

L'INTELLECTUEL PROBLEMATIQUE

Jacques Nanema

L'homme est au monde de deux manières principales : soit par un comportement conformiste dans lequel il « adhère » aux valeurs et à l'ordre établi sans se soucier aucunement de les interroger tant une telle posture est commode et confortable, soit par un comportement distant dans lequel l'individu est comme « mal à l'aise » aussi bien dans sa propre peau que dans la peau des valeurs de son temps, mais une telle « im-posture » expose celui qui s'y risque à de vivre dangereusement, sans la sécurité du groupe.

L'intellectuel qui se veut un homme à part, peut être associé à cette seconde figure en ce sens qu'il est un personnage doublement problématique : d'une part, il manifeste une conscience plus ou moins aiguë de l'écart qu'il y aurait entre la réalité immédiate et certaines exigences de la raison, de l'autre, il fait l'objet de représentations contraires. Qu'il soit représenté sous le jour spéculatif d'un « moi cogital » ou sous le jour d'un idéologue engagé dans une cause révolutionnaire, la société ne le perçoit-elle pas de façon réductrice, caricaturale ? Pris entre le marteau et l'enclume, l'intellectuel ne peut-il pas recourir utilement à la figure de Socrate, intellectuel au cœur de la cité, signe vivant d'un sens de l'exigence pour le meilleur de la société ?

Le présent propos cherche, au-delà du caractère conflictuel des relations entre l'intellectuel et la société, au-delà de la double représentation caricaturale réductrice (l'intellectualisme et le militantisme) dont l'intellectuel est l'objet, les conditions et l'intérêt d'une reconnaissance réciproque entre l'intellectuel et la société.

Représentations et caricatures historiques de l'intellectuel

Quand on parle d'intellectuel, c'est d'abord l'histoire de l'Occident que l'on scrute, en tant qu'elle s'origine dans l'antiquité gréco-romaine. Quelquefois, on cligne des yeux en direction de l'Asie et de la grandeur médusée de sa civilisation. L'Afrique reste pour l'instant comme une sorte de zone d'ombre dont on se détourne machinalement, sûr de ne rien y trouver avant même d'avoir commencé à chercher¹. Ce fait n'atteste pas que n'ont jamais existé des individus qui se soient voués à une cogitation systématique. Le fait de ne rien voir ne signifie nullement qu'il n'existe rien ; peut-être, les sociétés africaines ont-elles longtemps jugulé de telles entreprises solitaires au nom de l'ordre établi. Le carcan du groupe et la loi de l'ancêtre semblent si pesants pour les sociétés d'Afrique noire que les initiatives intellectuelles individuel-

les étaient condamnées soit à la mort dans l'œuf, soit à une excessive clandestinité.

L'histoire ne peut être envisagée du seul point de vue des sociétés et des traditions qui les font vivre ; elle doit l'être aussi du point de vue de la pensée qui défait les traditions et pousse les sociétés au-delà d'elles-mêmes. Pour ne pas s'en tenir à une vision unilatérale et donc fautive de l'histoire de l'humanité, il faut convenir qu'elle est tout aussi bien celle de la nature et de la liberté, celle de la réalité et de la raison. Mais, le réalisme historique qui dévoile des actes de colonisation par l'Europe de terres indiennes et africaines, nous contraint d'aller dans le même sens que Heidegger quand il soutenait que cette histoire de l'humanité pouvait être lue et comprise comme le fait d'un devenir-monde (d'une mondialisation) de l'histoire de l'Occident. Ce rapport de l'Occident, messenger de la rationalité, au reste de l'humanité reproduit le rapport antique de la Grèce et des barbares, celui de Rome considérée comme «le monde» et de ce qui n'est pas elle, considérée dès la fondation de la ville (Urbs) comme «l'immonde». L'histoire de l'humanité ainsi réduite à celle de l'Occident, révèle un personnage contrasté de l'intellectuel.

La figure de l'intellectuel se donne à voir sur un mode pluriel, sous deux figures principales. Iconoclaste, le personnage de l'intellectuel prend d'abord la figure de Diogène, image du chien errant qui aboie contre les artifices de l'homme, contre les superficialités sociales, contre la cité idéale de Platon et ses chiens de garde. Ici, il se démarque de l'idéologue qui justifie l'ordre établi, consacre l'état des faits. Ce personnage revient sous la figure de Rousseau, image moderne du cynisme antique dénonçant une illusion de progrès, une perte morale de l'humanité dans le développement des sciences, des techniques et des arts. Plus tard, il ré-apparaît chez Zola, image de la révolte contre les injustices sociales, politiques qui se fait accusateur et justicier. Il intègre la figure de Voltaire et celle de Nietzsche, images de l'intellectuel moqueur, ironique qui tourne en dérision les valeurs ou idoles de son temps, et culmine dans celle plus récente de Francis Fukuyama, théorisant, au-delà de Hegel, la fin de l'histoire à partir de la chute du mur de Berlin, signe annonciateur du triomphe d'une uni-polarisation du monde, d'une pensée unique mondiale. En tout état de cause, deux figures principales et successives peuvent être raisonnablement retenues comme significatives de la personnalité de l'intellectuel.

1. *L'intellectuel désengagé*

Son archétype est le «savant», homme cérébral par excellence, qui recouvre les figures fraternelles et fratricides du sophiste et du philosophe. Puisque la rivalité a tourné en faveur de Socrate grâce au talent spéculatif de Platon, l'intellectuel a donc pour ancêtre le philosophe, l'ami de l'abstraction, le pur esprit, incarnant l'oubli du monde et du corps. Vu à ce kaléidoscope, intellectuel rime avec fou, avec la perte du «sens de terre» (Thalès absorbé par

ses spéculations tombe dans un puits). La représentation platonisante du philosophe (Socrate) comme homme de la contemplation des Essences éternelles et l'image stoïcienne du sage se retirant du monde semblent avoir rendu possible la constitution historique et idéologique de cette caricature de l'intellectuel comme «être désincarné», retiré des affaires concrètes du monde, figure inaccessible d'une liberté absolue.

Ainsi représenté (ami des idées), l'intellectuel suscite contre lui soit la violence des uns (« les fils de la terre » selon Platon), soit le rire des autres. Et ce n'est pas seulement une servante de Thrace qui rit de lui, mais aussi de grands esprits tel que Aristophane² qui tissa du philosophe, figure archétypale de l'intellectuel, l'image d'un animal « nébuleux ». Ainsi caricaturé, le personnage de l'intellectuel rejoint non pas tant l'homme qui a fait des études, qui connaît un bout de théorie et qui a appris le maniement de quelques concepts, mais fondamentalement le philosophe, traditionnellement conçu comme métaphysicien. C'est donc non le penseur au sens le plus général qui constitue l'intellectuel, mais le philosophe déterminé comme idéaliste, métaphysicien capable de «sacrifier» la réalité tangible à ses propres représentations. Vu au kaléidoscope brumeux du réalisme naïf, l'intellectuel apparaît donc comme celui qui a défait son cordon ombilical d'avec la terre, celui qui, selon le mot de Hegel, voit le monde à l'envers, celui qui s'est exilé d'une intimité originelle avec la vie pour se réfugier dans un au-delà, un arrière-monde. Ce personnage de l'intellectuel caractérisé par son art de la retraite (contemplation d'une vérité transcendante) rappelle certains philosophes grecs qui se sont illustrés par leur refus de prendre part à la «chose publique», à la vie socio-politique sous prétexte de sagesse («Pour vivre heureux, vivons caché»). L'intellectuel, dans cette perspective est, parce que atteint d'un « bovarysme » distingué, un être de l'ailleurs³ en déphasage avec la société.

Mais, au-delà de la caricature, Platon, tout en déterminant la réflexion philosophique comme sortie de monde des sensations fugitives et incohérentes vers celui des Idées éternelles, n'a-t-il pas inscrit sa réflexion théorique sous le signe de l'action (pédagogique et/ou politique) nécessaire ? L'allégorie de la caverne dans laquelle le philosophe est défini à la fois par l'exigence de retraite critique (anabase) et par l'exigence de retour (catabase) à des fins éducatives et politiques en dit long sur l'essence non unilatérale, non unidimensionnelle du philosophe ; il n'est pas seulement l'homme de la spéculation, mais aussi celui de la meilleure action possible. Mais il faut aller plus loin. Si ce n'est pas le philosophe prenant seulement quelque distance d'avec le monde qui incarne l'intellectuel, n'est-ce pas celui-là qui, à l'intérieur du domaine de la pensée, veut aller toujours plus haut que les savants ordinaires et spécialisés dans des savoirs locaux, celui qui est à la recherche de l'inconditionné, de l'absolu ? C'est dire que le simple fait de posséder la raison ou d'en user ne fait pas de l'homme un intellectuel. Il faut encore gravir un échelon dans le sens de la transcendance qui incarne l'attitude

proprement métaphysique. On peut être intelligent sans être un intellectuel puisque l'intelligence est avant tout une faculté *pratique* et qu'elle définit une aptitude technique de détruire ou de contourner les obstacles que la matière dresse devant l'homme. L'intellectuel ne se contente pas de se servir de son intelligence comme d'un outil ; faculté réflexive, au-delà de tout rapport pratique de l'homme au monde, elle devient ce qui donne sens aux choses.

Ce que la société tient pour haïssable dans le personnage de l'intellectuel, ce n'est pas tant la nécessité qu'il rappelle aux hommes de penser leur existence et leur agir dans le monde, mais plutôt l'exclusivité, l'impartialité, *le manque de mesure* dont il fait preuve en faveur des idées ou des abstractions. Ce personnage prête bien sûr à rire en ce sens qu'il essaye de prendre et d'occuper une position qui ne lui convient que de force, qui ne lui sied pas comme un gant. On le regarde dans la logique des fables de La Fontaine, comme la grenouille qui veut se prendre pour un bœuf. Rien, en effet, de plus risible et ridicule que l'adulte qui se comporte comme un enfant et *vice versa* ; c'est dans le basculement subite d'un état dans son extrême contraire que surgit et survient le ridicule. En langage plus dur, l'intellectuel n'est pas seulement un rêveur occasionnel (un penseur circonstanciel) mais un doux rêveur impénitent et donc incurable, un être à qui il manquerait, pour paraphraser Bergson critiquant la civilisation technicienne, un « supplément de corps ».

L'intellectuel est objet de dérision (quand il n'est pas objet de violence en ce sens que les sociétés mettent souvent tout en œuvre pour supprimer physiquement ce qui les dérange ; l'affaire Socrate en dit long sur ce point. En témoigne dans *l'Aventure ambiguë* la fin tragique de Samba Diallo entre les mains du fou, fantôme et bras vengeur du maître Thierno) et c'est là le pire, en ce sens que l'on est convaincu qu'il faut lui laisser le temps d'expérimenter ses fantaisies, que tôt ou tard il se rendra à l'ordre des choses, aux valeurs sociales, aux dieux de la cité. Ainsi, personne n'empêchera Icare de se prendre pour un oiseau, mais c'est sa nature d'homme (en tant que corps grave, il rejoindra, selon le mot d'Aristote, son *lieu naturel*), sa condition de terrien qui aura raison de toutes ses prétentions aériennes. Le regard social jeté sur l'intellectuel est souvent marqué par la conviction que le principe de réalité l'emporte toujours sur le principe de plaisir.

2. *L'intellectuel, idéologue militant*

La deuxième figure historique de l'intellectuel peut être envisagée à partir de la figure sartrienne de l'engagement ou encore du messianisme religieux. A l'opposé de la première figure de l'intellectuel qui brillait par son angélisme et sa retraite par rapport à la vie et à ses luttes, Sartre symbolise celui qui, de par son engagement militant (sa sympathie active à l'égard de la gauche en général et de la cause communiste en particulier) implique l'intellectuel dans les luttes socio-politiques de son temps pour qu'il prenne sa part de responsa-

bilité dans le sillage marxiste des luttes de libération des masses populaires. En tant que figure de l'intellectuel, Sartre n'a pas seulement théorisé dans le sillage du maître Husserl, l'homme comme «être en situation», «être exposé»⁴, il incarne lui-même le philosophe en situation, le penseur agissant dans la dynamique des contradictions sociales.

Le personnage de l'intellectuel passe ainsi donc de l'homme aux *mains propres* (sans doute parce que pur cerveau, il était sans mains parce que fondamentalement sans corps) à l'homme aux *mains sales* parce qu'il se décide à transformer les conditions d'existence de la société dans laquelle il vit. Du philosophe dans les nuées de la spéculation inutile, vouant sa vie à la contemplation des essences éternelles sans se soucier d'influer sur le cours immédiat de la vie réelle, nous évoluons vers le philosophe engagé/embarqué corps et âme dans les turbulences de l'histoire. Comme on peut le remarquer, l'intellectuel change de figure mais reste dans les deux cas, toujours apparemment désintéressé, absent à lui-même tant il se dévoue pour un idéal scientifique (la connaissance de la vérité) ou politique (la libération des opprimés). Malgré toutes les apparences, cependant, l'intellectuel n'est pas l'ange que l'on imagine ou qu'il peut faire croire. Bien au contraire, il est un vivant qui se distingue seulement (et c'est sans doute beaucoup) des autres par la conscience aiguë qu'il a de sa condition dans le monde par le souci de s'engager dans la quête d'une vie qui l'emporte toujours davantage en dignité sur celle des animaux inférieurs⁵. Il peut être ramené à ceux que Janicaud considère comme «de nature inquiète et portés à la mauvaise conscience...»⁶

Mais l'engagement ne va pas sans poser des problèmes dont le plus important est celui de la *qualité* (la rationalité de la décision d'agir, la pertinence et l'opportunité de l'engagement) et de la *limite* (jusqu'où aller dans l'engagement, dans la collaboration, à quel moment rompre?). L'essentiel n'est pas dans le fait de l'engagement, mais dans les raisons qui le déterminent et dans les ambitions qui l'éclairent. Pour ne pas sombrer en militantisme aveugle, l'engagement doit être soutenu par une certaine science (qui suppose la possibilité d'une connaissance objective de l'histoire), mais aussi par une conscience critique qui réveille l'acteur de toute bonne conscience. En comblant la faille traditionnelle entre le savoir et le pouvoir, l'engagement de l'intellectuel aux côtés de la société détermine un moment capital en ce sens qu'il soustrait la pratique des sociétés au pur et simple bricolage empirique qui se trouve dès lors informée de la puissance du rationnel. Le soutien théorique dont la société peut bénéficier de la part de l'intellectuel ne garantit pas pour autant un succès immédiat et total de la cause. Un certain nombre de pesanteurs sociales, économiques et culturelles entravent avec plus ou moins de gravité la réalisation effective des objectifs qui meuvent les forces sociales et politiques. L'engagement de l'intellectuel dans et pour une cause particulière peut muer à tout instant en servitude aveuglante si lui-même n'est pas

assez libre d'esprit pour critiquer la légitimité des ambitions et l'humanité des méthodes utilisées par le parti qu'il sert. Pour au moins deux raisons majeures, la folie du pouvoir et la folie de l'avoir, l'intellectuel est en permanence tenté par le militantisme qui signifie alors qu'il a comme chuté de sa capacité de réfléchir dans une sorte de figement idéologique. Si pour Lénine, le «gauchisme est la maladie infantile du communisme»), l'idéologie et le militantisme aveugle restent les maladies infantiles de l'intellectuel. Très peu d'intellectuels africains ont su rester lucides dans leur engagement dans les partis uniques, ont su prendre congé des tyrans qui les «soutenaient» à l'opposé d'intellectuels européens tels que Sartre, Aimé Césaire et d'autres qui ont eu le courage et la sagesse de prendre du recul par rapport aux compromissions historiques et idéologiques qui s'étaient imposées à eux comme nécessaires, logiques ou salutaires.

Outre le courage de l'engagement que l'on exige à tort et à travers d'eux en temps de détresse, il faut que les intellectuels africains aient aussi celui de rompre, de reconquérir en temps opportun leur liberté (d'esprit), leur âme souvent vendue au diable en toute bonne foi. L'erreur est humaine et nul, pas même le plus intelligent des hommes, n'est à l'abri de l'illusion. Que l'on se soit trompé ou que l'on ait été trompé reste compréhensible, mais persévérer dans l'erreur en toute inconscience signifie une grave responsabilité surtout pour les intellectuels qui prétendent l'emporter sur le commun des mortels en qualité de jugement.

Comment l'intellectuel peut-il devenir un «parent» plus ou moins proche de l'homme ordinaire, un membre de la société en mesure d'aider sa communauté à tenir le pari de l'humanité ? Sa posture n'est-elle pas des plus inconfortables, lui qui est écartelé entre les exigences de la raison et celles de la vie pratique, entre les exigences de la raison et le poids de l'ordre social.

Entre Sociétés et Intellectuels : conflit et reconnaissance

On ne peut poser le problème de l'intellectuel à partir du seul point de vue du penseur. Souvent l'idée qu'un penseur se fait de lui-même et de la société dans laquelle il vit ne rencontre pas celles que la société se fait de lui et d'elle-même. Il y a rarement⁷ identification totale et réciproque entre ces deux pôles, vu que l'intellectuel se constitue souvent le critique des valeurs et habitudes de la société et que celle-ci, souvent conformiste, perçoit dans le personnage de l'intellectuel quelquefois un éclaircisseur prenant sur lui le poids des espoirs communautaires, mais plus souvent un danger en ce sens qu'il menace l'ordre social et moral établi. Entre la société et l'intellectuel, quand bien même ils parleraient le même langage, le malentendu fleurit car ils ne mettent pas le même sens dans les mêmes mots.

Par la médiation de Platon⁸, nous savons que Socrate, par son sens du questionnement fait d'ironie, d'exigence de rationalité, pensait mener une œuvre de médication spirituelle pour les Grecs, mais qu'il est apparu à leurs yeux, comme l'idéaliste par qui le mal arrivait. L'issue de cette divergence de points de vue nous est connue. A travers le procès de Socrate, à supposer qu'il n'ait pas été l'objet d'une fabulation de Platon instituant le mythe du héros victime, se pose avec la plus grande acuité et actualité le problème des rapports souvent tendus entre les intellectuels et les sociétés dans lesquelles ils vivent. Faut-il se rendre à l'adage biblique selon lequel on n'est jamais reconnu par les siens, « nul n'est prophète en son pays » ?

Nombreux sont les cerveaux exilés d'Afrique pour des raisons politiques et économiques, nombreux également ceux qui, restés au pays, perdent jusqu'à leur dernier souffle du fait même d'une mort lentement administrée par les « réalités » locales. Ce fait révèle la gravité du problème de la double reconnaissance : celle que l'intellectuel, d'ordinaire anticonformiste, refuse à sa société. L'ordre établi qui impose à tous de marcher en rang, au pas et en silence représente pour lui un problème, et celle que la société souvent installée et engourdie dans ses habitudes refuse à ceux qui jettent un œil de méfiance sur la légitimité de ses fondements, discutent la valeur de ses valeurs. Lors du procès de Socrate, ce mal ou ce qui fut considéré comme tel a eu pour noms la corruption de la jeunesse (24d) et l'irrévérence vis à vis des dieux de la cité (26b).

L'opinion qu'un penseur se fait de lui-même et de son entreprise a certes de l'importance, mais il semble qu'important également les représentations que la société se fait de lui et du sens de ses cogitations. L'histoire des idées montre que l'entreprise philosophique ou scientifique, bien que personnelle, individuelle (c'est l'affaire propre, privée du penseur, selon le mot de Husserl qui n'hésita cependant pas à considérer le philosophe comme le fonctionnaire de l'universel), ne se confine jamais dans les limites de l'individualité psychologique, du solipsisme, mais prétend à la communauté locale ou universelle des hommes. Même chez des penseurs tels que Marc Aurèle⁹, dont les titres semblent limiter l'ambition, l'entreprise intellectuelle culmine en un ensemble plus ou moins dogmatique de prescriptions morales, de recommandations éthiques. La philosophie appelle dans ses conclusions la communauté universelle des hommes, l'intellectuel interpelle les siens.

Si l'intellectuel ne tient pas compte du miroir social dans lequel se reflète l'image de son travail théorique, il se cloître de son propre fait dans le boudoir de la spéculation et diminue *ipso facto* ses chances d'avoir accès à cette réalité sociale que sa réflexion voudrait prendre en charge. Qu'ils l'avouent ou non, les penseurs prennent toujours en quelque façon appui sur le monde dans lequel ils vivent, tantôt pour le rejeter comme « insatisfaisant », indigne d'intérêt, tantôt pour le consacrer comme digne de tous les soins, comme étant le meilleur des présents (au double sens de ce

terme). La pensée la plus spéculative se sert du lieu et du milieu de vie de son auteur comme tremplin. On ne pense pas de nulle part, mais cela ne signifie aucunement que toute pensée soit condamnée à s'enliser dans son lieu natal (déterminisme spatio-temporel ou socio-culturel). Bien au contraire, c'est dans une certaine *distance* que la pensée s'inscrit, dans une relation critique vis à vis de tout lieu, de tout déterminisme. Il est donc utile et même recommandable de lire la nature et les enjeux du travail de l'intellectuel dans la représentation que la société s'en fait.

On ne saurait cependant oublier que, selon qu'elle s'en flatte ou s'en défende, la société aime à ne confectionner du travail théorique de l'intellectuel que des représentations idéologiques, caricaturales. Ainsi, dans les sociétés qui prisent le savoir intellectuel, voue-t-on généralement un certain culte aux prouesses intellectuelles (les prix Nobel dans l'Occident moderne) tandis que, chez nous, trop souvent, on s'agrippe frileusement à des traditions et à l'ordre qu'elles assurent. Nos sociétés traditionnelles, tenues sous la loi du groupe et du passé, se méfient de l'aventure intellectuelle¹⁰ iconoclaste et porteuse d'innovations dérangeantes. Chez nous, la loi du groupe a été et reste encore tellement forte qu'elle a installé depuis longtemps déjà un instinct grégaire de médiocrité et une idéologie de l'uniformité qui insultent l'intelligence et menacent tout effort vers l'excellence.

Cette loi du groupe fomentée dans l'officine d'une sainte misologie interdit l'émergence de l'individu. Le pire est que, aux lendemains des indépendances, du fait du monopartisme tyrannique et intolérant, cette pratique libéricide s'est perpétuée tel un rouleau compresseur au service d'un nivellement par le bas. Il s'agit là de «démocratism», rature africaine de la démocratie. Ce système de répression des différences et des originalités nuit à la communauté qu'il prétend pourtant servir. Mais une telle frilosité de nos sociétés n'est-elle pas suicidaire ? Une société peut-elle survivre, s'épanouir, accéder au «pour-soi», sans s'ouvrir à la différence en elle et hors d'elle pour l'affronter et l'assumer comme moment de son avération ? Pour l'intellectuel, d'ordinaire critique de toute forme d'autosatisfaction grégaire, bien plus que les erreurs de jugement, la complaisance et le conformisme sont, sous tous les cieux et à toutes les époques de l'histoire de l'humanité, les pires ennemies de la vie.

Ce qui est stigmatisé ici, c'est non les traditions qui sont d'ordinaires vivantes, ni les traditions africaines en tant que telles, mais le traditionalisme, idéologie de la répétition reproductive d'un passé arbitrairement idéalisé et imposé à tous comme plafond de l'histoire. Les résistances du traditionalisme à l'aventure de la rationalité (discursive) se sont chez nous manifestées sous le vil prétexte d'un risque d'acculturation. Le roman de Cheikh Amidou KANE¹¹ met en scène un héros tragique, trucidé en fin de compte pour avoir pris quelque distance entre lui et son espace natal diallobé, pour avoir em-

brassé le «démon» (aux sens étymologique et moral du terme) de la rationalité occidentale.

Notre propension africaine à la misologie n'a pas seulement été vécue, elle aura été théorisée et valorisée par l'un des pères de la Négritude¹². N'est-elle pas devenue de ce fait, une idéologie pouvant expliquer le mal-développement de l'Afrique aujourd'hui ? Car, croire gagner du temps en renonçant à l'épreuve de la rationalité, à la patience rigoureuse du travail théorique, c'est *in fine*, en perdre et se perdre soi-même dans un activisme aussi aveugle que stérile (si la théorie sans la pratique est vide, la pratique sans la théorie reste aveugle et inefficace). C'est sans doute plus l'incohérence et l'inconséquence que le manque de matières premières ou de ressources humaines qui minent en profondeur nos sociétés, les maintenant dans une paralysie suicidaire. Cela n'implique pas *ipso facto* que les sociétés qui se vouent corps et âmes à la rationalité systématique soient à l'abri de déboires ; la compagnie de la raison n'est pas de tout repos et les chemins du bonheur ne sont pas les mêmes que celui de la rationalité car la vie exige souvent plus que de simples raisons superficielles et factices. La question cruciale est l'invention de la bonne mesure, celle qui renvoie dos à dos les excès inverses, la misologie et le scientisme avant d'ouvrir la voie d'un bon usage des fruits de la rationalité¹³.

L'intellectuel, entre l'enclume et le marteau

Le procès de l'«intellectuel angélique» inutile à sa société tout comme celui de l'«intellectuel missionnaire» engagé à en perdre l'âme, est devenu comme un rite. Ici et là, on ne fait que sommer les intellectuels de se convertir à ce que Nietzsche appelait le «fatalisme», et qui n'est rien d'autre que l'idolâtrie des faits culturels locaux au lieu d'exiger des sociétés qu'elles se soumettent sans tergiverser à un minimum d'exigence de vivre résolument aux antipodes de tout conformisme, dans le sillage d'un horizon d'humanité inépuisable qui oriente la culture dans le sens d'un «devenir-plus-humain» de l'homme. N'en déplaît à la société qui place souvent à tort ses espoirs et ses désespoirs en l'intellectuel, n'en déplaît également aux intellectuels eux-mêmes tenaillés par le fantasme d'un pouvoir temporel, le désenchantement se profile à l'horizon. L'intellectuel véritable ne peut pas raisonnablement porter la mitre du «bon berger», prendre le sceptre d'un messie politique ou culturel pour sauver une collectivité qui ne vivrait plus dès lors que par procuration, à crédit. C'est aux antipodes du dogmatisme qu'il se retrouve et retrouve la réalité. Entre le marteau et l'enclume, une telle (inter)position est certes inconfortable, mais n'est-ce pas la vie qui est, non un fleuve tranquille, non une utopie, mais fondamentalement inquiétude, inconfort, situation problématique, compromis ?

Des efforts sont à consentir de part et d'autre et sans une dialectique des responsabilités (le sens de la co-responsabilité) le dialogue de sourds sera de rigueur entre les intellectuels et leur société. Car, tant que les uns ne quitteront pas leur *sas conceptuel* ou ne renonceront pas à la tentation aveuglante du pouvoir et tant que les sociétés n'auront pas réalisé la nécessité salutaire de sortir de leur autosatisfaction, rien, en dehors de malheureux malentendus, ne sera possible. En redescendant du trône de la spéculation (trône de gloire ?) ou en s'extrayant du borbier des intérêts partisans à la rencontre de sa société, l'intellectuel ne se sacrifie ni ne se déjuge ; il ne fait que retrouver et affronter effectivement le sens même de sa réflexion. C'est en sauvegardant au mieux sa liberté (d'esprit) qu'il sera en mesure de témoigner du sens de l'aventure de l'humanité à une société dont la marche dans l'histoire se trouve entravée, grevée par une série souvent inextricable de pesanteurs.

De nombreuses pesanteurs gangrènent le quotidien de nos sociétés africaines et compromettent par le fait même la survie et l'efficacité de l'intellectuel. En Afrique, on ne peut pas négliger le fait de l'obscurantisme (différent de l'«analphabétisme», car, contrairement à une certaine idéologie héritée de la colonisation, tous les analphabètes ne sont pas des sots et vice versa), la haine de l'exigence (la loi du moindre effort) qui s'exprime chez nous en passion pour les raccourcis, l'attentisme qui s'origine dans une double castration coloniale et religieuse (sur le plan politique, nous restons aussi «messianistes» que sur le plan religieux) et qui se manifeste par l'absence d'ambition véritable, de projet commun (l'Afrique politique, culturelle et économique n'est pas mieux qu'un champ de bataille, qu'un espace privilégié du désordre, de la cacophonie des particularismes).

Ce qui est en question, ce sont les formes de *divertissement* (au sens pascalien du terme) qui nous «absentent» de nous-mêmes et du présent, nous rendant de ce fait, incapables d'attention et par le fait même, incapables d'agir rationnellement sur la réalité. La plus terrible des misères qui s'abat sur nous autres Africains à la fin du second millénaire et du 20^e siècle n'est pas tant la détresse matérielle qui transforme les individus et même les Etats en mendiants, mais le manque cruel de détermination et de cohérence qui nous condamne à tourner en rond autour de nous-mêmes, habillés de tous les personnages les plus ridicules, grotesques et creux. Notre être collectif est encore un non-être en ce que, malgré nos indépendances depuis les années 1960, nous restons pris dans les rets d'une aliénation tenace. Nous «paraissons» sur les plans politique, économique et culturel de telle sorte que nous n'avons pas encore accès à nous-mêmes, à notre réalité. Sur ces divers plans, nous jouons à être, obsédés par l'image que l'Occident nous donne de lui et de nous. Là, comme ailleurs, si l'Afrique ne s'enferme pas dans la seule logique de l'urgence, la pensée peut se montrer efficiente¹⁴ en permettant tout d'abord un recueillement de nous mêmes, sur notre condition.

On peut répondre aux sociétés avides d'intellectuels utiles que doit se lézarder ou s'écrouler l'épais mur de l'autosatisfaction et de la suffisance qui nuisent à l'épanouissement de la raison, à tout développement. La littérature¹⁵ africaine d'après les «Indépendances» foisonnent d'exemples d'inaptitude à la tolérance des «pères des indépendances», incapables d'assumer la différence politique, justifiant l'idéologie du monolithisme politique, la pratique du monopartisme. L'infantilisme politique¹⁶ ne fait ni honneur aux intellectuels ni à la société. *Ce degré zéro de la démocratie* en cours chez nous (démocratie par procuration, sous perfusion financière) n'est qu'un faux-clinquant, jeu de dupes contre lequel il faut un engagement conscient et responsable des Africains pour les exigences juridiques, politiques et sociales (acceptation et respect de l'autre) imprimées sur le tableau de la Révolution de 1789.

Le rôle de l'intellectuel africain, se rend visible, entre la décision de penser et la décision d'agir (pour une cause particulière et partisane) comme une «pédagogie du sens de l'autre»¹⁷. L'actualité politique du monde révèle un cuisant et obsédant problème : comment vivre ensemble sans pour autant partager les mêmes valeurs culturelles, religieuses et politiques ? Pire qu'au Moyen-âge, aujourd'hui encore, malgré tous les progrès réalisés par les sciences exactes et humaines, c'est l'autre, l'altérité qui sont en question aussi bien en Algérie, au Rwanda que dans l'Afrique des présidents à vie, des partis uniques (en défaite ?), du consensualisme idéologique recherché à tout prix (nos nouveaux démocrates recherchent tous un gouvernement de large ouverture, différant *sine die* l'application du principe démocratique de l'alternance). L'Afrique oser sortir de la minorité.

Actualité de Socrate

Comme on le constate, l'histoire présente comme une série de métamorphoses de l'intellectuel qui caractérisent principalement deux *personnages* extrêmes, deux formes de démesures qui vont de l'intellectualisme au militantisme idéologique. Ce qui est en question, c'est la trop grande distance entre l'intellectuel et la société qu'il veut transformer d'une part et la cécité militante, partisane qui dénature l'engagement de l'intellectuel aux côtés des siens. Loin de tout esprit de parti, l'intellectuel, dans sa pensée comme dans son engagement pratique devrait cultiver un certain sens de la mesure qui est aussi le sens de l'autre. Au carrefour d'un dialogue et d'une communauté toujours possibles, en tant qu'homme du *Logos*, le mieux qu'il puisse faire, c'est d'apprendre sans illusion aux siens *la nécessité d'une révolution mentale* par laquelle prendra corps *le sens de l'autre* qui manque tant aussi bien aux niveaux culturel (tribalisme, ethnisme, ethnocentrisme), politique (incapacité chronique à accepter la différence, refus de toute idée d'alternance) et

économique (inégalités substantielles entre le Nord et le Sud, inégalités criardes dans le tiers monde, inégalités intra-nationales dans nos Etats). Impossible de choisir entre les deux figures contradictoires de l'intellectuel (ci-dessus énoncées), tant elles sont extrêmes et réciproquement stériles. Entre la lucidité inactive, inefficente et la cécité active, militante, il reste à savoir s'il existe un juste milieu, une posture raisonnable pour ceux qu'on appelle ou qui se veulent aujourd'hui "intellectuel(les) africain(es)".

Bien qu'elle ne soit pas de notre univers culturel africain, la figure de *Socrate* permet de renvoyer dos à dos ces deux positions extrêmes qui ont, jusqu'à présent, caractérisé l'intellectuel. Socrate, c'est le symbole de la raison vivante à bonne distance entre les cerveaux purs et les hommes ordinaires empêtrés dans les soucis du labeur, du négoce ou de la politique. Avec lui, l'intellectuel semble en plus ne pas encore se prendre au sérieux (sa seule école est l'agora, son mode d'existence est le «raisonnable»), il est encore libre d'esprit, ouvert au dialogue, ne vivant que par et dans l'*interlocution* critique. L'intellectuel aujourd'hui peut s'inspirer de Socrate, penseur vivant et questionnant dans une proximité réelle avec ses concitoyens. Il est sans prétention autre que de croire sans complaisance en l'homme, être doué de raison, capable d'être raisonnable.

Mais pour retrouver cette figure de Socrate, une lecture critique du platonisme s'impose. Par un talent quasi-divin, le disciple Platon s'est comme interposé entre nous et son maître. Au-delà du parricide platonicien contre Socrate, nous autres Africains, pour devenir ce que nous sommes, selon la formule nietzschéenne, devons perpétrer symboliquement un nouveau parricide à l'encontre de Platon qui s'est depuis déjà deux millénaires, imposé à travers plusieurs médiations, comme notre "père spirituel" à tous. Devenir ce que nous sommes suppose que nous acceptons sans trop d'illusions, mais aussi sans conditions le paradoxe ontologique qui nous constitue à la fois comme des êtres certes finis, mais toujours capables de transcendance.

Notes

¹ On peut relire avec intérêt *Civilisation ou Barbarie* tout comme *Nations nègres et culture* (Présence Africaine) qui constituent une véritable provocation intellectuelle contre l'eurocentrisme et contre l'afro-pessimisme qui en dérive. L'auteur démontre par l'histoire aux uns et aux autres (Africains ou non) la nécessité d'entendre par-delà le ronron monotone et monocorde de l'helléno-centrisme, la voix étouffée des rationalités noire-africaines.

² Cf. *Les Nuées* (423), une des pièces de théâtre la plus subtile qu'Aristophane (445-380 av. JC), un des plus grands poètes comiques grecs ait écrite. Aristophane qui, semble-t-il, était un observateur avisé de la vie socio-politique grecque, tourna la réflexion

- philosophique en dérision, appliquant ainsi, à rebrousse-poil, l'art de l'ironie au maître de l'ironie, Socrate. Aristophane n'a-t-il cependant pas oublié que Socrate était « un philosophe dans la cité », un penseur en société et non un « idéaliste » ?.
- ³ M. Clément Rosset indique (sans autres précisions) que "philosophie est sans conséquence notable sur le réel, mais c'est sans importance pour elle car son intérêt est ailleurs" in la revue "Critique", "La philosophie malgré tout", Février 1978, n° 369, p. 247.
- ⁴ « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » in *Situations philosophiques*, Gallimard, 1990.
- ⁵ Voir au début du *De Catilinae conjuratione* de Salluste comment l'auteur signifie l'impérieuse nécessité pour tout homme qui se veut vraiment digne de sa condition, d'entreprendre par delà bien et mal, quelque entreprise qui lui évite de passer sa vie à la manière des animaux que la nature a rivés à la loi du ventre : « *omnes homines qui, sese student praestare ceteris animalibus ... summa ope niti decet ... ne vitam silentio transeant velut pecora quae natura prona atque ventri oboedientia finxit* ».
- ⁶ *A nouveau la philosophie*, Albin Michel, 1991.
- ⁷ Hegel et Marx ont soutenu l'idée que le philosophe (et par extension l'intellectuel) était fils de son temps, qu'il ne sautait pas au-dessus de son époque. Mais, résumant son temps, ne se démarque-t-il pas de ses contemporains qui vivent la situation historique, sous le coup d'un « inconscient historique » ? Si l'homme ordinaire fait l'histoire sans savoir qu'il la fait, il ne peut pas en être de même pour le penseur qui la réfléchit. Entre ceux qui font l'actualité et l'intellectuel qui la pense et en présente la quintessence, il faut admettre une distance irréductible.
- ⁸ « Apologie de Socrate », in *Œuvres complètes*, tome I, Gallimard, 1950.
- ⁹ *Pensées pour moi-même* suivies du Manuel d'Epictète, GF-Flammarion, 1964.
- ¹⁰ Héraclite, dans un de ses rares fragments qui ont survécu aux vicissitudes de l'histoire s'emporte contre les Grecs qui, selon lui, ne toléraient pas qu'un des leurs fût meilleur ou alors à la condition qu'il le fût ailleurs qu'en Grèce.
- ¹¹ *L'aventure ambiguë*, Juliard, UGE, 1961.
- ¹² Reprenant à son compte les catégories de la pensée bergsonienne, Senghor n'a pas cessé tout au long de ses écrits (*Libertés* I et II, éditions du Seuil) de soutenir avec un lyrisme impénitent une théorie de la différence essentielle entre Noirs et Blancs : le Nègre ne « connaît » pas les choses, il ne fait rien d'autre que « sentir, danser » le monde à l'opposé de l'Européen qui, dans la distance, le dissèque, l'analyse, « l'atomise ».
- ¹³ Voir les analyses de Heidegger sur l'essence de la technique (*Essais et Conférences*, Gallimard, 1958) et celles de Dominique Janicaud sur la techno-science dans la *Puissance du rationnel*, Gallimard, 1985. La dynamique de l'accumulation de la puissance qui révèle la science comme une puissance qui surprend ses propres agents menace la civilisation d'une mort de l'esprit qui a contribué à l'engendrer et à la vivifier. Ce n'est pas seulement le reste du monde que l'Occident inquiète par sa surpuissance, c'est sa propre destinée qui est en cause en ce que l'être et la valeur sont disjoints.
- ¹⁴ "Il est, en effet, un biais par lequel elle (la philosophie), peut réussir à se rendre utile, à exercer une action bienfaisante sur le cours des choses, tant sur le plan social qu'individuel: lorsque cette façon même qu'elle a de mettre en sourdine les préoccupations du moment entraîne chez certains l'abandon momentané ou durable, d'un engagement corps et âme dans un souci tenace, dans une croyance à n'en pas démordre, dans une dévotion sans appel à l'égard d'une cause plus ou moins douteuse et absurde. La philosophie, si elle est suivie d'effet, c'est-à-dire, pour celui qui a conservé les moyens de l'écouter, devient alors un art

de se mettre à l'écart, tant d'autrui que surtout de soi-même et de ses propres inquiétudes : un moyen d'accéder enfin, sans trop d'angoisse, au réel", C. Rosset, in la revue "Critique", o.c. , p. 248.

- ¹⁵ Voir entre autres *Les soleils des Indépendances* de A. Kourouma, Ed. du Seuil, coll. Points, 1970, *Le cercle des Tropiques* de Alioun Fantouré, Présence Africaine, 1972 ou encore *Tribaliques* de Henri Lopès.
- ¹⁶ Depuis nos Indépendances, la politique se décline sur le mode de l'ethnisme ou encore du mythe de l'uniformité qui impose l'unanimisme contre la liberté (d'expression). L'ethno-politique n'est que le signe d'une immaturité politique. Culture du même ou préférence ethnique sont des formes subtiles de démission politique.
- ¹⁷ Certains courants de pensée peuvent se montrer féconds pour l'Afrique d'aujourd'hui : le personnalisme d'Emmanuel Mounier en ce qu'il théorise l'engagement et la solidarité intersubjective, l'éthique lévinassienne en ce qu'elle prévient contre toute logique du même.

Bibliographie

AURELE (M),

Pensées pour moi-même suivies du Manuel d'Epictète, GF-Flammarion, Paris, 1964.

DIOP (C-A), Nations nègres et culture , Présence Africaine, Paris, 1954.

DIOP C.A., Civilisation ou Barbarie , Présence africaine, Paris.

FANTOURE (A), *Le cercle des Tropiques* de Alioun Fantouré, Présence Africaine, Paris, 1972.

HEIDEGGER (M), *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, 1958.

JANICAUD (D), *A nouveau la philosophie*, Albin Michel, 1991.

JANICAUD (D), *La Puissance du rationnel*, Gallimard, Paris, 1985.

KANE (C-A), *L'aventure ambiguë*, Julliard, UGE, Paris, 1961.

KOUROUMA (A), *Les soleils des Indépendances*, Editions du Seuil, coll. Points, Paris, 1970.

LOPES (H), *Tribaliques* , éditions Clé, Yaoundé, 1971.

PLATON, *Œuvres complètes*, tome I, Gallimard, Paris, 1950.

ROSSET (C), "Critique", "La philosophie malgré tout", Février 1978, n° 369.

SARTRE (J-P), *Situations philosophiques*, Gallimard, Paris, 1990.

SENGHOR (L-S), *Libertés I*, éditions du Seuil, Paris, 1964.

SENGHOR (L-S), *Libertés II*, éditions du Seuil, Paris, 1971.