

L'ANTÉRIORITÉ DES CIVILISATIONS NEGRES MOTIF DE FIERTE OU D'ORGUEIL?

Pierre Nzinzi

Le débat autour de l'afrocentrisme n'est pas un débat opposant des Blancs et des Noirs, comme aux échecs, mais les tenants d'une réflexion historique qui n'est rien l'apanage de l'Occident et ceux qui rejettent ce qu'ils considèrent comme une tradition européenne en même temps qu'ils dénoncent la domination passée et présente de l'Occident sur les mondes noirs.

F-X. Fauvelle-Aymar et alii, *Afrocentrismes*, Karthala, 2000, p 22

Que Diop ait réussi à faire entrer l'Afrique dans l'Histoire, de laquelle l'Occident a longtemps exclu l'humanité non européenne en général, par la porte de l'*antériorité* des civilisations nègres dont l'Egypte est la clé est sans doute méritoire. Pourtant, cette porte semble s'être aussitôt enfermée sur nous-mêmes, au regard des difficultés que semble nous causer, des deux côtés, la thèse antérieuriste. D'abord *extérieurement*, avec la disqualification de la problématique de l'« aliénation », c'est-à-dire de notre rapport à certaines idéologies apparemment particulières (marxisme, judéo-christianisme), voire à la science universelle elle-même, en tant que son rapport à la Tradition, et en particulier à la nôtre propre ne se fait pas sans « coût ». Ensuite *intérieurement*, d'autres difficultés se présentent, concentrées au point où Diop essaie d'articuler, fort difficilement, une façon particulièrement *universalisante* de lire l'Histoire et une autre, plutôt *particulariste* de l'écrire, la sienne propre, en tant qu'écriture de l'histoire de l'Afrique, plus précisément de son antériorité civilisatrice. Qui plus est, certains ont vu dans cet effort contradictoire une certaine fixation passéiste¹, voire une mythification de l'histoire nègre² qui seraient moins préoccupantes si elles ne nous dispensaient ou ne nous empêchaient pas de penser notre *faillibilité* à assumer correctement l'héritage d'un passé glorieux ou d'une pensée universelle à laquelle nous aurions pourtant initié les Autres, mais qui semblent ensuite avoir réussi à les mieux porter, voire développer. Cette thèse aboutit ainsi à la nécessité de trouver une interprétation satisfaisante du *progrès* historique qui ne consiste pas à en souligner le caractère discontinu ou aléatoire ou même à indiquer les causes exogènes du retard de l'Afrique qui, de la Traite des Noirs à la colonisation, en passant par les diverses formes d'impérialisme, justifient le plaidoyer réparateur actuel. Car, la colonisation en particulier, loin d'être un alibi imparable, trahit au contraire notre faiblesse historique qui l'a facilement rendue possible en Afrique. D'où

l'intérêt de méditer sur le paradoxe de ce que M. Diallo appelle l'« aliénation salubre », qui réévalue la question de notre rapport à l'Occident que Diop croyait avoir réglée facilement, à l'aide d'arguments à la fois *antérieuristes* et *monogénistes*, c'est-à-dire *particularistes* et *universalistes*.

Aux sources égyptiennes de la science universelle

Dans la mesure où l'Égypte est la mère lointaine de la science et de la culture occidentales (...) la plupart des idées que nous baptisons étrangères ne sont souvent que des images, brouillées, renversées, modifiées, perfectionnées des créations de nos ancêtres : judaïsme, christianisme, islam, dialectique, théorie de l'être, sciences exactes, arithmétique, géométrie, mécanique, astronomie, médecine, (...) architecture, arts etc... On mesure alors, combien est bien impropre, quant au fond, la notion si souvent ressassée d'importations d'idéologies étrangères en Afrique : elle découle d'une parfaite ignorance du passé africain. Autant la technologie et la science modernes viennent d'Europe, autant dans l'antiquité, le savoir universel coulait de la vallée du Nil vers le reste du monde, et en particulier de l'Europe, qui servira de maillon intermédiaire. Par conséquent, aucune pensée, aucune idéologie, n'est, par essence étrangère à l'Afrique, qui fut la terre de leur enfantement. C'est donc en toute liberté que les Africains doivent puiser dans l'héritage intellectuel de l'humanité, en ne se laissant guider que par les notions d'utilité, d'efficacité.³

On peut ici craindre que Diop ne parvienne jamais à mettre ainsi fin au débat sur l'existence ou non de la science en Afrique, où les arguments proprement *logiques*⁴ semblent compter autant que ceux d'ordre *idéologique* - préjugés raciaux, *a priori* colonialistes, conceptions contradictoires du nationalisme. En effet, à la conception ethno-nationaliste ou relativiste qui consiste à inventorier nos contributions à la Civilisation universelle s'oppose celle qui évite habilement le piège - idéologique - de la différence, qui semble loin de produire l'effet escompté, à savoir l'*affirmation* positive de l'Afrique face à la *négation* colonialiste ou impérialiste. Ainsi, au risque de se voir accusée d'occidentalisme, de « défaitisme intellectuel » ou d'autres sentiments de type psychanalytique comme la « haine de soi »⁵ ou le syndrome de Stockholm, la conception universaliste ou rationaliste reproche-t-elle à la conception opposée de manquer souvent de discernement ; au point d'être souvent peu attentive à la qualité des objets que nous présentons sur notre « site afrocentriste »⁶. En particulier, les critiques de l'ethnophilosophie n'admettent pas toujours la précaution de l'abbé Kagame en particulier d'appeler des mythes, des contes et autres cosmogonies « philosophie des

peuples sans philosophe ». De plus, il est douteux que Diop arrive jamais à dépasser ainsi un débat, où il paraît à la fois juge et partie.

Il y a donc lieu de prendre ici les limites de son intervention, de sa capacité à y mettre un terme, définitif. Ces limites révèlent alors tout un ensemble de questions qu'il délaisse ainsi, qu'il laisse en l'état, à moins qu'il ne les esquive. Appelons au-delà tout ce domaine qu'il laisse ainsi inexploré, toutes ces questions *internes*, mais qu'il a pourtant *extériorisées*. Loin donc d'être un dépassement à proprement parler, Diop éviterait simplement au-delà toute la problématique, grave et urgente, de notre rapport à la tradition occidentale que, de manière un peu trop cavalière, un peu trop hâtive, à notre avis, l'auteur de *Barbarie ou civilisation* règle ainsi. Ce qui pourrait bien lui être reproché, jusque dans certaines enceintes internationales qui préviennent pourtant la violence entre les hommes et les cultures.

L'hypothèque universaliste

En effet, si l'antériorité des civilisations nègres les préservait vraiment de toute dépersonnalisation culturelle, bien d'efforts individuels et institutionnels seraient rendus vains, et la notion de *mondialisation* pourrait être trouvée exempte de toute équivocité, le projet antadiopien lui-même de toute *contradiction*.

1. L'UNESCO n'aurait peut-être pas jugé utile de convoquer, à plusieurs reprises, à sa tribune, les hommes de science et de culture de divers horizons pour réfléchir sur les *enjeux de la rationalité*, c'est-à-dire les bouleversements et les déstructurations que les sociétés traditionnelles subissent en termes de « coût social » du progrès⁷. Au cours de l'une de ses rencontres, le Dr Kato a réussi à décrire le potentiel critique, et le changement social qu'il induit, comme résultant, au sein d'une société, de la coexistence des valeurs universalistes (*U*) ou modernes, auxquelles adhèrent généralement l'élite, et celles, particularistes (*P*) et traditionnelles, auxquelles les masses en général restent souvent attachées. Inversement, une société sera relativement stable lorsque toutes les valeurs appartiennent à *U* ou à *P*. Ensuite, il a montré comment cette situation critique atteint facilement des dimensions mondiales, en raison de la solidarité actuelle et inhabituelle des destins historiques, qui appelle l'invention urgente d'une « synthèse culturelle originale » consistant à respecter l'homme ou les fins des cultures particulières, sans pourtant ôter à la science la place qu'elle mérite au service du destin ou plutôt de la survie de l'humanité⁸. Cette situation semble devenir d'autant plus préoccupante que cette science, considérée comme facteur principal d'un progrès dont nul ne peut plus prétendre se détourner ou échapper, sous prétexte de sauver sa personnalité culturelle, semble s'intégrer plus

facilement, c'est-à-dire à moindre frais, dans un patrimoine reconnu depuis longtemps comme occidental.⁹ Le progrès comporte donc un inestimable « coût social », qui serait la *contradiction* fondamentale du projet universaliste, porté par les valeurs scientifiques et techniques, imputables actuellement à l'Occident moderne. Ce qui suffit à montrer que ces valeurs ne sont pas aussi universelles qu'on le croit. Il en est ainsi par exemple de la tolérance à laquelle nous prédispose en particulier la génétique des populations ; alors que l'enquête anthropologique a rapporté que les sociétés dites « archaïques » s'enferment plutôt dans le « solipsisme culturel », en vertu duquel elles considèrent que l'humanité s'arrête aux frontières du village, du clan ou de la tribu, au-delà desquels ceux qui se désignent par un nom qui signifie généralement les « hommes » - exprimant l'« excellence » physique, sociale, et politique, en un mot identitaire, des Grecs, tout entourés des barbares – ne verraient que des « mauvais », des « méchants », des « singes de terre » ou des « oeufs de poux », voire des « fantômes », quand l'altérité devient vraiment radicale, c'est-à-dire exprime l'étrangeté de l'étranger¹⁰. Qu'on laisse de côté l'ethnonyme de « Bantu », dont on sait désormais qu'il est primitivement une catégorie linguistique et non un nom que les populations d'une grande partie du continent se sont données à eux-mêmes¹¹, ne voudrait pas cependant dire que, en Afrique, on serait plus tolérants qu'en Occident, où le pragmatisme de Putnam en particulier a su lier le progrès interne de la morale à celui de la connaissance : savoir que les hommes sont égaux ou que l'esprit de l'homme n'est pas ontologiquement différent de celui de la femme, c'est savoir des choses fondamentales, qu'Aristote lui-même ignorait alors, et qui modifient notre rapport à l'altérité, que nous apprenons alors à relativiser. Castoriadis, on le sait, est passé ici à la limite, en tirant, paradoxalement, du relativisme culturel et génétique que l'anthropologie et la biologie ont enseigné à l'Occident, depuis peu, sa supériorité sur les autres cultures, la supériorité de la seule culture qui reconnaît l'égalité des cultures.

2. La thèse anterioriste ne donnerait plus de raison de penser notre destin politique¹², du moins en ce temps où l'histoire n'était pas encore considérée comme « finie », c'est-à-dire où l'on pouvait encore choisir entre le capitalisme et le marxisme, déterminer les conditions de leur adaptabilité sur notre continent ou encore ouvrir une « voie africaine au socialisme ». Or, N'Krumah lui-même a conçu son consciencisme comme une expérience originale, en tant qu'il visait à dialectiser, c'est-à-dire à dépasser toute contradiction entre l'expérience socialiste africaine avec ce qu'il considérait comme des apports étrangers, en particulier les valeurs du Christianisme et de l'Islam. Quant à Senghor, il soutient que le socialisme africain ne saurait nier la spiritualité de l'« âme noire » ni privilégier la lutte de classes, au détriment de la suppression du clivage

entre pays développés et pays sous-développés¹³. Enfin, Nyerere a présenté également son socialisme *ujamuaa*, issu de la Déclaration d'Arusha, comme une expérience tout aussi originale, voire audacieuse, fondée - là également - sur notre passé ou notre personnalité culturelle¹⁴.

3. Cette thèse peut faire difficilement comprendre l'intérêt de la problématique proprement théologique de l'« enculturation » du christianisme dans notre tradition, pour laquelle certains de nos théologiens n'ont pas hésité de prendre le risque de s'aliéner Rome qui, extrêmement circonspecte, voire méfiante, l'a, pendant longtemps, difficilement tolérée, y voyant, à tort ou à raison, une menace, sinon une provocation à peine voilée contre l'unité et l'universalité de l'Eglise catholique. Ainsi la Congrégation romaine de la doctrine de la foi ne semble-t-elle pas toujours favorable à la suggestion d'"eucharistier" notre manioc local par exemple. C'est donc dire que la position de Diop ne convient ici qu'à ceux qui s'accrochent facilement, c'est-à-dire dogmatiquement, à l'orthodoxie universaliste qui ne semble, du reste, s'affirmer clairement que dans la Nouvelle Alliance en Jésus, c'est-à-dire dans le *Nouveau Testament* ; alors que l'*Ancien* est nettement plus particulariste, en tant qu'il rend davantage compte de l'Alliance de Dieu et d'un peuple terrestre, à savoir Israël. Le dogme universaliste ne peut donc tout au plus réussir ici - encore une fois - qu'à évacuer un débat, interne à l'Eglise, et qui concerne son rapport, en tant qu'Eglise universelle, aux « nations », c'est-à-dire aux cultures particulières païennes. Or, les apôtres eux-mêmes en ont débattu, notamment dans leurs *Actes 10 ; 11*. En dépit des apparences, l'Abbé Kagame ne semble pas totalement laissé le dogme universaliste en l'état, puisqu'il fait valoir que la civilisation occidentale, qui a été dans le monde entier le missionnaire de la doctrine chrétienne, n'est, au vrai, qu'une civilisation christianisée, qui se serait trouvée là, comme par hasard, au plus proche du foyer originaire du christianisme ; de telle sorte que, celui-ci étant universel, toutes les autres civilisations sont, au regard du plan divin, « christianisables », c'est-à-dire appelées également à répondre à l'appel divin, au salut en Jésus-Christ, à un moment ou à un autre de l'Histoire. La problématique kagamienne est assez complexe, qui distingue entre une civilisation missionnaire particulière et une mission évangélique universelle dont est porteuse cette civilisation. C'est en cela qu'elle ne laisse pas totalement le dogme universaliste en l'état, à la différence la modernité religieuse africaine qui, quoique réinventant le religieux, continue à débattre du rapport entre le Christianisme et l'Afrique dans deux directions assez convergentes, mais, chaque fois, parallèles au « bricolage » syncrétique qui la caractérise un peu partout en Afrique¹⁵ :

- 3.1 l'*éthiopianisation* de l'église africaine, c'est-à-dire son antériorité au soi-disant christianisme occidental et son affranchissement de la domination coloniale ;
 - 3.2 la défense d'un discours de type *afrikania* qui revendique également l'antériorité, donc l'africanité ou l'authenticité africaine des valeurs fondamentales du judéo-christianisme, en particulier le monothéisme ici imputable plutôt au pharaon Akhenaton¹⁶.
4. Enfin, la thèse antérieuriste peut faire oublier que la mondialisation en cours s'opère sous le signe de la science et de la technologie, c'est-à-dire des valeurs de l'Occident, en tout cas qu'il a réussi à développer dans son « monde historique » ; de telle sorte qu'on ne verrait plus ce qu'il y a d'hypocrite sous ce processus de mondialisation, au sens où il exprime, en fait, l'occidentalisation du monde. On ne verrait donc plus que cette standardisation des principales dimensions de la vie, l'imaginaire y compris – les feuilletons américains en particulier arrivent maintenant à tenir presque le monde entier en haleine, au même titre que le mondial de football ou les jeux olympiques - n'est que le mode par lequel se manifestent les structures de la domination occidentale sur les autres cultures, en tant que structures de déstructuration de celles-ci¹⁷. Et, à force de vouloir oublier cette uniformisation des comportements, des modes de vie, voire d'existence, certains des nationalistes africains risquent de rater une bonne occasion de compléter, à tort et à raison, la liste des griefs contre l'Occident colonialiste et impérialiste. L'accusation mériterait sans doute d'être nuancée. Car, si son « oeuvre de déracinement planétaire » réussit si bien, c'est bien aussi en tant qu'il y a chez le colonisé une mentalité intrinsèque de colonisé, c'est-à-dire de fascination par l'Occident, que Memmi par exemple n'a pas manqué de faire ressortir dans son fidèle *Portrait du colonisé*.

Au bilan, l'antérieurisme de Diop ne manquerait pas seulement de voir tout cela, il ne disqualifierait pas non plus seulement toute la problématique qui cherche à penser notre rapport à la tradition occidentale ; en un certain sens, il serait, comme malgré lui, en train de casser le ressort principal de notre processus de réappropriation de l'Histoire, qu'indiquent à la fois le mot d'ordre ki-zerbien de recommencement de l'histoire et sa propre exigence de « réconciliation des civilisations africaines avec l'histoire », grâce en particulier à une juste interprétation de celle-ci. Imprudemment, Diop liquiderait donc ainsi la question des conditions de possibilité d'une histoire, tant soit peu, différente de celle de l'Occident, si tant est que, à la limite, l'humanité, en son ensemble, ait marché sur la même voie, en tout cas, sur des chemins d'une histoire cyclique, qui se recourent ou s'entrecroisent, suivant son *ultra-diffusionnisme*.

L'au-delà a été circonscrit, de l'autre côté du propos diopien. Il comprend le domaine des questions particulières, que nous devons nous

poser nous-mêmes, en tant que particuliers, et que Diop prétend résoudre, en les dissolvant dans un antériorisme, plutôt quiet ou démissionnaire. Pour autant qu'il prétende ainsi que notre rapport à l'Histoire va de soi, l'antériorisme diopien ne saurait alors faire ressortir l'intérêt de la « synthèse », alors conçue pourtant comme réponse aux défis ou aux enjeux historiques actuels. Présentée comme le moyen susceptible de nous éviter d'être des intellectuels « décervelés », que redoutait Césaire, la synthèse, à laquelle nous expose inéluctablement notre hétéroculture, consiste précisément à trouver, face aux défis conjugués du développement, de la démocratie et de la mondialisation une médiation entre les termes contradictoires que sont notre tradition particulière, la modernité et la postmodernité, associées généralement à l'historicité occidentale. Dans une Afrique dont Balandier soulignait déjà à l'époque l'ambiguïté, issue de la « situation coloniale », l'hétéronomie hétéroculturelle, fait de chacun de nous des Samba Diallo, en acte ou en puissance, en tout cas confrontés, à un moment ou à un autre, à quelque aventure ambiguë, c'est-à-dire à la difficulté de choisir, de s'engager dans une histoire hétérochtone qui a réussi à faire sonner le glas du romantisme herdérien ou encore à trouver un sens à une existence qui nous exige de véritables facultés de structuration existentielle. Or, S.Diallo ne semble pas plus les avoir que Roquentin. En témoigne l'essoufflement du synthétisme qui se traduit par notre tendance à nous enfoncer plutôt davantage dans la « déraison du mimétisme », pour reprendre la juste expression de A.Tevedjire. Au regard de cette « angoisse existentielle », que l'antériorisme diopien continue à fonctionner comme moyen d'ajourner des questions urgentes concernant notre propre historicité peut paraître assez préoccupant.

Lire et écrire l'Histoire : mode particulier

Le mode différentiel sous lequel Diop lit et écrit l'histoire appelle quelques remarques, de bon sens. D'abord, en s'opposant à tout particularisme, à toute forme d'ethnocentrisme, il inaugure sans doute là une façon peut-être pas d'écrire l'histoire, du moins de la lire. Aussi n'hésite-t-il pas y à raturer toute position ethnocentrique qui consiste à placer sa propre culture dans l'Histoire et à en exclure les Autres - et en particulier l'Afrique qui l'aurait pourtant comme mise en mouvement - ou à les exclure de certaines institutions « historiques » prestigieuses, telles que la philosophie, la religion révélée et l'art, comme l'a fait Hegel en particulier, en amont de la « période germanique » de l'Histoire. Mais, en même temps, ce sont toutes les écritures qui, d'une certaine façon, ont essayé de prendre le contre-pied du corpus ethnocentrique qui, à leur tour, se voient, en un certain sens, biffées par le geste restaurateur diopien, au nom de la « Civilisation planétaire ». Or, de telles ratures dans le livre de l'Histoire devraient normalement faire disparaître sa propre écriture antérioriste, en tant qu'écriture de la différence

africaine. En tout cas, l'antériorisme semble tenir les deux bouts d'un discours qui, rapprochés, pourraient se révéler contradictoires. D'un côté, il continue lui-même d'écrire *une* histoire, l'histoire en termes particularistes, l'histoire de l'Afrique dont l'un des thèmes majeurs est le rappel des origines nègres de la civilisation égyptienne, partie du cœur de l'Afrique, du Sud vers le Nord, la royauté nubienne, qui lui a donné naissance, étant antérieure à celle de la Haute-Egypte¹⁸. De l'autre, il exige que la lecture de l'Histoire, tenant compte des cycles historiques, se fasse plutôt de façon universaliste, qui semble alors tout à l'avantage de certains particuliers, les civilisations nègres, antérieures. En effet, en tenant compte du vecteur historique, celles-ci ne sauraient être fondées à craindre la perte de leur identité en s'y fondant, en y choisissant tel système théorique ou axiologique. Ainsi donc le propos de Diop est-il interprétable diversement, selon que l'on s'attache à la façon dont il écrit lui-même l'histoire ou plutôt propose qu'on la lise. En s'intéressant d'abord à son écriture, on rencontre une doctrine dont le mérite principal est peut-être de se poser comme une tentative visant à effacer nombre d'écritures particularistes sur le registre de l'Histoire universelle ; avec d'autant plus d'énergie qu'elles sont depuis longtemps dénoncées comme essentiellement « barbares »¹⁹. On comprend donc que s'il prend le parti d'écrire l'histoire au singulier, c'est simplement pour contribuer utilement au projet d'une Histoire universelle, complète. C'est pour mieux en restituer l'authenticité et la rectitude. Ecrire un chapitre particulier de l'Histoire, c'est oeuvrer utilement de façon que tout le monde puisse, enfin, la lire correctement. Mais, Diop a-t-il vraiment toujours lu l'Histoire comme il le suggère lui-même? Ne privilégie-t-il pas seulement la lecture de certains signes particuliers, ceux antérieurement écrits par l'Afrique sur le registre de l'Histoire? Ne sacrifie-t-il donc pas trop au particulier quand il se met à lire l'universel? L'introduction de *Civilisation ou barbarie* donne l'impression que c'est le cas : « *L'Africain qui nous a compris est celui-là qui, après la lecture de nos ouvrages, aura senti naître en lui un autre homme, animé d'une certaine conscience historique, un vrai créateur, un Prométhée porteur d'une nouvelle civilisation et parfaitement conscient de ce que la terre entière doit à son génie ancestral dans tous les domaines de la science, de la culture et de la religion. /Aujourd'hui, chaque peuple, armé de son identité culturelle, retrouvée ou renforcée, arrive au seuil de l'ère post-industrielle. Un optimisme atavique, mais vigilant, nous incline à souhaiter que toutes les nations se donnent la main pour bâtir la civilisation planétaire au lieu de sombrer dans la barbarie.* »²⁰

La dérive afrocentriste

Au sens de Wilson, « charitablement », on pourrait comprendre cette sorte de rappel « libérateur » à l'intention de celui dont le caractère préhellénique des civilisations africaines établit les ascendances ancestrales sur l'Histoire universelle, à celui dont la « terre entière » est redevable au génie ancestral comme l'affirmation d'un ethnocentrisme réciproque, qui a été rencontré partout²¹. On n'aurait alors pas grand-chose à craindre. Or, en affirmant en particulier que les Phéniciens étaient bien nègres²², Diop lui-même a non seulement banalisé un ethnocentrisme que Lévi-Strauss ne dénonce pas moins, mais il semble aussi avoir ajouté à l'égyptologie un niveau précaire, franchement *égyptologiste*, celui investi par l'afrocentrisme, qui ira jusqu'à inverser la colonisation. Ainsi voit-on Winters par exemple, facilement, s'y fonder pour dire, à son tour, annonçant vraisemblablement le *Black Athéna* de Bernal, que, jusqu'à 600 av. J.C, c'est-à-dire avant la conquête aryenne, la Grèce est dominée, tant sur le plan politique que culturel, par les Pélasges, population venue d'Afrique. Ce qui fait que non seulement les héros de la mythologie grecque, mais aussi nombre de personnalités associées étroitement au génie ou au « miracle » grecs seraient simplement d'origine africaine: « *Les Noirs joueront un rôle important dans la création et le développement de la civilisation grecque. Selon les traditions grecques, Cécrops ou Kheops, de la VIIe dynastie, fonda l'attique. Cadmos, le Cananéen, introduisit l'écriture en Grèce et Aegyptes, l'agriculture en Argolide. (...) Nombre de personnalités importantes de la culture grecque sont noires. Le Pr B.Lumpkin de Chicago et le Dr Pappademos (...) de l'Université de Chicago et de Crète affirment qu'Euclide était Noir. En outre G.Higgins (...) donne des preuves convaincantes que Socrate était aussi un Noir.* »²³ Preuves que Lefkowitz vient de confirmer ou d'apporter aussi pour d'autres personnages dont de Cléopâtre. Or, pour s'y être aussi attentivement penché, Walker vient de conseiller la plus grande prudence à leur sujet, en particulier en arrivant, hors des voies habituelles de la biologie et de l'anthropologie physique, à *relativiser* la notion de race qui, dans l'antiquité, n'est pas du tout, selon lui, une « catégorie attributive » ou un marqueur de statut social, qu'il a reçus dans le contexte idéologique de l'Amérique ségrégationniste²⁴ en particulier. Quoi qu'il en soit, ces preuves ne posent pas moins la question de l'intérêt véritable d'un projet qui, visiblement, en cherchant à établir l'origine africaine ou plutôt nègre des Grecs ayant contribué à ce que Winters appelle l' « âge héroïque » de la Grèce, excède les limites de l' ultra-diffusionnisme au-delà duquel l'égyptologie elle-même, dont dérive l'afrocentrisme, commence à poser sérieusement des questions. Sans doute l'afrocentrisme égyptologiste y gagne-t-il, en parvenant à relativiser doublement le « miracle grec », d'abord en reprenant à l'égyptologie l'idée que celui-ci n'est, en fait, que la « répétition » d'une expérience originaire qui a eu primitivement lieu en Egypte pharaonique et nègre ; ensuite, en présentant les principaux acteurs de cette expérience non

plus comme des indigènes, mais des étrangers, des colons venus d'Afrique. Le gain idéologique est substantiel, fût-il fourni par les preuves les plus irréfutables : pour les Afro-américains d'abord dont le projet intégrateur représente un échec, dans une Amérique que leurs ancêtres auraient pourtant découverte, puis colonisée ; mais, au-delà, le gain est pour tous les « damnés de la terre » dont une bonne partie de l'élite ne cesse de revendiquer les réparations pour les graves préjudices historiques subis²⁵ ; au point que certains en sont venus à renouveler la question, d'inspiration sopho-nietzschéenne, des Droits de l'homme comme invention devant protéger les faibles²⁶.

Le progrès historique en question

Supposons maintenant que rappeler au « miracle grec », c'est-à-dire, en fait, à la culture occidentale ses propres origines africaines, redonne confiance à l'homme noir dont on connaît par ailleurs les tribulations ou le mauvais lot historique. Supposons encore que ce rappel lui permette, en même temps, de faire une entrée remarquée dans l'hémicycle de l'Histoire dont il a été longtemps proscrit. Il reste cependant à méditer l'essentiel, à partir des prémisses suivantes :

1. Le mythe de Thot affirme l'origine égyptienne de l'*écriture*, des langues et des savoirs, anticipant, en un certain sens, sur les études grammatologiques qui présenteront l'écriture comme la technologie ayant permis de structurer autrement la forme du discours et son contenu, c'est-à-dire de construire logiquement la rationalité scientifique, hors de toute hypothèque contradictoire²⁷ ; au point que, dépassant la simple revendication mythique des origines graphiques, donc de la rationalité, voire la revalorisation par Diop lui-même de la particularité africaine, sous le rapport de l'oralité dont le phonocentrisme a souligné par ailleurs l'antériorité par rapport à l'écriture, Obenga en particulier s'est précipité dans l'inventaire des « systèmes graphiques africains »²⁸, au sujet desquels Hountondji n'a pas manqué d'exprimer des réserves auxquelles il aurait pu être sensible .
2. Sans doute un tel inventaire vise-t-il à confirmer l'*antériorité* des civilisations nègres, c'est-à-dire leur exemption de tout emprunt envers aucune autre civilisation, nécessairement particulière et postérieure ; si bien que, chez Diop lui-même, cette antériorité, en tant qu'elle exprime plutôt une universalité, en vertu de laquelle toutes les autres civilisations sont redevables aux civilisations nègres dont les emprunts n'auraient alors rien d'aliénant, se trouve cependant incapable de réduire complètement la *contradiction* qui, au cœur de son projet, résulte de la réévaluation par ailleurs de la particularité, en l'espèce sous le rapport de l'oralité.

Mais, revenons plutôt à l'essentiel qui est dans la question *critique* du « développement inégal » de la rationalité dont on nous exhorte aujourd'hui à réclamer la paternité, mais qui a pu se développer seulement ailleurs. Autrement dit, pourquoi le premier maillon de la chaîne du développement historique de la raison a-t-il cassé ; tandis que le « maillon intermédiaire », - c'est-à-dire la Grèce a su au contraire porter et répercuter, de façon presque ininterrompue, ce mouvement que nous avons inauguré, auquel surtout nous avons même pourtant initié les autres? En un mot, pourquoi les initiateurs se sont-ils retrouvés parmi les derniers? Bien pis, pourquoi chercheraient-ils maintenant, comme par conscience malheureuse, à verser dans ce que Kant décrit comme une conception *mythique* de l'histoire, initiée par tous les vieux poèmes et repris par la « religion des prêtres », qui place le Bien au commencement ; conception qu'il oppose à la conception *philosophique* qui montre au contraire que l'histoire, en dépit des apparences et des avatars de toutes sortes, va toujours, globalement ou par reconstruction rationnelle *a posteriori*, dans le bon sens. Pourquoi ne pas cultiver plutôt ce que Rorty appelle l'« espoir », l'optimisme que le meilleur est devant nous, que l'on retrouve aussi bien dans l'évolutionnisme, dont Popper a dénoncé le caractère mythique, que dans la *Genèse* qui semble en représenter la version téléologique, en tout cas, celle qui fait encore une place au sujet, alors qu'il n'en a plus dans le « mythe de l'évolution »?

A notre sens donc, la question des origines de la raison n'est ici pleinement satisfaisante qu'à condition d'être, en quelque sorte, une question « ouverte », ce genre de question qui renseignerait à la fois et sur ces origines elles-mêmes et sur les motifs de la décélération, voire de l'arrêt d'un mouvement qui s'est au contraire amplifié et poursuivi ailleurs, de façon tout à fait remarquable. En d'autres termes, l'intérêt de la question est lié simplement à sa transformation en véritable question *historique*, au sens critique qu'a ce qualificatif dans l'épistémologie contemporaine qui le porte.

On pourra dire que Diop lui-même y a répondu, en invoquant le primat africain de l'initiation sur la recherche, et la coupure qui s'en est suivie et qui est finalement devenue un sérieux « obstacle épistémologique ». On dira encore que le problème soulevé ici est le type même de ce que Lévi-Strauss appelle, dans sa défense du relativisme culturel, « faux évolutionnisme », auquel il reproche alors de manquer de voir que le propre du progrès historique est d'être discontinu et *aléatoire*, rompant ainsi avec la conception *nécessaire* classique de l'historicisme, de Kant à Hegel, en passant par Comte et Marx. Passons sur l'investissement idéologique du relativisme, promu comme doctrine pouvant préserver la tolérance, donc la paix civile, pratiquement depuis les Lumières²⁹. Disons simplement que ce problème ne peut facilement ici être rattaché à ce type d'évolutionnisme que si l'on néglige tout son intérêt critique : le rapport critique qu'il établit avec nous-mêmes. C'est donc dire que son « ouverture » se fait dans le sens d'une

transformation en interrogation critique portant à la fois sur nos mérites et nos faiblesses ou nos manques. Sinon, c'est-à-dire à vouloir fermer cette direction critique où nous pourrions comprendre le rapport sous lequel nous avons failli pour continuer à développer la science et la technologie dans notre monde, nous continuerions à nous regarder avec complaisance, en croyant que notre fierté est au-dessus de tout soupçon ; nous risquerions alors de tomber facilement, dans un ethnocentrisme passif, passéiste et chétif, que les contingences historiques, dont la colonisation, ne feraient qu' « affaiblir » davantage. En effet, on peut facilement accepter que cette dernière n'est que la sanction de la supériorité scientifique et technique de l'Occident sur les autres cultures : l'ignorance du « secret de l'Occident »³⁰ en a favorisé la réussite en Afrique en particulier.

C.A. Diop : égyptologie ou égyptologisme?

L'écriture antadiopienne de l'histoire, en tant qu'elle interfère avec son ethno-nationalisme, voire avec son militantisme, a été largement dénoncée : on a souligné qu'elle fait constamment référence à la « solidarité de la « race » »³¹ aboutissant, inversement, à écarter toute procédure externe de validation ou de confirmation, c'est-à-dire qui soit le fait de ces idéologues occidentaux qui se couvrent du manteau scientifique³². Elle oublierait ou négligerait alors que la méthode historique, comme toute méthode scientifique, structure nécessairement une distance qui, englobant l'illusion cartésienne de la transparence à soi, est seule susceptible d'en exprimer l'objectivité des résultats : « *Le récit historique est toujours un récit à distance (temporelle et/ou spatiale), position où nul (fût-il, aujourd'hui, romain, européen, égyptien ou africain) n'est plus à sa place qu'un autre, à moins de renoncer à ce métier. Que l'on soit noir ou blanc de peau, se croire davantage « chez soi » lorsque l'on parle des « Négro-africains » ou des « Indo-européens » relève moins d'une position scientifique que d'une posture idéologique, par laquelle l'historien exhibe sa carte d'identité (...) et exige celle des autres.* »³³ Voici pourquoi cette écriture de l'histoire a été dénoncée vigoureusement comme moment inaugural de cette prétendue « science africaine » que Foukoue en particulier applaudit néanmoins à tout rompre ou encore de cette « science de la libération » que Gome oppose alors à la « science de la domination », promue par Froment, critique bien connu de Diop. En un mot, on la critique au motif que son investissement *idéologique* altère profondément la valeur proprement *logique* de son oeuvre, dont on souligne par ailleurs les entorses méthodologiques³⁴. On trouve donc que Diop ne satisfait pas aux réquisits de « neutralité méthodologique » dont on a pourtant montré qu'elle n'est que le dernier avatar de l'illusion positiviste. Toutefois, on peut mieux prendre son parti, c'est-à-dire sans

passion ethno-nationaliste, sans chercher à saluer sa transposition réussie sur le terrain de la recherche historique de la lutte contre le colonialisme, mais en montrant simplement que, après tout, l'entrelacs des faits et des valeurs – largement souligné par le pragmatisme qui fait reposer toute connaissance sur des normes³⁵ - n'est nullement la spécificité de sa méthode. Car, l'idéologie n'est pas toujours loin de la science. Attentif, P. Thuillier l'a entendu souvent parler dans le ventre de celle-ci. En tout cas, dans le cas précis, Fauvelle-Aymar et les autres trouvent « afrocentriste » tout chercheur qui voit le monde depuis le centre (d'intérêt) qu'il s'est assigné en Afrique³⁶. La connaissance, on le sait depuis Kant et la nouvelle Ecole de Francfort, est donc solidaire d'« intérêts » multiples, dont ici la réhabilitation diopienne de l'homme noir, que la tradition externaliste, par souci de dépasser le clivage science/idéologie, pourrait situer plutôt du côté du « contexte de la découverte ». C'est donc dans ce contexte de profond enracinement ou de l'universalité axiologiques que la méthode de Diop - sans doute largement informée dans son souci de restituer la vérité historique par le concept de *maât*, à la fois logique et éthique qu'elle trouve dans l'horizon du monde égyptien - paraîtrait moins déconcertante. Toutefois, si les valeurs ou les « intérêts », quels qu'ils soient, sont si prégnants en science - au point que Canguilhem, ruinant l'illusion marxiste et positiviste d'un savoir « objectif », s'est trouvé conduit à parler d'« idéologie scientifique »³⁷ ; il ne reste pas moins que tous les discours scientifiques n'y cèdent pas de la même façon. Canguilhem note en particulier qu'il y a des discours qui accèdent au statut de science, notamment en abandonnant l'idéologie à leurs sources. En tout cas, il y en a qui arrivent à établir un rapport critique aux valeurs, c'est-à-dire à s'en distancer, donc à être « objectifs »,³⁸ se distinguant ainsi de ceux qui n'y arrivent pas, retenus qu'ils sont par toutes sortes de « préjugés ». Ceci est une affaire de *stratégie* discursive personnelle qui, selon Derrida, est diversement à l'œuvre en philosophie - où il l'a lui-même adoptée, en déconstruisant la tradition logocentrique³⁹, et en sciences humaines - par exemple en ethnologie, victime à la fois du phonocentrisme et de l'ethnocentrisme⁴⁰. Finalement, l'alternative égyptologie ou égyptologisme n'a pas beaucoup de sens, si elle est réduite à un simple problème de *topologie*. Or, il est plutôt question de stratégie, c'est-à-dire de rapport critique à notre histoire, qui engage alors effectivement notre responsabilité et notre projet, au sens sartrien de ces mots, c'est-à-dire notre faculté à triompher, comme l'y encourageait déjà Fanon, véritablement de notre passé. Sartre, descendu de sa montagne d'alors pour prendre notre parti⁴¹, comprendrait peut-être difficilement qu'il en fût autrement, au regard de la liberté à laquelle il condamne chacun de nous.

Conclusion

Il ne serait peut-être pas superflu de rappeler que la tradition rationaliste a toujours conçu l'universel comme le moyen de dépasser le *conflit* soit entre l'unité et la multiplicité soit entre le rationnel et le réel. Les moyens utilisés vont de la logique à la métaphysique⁴². Le dépassement opéré par Hegel est particulièrement intéressant, au sein d'une philosophie de l'histoire qui, se confondant avec l'histoire de la philosophie, arrive à ruiner complètement le relativisme historique, en montrant en particulier que même si la philosophie, lieu conceptuel d'inscription de l'universel, est toujours fille de son temps, elle n'échappe pas moins aux déterminations historiques⁴³; de telle sorte que Putman vient de parachever la révolution hégélienne par la reconnaissance de la nécessaire historisation du sens qui n'implique cependant plus le relativisme comme conséquence⁴⁴. Or, lorsque l'universel devient simplement le nom que prend l'antériorité des civilisations historiquement déterminées, alors il charrie nécessairement toutes les difficultés d'un « faux universalisme », difficultés d'un particulier qui passe pour universel, c'est-à-dire les difficultés de l'ethnocentrisme⁴⁵. Telle nous semble être la nature des difficultés que le projet antadiopien, au demeurant courageux et ambitieux, ne paraît pas avoir surmontées, et que la passion ethno-nationaliste ou afrocentriste nous a fait malheureusement sous-estimer. Nous ignorons si elles sont réelles ni si notre interprétation des conséquences de l'antériorisme antadiopien est assez « charitable ». Mais, si notre inquiétude pouvait jamais être fondée, alors nous verrions que, au lieu de nous rendre notre fierté, celui-ci nous aurait plutôt rendu à notre orgueil, c'est-à-dire à l'usage afrocentriste ou *idéologique* de la notion de primauté, et non à son usage *évolutionniste*, positif, car renvoyant au primitif, à l'inachevé, qui, depuis la fondation du monde, l'ouvre, déroule le temps⁴⁶, en même temps que la connaissance que nous y acquérons, comme l'a si bien montré l'épistémologie historique⁴⁷.

Notes

- ¹ Fanon (F), *Peau noire, masques blancs*, Seuil, 1975, p. 182-183
- ² Ebouissi-Boulaga (F) : « La suite de C.A. Diop » in *Revue Africaine de Sciences Sociales*, 1.
- ³ Diop (C.A) : *Civilisation ou barbarie*, Présence africaine, 1981, p 12. Nous soulignons.
- ⁴ Hountondji (P.J) : *Sur la « philosophie africaine »*, Présence africaine, 1979 ; « Occidentalisme, élitisme : réponse à deux critiques » in *Recherche, Pédagogie et Culture*, Janvier-février, 1982
- ⁵ Bruckner (P), *Le sanglot de l'homme blanc*, Seuil, 1983
- ⁶ Wim van Binsbergen vient d'en créer un : [http : //come.to/black_athena](http://come.to/black_athena)

- ⁷ Ladriere (J) : *Les enjeux de la rationalité*. Le défi de la science et de la technique aux cultures, Aubier/Unesco, 1977
- ⁸ Dr Kato (S) et al.: *La science et la diversité des cultures*, P.U.F/Unesco, 1974, p 22-27
- ⁹ *ibid.* p 21
- ¹⁰ Levi-Strauss, C. : *Race et histoire*, Gonthier, 1961, p 21-22
- ¹¹ Chretien (J-L) : « Les bantous, de la philologie allemande à l'authenticité africaine. Un mythe racial contemporain » in *Vingtième Siècle*, oct-déc. 1985 ; KAGAME (A) : *La philosophie bantou comparée*, Présence africaine, 1976, p 52-53
- ¹² N'Diaye (J.P) : *Monde noir et destin politique*, Présence africaine/Nouvelles Editions Africaines, 1976
- ¹³ Senghor (L.S): *Nations et voie africaine du socialisme*, Présence africaine, 1961
- ¹⁴ Nyerere (J): *Liberté et socialisme*, Clé, 1972
- ¹⁵ Sur cette réinvention du religieux, on pourra consulter avec profit en particulier les travaux d'André Mary sur le terrain gabonais.
- ¹⁶ Fauvelle-Aymar (F-X et alii) : *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*, Karthala, 2000 , p. 331-341
- ¹⁷ Lelouche (S) : *L'occidentalisation du monde*, La découverte, 1989
- ¹⁸ Diop (C.A) : *op. cit.* p 15
- ¹⁹ Levi-Strauss, C.: *op. cit.* ; VERNANT (J-P) : *La mort dans les yeux*. Les figures de l'altérité dans la Grèce ancienne, Hachette, 1985
- ²⁰ Diop (C.A) : *op. cit.* p 16
- ²¹ Levi-Strauss, C.: *op.cit*
- ²² Diop (C.A) : *Nations nègres et culture*, Présence africaine, 1979
- ²³ Winters (A.C) : « Les fondateurs de la Grèce seraient venus d'Afrique en passant par la Crète » in *Afrique Histoire*, 1983
- ²⁴ Fauvelle-Aymar (F-X et alii), *op.cit.* p 71-75
- ²⁵ *ibid.* p 16 ; 18 ; 20
- ²⁶ Nguema, I, « De la violence en Afrique », *Le livre des anthropologues du droit*, disciples et amis du recteur M.Alliot, Publication de la Sorbonne, 2000, p.12
- ²⁷ Goody (J) : *Entre l'oralité et l'écriture*, P.U.F, 1994
- ²⁸ Obenga (T) : *L'Afrique dans l'antiquité*. Egypte pharaonique Afrique noire, Présence africaine, 1973
- ²⁹ Rousseau (J-J) : *Du Contrat social, IV*, Booking International, 1996
- ³⁰ Towa (M) : *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Clé, 1971, p 40-41
- ³¹ *Science et conscience : le combat ambigu de Cheik Anta Diop*, Colloque du cinquantenaire de l'ORSTOM, Paris, 20 septembre, 1994
- ³² Diop (C.A), Préface à T.OBENGA : *op. cit.*
- ³³ Fauvelle-Aymar (F-X et alii), *op.cit.* p 21
- ³⁴ *Science et conscience, op.cit.*
- ³⁵ Putnam (H) : *Le réalisme à visage humain*, Seuil, 1994
- ³⁶ Fauvelle-Aymar (F-X et alii), *op.cit.* p 11
- ³⁷ Canguilhem (G) : *Idéologie et rationalité dans les sciences de la vie*. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences, Vrin, 1977
- ³⁸ Popper (K) : *La connaissance objective*, Aubier, 1991
- ³⁹ Derrida (J) : *De la grammatologie*, Minuit, 1967
- ⁴⁰ Derrida (J) : *L'écriture et la différence*, Seuil, p 414
- ⁴¹ Sartre (J-P) : « Orphée noir » in L.S. SENGHOR, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, P.U.F, 1943

-
- ⁴² Aristote : *Organon*, IV, Vrin , 1936 ; PLATON : *La République*, Bibliothèque de la Pléiade, 1940-1942
- ⁴³ Hegel (G.F) : *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, 1975, p 57-58,
- ⁴⁴ Putnam (H) : *Raison, vérité et histoire*, Minuit, 1984, p 8
- ⁴⁵ Todorov (T) : 1989 *Nous et les autres*, Seuil
- ⁴⁶ Fauvelle-Aymar (F-X et alii) : *op.cit.* p 120
- ⁴⁷ Popper (K): *Un univers de propensions*, L'éclat, 1992

Bibliographie

- Balandier (G), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, P.U.F, 1963
- Biyogo (G), *Aux sources égyptiennes du savoir*, vol 1. Généalogie et enjeux de la pensée de Cheik Anta Diop, Héliopolis, 1998
- Fukuyama (F), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, 1992
- Habermas (J), *Connaissance et intérêt*, Gallimard, 1976
- La science et la technique comme idéologie*, Denoël, 1968
- Holton (G), *L'imagination scientifique*, Gallimard, 1981
- Memmi (A), *Le portrait du colonisé*, Gallimard, 1985
- Monod (J), *Le hasard et la nécessité*, Seuil, 1970
- Popper (K), *La quête inachevée*, Calmann-Lévy 1981
- Rorty (R), *L'espoir au lieu du savoir*. Introduction au pragmatisme, A.Michel, 1995
- Thuillier (P), *Les savoirs ventriloques*, Seuil

