

# Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité **SUNU XALAAT**

---

N° 4, Décembre 2024, p. 419-431.

Philosophie et sciences sociales en Afrique

Abdoulaye BA  
Université Cheik Anta Diop de Dakar  
[abdoulaye24.ba@ucad.edu.sn](mailto:abdoulaye24.ba@ucad.edu.sn)

## **SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES**

### **Philosophie et sciences sociales en Afrique**

**Résumé.** Afrique, à partir du contact entre celle-ci et l'Europe, qui s'est traduit par la colonisation L'article considère simultanément le déploiement de la philosophie et des sciences sociales en. L'auteur examine les liens entre les deux formes de discours. Ceux-ci sont-ils du même type que ceux observés entre les deux dans l'Occident européen ? Quel en est l'impact sur la prise en charge de la question du « développement » et quel rapport avec l'autonomie politique ?

**Abstract.** I consider both philosophy and social sciences in Africa, with regard to colonialism. How the european intrusion in african lands happened to be, at the same time, the first start of this problematic issue; the relation, and the existence, between philosophy and social sciences? How does it shape the political views of the african states as well as the way people deal with « developement »?

**Mots-clés :** Philosophie, sciences sociales, développement, émancipation, État.

**Keywords:** Philosophy, social sciences, development, emancipation, States.

## Introduction

Parler de philosophie et de sciences sociales en même temps ne relève pas de l'arbitraire. Historiquement, les dernières, ou en tout cas certaines d'entre elles, sont sorties du « ventre » de la première, dans leur lieu historique de naissance qu'est l'Europe en particulier. Quand on en vient à parler de l'Afrique, la même histoire semble se poursuivre. Avant d'en préciser les détails, nous pouvons déjà avancer que, sur les terres africaines, ces modes de connaissance ou d'approche du réel « débarquent » ensemble. Cela laisse entendre qu'ils ne sont pas, originellement, d'Afrique. Nous passons outre le débat passionnel et passionné soulevé à ce propos il y a plusieurs décennies à la suite des travaux de Cheikh Anta Diop, avec ses conséquences tout autant heureuses que malheureuses. Nous choisissons de porter plutôt nos efforts sur la façon dont, en Afrique au sud du Sahara, se sont (re)manifestés les rapports entre philosophie et sciences sociales, articulés autour de la question du développement et de l'autonomie politique. Le lien forcé qui s'est établi entre l'Europe et l'Afrique à un moment donné fut l'amorce d'une problématique sur l'existence et la coexistence de la philosophie et des sciences sociales. Dès lors, une première question consiste à savoir si on n'a affaire qu'à une reproduction des mêmes enjeux et problèmes observés sur les terres de naissance de ces disciplines ou si, au contraire, on est dans une situation complètement nouvelle. Une deuxième question, plus épistémologique encore, concerne aujourd'hui le statut de ces sciences sociales eu égard à leur objet et à leur statut dans une Afrique et dans un monde autres.

### 1. Il était une fois des savoirs venus d'ailleurs ?

Pour les philosophes exerçant en Afrique ou réfléchissant sur elle, involontairement ou non, surgit « la problématique d'une philosophie africaine ». Cependant, peu d'entre ces philosophes s'intéressent avec beaucoup d'appétit à cette autre problématique : celle des sciences sociales en Afrique. Celle-ci n'est pas en réalité autre, car les deux forment les deux bouts d'un même fil. Elles sont solidaires l'une de l'autre. Pourquoi, en accolant « africaines » à philosophie et sciences sociales, sent-on malgré soi se dégager une atmosphère « sulfureuse » ? Quand on évoque la philosophie française, les sciences sociales françaises, américaines ou la philosophie allemande, les qualificatifs passent comme lettre à la poste. Ce qui piège lorsque ces questions sont rapportées à l'Afrique est un élément douloureux

## SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

### Philosophie et sciences sociales en Afrique

de l'histoire : la colonisation. Dans un article évocateur intitulé « Les sciences sociales africaines ont-elles une âme de philosophe ? », l'anthropologue Jean Copans écrit : « Les sciences sociales africaines [francophones ?] sont nées à partir et au sein des sciences sociales françaises. Même si elles restent marquées par le signe philosophique de leur naissance, il faut considérer que ce dernier est un produit d'importation »<sup>1</sup>.

Pour dire les choses de façon abrupte, les colonisateurs ont « emmené » en Afrique, dans leurs valises, la philosophie et les sciences sociales. Dans son analyse, Copans conçoit que les dernières naissent de la première pour ce qui est de l'Europe. La philosophie, qui a toujours accompagné les sciences sociales, leur prépare le terrain d'un point de vue conceptuel et pratique. La modernité européenne offre partout à voir ce rôle d'éclairer de la philosophie. « Directement ou indirectement, comme objet ou par procuration, la philosophie a toujours eu, en quelque sorte, son mot à dire »<sup>2</sup>. Par contre, quand on considère ces deux corps de réflexion et de savoirs en contexte africain, il n'y a plus de rapport génétique dans la mesure où il y a eu une irruption simultanée. Voyons comment cette simultanéité se traduit sur le terreau africain, celui sénégalais en l'occurrence.

À partir du milieu des années Trente (1930), le futur Président de la future République du Sénégal, Léopold Sédar Senghor, développe, en même temps qu'Aimé Césaire, le concept de négritude. Sous sa plume, ce mouvement de promotion et de défense des valeurs culturelles du monde noir, pour emprunter la terminologie de l'époque, prend de forts relents culturalistes. Dans la doctrine senghorienne, la culture est la cheville ouvrière. Puisant dans Karl Marx, Senghor procède à sa relecture en renonçant aux thèses déterministes du *Capital*. Le symbole de cette renonciation est l'abandon du concept de lutte des classes. Selon Nadia Yala Kisudiki :

Deux opérations critiques traversent la reprise senghorienne de Marx [...]. La première s'inscrit dans la tension [...] entre la « promesse prophétique » du « règne de l'Homme » aux *Manuscrits de 1844* et la rupture avec toute anthropologie philosophique ou doctrine humaniste conçues désormais comme idéologie dans les écrits de Marx après 1845. [...]. Cette opération implique une relativisation des thèses du *Capital* [...]. D'où une deuxième opération critique : la méthodologie marxienne ne reste pertinente, comme pensée de la libération capable d'affecter réellement les pratiques des sujets sociaux

---

<sup>1</sup>Jean Copans, 2000, « Les sciences sociales africaines ont-elles une âme de philosophe ? Ou du *fosterage* de la philosophie », *Politique africaine*, 77, p. 56.

<sup>2</sup>J. Copans, *op. cit.*, p. 55.

colonisés et de saper tous les processus de récusation de l'humain, que si elle s'intègre à la pensée de la négritude<sup>3</sup>.

Selon Senghor, Marx nous enseigne une méthode. Sa lecture n'est pas une invitation au dogmatisme. C'est pourquoi il faut le lire tout en ayant le sens du contexte. Le XIX<sup>e</sup> siècle européen de la lutte des classes n'est pas celui de l'Afrique sous le joug de la colonisation. Celle-ci écrase même des hommes et des femmes dans les mêmes conditions sur leurs propres terres alors que la révolution industrielle-capitaliste en Europe a bénéficié à la fois aux prolétaires et aux capitalistes.

L'impérialisme et la colonisation étaient perçus comme une conséquence du système de production capitaliste. Au-delà du discours de légitimation qui prêchait la bonne parole, il y avait une logique de domination et d'exploitation économiques<sup>4</sup>. Combattre la colonisation, c'était donc, pour les élites africaines, combattre le capitalisme qui le sous-tendait. Or, ce capitalisme faisait déjà des victimes sur ses terres de naissance. Et, sur ces mêmes terres, le combat avait commencé et des armes avaient été élaborées à cet effet. Il était, par conséquent, logique que les Pères des indépendances fussent recourus à ces armes de la critique, forgées par le socialisme de Marx notamment. Le discours critique contre le capitalisme et contre la colonisation entre ainsi naturellement en connexion avec le socialisme qui se revendique du même idéal d'émancipation. Un tel idéal peut concerner soit l'humanité tout entière, soit des groupes humains particuliers. Pour l'Afrique, cela valait presque pour tout le continent. Décrivant le sentiment de Senghor à propos de la situation coloniale, S. Diakité note :

L'Afrique des colons doit mourir pour renaître comme l'Afrique des Africains, l'Afrique Universelle. La renaissance africaine ne serait rien d'autre qu'une dialectique du changement au sens hégélien du terme, de l'*aufhebung*. [...]. Pour Senghor, si l'on définit la négritude comme ensemble des valeurs du monde noir, celles-ci relèvent d'emblée de l'existence historique et non de l'essence pure, notamment des luttes économiques et sociales dont l'issue peut provoquer la destruction ou la transformation de ces valeurs. À partir de ce moment, on peut dire qu'il y a du socialisme dans la

---

<sup>3</sup> Nadia Yala Kisudiki, 2014, « Vie éthique et pensée de la libération. Lecture critique des usages senghoriens de Marx à partir de Fanon », *Actuel Marx*/1, 55, p. 61-62.

<sup>4</sup> « Il est habituel de reconnaître que la colonisation a agi par le jeu de trois forces difficiles à séparer – associées historiquement et vécues comme étroitement solidaires par ceux qui les subissent – l'action économique, administrative et missionnaire [...]. Mais, afin de caractériser la colonisation européenne et d'en expliquer l'apparition, certains historiens ont été conduits à privilégier l'un de ces aspects – le facteur économique ». Georges Balandier, 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, PUF, p. 8.

## SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

### Philosophie et sciences sociales en Afrique

pensée de Senghor et ce socialisme semble être situé au bout du développement logique de la négritude<sup>5</sup>.

Senghor propose du marxisme une lecture qui doit aboutir à la validation de certains de ses éléments comme cet humanisme qui le porte et, par la même occasion, à la réfutation de certains autres, comme le matérialisme athée qui le colore. L'humanisme, fibre de toute pensée socialiste, travaillé par une méthode dialectique puissante, fait partie, selon lui, de ces vérités objectives dont il dit qu'elles parsèment le marxisme. Dans le combat pour la dignité des peuples africains, ces outils sont bienvenus, à condition qu'ils ne soient pas transformés en objets de culte qui feraient du marxisme un ensemble de dogmes.

Ne doit pas non plus être considéré comme un dogme le concept de lutte des classes si cher à Marx. En dehors du fait que, pour Senghor, les Africains dans leur ensemble sont les exploités. Sa pensée a intrinsèquement une *orientation culturaliste* là où, chez Marx, c'est l'*infrastructure* économique (Althusser) qui prend le dessus. La culture<sup>6</sup> est à la base de tout, y compris du développement. Marx, à l'en croire, a beaucoup perdu, au cours du chemin, de ce souffle humaniste, gagné qu'il fut par une fièvre de plus en plus positiviste. Donc, on ne saurait appliquer le marxisme tel quel aux sociétés africaines, dont l'histoire et la vie obéissent à d'autres ressorts. Lors d'une allocution à l'université d'Abidjan, Senghor rappelle que Marx fut le premier à reconnaître que sa pensée, parce qu'ancrée dans un contexte socio-historique particulier, n'est pas transposable ailleurs sans modification.

Marx lui-même n'a pas manqué, dans sa correspondance, de préciser que son système n'était pas une pure abstraction, qu'il n'était valable que pour l'Europe occidentale et qu'ailleurs la révolution prolétarienne devrait emprunter d'autres voies, conformément aux réalités économiques et surtout sociales : *humaines*<sup>7</sup>.

Diakité confirme le même propos :

---

<sup>5</sup> Samba Diakité, 2014, « De la négritude au socialisme : Léopold Sédar Senghor et les enjeux de la renaissance africaine », *Cahiers Senghor*, 9, p. 2.

<sup>6</sup> « L'affirmation du primat de la culture est, chez Senghor, le résultat concret de la réinterprétation de l'aliénation marxienne à partir de cette clé herméneutique que constitue la négritude : c'est à partir de la culture que se conçoivent le véritable sens de l'aliénation et par suite les voies pour en sortir. La négritude ne constitue pas, chez Senghor, le moment daté historiquement d'une lutte de libération [...] ; elle forme la matrice d'une nouvelle pensée de l'humanisme ayant intégré les apports de la pensée marxienne ». N. Y. Kisudiki, *op. cit.*, p. 70.

<sup>7</sup> Léopold Sédar Senghor, 1972, « Pourquoi une idéologie négro-africaine ? », *Présence africaine*/2, 82, p. 16-17. Le mot « humaines » est souligné par l'auteur.

Mais, il faut le dire tout de suite, les rapports de Léopold Sédar Senghor avec le socialisme scientifique, représenté par le marxisme, sont en fait issus d'un double mouvement d'approbation et de réfutation. Tout en lisant Marx, il recommande aux Africains une relecture de Marx, en montrant que le marxisme est un humanisme, le fondement de la dignité retrouvée. Cependant, à un moment donné, il semble réfuter le socialisme de Marx en mentionnant que l'actualité de Marx semble se référer exclusivement aux problèmes de l'Europe tout en occultant les problèmes africains<sup>8</sup>.

Cependant, nous pouvons aussi dire qu'au moment même où Senghor a croisé le chemin du marxisme, il entrait par le même mouvement en contact avec les sciences sociales, à travers le prisme de la pensée économique de l'auteur du *Capital*, même si son socialisme, enchâssé dans sa doctrine de la négritude, repose sur ce postulat que c'est la culture qui irrigue la création et le développement de l'homme. Selon N. Y. Kisudiki :

[...] il y a une relativisation des thèses du *Capital* en un double sens : non seulement on peut persister à les comprendre à partir des premières orientations humanistes de la pensée marxienne, mais encore, en tant qu'elles participent à la construction d'instruments d'action, il s'agira d'en infléchir les modalités d'application en fonction de l'inscription géographique et historique des forces sociales qui les requièrent. [...]. D'où une deuxième opération critique : la méthodologie marxienne ne reste pertinente, comme pensée de la libération [...], que si elle s'intègre à la pensée de la négritude<sup>9</sup>.

Pour autant, il n'y a pas rupture avec les sciences sociales. On ne niera pas, en effet, le lien entre sa pensée et celle de certaines figures de l'ère coloniale. Au-delà des questions qu'on se pose légitimement à propos du statut de scientifiques d'un certain nombre d'entre eux, il reste vrai que ces figures ont développé ou pratiqué des disciplines s'intéressant au social. L'exemple paradigmatique en est l'*ethnologie-philosophie* du révérend Père Tempels, en dépit de son caractère problématique et des biais qui y sont attachés<sup>10</sup>. Un autre exemple, moins polémique, est celui de Léo Frobenius.

---

<sup>8</sup> S. Diakité, *op. cit.*, p. 11. La citation se poursuit ainsi : « Pour lui, le marxisme qui devrait être universel est plutôt eurocentré, partant sa valeur scientifique, sa contradiction majeure est de se présenter comme une science, tout en étant, malgré ses dénégations, une éthique. Pour lui, la thèse du développement uniforme met en cause l'existence même, donc la lutte des classes au sein des sociétés africaines actuelles. Dès lors, il faut réclamer à la théorie marxiste les services qu'elle est susceptible de rendre à la société africaine. Dans cette perspective, il ne faut point se laisser assimiler à une doctrine élaborée dans un contexte historico-culturel européen, mais assimiler cette doctrine pour en faire un outil d'émancipation africaine ».

<sup>9</sup> N. Y. Kisudiki, *op. cit.*, p. 62.

<sup>10</sup> Un passage abondamment cité, qui traduit ce caractère problématique, est celui-ci : « Nous ne prétendons certes pas que les bantous soient à même de nous présenter un traité de philosophie, exposé dans un vocabulaire adéquat. Notre formation intellectuelle nous permet

## SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

### Philosophie et sciences sociales en Afrique

Relatant sa rencontre intellectuelle avec l'anthropologue allemand, Senghor écrit :

Dans la préface rédigée pour l'anthologie éditée à l'occasion du centenaire de Frobenius, j'ai écrit que j'avais ressenti cette œuvre comme « un coup de tonnerre ». Il ne faudrait pas se méprendre sur le sens de l'expression. Les thèmes de la préhistoire et de l'histoire, des valeurs de la civilisation africaine n'étaient pas nouveaux pour moi en 1936. J'y avais, déjà, longuement réfléchi. Ma surprise, c'était de trouver confirmation de mes intuitions, comme de mes certitudes, chez un philosophe, doublé d'un savant, qui représentait une civilisation étrangère à la mienne<sup>11</sup>.

Le contact avec ces écrits ethnologiques ou à propension ethnologiques a donc participé à l'éclosion, ou à la confirmation, si on veut suivre Senghor, de l'idée (parmi d'autres) selon laquelle la culture est le pilier du développement et de la construction de l'État. « [...] L'interaction entre la culture et le développement prouve que ce sont deux aspects d'un même problème fondamental. Le développement de la culture enracine la culture du développement »<sup>12</sup>.

Senghor ne fut pas le seul penseur à avoir convoqué Marx. La pensée marxienne, ou le marxisme en général, imprègne les écrits non seulement des « pères fondateurs », mais de plusieurs générations d'africains. Par exemple, un autre personnage important dans le paysage de l'Afrique pré-indépendante ou nouvellement indépendante, Nyerere, sera comme Senghor soucieux d'évaluer les écrits de Marx ou de ses successeurs en l'articulant avec ses préoccupations de penseur désireux d'être en phase avec son environnement socio-culturel. Le concept d'*ujaama* qu'il forge lui permet ainsi de développer tout un ensemble de thèses autour du *socialisme africain*.

En référence au propos de Copans, on peut donc dire que tous ces penseurs du social manifestent, dans leurs productions, la coexistence de la philosophie et des sciences sociales, ou à tout le moins, pour ce qui est de ces dernières, une théorisation du social pouvant servir à celles-ci.

---

d'en faire le développement systématique. C'est nous qui pourrons leur dire, d'une façon précise, quel est le contenu de leur conception des êtres, de telle façon qu'ils se reconnaîtront dans nos paroles, et acquiesceront en disant : « tu nous as compris, tu nous connais à présent complètement, tu « sais » à la manière dont nous savons ». Placide Tempels, 1949, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, p. 24.

<sup>11</sup> Léopold Sédar Senghor, 1979, « Les leçons de Léo Frobenius », in Tradition et développement en Afrique, *Présence africaine*, 111, p. 142

<sup>12</sup> S. Diakitè, *op. cit.*, p. 7.



Mais, le débat sur l'existence ou non d'une philosophie « africaine » commence très officiellement avec *La philosophie bantoue* du Révérend Père Tempels, même si bien des choses se sont passées avant. L'historiographie nous impose encore de repartir de cette publication pour prendre la pleine mesure des enjeux que comporte le questionnement sur l'existence d'une philosophie « africaine ». La thèse principale qui parcourt son livre est qu'il y a bien une philosophie chez les bantous, qui, comme la philosophie occidentale, tourne autour de la question de l'Être. Dans la philosophie occidentale dont l'ontologie s'est cristallisée avec Aristote, celui-ci est la substance pleinement constituée, l'essence. Chez les bantous, l'Être est Force, c'est-à-dire mouvement.

Towa, parmi d'autres, a développé une critique de Tempels et des tempelsiens, dont l'intérêt est de nous éclairer sur un point : les cultures africaines ont ployé sous les coups de boutoir de l'Europe. Dès lors, il convient de les examiner froidement pour comprendre ce qui n'a pas marché. L'enjeu n'est donc pas que philosophique. « Révolutionner la condition présente du soi », c'est révolutionner son existence concrète. Or, il se trouve que cette question s'est posée et se pose encore avec acuité. Tout au long des dernières décennies, elle s'est déclinée sous un nom : *le développement*. Dans quelle mesure les sciences sociales se sont-elles attachées à la prendre en charge ?

## 2 Les sciences sociales objet et enjeux épistémologiques

Au lendemain des indépendances, la mise au-devant de la scène de la question du développement marque une nouvelle phase dans le commerce entre politique de construction des États et Sciences sociales. La tendance forte qui a vite pris le dessus fut de convoquer massivement celles-ci, avec, dans les années Soixante et Soixante-dix, un habillage *socialiste-marxiste* très visible. Pour des raisons diverses, liées peut-être en grande partie à l'urgence de l'amélioration des conditions de vie des africains, les sciences sociales furent rapidement adoptées par les nouvelles élites pour penser le développement. Sardan précise :

Il semble impossible d'échapper au développement. Les sciences sociales baignent dedans, au cœur même des universités, et il est difficile de trouver des programmes de recherches qui n'aient pas de liens quelconques avec le développement, ses objets, ses rhétoriques. La sociologie et l'anthropologie sont en première ligne, dans la mesure où elles sont mobilisées, dès qu'il est question de « développement », aux côtés de disciplines plus proches des

## SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

### Philosophie et sciences sociales en Afrique

centres de décision telles que l'agronomie, l'économie ou la santé. Mais ce n'est pas forcément bon signe pour la recherche [...] <sup>13</sup>.

Dans cette quête du développement qui est la reprise de l'ancienne idée de *mise en valeur*, on n'a pas eu, cependant, ce recul critique nécessaire qui aurait permis de rompre avec les présupposés dont se sont nourries ces sciences <sup>14</sup>.

De la même manière que l'examen des fondements du « développement » a fait défaut, l'utilisation des sciences sociales a souffert d'une absence d'attitude critique à leur égard. En remontant aux principes de leur mise en pratique et de leur actuelle crise dans l'univers d'où elles ont été exportées, à savoir l'Occident, apparaissent les tares qui les ont accompagnées et la faiblesse des paradigmes utilisés <sup>15</sup>.

Selon Fall, les spécialistes qui ont voulu penser le développement n'ont tout simplement pas rompu avec son cadre originel. Ils se sont entêtés à faire du développement un objet pour les sciences sociales <sup>16</sup> alors que, d'après lui, il ne saurait en être un. Obnubilés par cette idée, ils n'ont jamais pris le temps nécessaire pour en examiner les soubassements idéologiques. Ce faisant, ils ont perdu le contact avec les populations au service desquelles ils doivent pourtant être. Il y a eu une déconnexion avec ces populations qu'il aurait fallu considérer comme de véritables *sujets épistémiques* <sup>17</sup>. Cette catégorie est convoquée par l'auteur pour mettre en relief *l'origine sociale* des sciences sociales. Il importe, pour les spécialistes, de s'intéresser aux citoyens, à leur vécu et aux représentations qui l'accompagnent, au lieu d'être la caisse d'enregistrement des commandes venant de l'Occident. Fall en arrive à la

---

<sup>13</sup>Jean-Pierre Olivier de Sardan, 2011, « Promouvoir la recherche face à la consultance », *Cahiers d'études africaines. Les sciences sociales face au miroir du développement*, 202-203, [en ligne], p. 2.

<sup>14</sup> Durant l'époque coloniale, on les chargeait de fournir les outils de compréhension et d'interprétation des schèmes des peuples colonisés aux fins d'exploitation des terres conquises.

<sup>15</sup> Mouhamedoune Abdoulaye Fall, 2011, « Décoloniser les sciences sociales en Afrique », *Journal des anthropologues*, 124-125, p. 313.

<sup>16</sup> L'auteur estime que tous ceux qui s'efforcent d'en faire un objet sont plutôt réduits à élaborer ce qu'il appelle une philosophie critique du développement en se demandant, pour les uns ce qu'il est ; pour les autres, comment parvenir à en juguler les impacts négatifs sur les sociétés africaines.

<sup>17</sup> « Car, ce qui devient déterminant, c'est d'abord la connaissance du vécu des sujets épistémiques ainsi que de leurs sentiments sur un tel vécu ; c'est le décodage de ces « formes de "programmes" culturels » ou de ce « système de savoirs pratiques », seuls aptes à renseigner à la fois sur le vécu et le sentiment sur un tel vécu et qui fondent la détermination sociale de la représentation sociale ». M. A. Fall, *op. cit.*, p. 315.

conclusion qu'il faut décoloniser les sciences sociales africaines. Une telle exigence de rupture avec les schèmes coloniaux en appelle une autre : la réorientation de la recherche, avec des outils et des objets adéquats.

Cet échec est aussi celui des États qui étaient au cœur de ce processus de mobilisation des sciences sociales. En effet, ces structures étatiques étaient ou commanditaires d'études ou exécutantes. Les ambitieux programmes de planification, à la mode après les indépendances, ont été déclinés à grand renfort d'experts constitués surtout de coopérants au début. Pendant des décennies, on n'a jamais douté qu'il revenait entièrement à l'État de s'occuper du développement. Dans « L'État patrimonialisé »<sup>18</sup>, J. F. Médard écrit :

Un trait commun aux idéologies et aux stratégies du développement, qu'elles soient d'inspiration « libérale » ou « socialiste », a été d'assigner à l'Etat la responsabilité principale du développement. En l'absence d'un capitalisme indigène et d'une bourgeoisie nationale, c'est à l'État que devait revenir non seulement la gestion –le mot est faible– mais l'initiation, la mise en œuvre, la direction du développement<sup>19</sup>.

Selon Médard, cet échec est le résultat d'un malentendu entretenu à propos de la nature de l'État. Il se demande : « Comment un État qui n'existait pas vraiment encore pouvait-il faire la société et se faire dans un laps de temps aussi bref ? »<sup>20</sup>.

Une autre raison de cet échec, apparemment éloignée de celle qui vient d'être soulignée, est ce lien avec la philosophie en général<sup>21</sup>. Ainsi qu'indiqué au début de notre étude, ce lien avec la philosophie s'explique pour une bonne part par l'histoire de leur gestation en Europe et leur condition d'introduction en Afrique. Tout au long de leur développement, dans leurs diverses branches, les sciences sociales ont régulièrement été portées par des « transfuges » de la philosophie. Cependant, comparée à ces sciences sociales, la philosophie a entamé l'effort, assez tôt, de réfléchir sur elle-même et incidemment sur ce qui passait, par exemple, à une certaine époque pour de l'ethnologie. En témoignent toute la « querelle » concernant l'existence ou non de la philosophie en Afrique et la passion qui s'est cristallisée autour de l'*ethnophilosophie*, même si on pourrait être sceptique quant aux

---

<sup>18</sup> <http://www.politique.africaine.com>

<sup>19</sup> Jean-François Médard, « L'Etat patrimonialisé, <http://www.politique.africaine.com>.

<sup>20</sup> <http://www.politique.africaine.com>.

<sup>21</sup> C'est une question qui semble dépasser le cadre africain. En effet, une sociologie aussi marquante que celle de Bourdieu est un exemple vivant de ce compagnonnage.

## SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

### Philosophie et sciences sociales en Afrique

résultats<sup>22</sup>. Du côté des sciences sociales, il est vrai que des efforts, très louables, sont entrepris par des organismes comme le CODESRIA. Mais il manque encore à produire une épistémologie qui les accompagne, à la hauteur des défis qui sont les leurs. C'est une tâche importante qui incombe à la fois aux spécialistes des sciences sociales et aux philosophes, car :

L'Afrique ne peut être pensée que si elle devient, grâce aux centres de recherches de l'ensemble du continent, un objet construit, empiriquement, méthodologiquement et conceptuellement d'abord *sur place*. [...]. Les discours postcolonialistes africains sont encore, pour le moment, des discours littéraires, philosophiques, voire moraux et politiques, qui ne maîtrisent pas l'épistémologie de la recherche et qui parfois cherchent même à s'en éloigner volontairement<sup>23</sup>.

## Conclusion

Pour le meilleur et pour le pire, le destin des sciences sociales semble lié à celui de la philosophie. Leur histoire nous le montre. Pour le cas particulier de l'Afrique au sud du Sahara, les épisodes politiques d'avant et d'après la colonisation viennent sceller davantage cette communauté de destin. Mais on ne saurait se contenter de relever ce fait. Pour la philosophie comme pour les sciences sociales, il est nécessaire d'avoir un œil interrogateur concernant cette co-présence. S'il y a un destin commun, il y a bien alors un objet autour duquel celui-ci les entrelace. Les premières élites politiques du continent avaient repris à la philosophie critique marxienne et marxiste le combat, d'abord théorique, pour l'émancipation. Face à la nécessité pratique de l'action politique, la question du sort des populations a imposé la question du développement. En tant que concept, celui-ci, aux yeux de beaucoup de spécialistes des sciences sociales, révèle qu'il charrie avec lui tout un fond idéologique qu'il convient de mettre à nu. Philosophes et spécialistes des sciences sociales sont sur cette question amenés à s'interroger ensemble, car, si le concept de développement, et c'est valable pour tous les autres, exige qu'on s'intéresse à son ancrage idéologique d'origine, les deux formes de pratique ne peuvent que gagner à s'allier.

---

<sup>22</sup> « [...] Les principales tentatives de décolonisation des savoirs dans la philosophie africaine ont beaucoup de mal à s'échapper de la ruse de la raison coloniale. Qu'elles se présentent sous la forme de la revendication d'un « droit à la différence » ou d'un « droit à la ressemblance », elles ont tendance à entériner paradoxalement l'hégémonie du savoir colonial ». Ernest-Marie Mbonda, 2019, « La décolonisation des savoirs est-elle possible en philosophie ? », *Philosophiques*, 46, 2, p. 300.

<sup>23</sup> J. Copans, 2019, « Penser l'Afrique ou connaître les sociétés de l'Afrique », *Cahiers d'études africaines*, 1/233, p. 218.

## Références bibliographiques

- Balandier Georges, 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, PUF.
- Copans Jean, 2019, « Penser l'Afrique ou connaître les sociétés de l'Afrique », *Cahiers d'études africaines*, 1/233, p. 215-269.
- Copans Jean, 2000, « Les sciences sociales africaines ont-elles une âme de philosophe ? Ou du *fosterage* de la philosophie », *Politique africaine*, 77, p. 54-71.
- Diakité Samba, 2014, « De la négritude au socialisme : Léopold Sédar Senghor et les enjeux de la renaissance africaine », *Cahier Senghor*, 9, 1-14.
- Fall Mouhamedoune Abdoulaye, 2011, « Décoloniser les sciences sociales en Afrique », *Journal des anthropologues*, 124-125, p. 313-330. <http://journals.openedition.org/jda/5874>; DOI : 10.4000/jda.5874
- Kisudiki Nadia Yala, 2014, « Vie éthique et pensée de la libération. Lecture critique des usages senghoriens de Marx à partir de Fanon », *Actuel Marx*/1, 55, 60-72.
- Lénine Vladimir I., 1945, *L'impérialisme stade suprême du capitalisme*, Paris, Editions sociales.
- Médard Jean-François, « L'Etat patrimonialisé, <http://www.politique.africaine.com>.
- Mbonda Ernest-Marie, 2019, « La décolonisation des savoirs est-elle possible en philosophie ? », *Philosophiques*, 46, 2, p. 299-325. Yaoundé, Editions Clé.
- Sardan Jean-Pierre Olivier de, « Promouvoir la recherche face à la consultance », 2011, *Cahiers d'études africaines. Les sciences sociales face au miroir du développement*, [en ligne] p. 511-528.
- Sarr Amadou Diop, 2016, *Les théories africanistes du développement. Entre déconstruction et travers idéologiques*, L'harmattan.
- Senghor Léopold Sédar, 1979, « Les leçons de Léo Frobenius », in Tradition et développement en Afrique, *Présence africaine*, 111, p. 141-152.
- Senghor L.S, 1972, « Pourquoi une idéologie négro-africaine ? », *Présence africaine*/2, 82, p. 11-38.
- Senghor L.S, 1971, *Liberté 2. Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Seuil.
- Tempels Placide, 1949, *La philosophie bantoue*, Paris, *Présence africaine*.
- Towa Marcien, 1979, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Editions Clé.