

SUR LA PORTÉE OPÉRATOIRE DE L'ŒUVRE DE CHEIKH ANTA DIOP

L'histoire est dans l'Afrique contemporaine, la discipline où la pensée scientifique a été la plus féconde depuis la décennie dite des indépendances. On comprend ainsi que personne ne se soit étonné du fait que, le premier symposium consacré par la communauté scientifique africaine aux travaux d'un de ses membres, ait porté sur l'œuvre d'un historien de renom : l'égyptologue Cheikh Anta Diop (1).

La nature, il n'y a pas longtemps, nous a privés de la présence physique de ce dernier. Celui-ci nous laisse cependant en héritage, un patrimoine scientifique considérable, par le biais duquel les générations de demain poursuivront la controverse et le dialogue féconds avec sa pensée.

La diversité des disciplines auxquelles renvoie ce patrimoine scientifique(2), en rend titanes-

que une critique globale. Elle n'excuse pas pour autant le renoncement à celle-ci(3).

Cette diversité disciplinaire ne doit pas faire perdre de vue le caractère unitaire de l'œuvre, lequel procède d'une problématique politique qui traverse et unifie la pensée de l'auteur, d'un bout à l'autre de l'œuvre.

En effet, si le propos de l'œuvre est de donner une assise scientifique à l'affermissement de la conscience historique négro-africaine, il trouve son origine dans une problématique politique singulière: la mise à jour des conditions objectives d'une renaissance des sociétés africaines sub-sahariennes, comme espace d'initiative scientifique, technologique et politique.

Pour l'homme politique dont l'énergie est toute orientée vers l'action, le propos de l'œuvre de C. A. Diop suscite une question majeure: face à l'impératif concret d'une maîtrise de l'instrumentalité agricole, industrielle et militaire qui fait aujourd'hui problème en Afrique, quelle contribution peut-on raisonnablement attendre d'une entreprise de res-

tauration de la conscience historique africaine?

Poser cette question, c'est interpellier l'œuvre de C. A. Diop sur sa portée opératoire, sur son rapport à l'action(4). L'étude que nous présentons ici, se veut être une contribution pour répondre à la question posée ci-dessus.

Nous formulons cette réponse au travers de l'analyse de quatre problèmes distincts, mais liés, à savoir:

1°) Le problème de l'autonomie de la conscience politique africaine, dans une société internationale, encore dominée par le conflit des intérêts nationaux.

2°) Le problème de la créativité africaine, dans un espace international où la richesse des nations tient désormais de la maîtrise des instruments technologiques.

3°) Le problème du renouveau de l'intelligence politique en Afrique, dans le contexte d'une civilisation planétaire, dont les philosophies et visions dominantes, mettent l'intelligence prométhéenne de l'homme au service d'intérêts, dont les finalités faustiques, réifient les rapports hu-

→ Par conséquent, il faut aborder l'œuvre de l'écrivain africain dans une perspective politique des classes dirigeantes en Afrique. Ainsi, l'œuvre de l'écrivain

ainsi, et choisissent le seul espace créateur de sens, dans l'univers connu: l'humanité.

4°) Le problème des conditions objectives du développement matériel des sociétés africaines, dans un climat politique international, où les questions de sécurité militaire conditionnent la mise en œuvre des options nationales dans le domaine du développement économique.

CONSCIENCE HISTORIQUE ET AUTONOMIE DE LA CONSCIENCE POLITIQUE AFRICAINE

→ La conscience politique africaine contemporaine est, on le sait, une conscience hétéronome(5). Elle interprète le monde, et agit dans celui-ci, par référence à des normes et paramètres dont l'origine est étrangère à son expérience historique; et dont les fins s'opposent bien souvent aux intérêts nationaux des peuples dont elle a en charge le destin historique. Habitée par une identité historique non-autochtone, elle connaît une extraversion de ses intérêts matériels et immatériels.

Extraversion dont porte témoignage son inaptitude à définir et à organiser la défense des intérêts nationaux des peuples, dont elle a en charge le destin, dans une société internationale encore dominée par les conflits d'intérêts nationaux.

Face à cette réalité de la conscience politique africaine: que propose l'œuvre de C. A. Diop?

Physicien de formation(6), C. A. Diop milite de bonne heure au sein des associations politiques des étudiants africains.

Dans les années cinquante, alors que l'ensemble de la classe politique africaine (exception faite des députés malgaches et du nationaliste Ruben Um Nyobé), se prononce pour l'union française, C. A. Diop pose le problème de l'indépendance politique du continent, et celui de la création d'un futur État Fédéral d'Afrique Noire(7). C'est cet engagement au service de l'indépendance des peuples africains qui le conduit de l'étude des sciences physiques, à l'étude de l'histoire africaine(8).

Certains s'étonnent qu'un militant politique ait consacré tant de sa belle énergie aux études historiques, dans un contexte colonial où par définition, le primat de la lutte doit être accordé à l'action politique. Celle qui a pour but de bouter la puissance occupante, hors des espaces nationaux.

L'étude comparée des politiques de colonisation dans l'histoire (de l'antiquité aux temps modernes), suffit pour discréditer un tel étonnement. Elle montre que manifester un tel étonnement, c'est méconnaître la place du discours historique dans les stratégies politiques d'asservissement des peuples(9); mais aussi, et à l'inverse, la fonction de la mémoire historique, comme élément du processus d'émancipation des peuples(10).

1/ FALSIFICATION DE L'HISTOIRE ET HÉTÉRONOMIE DE LA CONSCIENCE POLITIQUE AFRICAINE

La colonisation en Afrique noire a été pour l'essentiel, une entreprise de dépossession. Pour

les puissances coloniales, il s'agissait de contrôler les espaces et forces productives du continent, conformément aux contraintes que leur imposait le développement matériel des sociétés politiques, dont elles étaient originaires(11). Le but visé consistant en un contrôle économique des ressources humaines et matérielles du continent; or, un tel contrôle nécessite on le sait une maîtrise politique des peuples titulaires de telles ressources. C'est pourquoi, aussitôt la victoire militaire acquise, les puissances coloniales ont quadrillé les sociétés africaines par un appareil administratif et militaire, dont l'objet était de permettre un contrôle politique direct des populations; cependant, si un tel contrôle est nécessaire, il n'est pas suffisant pour assurer, garantir une exploitation des ressources des territoires occupés, dans les conditions maximales de sécurité. Ce contrôle, en effet, ne met pas l'administration coloniale à l'abri d'un sursaut nationaliste de la société vaincue.

Il faut comprendre, en effet, qu'une fois sa résistance politico-militaire anéantie, le peuple colonisé conserve une ressource fantastique pour reprendre l'initiative politique: sa mémoire culturelle(12). Celle-ci, dans le contexte colonial, fonctionne comme mémoire des sens, comme refuge d'une identité alternative. Par le biais du sentiment de continuité historique qu'elle fait vivre à l'ensemble de la société dominée, cette mémoire culturelle perpétue une conscience de l'identité, comme conscience du tout autre. Cette dernière, à son tour, exacerbe dans les esprits, la volonté de disposer de son destin, nourrit les

aspirations à la souveraineté politique, et partant, suscite l'organisation d'un mouvement armé de libération nationale(13).

Neutraliser cette fonction de la mémoire culturelle du peuple colonisé, constitue pour l'administration coloniale, une soupape de sécurité, un moyen d'incapacité à terme, l'espace culturel indigène comme espace d'initiative politique.

En Afrique noire, le colonisateur y est parvenu au moyen de l'élimination de l'intelligentsia autochtone(14), et d'une version falsifiée de l'histoire de la civilisation en général, et de l'Afrique en particulier(15). Version savamment inoculée par les structures éducatives(16).

L'action destructrice du discours véhiculé par ces structures, a été, pour l'essentiel, de faire «intérioriser comme légitime» à l'autochtone:

-L'idée d'une incapacité ontologique de l'homme noir, à l'invention et à l'innovation.

-L'idée d'une inaptitude génétique du champ culturel africain à opérer comme support d'intégration de la modernité(17).

De cette action destructrice, bien décrite par Moumouni, a résulté comme effet négatif, une hétéronomie de la conscience politique africaine. Avec comme conséquence ultime, une stérilisation de son identité humaine génétique(18) et de ce fait, la neutralisation de l'intelligentsia africaine moderne, comme centre producteur de sciences, de techniques et d'idées sur une base heuristique et théoristique, conforme aux intérêts nationaux des peuples auxquels elle appartient.

Manquant de confiance en

elle-même, comme entité historique(19), la conscience politique africaine abandonne alors à autrui (en l'espèce, l'Occident), le domaine de l'invention et de l'innovation. La triple dépendance (technologique agricole, industrielle et administrative) qui s'en suit, l'amène alors à abandonner également à autrui l'organisation matérielle et institutionnelle de sa propre société. Enfin, porteuse d'une identité historique non autochtone, elle connaît malgré elle, une extraversion de ses intérêts matériels et immatériels. C'est celle-ci qui explique sa participation sereine à une gestion économique des espaces africains, selon des logiques qui ne prennent aucunement en compte les intérêts réels des peuples africains, en tant que membres d'une société internationale conflictuelle(20).

Frantz Fanon qualifie cette forme de conscience au monde, de conscience nègre(21). On sait aussi que les Noirs porteurs d'une telle conscience au monde, sont à l'origine d'une littérature revendicative de reconnaissance anthropologique par autrui la Négritude. C'est dans ce courant littéraire, que certains reprendront à leur compte, l'idée d'une inaptitude ontologique de l'homme noir à la science (l'émotion est nègre, comme la raison hellène), mais aussi celle des lacunes technologiques de l'homme noir (ceux qui n'ont inventé, ni la poudre, ni la boussole, etc.).

Les structures éducatives coloniales n'ont toutefois atteint qu'une minorité du corps social africain. Leur action permet néanmoins à l'administration coloniale d'atteindre le but qu'elle s'était fixé, à savoir: créer et obtenir la subordination mentale

d'une catégorie sociale africaine, devant servir de tampon et de courroie de transmission, entre elle et les populations africaines. L'hétéronomie de sa conscience constituant alors la garantie la plus sûre de l'extraversion de ses intérêts matériels et immatériels. En un mot, sa dépendance extérieure.

Frantz Fanon pensait que cette catégorie sociale africaine s'affranchirait de cette hétéronomie de sa conscience, par l'effet cathartique du processus de violence inhérent au mouvement armé de libération nationale. Le fait est que, non seulement elle ne participa point à ces mouvements de résistance armée (l'hétéronomie de sa conscience demeura donc intacte), mais en outre, c'est à elle que la puissance coloniale confiera le pouvoir de décision, au sein des États nouvellement indépendants.

C'était de cette façon, pour elle, aménager une solution néo-coloniale, au sens d'une reproduction et perpétuation de la dépendance externe des sociétés africaines, par le biais de l'État post-colonial lui-même; ainsi seulement on peut comprendre:

-Le paradoxe historique que constitue l'État africain post-colonial: là où on l'attendait comme l'agent social d'une renaissance globale des sociétés africaines, il s'avère être l'agent social de leur stagnation(22).

-Le mimétisme institutionnel de son appareil administratif(23), et surtout, la position de classe supranationale de son élite politique (solidarité de ses intérêts matériels et immatériels avec la présence économique et culturelle de l'étranger, comme économie

→ hetero-national

et culture dominantes) (24).

Quant aux populations africaines, elles n'ont été que faiblement touchées par le discours colonial sur l'histoire de la civilisation et de l'Afrique. Toutefois, en raison de l'élimination physique de l'intelligentsia autochtone, ces populations ont été victimes d'une amputation de leur mémoire politique. N'ayant plus connaissance des principes et règles de nature constitutionnelles, qui dans leur passé encadraient l'exercice du pouvoir politique, elles ont fini par considérer l'État post-colonial comme une entité souveraine, par rapport à la société civile. Une entité n'ayant de compte à rendre qu'à elle-même, et échappant à toute interpellation sociale sur sa gestion de la chose publique(25).

B) DÉFALSIFICATION DE L'HISTOIRE ET AUTONOMIE DE LA CONSCIENCE POLITIQUE AFRICAINE

Il est vrai que la classe politique africaine n'est plus, dans sa majorité, constituée par les anciens auxiliaires de l'administration coloniale. Sa base sociale s'est élargie en direction d'une génération nouvelle, formée dans les grandes écoles et universités occidentales. Génération par ailleurs sensible à une libéralisation des régimes politiques africains, toutefois, formée dans un système universitaire au sein duquel elle continue d'intérioriser comme légitime, une identité historique non autochtone, cette génération nouvelle connaît, comme ses aînés, une extraversion de ses intérêts matériels et immatériels. Certes, elle ne doute plus de l'aptitude ontologique

de l'homme noir à l'invention et l'innovation, mais elle continue à douter de l'aptitude de l'espace culturel africain à opérer comme support d'intégration de la modernité. Elle continue aussi à gérer les espaces économiques africains selon des logiques qui évacuent les intérêts réels des peuples africains, en tant que membres d'une société internationale encore conflictuelle.

À la base de cette pérennité de la conscience politique africaine, comme conscience hétéronome, se trouve, nous l'avons vu, l'amoindrissement permanent de sa conscience historique, au fil des générations. Il apparaît dès lors, que la restauration de la conscience historique africaine dans les esprits(26), a un objet précis qu'il importe de ne pas confondre. Cet objet n'est pas la réhabilitation de l'histoire africaine, mais la restitution de son autonomie de pensée à la conscience politique africaine. Plus précisément, cet objet vise trois objectifs, si l'on se place du point de vue de ses destinataires:

- à l'endroit des populations africaines: l'objectif ici, est de leur restituer leur mémoire politique, afin de donner une assise sociologique aux institutions démocratiques que l'on souhaite voir naître en Afrique. Une telle assise sociologique aurait pour conséquence de déplacer le centre de gravité de la vie politique des instances du parti unique vers les structures municipales et régionales, dont les représentants seront démocratiquement élus.

Riches de leur patrimoine institutionnel pharaonique et post-pharaonique, les populations africaines pourront fonder leur

revendication démocratique par référence à des traditions politiques non-étrangères. L'intérêt d'une telle démarche consiste en ceci qu'elle permet de neutraliser la stratégie idéologique des monarchies africaines, qui consiste, d'un côté à légitimer l'existence d'un parti unique (au nom d'une spécificité culturelle africaine, privilégiant l'unanimité au pluralisme), et de l'autre côté, à différer l'octroi à leur peuple, des droits et libertés définies par les conventions des Nations-Unies, relatif aux droits de l'homme (au nom de soi-disant impératifs du développement économique).

- à l'endroit de l'intelligentsia africaine: l'objectif ici est de libérer en Afrique, le génie d'invention et d'innovation en redonnant à l'intelligentsia africaine confiance en elle-même en tant qu'entité historique (productrice de sciences, de techniques et d'idées). Mais aussi en lui redonnant confiance en l'aptitude du champ culturel africain à opérer comme support d'intégration de la modernité.

- à l'endroit de la classe politique africaine: l'objectif ici, est de restituer à celle-ci une identité historique autochtone. Une telle opération permettrait de transformer sa position de classe supranationale (solidarité d'intérêts, avec la présence économique et culturelle de l'étranger, comme économie et culture dominantes), en une position de classe nationale (défense de la culture, de l'économie, de la souveraineté et des langues nationales, etc.). Position de classe que rend impérative une société internationale encore dominée par le conflit des intérêts nationaux.



*Céramique époque de Nagada II
(Haute Égypte)
Préhistoire égyptienne*

Tels sont les trois objectifs de l'œuvre de C. A. Diop. Telle est la signification profonde de l'entreprise antanéenne de défalsification de l'histoire et de restauration de la conscience historique africaine. Comme on le voit, elle repose sur un enjeu non pas théorique, mais pratique.

C'est la conscience aiguë de cet enjeu qui explique pourquoi la première tâche à laquelle se soit attelé C. A. Diop, comme militant politique, dans les années cinquante, ait consisté à restituer à la conscience politique africaine sa conscience historique. Au nom de cette évidence matérialiste qui veut que tout peuple ait une histoire, C. A. Diop tourna le dos à la thèse hegelienne (dominante alors dans les années cinquante et soixante) d'une a-historicité de l'Afrique. Il s'attela à dégager l'aire culturelle plus ancienne à laquelle pouvaient se rattacher historiquement à des degrés différents, les cultures actuelles, pour que disparaissent les solutions de continuité. C'est sur ce chemin qu'il fit deux découvertes décisives, qu'il éleva au rang de concept scientifique, au moyen d'un faisceau de preuves pluridisciplinaires:

- l'unité culturelle des peuples noirs d'Afrique, sur le plan de l'organisation de la famille, de l'État, des conceptions philosophiques et morales; et ce en raison d'une adaptation similaire aux mêmes conditions matérielles d'existence(27);
- la parenté ethnique et culturelle entre ces peuples, et celui de l'Égypte pharaonique(28).



STRUCTURATION DE L'AFRIQUE NOIRE EN CHAMP

Femmes devant des silos en terre.

DE FORCE INTERNATIONALE

Nombreux sont ceux qui situent les travaux de C. A. Diop, dans le sillage de la négritude. Négritude révolutionnaire selon certains, négritude revancharde selon d'autres. Cette assimilation de la problématique antanéenne à celle des tenants de la négritude, traduit une méconnaissance grave du propos de l'œuvre de C. A. Diop, et de celui des négrologues.

C'est contre une telle erreur que Maurice Caveing met en garde les analystes soucieux de rigueur scientifique. Il écrit: «Qu'on ne s'y trompe pas, nous sommes assez loin, avec C. A. Diop, de ce à quoi nous ont habitués les littérateurs de la «négritude». Sa perspective est historique et universaliste, toute aussi éloignée d'un existentialisme racial, que d'un structuralisme sociologique. Simple- ment, dans les conditions de l'impérialisme, l'humanisme abstrait n'a pas de sens. La prise de conscience historique est une nécessité de la lutte politique, dès lors que c'est le colonisateur qui a fait du thème racial, un motif d'aliénation.

Nous sommes en présence d'une tentative originale pour appliquer une analyse, matérialiste dans son principe, à l'histoire africaine en elle-même, et dans ses contacts millénaires avec le monde «indo-européen», ainsi qu'au développement de la conscience politique africaine, envisagé comme contribution positive au devenir humain. Les deux objectifs ne sont pas, a priori, incompatibles. encore faut-il que soit assuré le caractère scientifique de la démarche»(29).

Le caractère scientifique de cette démarche, dont se soucie

doit être considéré comme acquis sur la foi de l'écritographie (Voir ... dans lequel il y a de l'ant ce qui représente ... comme à l'époque ou l'argent de l'écrit) et du ... et du ...)

M. Caveing, a été mis en relief par Théophile Obenga. Il convient de se reporter à son étude(30). Quant à la scientificité des thèses de C. A. Diop, celle relative à la parenté ethnique entre l'Afrique noire et l'Égypte pharaonique, elle a reçu une consécration internationale à l'occasion du colloque organisé par l'Unesco sur le peuplement de l'Égypte ancienne(31); mais une fois reconnue l'importance pratique d'un affermissement de la conscience historique africaine, il reste encore à circonscrire les lieux et moyens propices pour un tel raffermissement.

Il est certain que la restauration de la conscience historique africaine passe par le canal des instances d'intériorisation des discours, visions et valeurs du monde, à savoir le cinéma, le théâtre, le roman, le nom des rues, etc.(32); mais elle passe surtout par l'appareil socio-éducatif. Le rôle que celui-ci joue actuellement dans l'hétéronomie des consciences en Afrique (et l'extraversion des intérêts matériels et immatériels de la conscience politique africaine) fait que la réforme du contenu des enseignements scolaires et universitaires en Afrique, constitue une des mesures les plus qualitatives que puisse prendre un gouvernement africain. C'est sans doute en ce sens qu'il faut interpréter la pensée de C. A. Diop, lorsque celui-ci affirme que «les réformes les plus révolutionnaires concerneraient l'enseignement de l'histoire»(33).

Rappelons pour mémoire que la Chine de Pékin s'est trouvée dans une situation analogue à l'Afrique d'aujourd'hui; sa classe politique étant amputée de sa conscience historique; Mao Tse Toung invita celle-ci à l'étude du

passé national, à l'occasion du Rapport du VI^e Plenum du comité du Parti Communiste chinois en 1938. Par cette initiative, Mao Tse Toung n'entendait ni réhabiliter l'histoire nationale, ni siniser la doctrine marxiste. Il désirait simplement la sinisation des marxistes chinois(34).

Aujourd'hui, exception faite des données internes du régime, la Chine populaire a su se structurer en un champ de force international. Elle décide seule de son destin, indépendamment de toute allégeance externe, et sur la seule base et considération de ses intérêts nationaux. Son ouverture actuelle aux modes de gestion capitaliste ne traduit en aucune façon une faillite interne de son option socialiste, encore moins celle de son écriture hiéroglyphique comme support de la pensée scientifique. Elle traduit seulement la volonté de la classe politique chinoise, de se donner les moyens technologiques et financiers de ses options nationales; et cette volonté, qui en Afrique, fait encore défaut, reflète avant tout l'autonomie de la conscience politique chinoise, dans une société internationale encore conflictuelle. Autonomie qui repose sur une conscience sereine de l'identité historique.

La société internationale gagnerait par ailleurs à une structuration de l'espace politique africain, en un champ de force international. Seule en effet, une structuration de la société internationale en champs de force égaux en puissance offensive et défensive, pourrait rendre inopérantes les stratégies de domination et d'hégémonie. Elle imposerait aux acteurs internationaux, indépendamment de leur volonté, cette paix perpétuelle, à laquelle les

peuples n'ont cessé et ne cessent de rêver.

CONSCIENCE HISTORIQUE ET RELANCE DE LA CRÉATIVITÉ EN AFRIQUE

Jusqu'au XIX^e siècle, la richesse des nations est restée dépendante de leur dotation en facteur de production. Celles-ci se limitent à l'époque aux ressources naturelles et humaines. C'est la carence des premières qui explique l'expansion des peuples européens hors de leur frontière d'origine, dès le XVI^e siècle.

De nos jours, la situation est tout autre. Les nations tirent leur richesse non plus des ressources naturelles, mais de leur capacité technologique à mettre en valeur ces ressources. C'est le monopole dont l'Occident bénéficie en la matière qui explique sa position actuelle comme économie et culture dominantes.

La maîtrise de l'instrumentalité technologique par les peuples africains se pose par conséquent comme la condition nécessaire pour le développement matériel de leurs sociétés. Cette maîtrise, évidemment, suppose une relance de la créativité africaine, dans le domaine des sciences exactes et celui des sciences humaines. Une vivification de la recherche, et une recherche au service des intérêts réels de ces peuples. Cette relance, cependant, ne tombera, et ne peut tomber du ciel. Elle a des exigences que C. A. Diop a su mettre en relief. Il appartient aux africains d'y répondre.

Dans le domaine des sciences humaines: sur ce terrain, la recherche universitaire africaine fait encore figure de parent pauvre de la recherche mondiale.

Rares sont les études novatrices qui nous proviennent des universités africaines, lesquelles demeurent encore des antennes périphériques de la recherche occidentale.

Pour C. A. Diop, cette situation de la recherche africaine en sciences humaines, est une conséquence de son manque de perspective historique. De ce fait, une seule solution s'offre à elle : renouer avec l'Antiquité égypto-nubienne, dans tous les domaines. Pour faire comprendre l'importance pratique d'une telle jonction avec l'Antiquité africaine, C. A. Diop recourt à l'explication analogique. Il confie : «Supposons l'Occident coupé de ses bases culturelles gréco-latines, il lui serait impossible de bâtir un corps de sciences humaines. Les aspects les plus mo-

dernes, les plus techniques, les plus futurologues de la culture occidentale, plongent leurs racines dans la culture gréco-latine, et seraient inconcevables sans celle-ci.

Dans le même ordre d'idée, ce n'est que lorsque l'Afrique noire aura renoué systématiquement avec son vrai passé historique qu'elle pourra bâtir, elle aussi, un corps de sciences humaines, car l'investigation diachronique deviendra possible dans les différents domaines scientifiques, artistiques et littéraires, au lieu que les études restent temporelles, structurelles, et suspendues en l'air»(35).

Une telle démarche méthodologique suppose évidemment une heuristique qui «précise sa philosophie, sa problématique, ses enjeux propres, son autonomie, ses

objectifs, ses moyens et ses stratégies»(36). Seule la définition d'une telle heuristique aidera l'intelligentsia africaine à s'affranchir de la tutelle intellectuelle qui pèse encore sur elle. Ce n'est qu'à ce prix que la recherche africaine en sciences humaines cessera d'être une simple caisse de résonance des théories occidentales, dont les conclusions épistémologiques pèchent souvent en raison du poids séculaire d'un ethnocentrisme, pas toujours conscient de lui-même. Seule une recherche africaine autonome aidera l'homme africain à se situer dans le temps et dans l'espace, du point de vue de ses intérêts réels. Elle seule l'aidera à prendre des options pour l'avenir, en ce qui concerne le sens à donner à son activité, créatrice de richesse.

Dans le domaine des sciences

exactes : les sciences exactes sont à la base de la puissance agricole, industrielle, médicale et militaire, des nations contemporaines. Elles seules permettent une maîtrise de l'environnement externe et interne, mais, plus que des axes et des perspectives de recherche, elles supposent au préalable l'existence de moyens. C. A. Diop préconise la création de «centres de recherche, dans les secteurs de pointe (nucléaire, informatique, etc.), et de les implanter dans différentes parties appropriées de notre continent, pour rejoindre le peloton de tête de l'humanité. Les centres auront un caractère fédéral»(37).

La mise en place de tels moyens ne peut se faire en dehors d'une volonté politique, d'un soutien gouvernemental. C'est à cette dernière de donner à la recherche africaine en sciences exactes, ses moyens (infrastruc-



Clepsydre.

tures, budget) et ses axes (définition des domaines prioritaires de la recherche fondamentale et appliquée). Or, ce sont cette volonté et ce soutien qui font aujourd'hui problème en Afrique noire.

Il reste cependant certain que seul un corps politique africain qui témoigne d'une position de classe nationale, est capable d'une telle politique pour la constitution d'un potentiel technologique national (P.T.N.), et nous avons vu que la seule méthode pour faire adopter au corps politique africain une position de classe nationale, est de vaincre l'hétéronomie de sa conscience. On voit ainsi encore une fois, combien le défaut de conscience historique hypothèque l'avenir du continent dans une société internationale, où la richesse et le développement matériel des nations, dépendent désormais de leur capacité à maîtriser l'instrumentalité technologique.

III CONSCIENCE HISTORIQUE AFRICAINNE ET RENOUVEAU DE L'INTELLIGENCE POLITIQUE

Au XX^e siècle, la révolution techno-scientifique en Occident ne s'est pas accompagnée d'une révolution de la pensée dans le domaine de l'intelligence politique. Celle-ci continue de véhiculer des visions du monde (relatives à l'homme, l'outil et la nature), qui plongent leurs racines dans un contexte d'arbitraire politique et de pénurie matérielle, dans laquelle elles ont puisé un caractère faustien, que ne justifie plus le contexte nouveau d'abondance matérielle et de démocratie politique.

La modernité contemporaine (technologie industrielle, libéralisme, socialisme), avait, rappelons-le, comme vocation première de libérer l'homme de tous les obscurantismes, aliénations sociales et contraintes de la nature. Elle tendait dans l'espace politique de sa genèse, en l'espace le champ historique européen, à humaniser l'existence dans un contexte où la vie était synonyme de fatalité, d'arbitraire et de pénurie. Elle visait en un mot, à faire connaître à l'homme, un phénomène dont il avait jusque là ignoré l'existence dans le champ indo-européen de son expérience historique: le bonheur.

Depuis la seconde guerre mondiale, les analystes observent que cette modernité frappe avant tout par son caractère inhumain. D'un côté elle réifie les rapports entre les hommes(38), de l'autre, elle instrumentalise les hommes dans leur activité créatrice de richesse et libératrice des contraintes matérielles et immatérielles(39). En un mot, elle engendre un homme unidimensionnel, dépossédé de ses facultés créatrices de sens, de beauté et de liberté.

Cette déshumanisation de la modernité n'est cependant pas une fatalité. Elle trouve son origine dans la nature faustienne des visions et philosophies, dont l'instrumentalité technologique sert de nos jours les intérêts. Cette conséquence négative de la révolution techno-scientifique, peut par conséquent être inversée, pour autant que l'on mette cette instrumentalité technologique, au service de visions non faustiennes du rapport de l'homme à autrui, à l'outil et à la nature. C'est ce qu'essaient de faire comprendre à leurs compatriotes cer-

tains analystes occidentaux, notamment Roger Garaudy dans *Appel aux vivants*.

Dans sa volonté légitime d'intégrer la modernité au cœur des sociétés africaines, la conscience politique africaine gagnerait à s'affranchir de l'héritage philosophique et idéologique indo-européen, dans ce qu'il instaure comme rapport conflictualiste dans la relation de l'homme à autrui, au divin, au pouvoir, à l'outil et à la nature. C'est l'élargissement planétaire de ces visions, alors même que les facteurs objectifs ayant conditionné leur genèse ont disparu, qui expliquent pourquoi les sociétés humaines contemporaines abordent l'aube du Nouvel Âge macro-technologique dans le désordre politique, la confusion philosophique, et l'angoisse existentielle. Mais comment penser de façon alternative, la modernité d'un monde à l'intérieur duquel les systèmes d'idées dominants ont fait intérioriser comme légitimes ces visions faustiennes, qui justement font problème, et sont à la source de son impasse?

Dans *Fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*, C. A. Diop nous informe que l'on peut tirer de l'étude de notre passé, un modèle de gouvernement démocratique. Écrivant cela, C. A. Diop pense plus spécifiquement au mode africain de représentation de l'élément féminin de la Nation.

Représentation qui, dans l'Afrique pharaonique et post-pharaonique, était organisée par un bicaméralisme reposant sur la dualité des sexes.

Par une telle démarche, C. A. Diop nous invite implicitement à penser les problèmes de la mo-

dermité, par référence à notre passé; dans ce qu'il a engendré comme pratiques et discours relatifs aux rapports de l'homme avec le divin, autrui, le pouvoir, la nature et l'outil. Cela non pas pour reconduire purement et simplement, les réponses pharaoniques et post-pharaoniques relatives aux problèmes qui se sont posés à eux, dans des contextes différents des nôtres, mais pour renouer avec la rationalité interne de leurs pratiques et discours, relatifs à autrui, au divin, au pouvoir, à la nature et à l'outil.

Pathe Diagne, plus explicite, fait écho à C. A. Diop, lorsqu'il écrit: «la redécouverte de l'esprit de la civilisation pharaonique et post-pharaonique en Afrique noire, réconciliera, dans la structuration des pouvoirs, l'organisation des sociétés et des économies, le renouvellement des fondements et des conceptions de l'éthique ou de l'art, avec cette philosophie des spécificités, des libertés, et des équilibres, qui fait aujourd'hui problème»(40).

C'est donc à une véritable révolution épistémologique que C. A. Diop et Pathe Diagne convient les Africains en général, et la conscience politique africaine en particulier.

Cette démarche est-elle féconde? Notre réponse est affirmative, pour autant que l'on s'en tienne à la leçon épistémologique et politique, que les discours africains pharaoniques et post-pharaoniques nous donnent sur les questions centrales, autour desquelles s'organise toute révolution, à savoir: l'équilibre de l'être au monde dans ses rapports «aux autres, aux objets, à la nature, au cosmos, à Dieu, aux savoirs, aux sciences, aux techniques de production ou d'organi-

sation sociale et politique»(41).

Face à la crise que connaissent de nos jours les sociétés contemporaines, la référence aux discours et aux expériences pharaoniques ou post-pharaoniques n'est pas dénuée de pertinence, comme méthode de renouvellement de l'intelligence politique, pour penser l'humanisation de la modernité. Comme le rappelle avec force Pathe Diagne: **«Il se trouve que le champ culturel négro-africain, à travers ses systèmes d'idées sur l'être au monde, sur le rapport de l'être à autrui, à l'objet, à la nature, aux sciences, aux techniques, aux politiques et à l'économique, à travers ses conceptions de la relation entre les cultures et les peuples, à travers ses visions de l'État ou de la théologie, a produit, de l'époque pharaonique aux civilisations proto-coloniales plus récentes, des réponses dont la modernité frappe».**

Pathe Diagne assume cette affirmation sur la base de recherches poursuivies par lui-même et d'autres spécialistes. Recherches dont il annonce la publication prochaine(42). De notre côté, nous assumons la même affirmation sur la base de recherches effectuées sur le thème de l'acceptation africaine de la personne humaine. Il s'agit pour l'essentiel d'une acceptation scientifique de l'homme. L'intérêt de cette acceptation tient de ce qu'elle est susceptible par effet de récurrence sur la praxis humaine, d'humaniser et d'agrandir le rapport actuel de l'homme au monde.

Il est intéressant de noter qu'en partant de leurs travaux en laboratoire, un grand nombre de scientifiques occidentaux donnent une acceptation de la per-

sonne humaine dont l'analogie avec l'acceptation africaine est frappante, et sans doute pas gratuite(43). Il en va de même de la vision des choses, des êtres et du monde que ces scientifiques énoncent dans leurs ouvrages de philosophie scientifique.

Une précision doit toutefois être faite ici, pour ne pas trahir la pensée de C. A. Diop: selon ce dernier, la référence à l'héritage intellectuel pharaonique et post-pharaonique, pour penser l'humanisation de la modernité, n'exclut en aucune façon la référence à l'héritage intellectuel des autres cultures humaines, dans ce qu'elles peuvent avoir comme visions et discours positifs, sur les rapports de l'homme au monde. Dans la mesure où l'Égypte est la mère lointaine de la science et de la culture occidentales, dans la mesure où la plupart des idées (judaïsme, christianisme, islam, dialectique, théorie de l'être, sciences exactes, arithmétiques, géométrie, mécanique, astronomie, médecine, littérature, architecture, arts, etc.) que nous baptisons étrangères, ne sont souvent que les images brouillées, renversées, modifiées, perfectionnées des créations de nos ancêtres; C. A. Diop affirme que: «C'est donc en toute liberté que les Africains doivent puiser dans l'héritage intellectuel commun de l'humanité, en ne se laissant guider que par les notions d'utilité, d'efficience».

Rappelons enfin, avec Pathe Diagne, que la révolution technoscientifique, à l'origine de la puissance contemporaine de l'Occident, est issue de l'esprit d'observation et d'expérimentation inventées par la civilisation pharaonique. Esprit remis à jour par Bruno, Galilée, Hurme, Bacon,

Descartes, etc. en rupture avec la parenthèse dogmatique et spéculative qui caractérise l'esprit des cultures aristotelo-platoniciennes, judéo-chrétiennes et médiévales de l'Occident chrétien.

On voit donc, encore une fois, combien le renvoi de la conscience politique africaine à son passé pharaonique et post-pharaonique, présente un intérêt non point théorique, mais essentiellement pratique.

TV CONSCIENCE HISTORIQUE, DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE ET SÉCURITÉ COLLECTIVE EN AFRIQUE NOIRE

C. A. Diop, ce n'est un secret pour personne, s'est toujours prononcé en faveur d'un État fédéral d'Afrique noire(44). Cette option pan-africaniste repose chez lui sur des considérations d'ordre militaire, imposées tant par des facteurs d'ordre externe (ingérences et pressions militaires étrangères), que par des facteurs d'ordre interne (sécurité militaire des infrastructures du développement économique).

Pour C. A. Diop, en effet, «la sécurité précède le développement». Selon lui, les États africains ne peuvent sérieusement envisager le développement matériel de leurs sociétés sans réaliser au préalable leur sécurité militaire. Il se fonde pour ce faire, sur l'exemple des États latino-américains dont les options nationales en matière de développement, trouvent leur limite dans l'incapacité de ces États à faire face aux ingérences des États-Unis. Ingérences destinées à

maintenir l'ordre idéologique dans la région(45). Il se fonde également sur le risque encouru par les États africains d'être pris en otage par la république Sudafricaine. En 1977, il écrit: «Comment l'opinion africaine a-t-elle été informée de l'imminence de l'entrée de l'Afrique du Sud au club atomique? C'est l'Union soviétique qui, à la suite d'observations par satellite, a révélé le danger au monde entier, plongeant ainsi l'Occident impérialiste dans la confusion. Cela appelle deux remarques: une fois de plus, nous constatons que la sécurité précède le développement; un continent qui ne peut assurer sa propre sécurité militaire, qui ne contrôle pas en particulier son espace atmosphérique et cosmique, n'est pas indépendant, et ne peut pas se développer; alors que les minorités privilégiées sont vautrées dans le présent, le cataclysme est à nos portes, l'avenir de notre espèce est en danger sans que nous puissions nous en douter»(46).

Aujourd'hui encore, les exemples du Nicaragua et de l'Angola montrent combien les stratégies nationales de développement économique sont conditionnées par les questions de sécurité militaire.

Concernant le mode d'organisation de la sécurité militaire des projets africains de développement économique, C. A. Diop pense que celui-ci, pour être viable, se doit d'être collectif, c'est-à-dire aménagé dans le cadre d'un État fédéral. À la question du pourquoi faut-il tant rechercher l'unité africaine, il répond: «Parce qu'il faut choisir entre l'existence et la disparition. Au siècle de la conquête de la lune et du système solaire, en dehors

du continent européen, la seule forme d'existence étatique viable, sans faiblesse et anarchie endémique, est le macro-État fédéral multinational, formant un ensemble politique et économique solide capable de résister à la pression des monstres extérieurs»(47).

En 1983, il déclare dans une interview: «Le moment viendra où, sur tous les plans, il faudra se demander si les États que nous sommes en train de créer sont viables, ou s'il ne faut pas les intégrer dans un ensemble plus souple; cela permettrait entre autres, de garantir notre sécurité qui est un préalable à toute politique de développement»(48).

Le développement économique des États et peuples africains est donc, selon C. A. Diop, tributaire de leur sécurité collective. Celle-ci passe par leur unité politique en un vaste ensemble fédéral. À ce stade de la pensée de C. A. Diop, il nous faut faire une précision: en effet, en raison de l'ossification progressive des États et des consciences nationales dans l'Afrique contemporaine, l'unité politique dont parle C. A. Diop a de moins en moins de chance de se faire sous la pression des masses africaines. Seule l'hypothèse d'un accord international entre États africains se présente comme la solution la plus probable dans l'avenir.

Toutefois, même une fois cette solution acquise, une incertitude demeurera. À défaut d'une assise sociologique ferme, un État fédéral issu d'un tel accord a peu de chance de durer, en raison de l'action des forces centrifuges, sauf bien sûr à soumettre ces dernières par la force. Mais une telle solution serait contraire à l'esprit pan-africaniste. L'œuvre de C. A.

Diop, en revanche, offre une alternative sérieuse pour la maîtrise des forces centrifuges; en effet, C. A. Diop fonde l'État fédéral africain à construire sur une assise sociologique irréversible, à savoir: l'affermissement de la conscience par les peuples africains de leur communauté d'origine (unité culturelle), et de destin (développement économique par l'unité politique).

Nous avons tenté ici de circonscrire la portée opératoire de l'œuvre de C. A. Diop. Cela, en interpellant l'œuvre du point de vue des problèmes concrets, auxquels sont confrontés les peuples africains en tant que membres d'une société internationale, encore conflictuelle.

Cette portée opératoire peut-elle encore s'incarner dans le réel africain et international? Si oui, quel sera l'agent social d'une telle initiative? Autant de questions qui interpellent la réflexion de chacun, sur la capacité des peuples africains en général, et de la conscience politique africaine en particulier, à reprendre l'initiative politique dont les a dépossédés l'aménagement néo-colonial de leur indépendance politique.

JOSÉ DO NASCIMENTO

**Chargé de travaux dirigés
Section Droit Public
Université Paris Sud (XI^e).**

1 Symposium organisé par la librairie SANKORE et les associations des historiens et des philosophes du Sénégal, en avril et mai 1982. Au cours de ce colloque, il s'est agi - comme le rappelle Pathe Diagne - «de pousser l'éminent égyptologue à se mettre à jour par rapport à une réflexion continuée, plus que de remettre en cause une contribution qui, dans ses grandes lignes, a permis de réinventer l'histoire de l'antiquité et de l'égyptologie africaine moderne» (in *Le Soleil de Dakar*, samedi 9 et dimanche 10 mars 1985).

2 L'œuvre de C. A. Diop touche en effet à la physique nucléaire, l'anthropologie, la linguistique, la sociologie, la philosophie, l'histoire, etc.

3 Disons aussi qu'aux approches globales, devant s'ajouter des approches sectorielles.

4 Cette question est de celles qui conditionnent la position des jeunes générations, face à l'œuvre de C. A. Diop. L'absence de réponse en détourne un bon nombre d'entre eux.

5 L'hétéronomie se dit de l'état d'une volonté qui reçoit de l'extérieur les lois qui gouvernent son action. Elle contraste en cela de l'autonomie qui est le caractère d'une volonté qui ne se détermine qu'en vertu de son propre être et de ses propres intérêts. En situation d'autonomie la conscience humaine ne se détermine qu'en vertu des conditions et lois rendant possible son existence.

6 C. A. Diop se destinait à une carrière d'ingénieur en aéronautique. Cf. *Great African Thinkers*, Cheikh Anta Diop, editor Ivan Van Sertima 1986.

7 Cf. C. A. Diop, *Vers une idéologie politique en Afrique noire*, in *La Voix de l'Afrique noire*, organe des étudiants du R.D.A., Paris, 1952.

8 Cf. *Great African Thinkers* pré-cité.

9 Cf. Marc Ferro, *Comment on enseigne l'histoire aux enfants à travers le monde entier*, Éd. Payot.

10 A. Cabral, *Unité et Lutte*, Éd. Maspéro.

11 M. Beaud, *Histoire du capitalisme 1500-1980*, Éd. du Seuil; W. Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*, Éd. Zimbabwe Publishing House 1972.

12 Dans ce sens, A. Cabral pré-cité, et Ngugi Wa Tchiongo in *Afrique-Asie*.

13 J. Ziegler, *Le Pouvoir Africain*, Éd. Seuil.

14 Celle-ci dépositaire des savoirs historiques indigènes fut souvent à l'origine des résistances armées anti-coloniales.

15 C. A. Diop, *Nations Nègres et Culture*, Éd. Présence Africaine, en particulier le chapitre sur la Naissance du mythe du Nègre.

16 Dans ce sens, Ngugi pré-cité, et Abdou Moumouni, *L'Éducation en Afrique noire*, Éd. Maspéro.

17 On sait combien les Africains exposés à l'action de ces instances éducatives ont douté de la capacité des langues africaines, à opérer comme support et véhicule des connaissances scientifiques.

18 Marcien Touva définit l'identité humaine générale comme «le pouvoir de conception, de signification, de pensée et de réalisation».

19 Une entité sociale s'affirme comme historique par son aptitude à produire les savoirs (sciences), et savoir-faire (techniques) nécessaires pour créer ses conditions autonomes d'existence pour maîtriser son environnement.

20 J. Ziegler, *Main basse sur l'Afrique*, Éd. du Seuil.

21 Pour Fanon le Nègre est une pure création du «système de violence symbolique colonial». Il ne se confond pas avec l'Africain porteur d'une identité historique autochtone.

22 T. Michalon, *Quel État pour l'Afrique*, Éd. l'Har-mattan.

23 P. G. Tchivounda, *L'État africain post-colonial*, Éd. LGDJ.

24 Nkrumah, *La lutte des classes en Afrique*, Éd. Payot.

25 Notons que de telles interpellations commencent à se faire jour en Afrique. Sans doute en raison de l'identification croissante des populations urbaines à l'État africain post-colonial.

26 C'est ce que C. A. Diop entend par rattemissement de la conscience historique africaine

27 C. A. Diop, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, Éd. Présence Africaine

28 C. A. Diop, *Nations Nègres et Culture*, pré-cité.

29 M. Caveing, *Antériorité des civilisations nègres*, notes de lecture in *Raison Présente* n° 9, janvier-février-mars 1969.

30 Th. Obenga, *Méthode et Conception Historique de C. A. Diop* in *Présence Africaine* n° 74.

31 Le peuplement de l'Égypte ancienne, Actes du colloque du Caire 1974, Études et documents, Unesco 1978

32 À ce titre, on peut saluer l'avènement des romans historiques (tel que Ségou de Maryse Conde), et du cinéma historique (tel que Ceddo de Sembene Ousmane et Yeleen de Ousmane Cisse). Réserve faite de l'interprétation propre à ses auteurs du passé africain

33 *Jeune Afrique* n° 1155 du 23 février 1983

34 Stuart Schram, *Mao Tsé Toung*, Éd. Armand Colin 1972

35 *Africa* n° 135, novembre 1981.

36 Pathe Diagne, *L'Europolosophie, face à la pensée du Nègre-aticain*, Éd. Sankoré 1981.

37 Le Soleil de Dakar, samedi 9 et dimanche 10 mars 1985.

38 J. Ziegler: «Avec l'universalisation de la catégorie marchande, de la marchandise comme paramètre de toute relation humaine, le rapport entre les hommes change qualitativement et quantitativement. Les relations entre les hommes sont remplacées par des relations entre les choses, c'est-à-dire par des relations réifiées, rationnellement calculables et calculées, qui ont comme catégorie de médiation, la marchandise».

39 H. Marcuse: «La puissance libératrice de la technologie – l'instrumentalisation des choses – se convertit en obstacle à la libération. Elle tourne à l'instrumentalisation de l'homme».

40 Pathe Diagne, ouvrage pré-cité.

41 Pathe Diagne, ouvrage pré-cité.

42 Pathe Diagne, ouvrage pré-cité.

43 Voir par exemple (dans: *Cinq milliards d'hommes dans un vaisseau*, Éd. du Seuil, 1987) la tentative de définition scientifique donnée par A. Jacquard. Voir aussi le titre de l'ouvrage consacré (*L'homme inachevé*, P.U.F. 1987) par des scientifiques à une approche de l'homme.

44 C. A. Diop, *Les Fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*, Présence Africaine, 1974.

45 C. A. Diop, *L'Afrique doit s'unir*, Éditorial dans Jeune Afrique n° 240, 11 juillet 1965.

46 C. A. Diop, *La Bombe de Pretoria et l'avenir de notre espèce*, in Taxaw n° 5, août-septembre 1977

47 In *Problèmes actuels de l'unité africaine*, colloque d'Alger, 25 mars-12 avril 1971, Éd. S.N.E.D

48 Jeune Afrique n°1155, 23 février 1983.



100 100