrice d'une expérience irreprésentable du réel aux yeux de la maîtrise et d'une théorie rigoureuse de la méthode plutôt que de l'exil ou de la fuite. Sorte de science de la victime – que l'on rapprocherait volontiers des « études subalternes » (*subaltern studies*) – en mesure de démasquer et de dérégler l'ordre narcissique du maître sans (y) laisser de traces. Tour de magie non plus surréaliste mais bien réel cette fois. Dans la perspective de Fanon, s'opposer dialectiquement par la « violence » à la discrimination coloniale en espérant atteindre l'unité dans la lutte. Dans la perspective de Kafka, prendre le mot du père à la lettre au point de supprimer tout déplacement métaphorique jusqu'au devenir deleuzien lui-même. Autrement dit, terroriser ou excéder le Réel-Père jusqu'à le faire douter de lui-même. Constat, au passage, que le devenir vermine de Kafka ressemble étrangement à la métamorphose des victimes (algériennes) de la guerre coloniale diagnostiquées par Fanon qui se meurt :

« Parfois ce manichéisme (celui dont fait preuve le colon) va jusqu'au bout de sa logique et déshumanise le colonisé. A proprement parler, il l'animalise. Et, de fait, le langage du colon, quand il parle du colonisé, est un langage zoologique. On fait allusion aux mouvements de reptation du jaune, aux émanations de la ville indigène, aux hordes, à la puanteur, au pullulement, au grouillement, aux gesticulations. » (Fanon 2002 : 45).

Dans la perspective de Bhabha, exiler ou « exorbiter » le regard du maître (comme son énonciation) dans l'indéterminé de son objet-fétiche. Dans la perspective plus radicale de F. Laruelle, enfin, éviter les écueils de la dialectique comme du sur-réalisme, de la violence traumatisante comme du terrorisme quotidien, en sortant définitivement la victime du champ de vision – même fantasmatique – de la maîtrise :

« Etant démunie de toute essence ou consistance, la victime n'est pas vengeance mais force de cette faiblesse à rendre nécessaire et universelle une enquête sur les conditions ontologique du crime et à laquelle la philosophie n'est plus en état de se soustraire ... Etre une victime, ce n'est pas exister suffisamment ou absolument pour être annihilé absolument par un meurtre ou réduit à néant. Et c'est exister suffisamment pour mettre encore le meurtrier et avec lui la philosophie, l'ontologie et l'éthique en dette irrémissible »²⁰

²⁰ François Laruelle, *Éthique de l'étranger. Du crime contre l'humanité*, Paris, Édi-

En d'autres termes, interdire radicalement à la maîtrise – blanche ou noire, peu importe la couleur – de se donner la victime, qu'il s'agisse de l'Africain ou de l'Amérindien. Pour ce faire, poser l'hypothèse non-philosophique de sa « radicale immanence », c'est-à-dire de la forclusion de la victime à l'empire de la maîtrise. Cette dernière ne pourra alors réfléchir la victime sans prendre aussitôt connaissance de son propre masquage (narcissique ou éthique). Tirer, enfin, de cela la possibilité d'un démasquage généralisé échappant à toute réversibilité : ni sacrifice mollasson de l'autorité, ni volonté de revanche de la victime. On nommera donc « démasquage » le processus unilatéral d'in-crimination de la maîtrise sous les conditions de la victime. Ce n'est que sous de telles conditions que la maîtrise montrera, sans y prendre part par sadisme ou bien par masochisme, la complexité retorse de sa domination.

Bibliographie

- Bernasconi, Robert « African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy », in Eze, Emmanuel Chukwudi (Éd), *Postcolonial African Philosophy. A critical reader*, Cambridge & Oxford, Blackwell, 1997, pp. 183-196.
- Bhabha, Homi, « Post-colonial Authority and Post-Modern Guilt », in Grossberg Lawrence, Paula Nelson, Cary, Treichler A., (Éds.) *Cultural Studies*, Routledge, London & New York, 1992, pp. 56-68.
- Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, London & New York, Routledge, 1994.
- Bidima, Jean-Godefroy, *L'art négro-africain*, Paris, PUF Que Sais-Je, 1997.
- Breton, André, *L'Art magique*, Paris, éditions Phébus, 1991.
- Demoulin-Bernard, Henriette, *Masques*, Olivier Perrin éditeur, 1959.
- Fanon, Frantz, *Peau Noire, masques blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952.
- Fanon, Frantz, *Les damnés de la Terre*, Paris, La découverte Poche, 2002 (1961).
- Hountondji, Paulin, Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie, Yaoundé, Ed. CLE, 1980.
- Laruelle, François, *Éthique de l'étranger. Du crime contre l'humanité*, Paris, Éditions KIMÉ Bibliothèque de non-philosophie, 2000.
- Lévi-Strauss, Claude, *La voie des masques*, Paris, Plon, 1979.
- Napier, A. David, *Masks, Transformation, and Paradox*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1986.
- Outlaw, Lucius, « African "Philosophy" : Deconstructive and Reconstructive Challenges », in Floidstad, G. (Éd.), *Contemporary Philosophy : A new survey*, vol.

tions KIMÉ Bibliothèque de non-philosophie, 2000, p. 13.

Sathya Rao

5, *African Philosophy*, Nijhoff Dordrecht, 1984, pp. 9-44.
Serequeberhan, Tsenay, *The Hermeneutics of African Philosophy*, New York & London, Routledge, 1994.

Reviews section

Sciences sociales et coopération en Afrique: les rendez-vous manqués, sous la direction de Jean Pierre Jacob, 2000

Recensé par Julie Ndaya Tshiteku

Sciences sociales et coopération en Afrique: les rendez-vous manqués, Jean Pierre Jacob (sous la direction de), Les nouveaux Cahiers de l'Institut universitaire d'Etudes de du Développement 10, Genève et Paris : Presses Universitaires de France, 2000.

Ce Cahier relève des constats divers au sujet de l'existence d'un rendez-vous manqué entre sciences sociales et coopération au développement de l'Afrique.

En partant des exemples pratiques des recherches bien documentées au sein des organisations du monde rural en Afrique sub Saharienne, les 15 contributions qu'il rassemble sont unanimes au sujet de l'existence du savoir en sciences sociales sur l'Afrique. C'est ce que Mahaman Tidjani démontre dans sa contribution: il y a depuis très longtemps une immense production du savoir sur l'Afrique, dans des différents domaines (relevés dans son article). Ce savoir est produit dans des différents sites (relevés dans son article) et est non seulement surtout produits par des chercheurs faisant carrière dans leur propre pays, mais il est aussi capitalisé par des institutions des pays riches, avec peu de possibilité et de si-

tuation de transfert vers les lieux où il a été produit. Par contre, en Afrique, les maisons d'éditions et de distribution brillent par leur absence. De plus les chercheurs africains n'ont pas d'autonomie scientifique. Ils ont également beaucoup de mal à faire des recherches où à faire connaître leurs travaux. Tout se passe dès lors comme si les pouvoirs africains étaient totalement démunies d'une pratique socio intellectuelle. L'absence des possibilités intellectuelles endogènes de production de savoirs devenant un grand facteur de blocage de l'évolution de la société africaine.

Et puis les auteurs dénoncent la non mobilisation des connaissances existantes en sciences sociales par les experts de la coopération au développement lorsqu'il s'agit de donner des recommandations ou des solutions au sujet des projets pour lesquels ils sont mandatés. L'article de David Naudet (31-55) par exemple, et dans un interview maman Sani Sanda (191-194) constituent une très bonne illustration à ce sujet. Lorsqu'ils abordent la problématique de la consultation des statistiques dans les projets de développement dans différents pays d'Afrique. Les auteurs sont bien conscients des conditions de travail très difficiles dans lesquelles opèrent les statisticiens pour accéder à l'information mais ils font tout de même remarquer que le doute qu'expriment au départ les experts en développement sur la non fiabilité des données statistiques n'est dans tous les cas qu'une précaution incantatoire. Ce doute disparaît souvent lors de la présentation des recommandations et des solutions considérées comme bonnes. En outre, comme soulignées par des différentes réflexions dans le livre, l'usage des connaissances sociales disponibles sur l'Afrique est médiocre. Il y a une surproduction de la connaissances et le savoir valable est celui qui est produit à partir du moment où un projet de développement conçu dans le pays riche veut réunir les moyens pour intervenir. Ce savoir appliqué n'a souvent pas de corrélation directe sur l'ensemble des recherches antérieures déjà produites dans ce même domaine. Il est lié directement aux perspectives de coopération au développement. Chaque politique de développement, conçu dans la logique des commanditaires qui sont les bailleurs de fonds, donne lieu à la production d'un savoir spécifique symbolisé par les termes de référence et les rapports d'expertise. C'est en fait la raison pour laquelle Laurent Monnier (p 201)

souligne, en donnant comme exemple la République Démocratique du Congo, tout l'intérêt d'une pratique de recherche empirique ethnologique africanisée, non perturbée a priori par les préoccupations 'développementalistes', dans la ligne des travaux de Benoît Verhagen peu après l'indépendance.

Mais si ce que je viens d'exposer de manière sommaire est la lecture prédominante qu'on pourrait faire sur les propos de ce cahier comme il apparaît dans le titre, j'aimerais pour ma part en proposer une lecture qui prend en considération les rapport des forces dans la coopération entre les pays riches et l'Afrique dont l'enjeu est le financement.

Très souvent, dans les actions de développement, les modalités financières sont un enjeu très importants. Elles précèdent toujours la maîtrise des informations sur la réalité sociale.

C'est ainsi que ce savoir n'est valable que si il cadre avec les critères de financement du bailleurs. Ceci a comme conséquence le monopole du développement des pays africains aux mains de pays riches : *ils sont sous développés et nous ne le sommes pas. Nous possédons ce qu'il faut pour les aider à devenir plus développés*, comme remarqué par Marie Rose Mercoiret (167) dans son commentaire sur l'article de Marilou Mathieu et la dépossession du contrôle des acteurs bénéficiaires des actions de développement sur le projet qui les concerne.

En fait, malgré la volonté affichée des agences de développement de promouvoir un auto développement, le système d'aide est hétéronome; il est gouverné par les lois externes, commandées de l'extérieur, dans un réseau de tutelle et de dépendance. La tendance générale est celle de considérer les pays en voie de développement comme des lieux où les besoins correspondent exactement aux ressources dont disposent les étrangers. Il y a en générale une obstination à ignorer la réalité et ce déni de la réalité est lié directement au fonctionnement et à l'idéologie du système de développement qui tente sans cesse de perpétuer l'image d'une Afrique, qui répond à un besoin nécessaire à l'imaginaire social occidentale sur ce continent. Cette domination permet de s'affranchir de la réalité africaine pour imposer les solutions que les bailleurs de fonds maîtrise ou qui les arrange. Le développement, devient, selon le constat

de C. Comeliau (p171) l'expansion du système mondial productiviste, du modèle de développement qu'il diffuse et de ses conditions de réalisation.

Cette dépendance économique détourne aussi les acteurs africains à valoriser leur réalité, s'assignant à apprendre le discours de l'aide avant d'avoir le droit de parole, cherchant coûte que coûte à manier une phraséologie et des méthodologies de développement fabriquées ailleurs. C'est ce que Thomas Bierschenk et Roch Mongbo (217-223) montrent à partir du cas béninois, et aussi Patrick Freudiger (195-200).

Les solutions des problèmes de l'Afrique sont réalisées par les financeurs. Marilou Mathieu le démontre en parlant d'un projet au Mali au sujet des choix méthodologiques à l'exemple de la méthode MARP. Méthode considérée comme un outil de mobilisation de connaissance bien que des nombreuses réserves puissent être formulées sur la manière de l'utiliser. Malgré donc la volonté des organismes bailleurs de fonds, le développement est l'arène où les contraintes clientélistes, celle des expatriés tout autant que celles de l'intelligentsia locale associée officiellement ou officieusement au projet

La relation entre les commanditaires des projets et les différents acteurs (bureaux d'experts, gouvernement, bénéficiaires) est caractérisée par l'asymétrie qui mène à la dépossession du pouvoir de contrôle des acteurs sur les actions qui les concernent. Ce non contrôle des acteurs sur ce qu'on dit et ce qu'on fait pour eux joue un rôle essentiel dans l'opération consistant à faire d'un pays un problème de développement, résolu au moyen d'une aide qui est celle dont disposent les institutions d'aide au développement. Comme le souligne Philippe Lavigne Delville, les acteurs africains ne disposant pas du pouvoir de négociation n'ont ni la capacité d'élaborer de façon autonome des politiques, ni les moyens d'organiser un débat critique autour des politiques de développement. Il y a dans l'interaction les dominants et les subordonnés, ces derniers doivent absolument s'adapter aux normes qui leur sont faites et qui sont légitimées par le pouvoir du bailleur de fonds. Et puis ils ne peuvent pas refuser un financement qu'ils leur est accordé et dont ils ont besoin pour la survie financière. Ce qui aussi peut conduire à des impasses dramatiques, comme le détournement de la rente de développement au détriment de

l'élite, des gouvernements et des administrations (Mahaman Tidjani), aboutissant à une irresponsabilité généralisée (des bailleurs, des cadres locaux, et des experts) et la condamnation des projets à un échec ou dans des rares cas à une réussite partielle.

En outre, les organisations internationales peuvent alors avoir leurs propres objectifs mais qu'elles n'affichent pas. Comme soulevé par Mari-lou Mathieu les actions de développement ont souvent un double agenda. Les vrais intérêts des politiques de développement résident ailleurs que dans l'objectif présenté. Derrière l'aide peut se dissimuler par exemple le contrôle militaire de certaines zones d'influence, l'assujettissement des régimes politiques, la limitation du déploiement d'idéologies menaçantes, la maîtrise du prix des matières premières, la diminution de flux migratoire. Le manque de contrôle est le filigrane de tout discours de développer l'Afrique. Il n'y a en fait pas de jeu francs entre les deux camps.

Dés lors le terme développement n'est qu'un masque. Il ne s'agit pas de transformer la réalité, et comme le souligne l'analyse de Jean-Pierre Jacob (225). Tous ces mécanismes faisant du développement un produit venant d'ailleurs et un moyen du maintien de statu quo.

Ce livre donne des éclaircissements très utiles sur le dispositif de développement et montre que le développement est une transformation de la réalité décidée et maîtrisée ailleurs.

Ainsi, le défi qu'il lance aux Africains est de chercher impérativement non pas à attendre de recevoir, mais à développer un savoir approfondi et non dépendant des concepts qu'on leur impose de l'extérieur. A ces conditions là on pourrait introduire une rupture dans la coopération internationale et se poser les questions essentielles que suscitent le titre de cet ouvrage : qui a besoin de réussir un rendez-vous? Quel rendez-vous? Avec des connaissances produites par qui ?

Francis B. Nyamnjoh, 2005, *Africa's Media, Democracy and the Politics of Belonging*

A review by F. Ochieng'-Odhiambo

Francis B. Nyamnjoh: *Africa's Media, Democracy and the Politics of Belonging*. London: Zed Books, 2005, 308 pp. (ISBN 1 8427 583 9)

The book, *Africa's Media, Democracy and the Politics of Belonging*, is a well-researched exposition and analysis of the role and place of media in Africa. It brings to the fore the political intrigues within mass media that have bedeviled liberal democratisation in Africa. Though the book focuses on Cameroon—a country the author has undoubtedly studied in detail—there is no question that

“the state, the media and their relationship in Cameroon are...informative towards understanding media, belonging and democratisation in Africa [in general]” (19).

Indeed, much of what the author asserts in relation to Cameroon is applicable quite well to other nation-states in sub-Saharan Africa.

In social-political parlance, the 1990s is often referred to as the second phase of liberation in Africa. It is an era characterised by concerted struggles against various dictatorial and increasingly autocratic regimes; struggles ostensibly leading to the opening up of democratic spaces in independent African nation-states. *Africa's Media, Democracy and the Politics of Belonging* examines the media in action in the African scene paying particular attention to the second phase of liberation. In so doing, the book seeks to comprehend the extent to which the media con-

tributed to the continent's efforts at liberal democratisation bearing in mind Africa's obsession with politics of belonging.

In the introduction of the book, the author notes that there are two broad functions that the media can play in any democratisation process. One of the functions is positive and the other negative. On the positive, he asserts that they have the enormous potential to make available information and knowledge that would enhance meaningful participation in and constructive discussion of public issues and concerns. On the negative side, he posits that

“the media can...be a vehicle of uncritical assumptions, beliefs, stereotypes, ideologies and orthodoxies that blunt critical awareness and make participatory democratisation impossible” (2).

Unfortunately, the author decries that the media even during the second phase of liberation have been engaged in service of the negative function by those in governments and opposition alike and hence in dis-service to the continent in general.

In the democratisation of Africa along liberal lines in the 1990s, the author identifies two internal factors (besides external ones) that have hindered the process. These are: ethnic belonging and what he refers to as undomesticated nature of liberal democracy. On the ethnic belonging, he believes that the solution would be introduction of a political culture that

“should demand the involvement of everyone in promoting the common good and people should participate not because they are individuals whose interests need to be asserted, but because they are part of an interconnected whole” (36).

On liberal democracy, he opines that in truth it is a limited democracy; it is not a democracy in all its forms and possibilities. What it stresses—the uncompromising autonomy of the individual—is incompatible with the lives of people on the ground (37).

The author is emphatic that there has not been any meaningful difference in the role of the media in both the colonial and postcolonial spaces in Africa. Whereas during the colonial days radio and print media were used by the colonial powers for propaganda purposes so as to contain the rising spirit of nationalism and clamour for independence, after

attainment of independence right up to around 1990 the task of broadcast and print media was essentially that of implementing government policies.

“They merely served to manipulate the people into compliance with the state’s notion of unity embedded in ‘pseudo-institutions’ that hindered the process of integration” (136).

Even after the 1990s, despite the introduction of multiparty politics, things have not changed as such. The broadcast and print media have fundamentally still remained state organs and machinery. Quoting from Eonè, the author concurs with the observation that

“chronic overpoliticisation of the press in the aftermath of the 1990 reforms led to a situation where few in the media were able to respect the empirical evidence” (245).

And this has worked against democratization.

According to the author what has actually changed within the media since the advent of the second liberation struggle in the 1990s is that there is now a marked increase in the numbers of private newspapers as well as private broadcasting stations. This increase in quantity has however not had a corresponding increase in quality for a majority of them are partisan with fixed ideas that hardly entertain or accommodate the views of others. The author identifies several factors that, according to him, have generously contributed to the shortcoming of the role of media in democratisation. Some of the factors that have abetted the negative function of the media are: (i) Difficulty in obtaining information from government and other high ranking officials hence journalists are forced to write from a typical speculative standpoint. (ii) Despite widened freedom-space there are still restrictions imposed by governments; laws that are inimical to journalism or media practice in general and a disincentive to the development of the profession. The repressive laws are, according to the author, to blame for the rise of the ‘underground press’ that ‘practice junk or gutter journalism’. (iii) Because of job insecurity, poor salaries coupled with poor working conditions, journalists abandon all professional ethics. They are therefore susceptible to compromise, bribery and corruption. (iv) Interference by the international community has been

another factor. This has been made easily and readily possible by the fact that the code of ethics for African journalists is a mimicry of Western and international codes. Western donor countries usually withdraw or reduce aid to African governments that do not toe the line. Hence,

“mimicry is the name of the game so far as the African codes are concerned” (88).

On the mimicry factor, the author discusses the solution offered by Francis Kasomo. According to Kasomo, the African codes should draw from what he terms ‘Afriethics’. The author, however, argues that Kasomo’s view is based on a romantic reconstruction and a frozen view of pre-colonial Africa. The author instead advocates

“a creative adoption of global influences and the rehabilitation of the best elements of mainstream cultures of Africa that are victims of marginalisation and unfair corruption...one cannot ignore Western influences given the hybridity of contemporary African identities” (91).

A recurrent theme throughout the book is that the media in Africa has assumed highly partisan, over-politicised and aggressive militant roles. And as a result they have diametrically and neatly divided the citizens in ideological, regional, cultural and ethnic lines. This in turn

“has without doubt affected their liberal democratic responsibility to act as honest, fair and neutral mediators” (231).

In the final chapter of the book, the author underscores the desirability of democratic practices and media ethics that are in tune with popular notions of personhood and agency in Africa. He also recommends Cecil Blake’s prototype communication policy framework for Africa which the author (quoting from Blake) believes

“will help to prevent ugly confrontations not only between the government and the private media, but also between the government and the various forces in civil society” (272).

True to the author’s concern regarding the partisan role of media in Africa and the subjective interest of journalists, *Africa’s Media, Democracy and the Politics of Belonging* is a fitting case of leading by example. The book is a commendable exercise of a research painstakingly under-

taken, the findings well sifted and presented in an objective and analytical fashion. Though on the first impression journalists from both sides of the political divide would find the book to be too critical, a careful reading of it points to the contrary. It is my sincere desire and hope that the book will not only (re)generate meaningful discussions regarding the role of media in the democratisation in Africa, but that it will raise the level of discussions well beyond the partisan and political level. The text should not only be an indispensable handbook to journalists and high ranking government officials, but should be a worthwhile companion to all those who are genuinely interested in the liberal democratisation in Africa regardless of their specific research and academic endeavours.

Eghosa E. Osaghae, Ebere Onwudiwe and Rotimi T. Suberu, eds., 2002, *The Nigerian Civil War and its Aftermath*

A review by Sanya Osha

The Nigerian Civil War and its Aftermath eds.
Eghosa E. Osaghae, Ebere Onwudiwe and
Rotimi T. Suberu, Ibadan: PEFS and John
Archers, 2001.

The anguish, anger and frustrations caused by the Nigerian civil war (1967-1970) are very much present within the current Nigerian sociopolitical milieu. This view was evident during most of the sessions of the international conference on the Nigerian Civil War and its Aftermath organized by the Programme on Ethnic and Federal Studies (PEFS), University of Ibadan in September 2001. Some of the papers of the conference have now being published in a book that is the subject of this review.

General Yakubu Gowon, (rtd.), the Nigerian military ruler who was saddled with the task of persecuting the war gave the keynote address at the conference. The late Lt. Col. Philip Effiong (rtd.), the rebel leader whose place it was in history to surrender on behalf of the Biafran side was also present. Judging from some of the chapters of the book, *The Nigerian Civil War and its Aftermath*, there is still a considerable degree of suppressed anger and bitterness formed along ethnic lines. Ethnicity within the context of the discourse of the Nigerian civil war is often elevated to the level of mythology in which real theoretical reflection recedes and metaphysical immersion becomes more or less the order of things.

General Yakubu Gowon's view is just one of the typical strands of the narratives of nationhood and also one that supports the hegemonic discourse regarding the war. He now downplays the importance of the Aburi Accord in which he played a very prominent role. In addition, Gowon views the expression, "the Nigerian Civil War" a misnomer, in other words, an unhappy term that was coined and imposed on Nigerians by "political commentators." On the contrary, he prefers terms such "police action," "military action," and "full military action." Other officially approved terminologies include the so-called "no victor, no vanquished" principle. Finally, it is Gowon's view that the wounds of the war have healed. Of course, nothing can be further from the truth.

Philip Effiong's stance on the war is markedly dissimilar from Gowon's. The book more than anything else, unmasks the hidden and more unsavory dimension of the war. In this regard, the plight of the numerous ethnic minorities that suffered as a result of the war needs to be more fully studied. We need to revisit the many allegations of needless and unreported brutality by the Nigerian federal troops on largely unarmed civilians. For instance, Professor Stanley Okafor's chapter, "The Nigerian Army and the "Liberation" of Asaba: A Personal Narrative," is a moving account of the ordeal of the indigenes of Asaba. From his account, it can be argued that the federal troops carried out a deliberate and heinous policy of genocide in the area. Okafor claims that there are mass graves littered all over Asaba. If this is the case, then perhaps the contemporary discourse on truth and reconciliation can be applied here. Furthermore, it goes on to demonstrate that several expanses of recent Nigerian history remain unreconciled. Judging from the competing views of the war, Gowon's account becomes a bland typification of the official stance on it. Within the general thrust of the book, there is the implied suggestion that we need a multi-layered deconstruction of the official stance in order to include marginal but important views of the war.

Some of the chapters possess the required degree of scholarly gravity and authority. For instance, Adigun Agbaje's chapter, "The War and the Nigerian State," tries to set itself above the fractiousness, lack of distanciation and passion that characterise the debates on the war. Ac-

ording to him,

“the Nigerian state, and access to it, came to be perceived in ethnic-regional and religious terms. The idea of a technocratic, rational, objective state literally disappeared in the heat of passion and thereafter, creating in the popular mind a hierarchy of citizenship got defined by ethnic regional, religious and allied affiliations” (p.27).

More decisively, he concludes that

“more three decades after the war ended, national unity remains on the agenda for the future, and agitations for self-determination by many groups across the country have become part of political landscape” (p. 29).

Adigun’s chapter is clearly a sustained piece of discursive distancing. The same may be said of Irene Pogonson’s chapter which probes the international dimensions of the war. Hers is a fairly long chapter which also traces the evolution and maturation of the national foreign policy initiatives before and after the war. Ebere Onwudiwe’s chapter, “International Reactions to the Nigerian Civil War” is also a highly informative effort. The level of research attained is quite commendable as Onwudiwe is able to incorporate a lot of recently declassified material by the security agencies of the United States into his chapter. Through the correspondence of different security operatives, we see how the major foreign policy decisions were made by the United States and also the United Kingdom. Such declassified information displays the vagaries and intricacies of international relations.

On the other hand, the late M.C. K. Ajuluchuku’s chapter is a bit of a let down given his usual brilliance as it is a mere rehash of undifferentiated ethnic chauvinism and poorly assembled intellectual material. Indeed, we require more balanced analyses of the marginalisation of the Igbo than Ajuluchuku presents.

The kind of critique one has in mind is evident in Ime Ikiddeh’s account of the Ibibio experience of the war which nudges us to reconsider another important dimension to the war. While some starved and endured the worst of privations, others engaged in gratuitous merry-making. Thus the impacts and effects of the war were varied and uneven throughout the country. However, an important ethnic viewpoint is left out of the book even though it was copiously entertained during the conference from

which the book emerged. During the conference, Uyi Usuanlele gave an account of the Benin experience in which he employs a large body of historical material to illustrate how the political fortunes of the Mid-West took shape not only in relation to the Igbo but also within the context of the Nigerian federation. He argues that mainstream academic historical discourse was manipulated to denigrate the achievements of the Old Benin kingdom in favour of the Igbo. Unfortunately, this account is not included in the book.

Wale Adebani, Nosa Owens-Ibie and Ayo Olukotun examine how the media have been a major factor in shaping the various discursive fortunes of the war. Remy Oriaku, on the other hand, analyses a significant part of the huge body of creative literature produced on account of the war.

The book demonstrates that Nigerians have not fully imbibed the lessons of the war. Also, more work needs to be done regarding the competing narratives on the war and the strategies for the critical reception of them. Ethnonationalism still rages in the sore and raw streets of Nigeria and this makes the civil war an importance locus for collective self-examination. The book reflects the multiple frustrations of Nigerians on the question of national unity and the ways in which political and ethnic chauvinisms together with various kinds of political fundamentalisms are addressed. The fragile unity of the country is evident in the renewed and intricate struggles over resource control in the Niger Delta and the prevarications of current Olusegun Obasanjo administration over the matter. There is definitely a lot to be learned from the civil war and the book points out many potential areas for further research.

Notes on contributors

Dr Lucien AYISSI (layissi2000@yahoo.fr), enseigne au Département de philosophie, Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines, Université de Yaoundé I, Caméroun.

Dr Kwami Christophe DIKENOU est titulaire d'un Doctorat ès Lettres (philosophie) de l'Université de Fribourg (Suisse). Il enseigne la Bioéthique et l'Éthique environnementale à l'Université du Bénin à Lomé au Togo. Ses intérêts de recherche actuels portent sur l'Éthique et la Politique des organisations internationales en matière d'éducation environnementale; l'éthique des connaissances scientifiques et des technologies.

Kasereka KAVWAHIREHI (kkavwahi@uottawa.ca) enseigne les littératures francophones à l'Université d'Ottawa (Canada). Auteur de plusieurs articles et contributions, il a publié *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines* (Rodopi : 2006) et trois recueils de poèmes dont le plus récent est *L'Amande du temps* (L'Harmattan : 2006).

Moses Òkè, Ph.D. (rosenhillme@yahoo.co.uk) is Senior Lecturer, Department of Philosophy, Obafemi Awolowo University, Ile-Ife, Nigeria.

Jean-Luc MALANGO KITUNGANO, S.J. enseigne à la Faculté de philosophie Saint Pierre Canisius / Kinshasa, République Démocratique du Congo

Louise F. MÜLLER, Ph.D., took an MA in social history and philosophy at the Erasmus University in Rotterdam, and an MA in anthropology at Edinburgh. At the latter university she obtained her PhD in 2008 on the basis of research on the history of religion and chieftaincy in Ghana.

Frederick OCHIENG'-ODHIAMBO (fochieng@uwichill.edu.bb) is a Senior Lecturer in Philosophy, Department of History & Philosophy, University of the West Indies, Cave Hill campus, Barbados. His main research area is African philosophy. He has published a text *African Philosophy: An Introduction* (1997). He has also published texts in the areas of Social Political Philosophy, and Logic: the most recent being *Introductory Symbolic Logic* (2003). His publications include "Contemporary Challenges Facing the Institution of 'Widow' Guardianship Among the Luo", *South-South Journal of Culture and Development* (2002); "The Evolution of Sagacity", *Philosophia Africana*, (2002); "International Justice and Individual Self-preservation", *Journal of Global Ethics*, (2005); "Human Rights and the Quest for Global Harmony", *World Peace: Problems of Global Understanding and Prospects of Harmony*, (2005). He is a member of the Editorial Advisory Board of *Journal of Global Ethics* .

Joseph OSEI, Ph.D., is a native of Ghana and received his B.A. in Philosophy & Religion from the University of Ghana in 1981 when he was also ordained a minister of the Methodist Church, Ghana. He obtained his M.A. in Philosophy from Ohio University in 1986, and the Ph.D. in Philosophy from The Ohio State University in 1991. He is currently an Assistant Professor of Philosophy at Fayetteville State University, NC. He also taught at Northern Illinois University, University of Ghana; University of Cape Coast, Trinity Theological College; University of South Florida, and Auburn University, AL. Dr. Osei's research and teaching interests include Ethics, Social & Political Philosophy, Philosophy of Education, Philosophy of Religion, African Philosophy & Culture, and the Philosophy of Development and Development Ethics. His publications in these areas include *Contemporary African Philosophy and Development*, Ann Arbor, UMI, 1991..

Sanya OSHA, Ph.D., is a Nigerian philosopher now at the Centre for Civil Society, University of KwaZulu-Natal, South Africa. For several years, he has been a member of the *QUEST* editorial team since 2003.

Dr. Sathya RAO (sathya_rao6@hotmail.com) est Postdoctorant, Département de linguistique et de traduction, Université de Montréal. Auteur d'articles dans de nombreuses revues comme *Traces*, *Ethiopiennes*, *META*, *TTR* et dans plusieurs collectifs (*Théorie-rebellion. Un Ultimatum*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; *Shifting the Geography of Reason*, Cambridge, Mass., Cambridge Scholar Press, à paraître) Sathya Rao prépare actuellement la co-édition d'un ouvrage sur le cinéma africain ainsi que celle d'un numéro spécial de la revue *Rethinking MARXISM* consacré au marxisme et à la non-philosophie. Il a également dirigé en 2005 un numéro spécial de la revue *Scriptura* consacrée aux rapports entre politique et religion.

Dr Julie Ndaya TSHITEKU est ethnologue d'origine congolaise, couramment habitante aux Pays Bas. Sa thèse de doctorat, sur des groupes de prière parmi les femmes congolaises au Congo et en Europe, fût soutenue devant l'Université Érasme, Rotterdam, Pays Bas, en 2008 ; publiée sous le titre: '*Prendre le bic...*'

Wim M.J. VAN BINSBERGEN, Ph.D. (wimvanbinsbergen@gmail.com) is Professor of Intercultural Philosophy, Philosophical Faculty, Erasmus University Rotterdam, the Netherlands, and Senior Researcher, Research Unit 'Connections in African knowledge', African Studies Centre, Leiden, the Netherlands. He has been Editor in Chief of *QUEST* since 2002, a practicing *sangoma* (diviner-healer) in the Southern African tradition since 1990, and a literary writer since adolescence.

Dieudonné ZOGNONG (zognong@yahoo.fr) is a Cameroonian university scholar. He taught human rights and political philosophy at University of Yaoundé I. He taught the anthropology of Teilhard de Chardin at the Catholic University of Central Africa. Human rights in the anthropology of Teilhard de Chardin constitute the topic of his Ph.D thesis, whose completion is imminent. His current academic field research is in: political and moral philosophy, religious philosophy, human rights, ethnicity, corruption, ecology, etc. He is currently the Director of Humanus International, an organisation specialized in human rights

education. He is the senior trainer in the annual human rights training programme of Humanus International. He coordinated several educational projects with publications, and has world-wide experience in the human rights community.

Note: if the above bio-bibliographical data are far from uniform and erratic in so far as the inclusion of e-mail addresses is concerned, this depends on the varying ways in which the authors have chosen to define themselves. Of course, we cannot publicise any e-mail addresses without explicit permission from the owners.