

Tendances de la philosophie et de la science en Afrique

*Ali A. Mazrui J. F. Ade Ajayi**
en collaboration avec A. Adu Boahen et Tshishiku Tshibangu

Ce chapitre est dédié à la mémoire de Cheikh Anta Diop

Quel est l'effet, dans une société donnée, de la subordination politique sur la philosophie et sur la science? L'ensemble de l'Afrique a été à des degrés divers sous domination étrangère pendant toute la période qui a commencé en 1935, même lorsque son indépendance politique a été nominale acquise. L'influence de cette condition sur le fonds de savoirs et de savoir-faire de l'Afrique est donc au cœur des questions à examiner dans ce chapitre. Le colonialisme a-t-il été un aiguillon nouveau pour le progrès scientifique et l'évolution technologique? La philosophie propre de l'Afrique a-t-elle été enrichie par le colonialisme? La philosophie africaine est-elle en fait née de l'interaction de l'Afrique avec le monde occidental? Ou bien le colonialisme a-t-il eu un effet inhibiteur sur la philosophie comme sur la science?

Nous nous proposons de démontrer que c'est en partie à cause du colonialisme que la contribution des scientifiques africains à l'ensemble de la connaissance humaine a été relativement modeste depuis 1935. Mais nous espérons montrer aussi que la science a depuis toujours eu trop d'importance pour n'être mesurée qu'à l'aune des activités des scientifiques. De même que l'histoire n'est pas faite par les historiens mais par la société, de même l'élaboration de la science n'est pas due aux seuls scientifiques mais à l'ensemble de la collectivité. Nous espérons montrer comment la société africaine est devenue un des piliers de la science et de la technologie *occidentales*, du fait

* Les auteurs de ce chapitre expriment leur gratitude à Marcien Towa, à Malu wa Kalenga et à C. Wondji pour les encouragements qu'ils leur ont apportés et les recherches dont ils les ont fait bénéficier.

précisément qu'elle était colonisée. Si le colonialisme a rendu difficile un développement de la science et de la technologie *au sein* même de l'Afrique, cette même condition coloniale a fonctionné comme courroie de transmission de la contribution matérielle de l'Afrique à la science et à la technologie dans le monde occidental.

Mais les réalités africaines ne sont pas un simple dérivé du colonialisme. Il est en Afrique une force plus puissante que l'expérience coloniale : la culture africaine elle-même. L'étude des tendances de la science et de la technologie en Afrique doit donc reconnaître la prééminence des valeurs et des traditions tant dans la philosophie africaine que dans la science africaine.

Dans ce chapitre, nous examinerons l'expérience africaine en matière de philosophie et de science et nous considérerons la connaissance comme un phénomène empirique. En partie pour cette raison, quand nous parlerons de science, il sera en même temps beaucoup question de philosophie, et *vice versa*. Mais — pour employer des termes marxistes d'une manière nouvelle — la philosophie et la science, dans ce chapitre, feront partie l'une et l'autre de la superstructure, la base ou l'infrastructure étant constituée par la culture.

Ce chapitre a pour sujet la science et la philosophie en Afrique depuis 1935. Mais, dans un sens, la science et la philosophie transcendent l'espace géographique et le temps historique. Notre étude ne saurait donc être rigoureusement contenue dans les limites géographiques de l'Afrique, ni dans celles de la période historique qui commence en 1935. C'est seulement au prix d'une inévitable tendance à dépasser les limites de l'espace et du temps que nous pourrons traiter de ces formes universelles de la pensée que sont la science et la philosophie.

Les considérations culturelles nous aideront cependant, même dans un tel domaine, à limiter cette tendance à l'universalisation. Nous nous livrerons de temps en temps à des comparaisons avec d'autres régions du monde, et nous examinerons d'autres sociétés pour mieux comprendre l'Afrique. Nous n'entendons ni enterrer les Césars de la science africaine, ni prononcer leur éloge. Nous voulons seulement *comprendre* la science et la philosophie africaines, avec leurs points forts et leurs limites, en les replaçant dans leur contexte *culturel*.

Nous *sentons*,
Donc nous *pensons*,
Donc nous *sommes*.

Mais pour comprendre le caractère unique de la civilisation africaine, il nous faut paradoxalement la comparer avec d'autres civilisations. On ne peut appréhender ce qui est spécifiquement africain sans explorer ce qui est universel. Ce n'est pas seulement en nous regardant dans un miroir que nous apprenons qui nous sommes ; c'est aussi par le commerce que nous avons avec le reste de l'humanité.

La science traditionnelle

On commence seulement à bien vouloir reconnaître et apprécier l'ensemble de connaissances et de savoir-faire sur lequel s'appuyaient les sociétés précoloniales dans les domaines de l'agriculture, de la santé, de l'artisanat et de l'industrie. À l'époque coloniale, cette masse de savoirs et de savoir-faire n'était pas jugée digne du nom de science; elle était rabaissée au rang de superstitions préscientifiques. L'éducation occidentale et le christianisme, et parfois même les lois coloniales et des politiques délibérées, se sont appliqués à saper à la base ces savoirs traditionnels. Les établissements dispensant l'éducation à l'occidentale apprenaient à leurs élèves à mépriser et à rejeter le savoir traditionnel, dont la transmission de bouche à oreille continua néanmoins selon des modalités diverses dans la population. On constate aujourd'hui que, malgré l'impact de la médecine, de l'agriculture, de la science et de la technologie occidentales, le fonds traditionnel de savoirs et de savoir-faire en agriculture et de pratiques et croyances thérapeutiques est resté très présent dans la vie d'une majorité d'Africains.

Deux traits de la science traditionnelle sont à noter. Tout d'abord, le rôle des penseurs et inventeurs individuels était subordonné à celui de la société dans l'élaboration du savoir et du savoir-faire au sein de la culture. La perte de l'autonomie et de la souveraineté pendant la période coloniale ne pouvait donc qu'avoir de profondes répercussions sur la poursuite du développement et de la maturation de ce savoir. Deuxièmement, les sociétés traditionnelles ne faisaient pas de différence entre les savoirs selon qu'ils étaient acquis par la raison, l'expérimentation, l'imagination ou la foi. Il n'y avait pas de dichotomie entre la science et la religion, la science et la philosophie ou la science et l'art. La connaissance scientifique ne se réduisait pas à l'approche quantitative et mécaniste. La science occidentale n'a donc pu apprécier la méthode ou la valeur de la science traditionnelle en Afrique avant d'avoir atteint le stade de la relativité qui la vit prendre pour objet principal non plus des entités discrètes, mais les complexités de la nature et de l'univers et où l'on commença à remettre en cause les paradigmes occidentaux du progrès et du développement¹.

Pendant la période coloniale, les paysans africains ont été obligés de produire des matières premières destinées aux industries européennes à des conditions dictées par une agronomie européenne élaborée surtout dans la zone tempérée. Les façons culturales mises au point au fil des siècles en Afrique pour préserver la fertilité des sols en climat tropical ont été découragées. Les paysans durent abandonner la pratique des cultures intercalaires pour adopter la monoculture et l'agriculture intensive à l'aide d'engrais, au lieu d'un système d'assolement avec jachère. Maintenant que les sols africains, épuisés par ces méthodes de culture de rapport axées sur l'exportation, se sont tellement dégradés qu'il est difficile de leur faire produire assez d'aliments pour nourrir des populations qui s'accroissent, les scientifiques com-

1. R. Schram, 1981; A. O. Anya, 1987.

mencent à appeler l'attention sur la rationalité et l'intelligence de nombre de pratiques de l'agriculture tropicale traditionnelle.

« La destruction de la couverture forestière rendue nécessaire [...] pour la pratique de l'agriculture à grande échelle facilite la dégradation des sols en bouleversant le mécanisme spécial de régénération des éléments nutritifs, avec pour conséquence une baisse de la productivité. En outre, le fait de labourer ces sols facilite l'oxydation de la matière organique, accélère le lessivage du peu d'éléments nutritifs disponibles et perturbe le fragile équilibre biologique de la flore et de la faune et des micro-organismes qui s'y associent. La structure des sols est alors détruite et l'application d'engrais, dans ces conditions, est un gaspillage car les sols principalement latéritiques ne renferment pas les colloïdes capables d'absorber les engrais appliqués pour les restituer ensuite aux plantes. De plus, les fortes teneurs de ces sols en fer et en aluminium rendent stérile l'utilisation des engrais comme stratégie pour accroître la productivité agricole². »

Comme on peut s'en douter, beaucoup de peuples africains au nord et au sud du Sahara avaient des spécialistes qui connaissaient en détail les caractéristiques du climat et du sol. Ils choisissaient soigneusement les emplacements de leurs établissements et des zones de culture, et certaines sociétés avaient des rites de fécondité qui rythmaient les pratiques agricoles par des fêtes annuelles et l'observance de règles. Des peuples comme les Hawsa, les Berbères et les Ibo (Igbo) promouvaient un élevage de qualité en organisant des concours et en décernant des titres aux meilleurs. On peut encore observer des techniques traditionnelles d'agronomie et de conservation des sols en maints endroits d'Afrique où est pratiquée au sommet des collines une agriculture en terrasses que n'a en rien modifiée la science agricole coloniale.

Beaucoup de peuples africains avaient une connaissance très précise des variétés de plantes et d'arbres tropicaux qui existaient dans leur voisinage. Même les buissons du Sahara ont été minutieusement étudiés par les nomades et les cultivateurs berbères et arabes. Ailleurs, on a établi des classifications raffinées de la flore en familles et en sous-groupes en fonction de propriétés culturelles et rituelles qui ne coïncident pas avec la classification botanique moderne mais sont si détaillées et si complexes que leurs bases de comparaison et de classement ont beaucoup à apprendre aux botanistes modernes. Des pharmacologues de formation occidentale commencent actuellement à étudier les propriétés de la pharmacopée utilisée dans les vieux systèmes thérapeutiques³.

Du Cap au Caire, les comportements humains et animaux ont fait l'objet d'études détaillées et approfondies. Il en est résulté des classifications selon des schémas complexes dont les philosophes traditionnels se sont efforcés d'extraire des analogies entre le comportement humain et le comportement animal. Des déductions ont été tirées de ces observations attentives au sujet de la nature essentielle et des propriétés de différentes choses. Le mobile de

2. A. O. Anya, 1986, p. 11-12. Voir aussi P. Richards, 1985.

3. M. Last et G. L. Chavunduka, 1986. Voir aussi C. Wilcocks, 1962; J. B. London (dir. publ.), 1976.

ce type d'analyse était souvent de découvrir le « vrai » nom de la chose, car ce n'était qu'en connaissant ce vrai nom et en l'employant dans des incantations que la chose pouvait être maîtrisée⁴.

De même, des réseaux de relations complexes ont été projetés dans le monde spirituel, où les comportements des dieux et des esprits (djins dans l'Afrique musulmane) étaient déduits des styles de conduite des humains ou des animaux, et il arrivait que les modalités imaginaires du monde spirituel fussent prises pour modèles de la société humaine. Le consensus, reposant sur l'observation détaillée et l'analyse, était parfois traduit en mythes de création, codifiant les croyances relatives à la nature humaine et à la psychologie sociale. Les Égyptiens ont quelquefois mêlé les idées pharaoniques et les idées islamiques. Mais en Afrique subsaharienne, l'exemple le mieux connu est celui des Dogon du Mali parce qu'ils ont été étudiés par des interprètes dévoués, Marcel Griaule et Germaine Dieterlen, selon lesquels : « Au sein et au-delà de cette totalité de croyances apparaît une chaîne logique de symboles exprimant un système de pensée qui ne peut être décrit simplement comme un mythe. Car cette structure conceptuelle révèle, à l'étude, une cohérence interne, une sagesse secrète et une appréhension des réalités ultimes égales à celles que nous autres, Européens, estimons avoir atteintes⁵. »

Il existait des théories complexes des nombres ainsi que des observations des étoiles et autres phénomènes naturels qui servaient à assurer une certaine mise en ordre des phénomènes sociaux, naturels et métaphysiques. À partir de cet ordre, les devins s'employaient à prédire la tournure des événements et à aviser leurs clients de ce à quoi il fallait s'attendre et des moyens de conjurer l'intervention des forces maléfiques. L'Égypte est l'exemple le plus complexe. Mais, ailleurs en Afrique, l'*Ifa* des Yoruba est probablement le système de divination sur lequel on est le mieux renseigné. Un informaticien a récemment relevé la similitude entre la structure numérique de l'*Ifa* (en base quatre) et celle du système informatique de base huit.

Chez les cultivateurs, il y avait des groupes de spécialistes, en particulier les chasseurs, individuels ou organisés en corporations, qui avaient acquis et classifié en termes culturels une connaissance des animaux des tropiques. Une partie de ces savoirs était appliquée dans les systèmes thérapeutiques, essentiellement sur une base analogique, à savoir que des morceaux d'un animal préparé avec des plantes de valeur thérapeutique connue peuvent transmettre leurs caractéristiques pour soigner une personne souffrant d'un manque des éléments caractérisant cet animal. Des éleveurs comme les Fulbe et les Masai, ainsi que certains Somali, ont acquis une connaissance étendue de leurs bêtes et de leurs besoins biologiques, ainsi qu'un savoir détaillé sur le monde animal en général. Beaucoup d'entre eux en ont tiré des connaissances et un savoir-faire vétérinaires impressionnants, y compris d'intéressantes techniques de chirurgie animale. Une partie de ce savoir a

4. Boubou Hama, 1981.

5. M. Griaule et G. Dieterlen, 1954, p. 83. Voir aussi C. H. Long, 1985.

été étendue au traitement chirurgical des humains, et il y a lieu de penser aujourd'hui que la médecine moderne a quelque chose à apprendre de ces pratiques chirurgicales traditionnelles, notamment en matière de coagulation thérapeutique dans le traitement de la peau et en matière de reboutement. Ce dernier art, bien qu'il soit plus développé chez certains éleveurs, est tout à fait courant dans la pratique médicale africaine. Lorsqu'elles sont soignées par des guérisseurs traditionnels, les jambes cassées et les chevilles foulées guérissent beaucoup plus rapidement que dans les hôpitaux modernes. Certains rebouteux africains ont acquis une telle réputation que des chercheurs allemands, britanniques ou polonais ont entrepris des études approfondies des techniques africaines. Les services de ces spécialistes africains ont été sollicités aussi au Moyen-Orient, parfois par l'intermédiaire de l'Afrique arabe.

Les systèmes thérapeutiques traditionnels comportaient une certaine connaissance des rapports entre la maladie et des micro-organismes et des bactéries, rapports qui sont au cœur de la science médicale occidentale. Les Yoruba, en avance même sur l'Égypte médiévale, ont manifesté une compréhension précoce de la relation entre des maladies et ce que la science occidentale a nommé « bactéries ». La culture médicale yoruba s'appuyait déjà sur un concept de « vers » et d'« insectes » si petits qu'ils sont invisibles. Ces germes et ces vers jouaient dans l'organisme un rôle pouvant être aussi bien bénéfique que néfaste. Certains s'attaquaient au corps par suite d'une alimentation défectueuse, d'une suralimentation ou d'efforts physiques inconsidérés et d'excès corporels. D'autres « insectes » combattaient la maladie et s'appliquaient à protéger un sain équilibre de l'organisme.

Cette théorie expliquant la maladie par la présence de germes ou de vers était plus répandue en Afrique qu'on ne le pense généralement. Des traces d'une conception analogue ont été retrouvées chez les Tonga d'Afrique du Sud. Mais les guérisseurs traditionnels portaient de l'hypothèse selon laquelle le champ de la santé dépassait la maîtrise des effets nocifs des bactéries sur le plan physique; il fallait aussi explorer et normaliser l'univers des rapports sociaux et spirituels du patient. La médecine occidentale commence à apprécier et à utiliser cette approche holiste de l'art de guérir, tout particulièrement dans le traitement des désordres psychiques. Les travaux du psychiatre nigérian T. O. Lambo, de l'hôpital Aro spécialisé dans le traitement des maladies mentales au Nigéria, sont célèbres dans le monde entier. Il a démontré l'utilité de faire participer les communautés locales au traitement des malades mentaux. Il est devenu depuis directeur général adjoint de l'Organisation mondiale de la santé (OMS).

Le fait est qu'on commence à apprécier la rationalité de ce lien entre le bien-être physique, social et spirituel. D'une part, face à des épidémies comme celle du syndrome d'immunodéficience acquise (sida) et d'autres fléaux auxquels une solution scientifique reste à trouver, il offre le réconfort de la guérison par la foi, malgré un certain malaise des autorités ecclésiastiques, exprimé notamment à l'égard du travail de l'évêque zambien, M^{gr} Emmanuel Milingo. D'autre part, il intensifie la prise de conscience de

l'interdépendance de l'homme et du milieu naturel, qui est précisément ce dont les technologies de pointe du monde occidental commencent à s'apercevoir. Cette sensibilisation devrait déboucher sur une meilleure compréhension d'une pensée traditionnelle qui, pour ordonner le savoir, n'admettait aucune dichotomie entre le biologique et le social, ou entre le social et le métaphysique. Elle devrait permettre d'en finir avec le préjugé qui a conduit à taxer de préscientifique la pensée traditionnelle. Le fait de privilégier l'approche holiste ne doit cependant pas occulter le savoir purement scientifique qui, de Marrakech à Maputo, intervenait dans les systèmes agricoles et thérapeutiques.

De fait, aux temps précoloniaux, la science et la technique africaines répondaient aux besoins de la vie, en particulier dans les domaines des soins de santé, de l'agriculture, de la médecine vétérinaire et des processus industriels tels que la conservation des aliments, la métallurgie, la fermentation, la fabrication de teintures, de savons, de cosmétiques et autres articles de toilette. Comment l'Afrique est-elle donc devenue si arriérée sur le plan scientifique et technique ?

L'interruption de l'évolution technique de l'Afrique

Le retard scientifique et technique de l'Afrique actuelle est le résultat de l'impact de l'Occident sur le continent, surtout à partir de la colonisation. Ce phénomène ayant déjà été traité dans le volume VII du présent ouvrage, nous nous limiterons ici à l'étude des questions scientifiques et techniques. Tout d'abord, en établissant le régime colonial, les Européens manifestaient clairement leur intention de se servir de leur situation avantageuse pour dominer et exploiter l'Afrique et agrandir non seulement le fossé technique mais aussi le fossé économique. Ils n'ont certes montré aucun empressement à réduire l'avantage que constituait pour eux, vis-à-vis de l'Afrique, leur supériorité scientifique et technique en mettant en œuvre des plans de développement de l'Afrique dans ces deux domaines. Au lieu de stimuler et de développer les pratiques scientifiques et techniques existantes, ils se sont employés à les discréditer et à les décourager, non sans s'appropriier en secret quelques-unes de leurs idées pour les développer dans le cadre de la science occidentale. Par exemple, les principes d'inoculation, de métallurgie, de fermentation et tous autres savoir-faire susceptibles d'être utilisés pour concurrencer les industriels occidentaux furent décriés, décrétés illégaux et persécutés de diverses manières.

Le facteur d'inhibition le plus puissant dont les Européens se sont servis à l'encontre du progrès scientifique et technique de l'Afrique a été l'école. Tout d'abord, la scolarité formelle a été liée à la promotion de la religion plus qu'à la diffusion de la science. Beaucoup d'écoles étaient en fait tenues par des missionnaires chrétiens. Dans leurs classes, Marie Madeleine était bien plus connue que Marie Curie et les lois de Moïse plus familières que les lois de la relativité. Les jeunes Africains, à l'image de Kwame Nkrumah ou

Joseph Kasavubu, étaient plus poussés à rêver de prêtrise que de physique, la Bible n'étant certes pas un manuel de technologie. Et cependant, au cours des premières décennies du XX^e siècle, la Bible a été la source de bien des aspirations et des idéaux de l'intelligentsia africaine en formation.

S'ajoutant au facteur missionnaire pour inhiber le progrès de la science en Afrique au cours de la période, il y eut encore l'orientation générale à caractère littéraire de l'enseignement des écoles coloniales françaises et britanniques. Les grandes figures de la littérature occidentale offraient aux enfants de l'école coloniale des modèles de rôles de plus haute stature que les géants de la science occidentale. Obafemi Awolowo s'inspira directement de Shakespeare, Kwame Nkrumah d'Alfred Tennyson, Apollo Obote de John Milton (allant même jusqu'à adjoindre « Milton » à son propre nom). On chercherait en vain dans les biographies des chefs de file de la première génération de dirigeants africains de la seconde moitié du XX^e siècle des hommes d'État qui aient été fortement inspirés par Copernic, Galilée, Isaac Newton, Charles Darwin, Thomas Edison, Graham Bell, Henry Ford ou Albert Einstein⁶.

Le troisième facteur colonial d'inhibition du progrès scientifique de l'Afrique pendant la majeure partie du XX^e siècle n'est autre que l'amnésie. Peu d'enfants africains hors d'Éthiopie avaient entendu parler des églises monolithes de Lalibela qui sont des prouesses d'ingénierie. Peu d'enfants en dehors de l'Afrique australe savaient quoi que ce fût des ruines du Grand Zimbabwe — et souvent, de toute manière, ces structures étaient attribuées soit à de purs étrangers soit à des peuples ambigus comme les « Hamites ». Les programmes d'études coloniaux refusaient de voir dans l'Égypte ancienne une civilisation africaine, et *a fortiori* noire. Les Algériens apprenaient que leur pays était un prolongement arriéré de la France. Personne dans une école coloniale n'aurait même envisagé la possibilité que, des siècles avant Christophe Colomb, des non-Européens, peut-être même des Africains, aient traversé l'Atlantique pour atteindre les Amériques. Personne n'évoquait les traits manifestement négroïdes de certaines figures sculptées du Mexique (*cabeza colossal*), d'origine précolombienne et peut-être même antérieures au Christ⁷.

Le progrès scientifique de l'Afrique du XX^e siècle a été ralenti en partie parce qu'on a fait oublier aux Africains qu'il fut un temps où ils étaient eux-mêmes des créateurs scientifiques. Même aux Égyptiens, qui ont inventé la civilisation, on a appris à oublier leur rôle. Cette amnésie technique collective a permis de susciter une impuissance scientifique collective. Elle a aussi favorisé l'ancrage en profondeur d'un complexe d'infériorité technique chez de très nombreux Africains colonisés de la nouvelle génération. Le complexe

6. Sur les modèles de rôles les plus caractéristiques, consulter J. A. Rogers, 1972. Voir aussi S. F. Mason, 1962.

7. Ces grandes têtes de pierre de physionomie négroïde sont actuellement exposées à Mexico. La première d'entre elles fut découverte en 1869 par J. M. Melgar, les autres par des archéologues de la Smithsonian Institution.

d'infériorité et le complexe de dépendance de l'Afrique sont les deux faces d'une même médaille coloniale⁸.

Outre le facteur missionnaire (priorité à la Bible), le facteur littéraire (langues et littératures européennes prises comme base) et le facteur amnésie (effacement du passé technique de l'Afrique), la politique de « pacification » de l'ordre colonial a aussi entravé la marche de la science, surtout dans la première moitié du XX^e siècle. Les politiques coloniales fondées sur la « pacification » et le « maintien de l'ordre » étaient foncièrement méfiantes à l'égard des plus entreprenants des sujets coloniaux. Dans ces conditions, le novateur faisait figure de « parvenu », l'animateur d'« agitateur » et la confiance en soi était de l'« effronterie ».

Enfin, la mainmise sur les économies et les obstacles opposés à l'industrialisation en Afrique ont également freiné la diffusion de la science et de la technique occidentales. Prenons l'exemple des textiles. On a fait cultiver du coton destiné à l'exportation aux Africains d'Égypte, du Soudan, de l'Ouganda, du Nigéria septentrional et d'ailleurs. Les teintures et les motifs traditionnels propres à différentes régions d'Afrique ont été étudiés en Europe et des textiles bon marché imitant ces teintures et ces motifs ont été déversés sur l'Afrique, faisant disparaître des marchés populaires les étoffes tissées à la main, celles-ci devenant des articles de luxe servant occasionnellement pour des cérémonies et des événements rituels. De même, les ustensiles de ménage, matériaux de construction, bijoux, articles de toilette et de nombreux aliments et boissons d'importation ont pris la place des produits locaux. À cela s'ajoutaient des demandes nouvelles créées pendant la période coloniale, comme les matériels scolaires et hospitaliers, le papier et d'autres produits ouvrés qu'il fallait importer⁹.

Même les communautés qui avaient vécu des mines et de la métallurgie furent empêchées d'exploiter les mines, sauf comme main-d'œuvre non qualifiée. Les zones minières furent données en concession à des sociétés transnationales à même d'exploiter des mines profondes moyennant de gros apports de capitaux, et les Africains devinrent des exploitants miniers illicites sur leur propre sol. Les sociétés minières n'employaient d'Africains que comme main-d'œuvre non qualifiée ou au mieux semi-qualifiée, ne nécessitant pas ou presque pas de transferts de science et de technologie. Il faut souligner tout particulièrement que l'Europe continua sa progression dans le développement des fusées, de la physique atomique et nucléaire, des communications, de l'informatique, de l'électronique et de la haute technologie précisément à l'époque où l'innovation en Afrique était délibérément sabotée.

Le colonialisme du maintien de l'ordre a essentiellement été un substitut du colonialisme de développement. Le colonialisme belge au Zaïre n'a été que marginalement meilleur que le colonialisme portugais en Angola.

8. Van Sertima, 1985 et 1986; C. Singer, 1959.

9. Voir, par exemple, P. Kilby, 1969; P. Pugh et J. F. A. Ajayi, 1990. Sur l'impact du capital sur les peuples du plateau de Jos, voir B. Freund, 1981.

Il fallut attendre les années 40 pour voir les Britanniques tenter enfin de dépasser le colonialisme du maintien de l'ordre pour aborder ce qu'ils appelèrent *colonial development and welfare* [le développement et bien-être social des colonies]. Ils instituèrent même un fonds portant ce nom (Colonial Development and Welfare Fund). Bien que, dans une large mesure, l'expression « colonialisme de développement » fût en soi une contradiction, mieux valait incontestablement cette contradiction que l'arrogance du colonialisme du maintien de l'ordre.

Ce fut cette phase du colonialisme de développement qui permit une certaine expansion de l'éducation, en particulier au niveau universitaire, notamment grâce à l'octroi à des Africains de bourses d'études en Europe et plus encore à la mise en place d'institutions d'enseignement supérieur, dépendant au départ d'universités métropolitaines, à Ibadan, Legon, Makerere, Dakar et Lovanium. Ces institutions s'ajoutaient à des centres anciens comme Fourah Bay et Fort Hare. Leur cursus et leur corps enseignant étaient sous le contrôle des universités métropolitaines qui délivraient leurs diplômes. Elles maintenaient des normes élevées et lancèrent la recherche scientifique dans les domaines de compétence des professeurs venus en précurseurs pour la plupart d'Europe. Les domaines phares étaient notamment la médecine humaine et vétérinaire tropicale, et plus particulièrement la parasitologie et la virologie, les recherches épidémiologiques et biochimiques ainsi que la mise en place d'infrastructures hospitalières; en physique: l'ionosphère; en chimie: les produits naturels; en biologie: l'écologie et la mycologie. Avant la détérioration provoquée par l'intervention des politiques et le manque de moyens financiers, la qualité de certains des travaux de recherche fut reconnue et louée dans le monde entier. Les principaux domaines approfondis étaient des prolongements et des compléments de recherches effectuées dans les institutions métropolitaines¹⁰. Ils ne comprenaient cependant pas des domaines essentiels comme la génétique et la biotechnologie, la science de l'information ou la technologie informatique. La vocation des collèges universitaires était l'enseignement des sciences plus que la recherche scientifique de pointe. Le caractère dépendant de cet enseignement était un frein à l'africanisation. Il développait l'individu non au sein de sa culture et de sa société mais en dehors d'elles. En maintenant l'élite éduquée séparée de la masse de la société, il sclérosait sa créativité. L'« exode des cerveaux » vers le monde occidental a commencé tôt dans des pays comme l'Égypte à cause de cette aliénation.

Les institutions de recherche et de formation scientifiques nécessaires pour l'exploitation des ressources de l'Afrique étaient basées et conçues dans les pays européens. Entre les deux guerres mondiales, des stations de collecte de données et de spécimens de la flore et de la faune, d'articles d'artisanat et d'autres « curiosités » locales furent établies comme avant-postes des musées, jardins botaniques et zoologiques et instituts de

10. Voir, par exemple, J. F. A. Ajayi et T. N. Tamuno, 1973; K. King, 1984.

recherche agronomique et forestière de la métropole, où étaient menées la recherche fondamentale et l'étude de ses éventuelles applications pratiques. En général, les Britanniques laissaient à chaque colonie ou groupe régional de colonies la responsabilité de l'initiative et du financement du travail de ces stations, alors qu'elles étaient patronnées en France par des organismes de recherche; les Belges et les Portugais comptaient, eux, sur le parrainage scientifique et financier des sociétés concessionnaires¹¹. Dans l'entre-deux-guerres, bon nombre de ces stations furent négligées et se caractérisèrent, surtout pendant les années de la crise, par un manque de personnel et de ressources.

L'Institut Pasteur français mena des recherches importantes en médecine tropicale qui lui valurent deux prix Nobel, l'un attribué à Alphonse Laveran en 1907 pour ses travaux sur le paludisme effectués pour l'essentiel à Alger, l'autre à Charles Nicolle en 1928 pour ses recherches sur le typhus menées principalement à Tunis. L'IFAN (Institut français d'Afrique noire), institut de recherche interdisciplinaire fondé à Dakar en 1936 avec des sections dans chaque colonie de l'Afrique-Occidentale française, réussit aussi relativement bien à stimuler la recherche; il devait être plus tard le siège d'une bonne partie des travaux de Cheikh Anta Diop. Les Belges créèrent quant à eux en 1947 l'important IRSAC (Institut pour la recherche scientifique d'Afrique centrale), au service de toutes les possessions belges en Afrique. Le décret du 1^{er} juillet 1947 créant cet institut, dont le siège était à Bruxelles, en définissait ainsi les objectifs: « L'objet de l'institution sera de susciter, promouvoir, effectuer et coordonner l'étude des sciences humaines et de la nature, plus particulièrement au Congo belge et au Ruanda-Urundi » (article 2). Un centre de recherche agronomique, l'Institut national d'études agronomiques au Congo, appelé à acquérir un grand prestige international, avait déjà été créé au Congo belge en 1933. Son principal centre se trouvait au cœur de la forêt équatoriale à Yangambi, dans la province orientale du Congo, qui est aujourd'hui le Haut-Zaïre.

Dans la majeure partie de l'Afrique, les établissements coloniaux les plus courants n'étaient pas des laboratoires scientifiques ou des instituts de recherche mais des ateliers d'entretien des chemins de fer, des télégraphes, des stations de radio et du matériel de prospection, ou bien des stations expérimentales qui s'occupaient d'améliorer les rendements et le traitement des cultures de rapport destinées à l'exportation. Les meilleurs se trouvaient dans des régions d'implantation européenne comme l'Algérie, le Kenya, les Rhodésies (actuels Zambie et Zimbabwe) et l'Afrique du Sud, où les colons cultivateurs faisaient pression sur les administrations locales pour obtenir des services de recherche au bénéfice exclusif de leurs intérêts. C'est aussi dans ces régions, en particulier dans les zones minières, qu'est apparu le premier potentiel d'industrialisation. En Afrique du Sud, les riches gisements diamantifères et aurifères ont suscité de gros investissements de capitaux accompagnés de l'installation de colons pour gérer ces investissements et

11. J. W. Froje, 1989, p. 19-22.

faire fonctionner les équipements miniers. La prospérité des régions minières, l'autonomie conquise par les communautés de colons à l'issue de la guerre des Boers et la pénurie d'articles manufacturés d'importation pendant la première guerre mondiale contribuèrent au développement du secteur industriel de l'économie sud-africaine. Ce développement entraîna l'essor des universités et des instituts de recherche et renforça la base de la science et de la technique occidentales en Afrique du Sud sous le contrôle exclusif des Blancs¹².

L'impact de la science et des techniques sur l'Afrique au cours de la période coloniale s'est donc traduit par un renforcement du sous-développement. Leurs démonstrations étaient faites pour impressionner les Africains et leur inspirer une révérence excessive, sapant leur confiance dans le savoir et les savoir-faire traditionnels tout en maintenant la science et la technique occidentales hors de leur portée. Quelques Africains réussirent à se rendre en Europe pour y recevoir une formation de médecin mais la discrimination qui régnait dans l'administration coloniale les obligea en général à s'établir comme médecins généralistes à leur propre compte, coupés des moyens de recherche. Très peu d'étudiants africains optèrent pour les sciences de l'ingénieur ou les sciences avancées car aucun débouché ne leur était offert en dehors du cadre restreint de l'administration coloniale. Le plus souvent, les Africains recevaient des formations de pasteur, d'enseignant, d'administrateur ou de juriste¹³. On ne peut donc s'attendre à trouver un seul chercheur scientifique dans la première génération de grands dirigeants africains, même si l'un d'eux avait une formation de pharmacien (l'Algérien Farḥāt 'Abbās) et trois autres étaient médecins (Félix Houphouët-Boigny, Agostinho Neto et Hastings Kamuzu Banda). La grande masse des gens, tout impressionnés qu'ils étaient par les prodiges de la science européenne, continuaient à vivre du mieux qu'ils pouvaient avec leur agriculture, leurs guérisseurs, leur artisanat et leurs industries traditionnels, tout en s'efforçant de procurer à leurs enfants une éducation occidentale, principalement littéraire. Le savoir traditionnel n'en continua pas moins à exercer son pouvoir culturel même sur les élites éduquées à l'occidentale, et il n'était pas rare de voir des universitaires diplômés consulter à l'occasion des devins et des guérisseurs traditionnels.

L'évolution depuis l'indépendance

Dans la seconde moitié du XX^e siècle, à partir de l'indépendance de la plupart des pays africains, une recherche scientifique de pointe s'est développée dans quatre types d'institutions. D'abord dans les universités, dont l'implantation a reçu dans les années 50 et 60 la formidable impulsion de

12. A. C. Brown, 1988.

13. Pour des modèles de rôles encore plus caractéristiques, voir J. A. Rogers, 1972. Voir aussi S. F. Mason, 1962.

l'enthousiasme nationaliste initial. Ce sont elles qui ont ouvert les centres les plus nombreux de recherche scientifique avancée dans leurs départements de sciences, d'études d'ingénieur, d'agronomie et de médecine. Des pays comme le Nigéria, le Ghana et la Côte d'Ivoire purent maintenir un haut niveau d'expansion universitaire, et l'on a vu apparaître un petit nombre d'universités spécialisées se consacrant à la science et à la technique agronomiques, mais aucune encore dans le domaine médical.

Le temps qu'elle a duré (1963-1970), l'University of East Africa a sans doute constitué l'expérience académique panafricaine la plus ambitieuse. En médecine et en agronomie, l'enseignement et la recherche étaient censés être la spécialité du Makerere College en Ouganda; les sciences de l'ingénieur (enseignement et recherche) étaient confiées à l'University College de Nairobi. L'University College de Dar es-Salaam se spécialisa d'abord dans le droit, puis étendit sa compétence à la recherche agronomique et économique. Presque tous les organes de l'University of East Africa étaient au départ destinés à servir non seulement le pays dans lequel ils étaient situés mais l'ensemble de la communauté est-africaine (Kenya, Tanzanie et Ouganda). Le niveau de la recherche médicale à l'hôpital Mulago et à la faculté de médecine de Makerere était si élevé dans les années 60 que des rumeurs de prix Nobel de médecine circulaient périodiquement à leur sujet. Malheureusement, aucun prix ne se matérialisa avant que l'University of East Africa n'éclate en ses trois éléments constitutifs. L'Université de Makerere, en tant qu'institution nationale, devait en outre subir, un peu plus tard, le contrecoup des troubles politiques qui affectèrent l'Ouganda après la prise du pouvoir par Idi Amin en 1971.

La deuxième catégorie d'institutions est celle des centres et instituts nationaux de recherche, qu'ils soient privés ou financés par des fonds publics. Le Kenya et le Nigéria ont des instituts de ce type spécialisés dans la lutte contre les maladies, la sylviculture et l'agriculture; le Zaïre et le Ghana en ont pour la physique nucléaire; le Nigéria pour l'océanographie. Le Nigéria, le Zimbabwe et le Zaïre se sont beaucoup intéressés à la médecine traditionnelle à base d'herbes en tant que domaine de la recherche moderne. Au Kenya, le Medical Research Institute, sous la conduite du Dr Davy Koech, s'est placé au début des années 90 à la pointe de la recherche sur le sida. En février 1990, cet institut a même annoncé qu'il avait mis au point un médicament pour le traitement du sida qu'il a appelé le KEMRON¹⁴.

En 1966, l'IRSAC, précédemment cité, a été restructuré et réorganisé sous le sigle d'ONRD (Office national pour la recherche et le développement). Quelques années plus tard, il a été rebaptisé Institut de recherche scientifique; il gère aujourd'hui un certain nombre de centres répartis dans

14. Pour un compte rendu détaillé des travaux de recherche sur le sida du Kenya Medical Research Institute, voir le numéro spécial de *The Weekly Review* (Nairobi) du 9 février 1990. Il convient d'observer que, si le travail de recherche sur le sida de cet institut lui a valu félicitations et encouragements, son annonce relative au KEMRON est généralement considérée dans les milieux scientifiques comme « prématurée ».

tout le Zaïre, dont chacun se consacre spécialement à la recherche dans une branche des sciences de la nature, dans les sciences humaines et l'étude des primates, et aussi dans différentes branches de la technologie. Il existe également des académies nationales des sciences qui encouragent et récompensent l'excellence.

La troisième catégorie d'institutions de recherche en Afrique est celle des organisations et des structures panafricaines régionales. Certaines d'entre elles s'occupent d'études climatologiques et écologiques portant sur des zones spécifiques de l'Afrique, comme le Sahel ; d'autres coopèrent à l'action centrée sur des problèmes régionaux tels que les migrations des criquets.

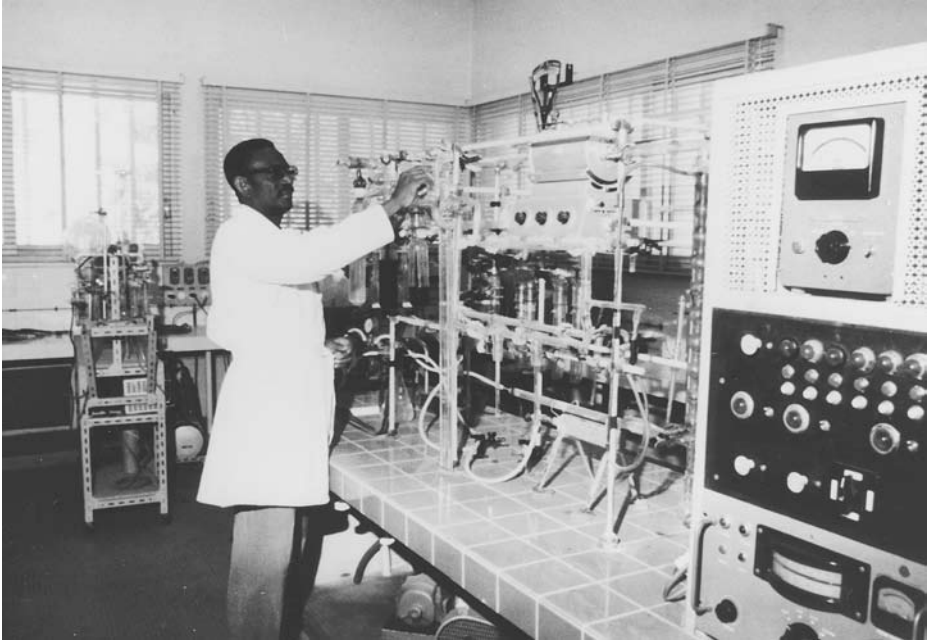
Un type particulier d'organisation panafricaine savante ou scientifique est l'association professionnelle ou l'académie de spécialistes. Cheikh Anta Diop a même tenté de panafricaniser la recherche par-delà les frontières de l'Afrique, dans un mouvement englobant l'ensemble du monde noir. Tel était le but de l'Association mondiale des chercheurs noirs qui fut créée en 1976 et dont Diop devint le président. Comme Diop lui-même le déclara dans son allocution d'entrée en fonctions : « L'association englobera toutes les disciplines scientifiques, tant dans les sciences de la nature que dans les sciences sociales [...]. Dans les deux domaines, il sera demandé aux savants et scientifiques du monde noir d'axer leurs efforts sur la résolution des problèmes scientifiques et sociologiques vitaux auxquels est présentement confronté le monde noir. Cela solidifiera davantage les liens culturels qui relie toutes les populations noires du globe¹⁵. »

La dernière catégorie d'institutions qui conduisent ou promeuvent la recherche scientifique et technique africaine est celle des organismes de recherche internationaux et intercontinentaux qui transcendent la confrérie scientifique panafricaine. Thomas Odiambo dirige une importante communauté internationale de chercheurs (l'ICIPE, Centre international sur la physiologie et l'écologie des insectes) qui se consacre à l'étude du monde des insectes. Par ailleurs, Odiambo anime l'Académie africaine des sciences, foyer panafricain d'érudition et d'excellence académique, dont le siège est à Nairobi. L'Académie publie son propre magazine scientifique intitulé *Discovery and Innovation*, parrainé conjointement par l'Académie des sciences du tiers monde¹⁶. L'Institut pour les ressources naturelles en Afrique (IRNA) de l'Université des Nations Unies, établi à Yamoussoukro (Côte d'Ivoire), n'a pas encore commencé à fonctionner.

Le Nigéria est l'hôte de l'Institut international d'agriculture tropicale (IITA), dont les travaux portent sur l'amélioration des variétés de plantes vivrières africaines, par opposition aux cultures de rapport. L'Institut compte

15. I. Van Sertima, 1989, p. 11.

16. En juin 1986, l'Académie africaine des sciences a coparrainé à Nairobi un événement international important, la première conférence du Réseau des organisations scientifiques africaines. Cette conférence a marqué l'extension de la coopération entre les chercheurs et scientifiques d'Afrique et du reste du monde.



21.1. Cheikh Anta Diop, philosophe et physicien sénégalais, dans son laboratoire de l'IFAN, à Dakar (Sénégal).
 [Photo : © J. Scott, Paris.]

parmi ses membres d'éminents scientifiques africains comme Bede Okigbo et a remporté des succès significatifs, par exemple en mettant au point des variétés de manioc résistant aux maladies¹⁷. Le laboratoire de carboradiologie de Cheikh Anta Diop à l'IFAN de Dakar a effectué à diverses époques des travaux de portée nationale, panafricaine ou même intercontinentale. Créé en 1966, ce laboratoire se consacre à l'étude de la radioactivité à faible énergie et à la datation au carbone 14¹⁸.

Dans les années 70, l'Organisation de l'unité africaine (OUA), l'UNESCO et la Commission économique pour l'Afrique de l'ONU (CEA) se sont aussi intéressées conjointement au développement de la science et des techniques en Afrique. Ces trois organisations sont à l'origine de la première Conférence des vingt-neuf ministres des États membres africains chargés de l'application de la science et des techniques au développement qui eut lieu à Dakar en janvier 1974. Cette conférence aboutit à une série de recommandations concernant les politiques relatives à la science et aux techniques.

17. On trouvera un catalogue succinct des variétés de manioc résistant aux maladies dans Banque mondiale, 1989b, p. 95-96.

18. I. Van Sertima, 1989.

Une réunion régionale pour l'Afrique s'est tenue au Caire en 1978 pour préparer la Conférence des Nations Unies sur la science et la technique au service du développement, qui eut lieu à Vienne en août 1979. Elle avait principalement pour but de trouver des moyens concrets de combler le fossé économique séparant le tiers monde des pays industrialisés. Cette question — qui fut abordée, mais traitée superficiellement à Vienne — devait être examinée plus en détail dans une série de conférences spécifiques organisées dans chacune des régions intéressées.

À sa seizième session ordinaire, l'Assemblée des chefs d'État et de gouvernement de l'OUA, réunie à Monrovia en juillet 1979, a adopté la Déclaration de Monrovia, dans laquelle les chefs d'État et de gouvernement de l'OUA exprimaient leur volonté de mettre la science et la technique au service du développement en renforçant la capacité autonome de leurs pays dans ce domaine. L'Assemblée des chefs d'État et de gouvernement de l'OUA, à sa deuxième session extraordinaire, tenue à Lagos les 28 et 29 avril 1980, a aussi adopté le Plan d'action de Lagos. Le chapitre V de ce plan est plus particulièrement consacré à la science et à la technique et appelle l'attention sur leur rôle dans le développement rural intégré.

Un colloque sur la science et la culture africaines en tant que bases du développement a été organisé par l'OUA en coopération avec l'UNESCO à Libreville du 23 au 27 janvier 1981; une résolution adoptée à ce colloque invitait l'OUA à organiser une réunion de scientifiques en Afrique. Quatre ans plus tard, l'Assemblée des chefs d'État et de gouvernement de l'OUA adoptait, à sa vingt et unième session ordinaire tenue à Addis-Abeba du 18 au 20 juillet 1985, le Programme prioritaire de redressement économique de l'Afrique, 1986-1990, qui, en son paragraphe 34, constate: «L'expérience montre qu'aucun pays n'a connu de percée économique sans la création d'une base minimale en matière de science et de technique.» À la même session, les chefs d'État et de gouvernement de l'OUA ont adopté la résolution AHG. Res. 146 (XXI) appelant l'UNESCO à élaborer un programme d'aide à l'Afrique dans les domaines de la recherche scientifique et de la recherche-développement, destiné à développer en priorité les capacités scientifiques et techniques des pays africains dans les domaines de la géologie, de la microbiologie, de l'agriculture, de l'alimentation, de la santé, des eaux de surface et souterraines.

Enfin, la deuxième Conférence des ministres chargés de l'application de la science et de la technique au développement en Afrique (Arusha, 6-15 juillet 1987) a adopté le Programme spécial d'aide à l'Afrique dans les domaines de la recherche scientifique et technique et de la recherche-développement. Ce Programme spécial très concret dresse un bilan objectif de la situation économique, sociale et culturelle en Afrique. On y analyse d'abord les principaux obstacles, y compris les blocages résultant des attitudes mentales et de l'éducation, qui freinent ou handicapent les efforts visant à mettre en oeuvre le développement économique et social. Le programme indique ensuite quelles sont les conditions générales du développement scientifique aux niveaux national et régional, tout en tenant compte de l'environnement, qui peut favoriser ou non la recherche scienti-

fique et technique. Enfin, des priorités sont proposées dans le domaine de la recherche, ainsi que des modalités d'action et des stratégies à appliquer pour promouvoir la science et la technique aux niveaux national, sous-régional et régional¹⁹.

On a vu aussi, ces dernières années, se multiplier des instances interafricaines ayant un statut non gouvernemental mais bénéficiant de l'appui et des encouragements de l'OUA et des États africains. Citons notamment l'Institut africain d'études prospectives (INADEP), l'Institut des peuples noirs (IPN) et l'Union panafricaine de la science et de la technologie (UPST).

L'INADEP a été créé à Kinshasa en 1989 en réponse à une demande présentée par des scientifiques africains et des hauts fonctionnaires lors d'un important colloque organisé dans cette ville en 1985 sur le thème de l'Afrique et de son avenir. Un Centre d'études égyptologiques (CECAD), dédié à la mémoire de Cheikh Anta Diop, a été rattaché à cet institut.

L'Institut des peuples noirs a été créé à Ouagadougou en 1990, avec mission de promouvoir le plus largement possible la connaissance scientifique du monde noir. L'Union panafricaine de la science et de la technologie (UPST), qui est le plus important de tous ces organismes, a été fondée le 30 juin 1987; son siège est à Brazzaville. À son deuxième congrès, l'UPST a proposé une liste de secteurs de recherche jugés prioritaires pour le développement de l'Afrique et le bien-être de sa population. L'accent était mis plus particulièrement sur la médecine traditionnelle et l'étude des plantes médicinales; l'agriculture et l'autosuffisance alimentaire; les sources d'énergie nouvelles et renouvelables; l'utilisation rationnelle des ressources minérales; l'utilisation rationnelle des ressources marines; le progrès vers l'industrialisation; les biotechnologies; les désastres et catastrophes naturelles; et les applications pacifiques de la recherche nucléaire (dans l'agriculture, la médecine et l'économie).

Il était recommandé de mener des études détaillées de grande envergure dans les domaines suivants: enseignement scientifique, planification scientifique et technique au niveau régional dans tous les pays, et moyens et modalités de diffusion du savoir scientifique en Afrique (voir le deuxième Congrès des scientifiques africains, Accra, UPST, 1989). L'UPST, en association avec l'American Association for the Advancement of Science, a aussi publié le *Directory of scientific and engineering societies in Africa* [Annuaire des sociétés scientifiques et associations d'ingénieurs en Afrique] qui donne une idée de l'ampleur du mouvement de la recherche scientifique et technique en Afrique.

De toutes les grandes organisations vouées à la science en Afrique, celle dont la stature mondiale est la plus affirmée est sans doute le Programme des Nations Unies pour l'environnement (PNUE), qui a son siège à Nairobi. Cet organisme encourage et promeut la recherche écologique et climatologique non seulement en Afrique mais dans le monde entier. Deux des croisades les plus passionnées qu'il a menées dans les années 80 touchaient les questions

19. CASTAFRICA, 1987.

liées au réchauffement de la planète et le problème de la couche d'ozone, sur lesquels nous reviendrons plus loin.

L'Afrique postcoloniale essaie de guérir de l'impact débilisant de la domination coloniale sur sa capacité de recherche scientifique et d'innovation technologique. La guérison se fait lentement, mais non sans succès. Des hommes de science remarquables se sont signalés dans presque tous les domaines, mais la masse critique permettant une croissance autonome n'a pu être atteinte dans aucun domaine ni aucun pays, hormis l'Afrique du Sud et, à un moindre degré, l'Égypte. Beaucoup de scientifiques africains n'assurent leur survie qu'en travaillant dans des organismes bénéficiant d'une aide étrangère ou grâce à leurs liens avec des institutions de recherche à l'étranger. Certains réalisent leurs meilleurs travaux dans des laboratoires à l'étranger ou sur des projets dont ils n'ont pas la maîtrise. D'autres obtiennent des résultats qui ne bénéficient pas à l'industrie parce que celle-ci est prisonnière de choix techniques faits à l'étranger. Les scientifiques africains travaillent dans les pires conditions (pénurie de moyens financiers et de matériels, incertitude quant à l'approvisionnement en eau, en électricité, en équipement informatique et autres moyens de communication avec leurs collègues) et sur fond d'instabilité politique chronique. Leur activité dans ces conditions confirme l'idée que la science n'est pas élaborée par les seuls savants mais par la société tout entière. C'est pourquoi la tendance la plus significative dans le domaine de la science en Afrique est la politique scientifique en cours d'élaboration dans les États africains et le réseau de plus en plus fourni d'institutions de recherche ayant un potentiel de développement suffisant pour créer la masse critique nécessaire. Les centres les plus prometteurs, en dépit des contraintes qu'ils subissent, comprennent en effet des universités nationales, des centres de recherche nationaux, des organisations panafricaines, des associations professionnelles panafricaines, des instituts de recherche intercontinentaux et des communautés d'hommes de science.

La contribution de l'Afrique à l'industrialisation de l'Europe

Comme on l'a déjà signalé, c'est à l'époque coloniale et postcoloniale que l'Europe a accentué l'écart entre elle et l'Afrique. La question qu'il faut aborder maintenant est celle de la façon dont l'Afrique a contribué à cette évolution depuis l'indépendance. Les données dont on dispose montrent clairement que l'influence de l'Afrique sur la mutation technique occidentale dans la seconde moitié du XX^e siècle a été, comme aux siècles précédents, plus forte et plus profonde que l'influence de l'Occident sur l'industrialisation, la science et la technique en Afrique. À vrai dire, le créancier est débiteur.

L'industrie et la technique occidentales reposent encore largement sur une vaste gamme de minerais stratégiques venus d'Afrique. Les mine-

rais extraits en Afrique sont avant tout destinés à l'industrie occidentale, les besoins techniques propres de l'Afrique n'en absorbant que très peu. L'ensemble du tiers monde produit un tiers des minerais indispensables à l'économie mondiale, mais les pays en développement n'en utilisent qu'un vingtième. La part de la consommation imputable à l'Afrique est faible, même selon les normes du tiers monde mais, en ce qui concerne les réserves et la production, la part de l'Afrique est impressionnante.

Au cours de la période étudiée dans ce volume, l'Afrique a parfois détenu jusqu'à 90% des réserves mondiales de cobalt, situées pour l'essentiel au Zaïre, plus de 80% des réserves mondiales de chrome, plus de 50% des réserves d'or, près de la moitié des réserves de platine de la planète et la quasi-totalité des réserves de diamant industriel du monde « non communiste ». Ce sont là quelques-uns des minerais industriels stratégiques.

Viennent ensuite les minerais d'échange, dont le plus important est l'or, qui peuvent servir à financer aussi bien la recherche que le commerce. La plupart des réserves africaines se trouvent en Afrique australe, mais l'or est aussi présent dans d'autres parties du continent. Jusqu'en 1971, l'or a joué un rôle dans le système monétaire international, et il est arrivé que le régime des changes, à l'échelle mondiale, soit menacé par une perturbation du marché de l'or.

L'Afrique recèle également des minéraux combustibles de haute valeur du point de vue technique. Le continent a détenu au cours de cette période jusqu'au tiers des réserves mondiales d'uranium. La part africaine de la production de gaz naturel est en expansion, spécialement dans les pays d'Afrique du Nord. Et naturellement l'Afrique est bien représentée au sein de l'Organisation des pays exportateurs de pétrole (OPEP) par le Nigéria, l'Algérie, la Libye et le Gabon. Précisons aussi que le Zaïre est la principale source mondiale de radium, qui se trouve dans le minerai d'uranium de la région de Shinkolobwe-Kasolo.

L'Afrique a aussi des gemmes et métaux précieux, dont le caractère est moins nettement technique. Le gros des diamants de joaillerie produits dans le monde provient encore d'Afrique. De 1935 à nos jours, l'Afrique a détenu jusqu'à 80% du tantale mondial et, s'il ne s'y trouve qu'une faible part de l'argent mondial, elle abonde en pierres précieuses diverses, du saphir à la topaze, de la malachite à l'opale, du rubis à la tanzanite. Ces richesses ont parfois non seulement alimenté les habitudes de consommation des autres continents mais aussi soutenu leur potentiel de production.

Les gisements métallifères d'Afrique renferment également des quantités substantielles de manganèse, de minerai de fer, de cuivre, de vanadium (élément rare permettant de durcir l'acier), de bauxite (principal minerai d'aluminium), de plomb et de zinc. L'intérêt technique de tous ces métaux est évident: sans les livraisons de métaux africains, bien des usines occidentales auraient cessé de tourner.

L'Afrique renferme en outre des gisements non métalliques. Du Maroc au Sénégal et dans la région des Grands Lacs, on trouve de vastes gisements de phosphates. Madagascar possède le premier stock mondial de graphite en paillettes. Et les gisements de potasse de la République populaire du

Congo ont été, au cours de notre période, considérés comme les plus vastes du monde.

Il est indubitable que, depuis 1935, le principal bénéficiaire de toutes ces richesses minières a été l'Occident, avec ses usines et ses laboratoires. Dans les années 70, les États-Unis importaient près de la moitié de leur manganèse d'Afrique. L'importance du cobalt zaïrois pour la technologie et l'industrie occidentales explique pourquoi l'Occident a si souvent assuré pendant ces années le sauvetage de Mobutu Sese Seko, et pourquoi l'on a dit qu'il aurait été prêt à faire la guerre pour maintenir le Zaïre dans son orbite. Les mines d'uranium du Niger ont été créées et exploitées dans les années 70 expressément pour les besoins du programme nucléaire français. Le minerai de fer du Swaziland était quant à lui destiné à la société Nippon Steel.

Non content d'être le principal consommateur de la richesse minière de l'Afrique, l'Occident en a été le principal gestionnaire. Un petit nombre de sociétés occidentales avaient la mainmise sur le traitement, la transformation et la commercialisation des ressources de l'Afrique. Anglo-American, De Beers, Roan Selection Trust, l'ancienne Union minière du Haut-Katanga, tels sont quelques-uns seulement des noms qui ont façonné cette phase de la contribution de l'Afrique au développement technique de l'Occident, à côté des géants du pétrole — Shell, British Petroleum, Gulf, Exxon, Mobil, Chevron, Texaco — et des indépendants de moindre envergure. Même les plus petites de ces sociétés avaient souvent un capital dont la valeur excédait celle du produit national brut de la plupart des États africains.

Des deux grands domaines de production africains (l'agriculture et les mines), ce sont les mines qui ont exigé la plus forte concentration de capitaux comme de compétences, car il faut beaucoup d'argent pour les mettre en exploitation et beaucoup de compétences techniques pour les faire fonctionner et les entretenir. En l'absence d'un transfert adéquat de savoir-faire techniques et administratifs occidentaux aux Africains, et sur la toile de fond des sociétés multinationales occidentales dominant le secteur, l'extraction minière est restée en Afrique une chasse gardée des Occidentaux, même lorsque les gouvernements africains ont déclaré les mines propriété de l'État. L'indispensable savoir-faire de l'Occident et ses circuits de commercialisation ont souvent servi à perpétuer l'eurocentrisme des mines africaines.

Au temps où la contribution de l'Afrique à l'industrie en Occident se faisait principalement par l'exportation de main-d'œuvre (la traite des esclaves), ce sont les Amériques, et non directement l'Europe, qui étaient les principaux importateurs de main-d'œuvre servile. Mais depuis 1935, dans cette dernière phase de contribution des mines à la technologie et à l'industrie occidentales, c'est l'Europe qui a été l'importateur principal. Dans les deux phases cependant, en raison de l'intrication économique de l'Europe et des Amériques, les ressources africaines furent indispensables à presque tous les secteurs de la civilisation technique occidentale. En dernière analyse, la contribution de l'Afrique à la science et à la technique au cours de cette période dépasse de beaucoup les travaux individuels des scientifiques africains. Les découvertes et les inventions ne sont pas le fait

de chercheurs solitaires issus d'un vide social. La plus grande contribution de l'Afrique dans ce domaine depuis 1935 s'est opérée par l'intermédiaire de la main-d'œuvre et des ressources qu'elle a apportées aux usines et aux laboratoires du monde. Les minerais africains ont été les aphrodisiaques de la puissance technique occidentale.

Isaac Newton, qui n'était ni modeste ni humble, admit un jour dans un moment d'autodérision qu'il avait pu mener si loin son œuvre scientifique parce qu'il se tenait « sur des épaules de géants », reconnaissant ainsi sa dette envers les grands savants qui l'avaient précédé. On doit à la vérité de dire que toutes les grandes réalisations de l'histoire de la science et de la technique ne furent pas accomplies seulement parce que des savants purent se jucher sur les épaules de leurs devanciers, mais aussi et surtout parce que les classes défavorisées en supportèrent le fardeau. Les pyramides ne furent pas seulement les œuvres maîtresses du génie égyptien, mais aussi le triomphe du labeur égyptien. Ferdinand de Lesseps, ce novateur qui conçut et patronna le percement du canal de Suez, était naguère honoré par une statue érigée sur une rive de la grande voie de navigation. Cette statue fut abattue après la nationalisation de la Compagnie du canal de Suez par al-Nasser en 1956. Rendant hommage à la seule mémoire du maître d'œuvre français qui s'était fait le champion du canal, elle laissait dans l'ombre les centaines de milliers d'Égyptiens qui avaient littéralement *péri* en le construisant. À qui doit-on véritablement le canal de Suez, à Lesseps ou à la main-d'œuvre égyptienne, à son labeur et à son martyr économique ?

Que de grands ingénieurs se soient ou non tenus sur les épaules des géants qui les avaient précédés, il est sûr qu'ils ont presque toujours été portés par de puissantes forces sociales. Dans la phase moderne de la science et de la technique occidentales, les travailleurs occidentaux ne furent pas les seuls à servir de support à la percée technique de leurs pays, y contribuèrent aussi les ressources et le travail des Africains et des Asiatiques qui étaient sous la domination des Européens.

Selon Bertrand Russell, la civilisation est née de la poursuite du luxe et, en effet, les frontières de la science et de la technique occidentales ont été repoussées, au moins partiellement, en raison de la poursuite du luxe capitaliste. Le peuple d'Afrique, parmi d'autres, a *financé* la science et la technique occidentales pendant plus de trois cents ans. Des plantations esclavagistes du Nouveau Monde aux mines de Kimberley, les Africains ont subventionné la science occidentale.

Cependant, en 1957, c'est l'Union soviétique qui ouvre l'ère spatiale en lançant son Spoutnik, et Youri Gagarine ne tarde pas à devenir le premier homme dans l'espace. Est-ce désormais le luxe ultime ? Le premier homme noir à y accéder devra attendre que les États-Unis se soient engagés dans la course à l'espace. L'Afrique participe à l'ère nouvelle par l'intermédiaire de ses ressources, de sa diaspora noire aux États-Unis, des centres d'observation spatiale comme celui du Kenya et, de plus en plus, grâce au groupe restreint mais historiquement lourd de sens des astronomes africains. La civilisation était à la recherche d'une nouvelle frontière de luxe créatif, et l'Afrique a pris part à l'effort.

De l'effet de serre à l'hiver nucléaire

Mais en même temps que grandissait la fascination du monde pour les autres planètes, la sécurité de la Terre elle-même devenait un sujet d'anxiété, et cette angoisse a atteint de nouveaux sommets précisément depuis 1935. La culture africaine — dans ses valeurs — était à l'origine beaucoup plus soucieuse de l'environnement que la science occidentale, surtout sous sa forme moderne. La technique occidentale a représenté, au moins pendant quelque temps, un danger pour la Terre. Destruction aveugle de la végétation, pollution des lacs et des cours d'eau par les pluies acides et d'autres causes, empoisonnement lent de l'atmosphère — la technique occidentale avait déclaré la guerre à l'habitat humain. La menace pesait aussi bien sur l'Afrique que sur le reste du monde.

La situation était d'autant plus grave que les valeurs de la culture africaine traduisant son souci de l'environnement étaient battues en brèche. La culture africaine traditionnelle reposait sur le principe suivant : l'univers dans son ensemble, et pas seulement l'homme, a été créé à l'image de Dieu. C'est pourquoi beaucoup de sociétés africaines attribuaient un caractère sacré à des arbres et à des collines, considéraient certains animaux comme des totems, certaines forêts comme la demeure des ancêtres. Les cultures africaines n'établissaient pas de distinction tranchée entre l'espèce humaine et les autres espèces. Si certains singes étaient sacrés, certains hommes apparaissaient comme des êtres foncièrement mauvais.

De telles conceptions s'accordaient fondamentalement avec la protection de l'environnement, puisqu'elles lui reconnaissaient un caractère sacré. Mais beaucoup d'Africains colonisés ont consenti à la prostitution de ces valeurs sous l'influence du mercantilisme et du désir de consommation, introduits par le colonialisme et le capitalisme des Occidentaux. C'est ainsi que l'environnement africain a souffert non seulement des activités des étrangers, mais aussi de la cupidité de ceux qui pourraient être accusés à juste titre de trahison écologique. Particulièrement attristantes ont été la destruction progressive de la forêt humide et la menace qui pèse sur de nombreuses espèces animales africaines. La technologie aveugle des Occidentaux et leur désir effréné de consommation l'ont parfois emporté sur la tradition africaine de respect de l'environnement, et chaque fois l'humanité s'en est trouvée appauvrie. Le réchauffement du climat est imputable à la déforestation. Sous l'action conjuguée du gaz carbonique et d'autres gaz « à effet de serre », le climat du globe, comme nous le savons, est de plus en plus menacé.

Afin de redresser cette situation, l'Organisation des Nations Unies a choisi une ville africaine, Nairobi, comme siège de son programme pour l'environnement ; ce fut le premier organisme des Nations Unies à choisir un pays du tiers monde pour y installer son siège. L'Afrique bataillait alors pour reprendre la direction morale de la protection de la Terre contre les dangers de la technologie nouvelle et l'indifférence de l'ère industrielle. D'abord négligé, le PNUE a commencé à la fin des années 80 à être pris au sérieux.

Alors que d'autres organismes des Nations Unies voyaient se réduire leur budget, le PNUE s'attendait à ce que le sien double.

Lorsqu'en mars 1989 la communauté internationale décida de faire face plus résolument à la menace pesant sur la couche d'ozone et que de nouveaux engagements furent sollicités, les pays africains participèrent à la conférence de Londres derrière Daniel Arap Moi, président du Kenya. Ce rôle de chef de file convenait bien au chef de l'État du pays hôte du PNUE. La réunion tenue à Helsinki en mai 1989 pour donner suite à la conférence de Londres a accompli de nouveaux progrès dans l'action tendant à supprimer progressivement avant la fin du siècle les produits chimiques qui détruisent la couche d'ozone (les chlorofluorocarbones, CFC). Le directeur exécutif du PNUE, Mustafa Tolba, qui fut l'un des principaux organisateurs de la réunion d'Helsinki, a salué les progrès accomplis à cet égard depuis les réunions de Montréal et de Londres. Le PNUE a prévu d'autres réunions sur la défense de la couche d'ozone dans les années 90.

L'une des ironies de l'histoire coloniale est que les dangers de la réfrigération artificielle ont rattrapé l'humanité sous la forme d'une menace pesant sur la couche d'ozone. Maintenant que cette nouvelle technique est présente dans les foyers africains et que des pays comme l'Algérie fabriquent leurs propres réfrigérateurs, on en aperçoit plus clairement les graves effets sur la couche d'ozone. Les CFC émis par la réfrigération et la climatisation sont en effet parmi les plus dangereux pour la couche d'ozone. On demande aujourd'hui à l'Afrique et au reste du tiers monde de *désapprendre* ces nouvelles techniques aussitôt après les avoir apprises. Leur utilisation et la création d'un hiver artificiel précisément dans les pays auparavant privés d'hiver exposerait désormais l'espèce humaine à une quantité de lumière solaire et de rayons ultraviolets plus forte que ne pourrait le supporter la peau.

D'autres techniques récemment apprises en Afrique et dans les autres régions en développement sont également à l'origine de l'augmentation des taux de gaz tels que le gaz carbonique. Les usines et les modes de consommation du monde industrialisé avaient déjà porté ces taux à un niveau dangereux. Mais il n'est pas trop tard, les pays riches peuvent encore changer de techniques et contribuer ainsi à sauver le climat du globe. Pour les pays en développement, ce sera plus difficile et deux fois plus coûteux de désapprendre les techniques nouvelles — à moins qu'une aide financière à l'échelle mondiale ne vienne faciliter cette transition. Peu après la conférence sur la couche d'ozone tenue à Helsinki en mai 1989, le PNUE a organisé à Nairobi une réunion sur l'effet de serre. Les problèmes de financement et le coût de la désindustrialisation étaient au centre des débats. L'enjeu, en définitive, était une menace pesant sur toutes les espèces et provenant du climat de la planète Terre, l'avenir même de l'*hiver* sur Terre étant en question.

Toutefois, un autre danger menace la Terre, l'inverse presque exactement de la disparition de l'hiver. C'est le danger catastrophique de la disparition de toutes les saisons sauf l'hiver, l'*hiver nucléaire*. L'humanité est entrée dans l'âge du nucléaire au cours de la période commencée en 1935, que nous étudions. Les implications de cette nouvelle étape scientifique et technique ne sont pas encore toutes connues. Mais une grande partie de la commu-

nauté scientifique internationale a fini par comprendre, dans les années 80, que le monde courait le risque horrible d'être plongé dans un hiver sans fin. Une guerre nucléaire pourrait entraîner non pas la mort de l'hiver, mais son triomphe définitif. Elle pourrait avoir pour effet non pas d'augmenter la présence du soleil, mais de priver l'habitat humain de soleil. La Terre pourrait connaître un nouvel âge des ténèbres, au sens le plus littéral de ce mot. Même l'homme blanc cesserait alors d'appeler l'Afrique le « continent noir ». Notre planète tout entière serait une vaste, sombre et sinistre masse d'eau, de terre et de brume éternelle.

Kwame Nkrumah pressentait en 1960 le danger de cette science nouvelle, mais il n'a pas indiqué clairement comment l'Afrique devait y faire face. Il fut absolument indigné de voir la France utiliser le désert du Sahara pour ses essais nucléaires, et le Ghana encouragea une manifestation internationale pour protester contre ces essais, mais les manifestants furent bloqués aux frontières. Nkrumah décréta le gel des biens français au Ghana.

Mais on croyait encore, à l'époque de Nkrumah, qu'il était réaliste d'établir une distinction entre un savoir nucléaire « sûr » utilisé à des fins pacifiques et une technique nucléaire « dangereuse » tournée vers la guerre²⁰. S'appuyant sur cette idée, Nkrumah mit en œuvre un programme de recherche nucléaire dans son propre pays. Il déclara que l'Afrique devait entrer dans l'âge du nucléaire et apprendre la science et la technique nouvelles. Il affirma par ailleurs que le socialisme africain devait être intimement uni à l'esprit scientifique. Pour Nkrumah, le socialisme était une *philosophie* qui devait être en même temps une *science*: « Le socialisme sans la science, disait-il, est un concept vide²¹. »

Le Zaïre avait, avant le Ghana, tenté d'entrer dans l'ère atomique. À la fin des années 50, les Belges avaient installé un réacteur nucléaire de recherche dans ce qui était alors le Congo. Après l'accession du Zaïre à l'indépendance, les recherches ont continué, avec la participation d'un nombre croissant de scientifiques africains. Malgré toutes les vicissitudes que la société zaïroise connaît depuis trente ans, la recherche nucléaire se poursuit à Kinshasa.

Shehu Shagari, qui fut président du Nigéria de 1979 à 1983, a lui aussi engagé son pays sur la voie du nucléaire. À la différence du Ghana et du Zaïre, le Nigéria, sous sa direction, avait choisi cette voie en partie pour des raisons militaires. D'après Shagari, le lien persistait entre le racisme et la menace nucléaire. Du temps de Nkrumah, la menace nucléaire était au nord (au Sahara) et le racisme au sud (en Afrique du Sud). Mais désormais l'une et l'autre menace étaient au sud. L'*apartheid* avait acquis la capacité nucléaire. Les efforts que faisait le Nigéria pour se doter d'une capacité nucléaire constituaient une réponse à la nucléarisation de l'Afrique du Sud, à partir des années 70.

Cependant, à la lumière des développements précédents, on est amené à poser la question du sens que l'Afrique donne à la domestication du nucléaire. Par ailleurs, de quelle façon parviendra-t-elle à proposer et à faire accepter au

20. K. Nkrumah, 1961, p. 213.

21. *Ghana Today*, vol. VIII, n° 21, 1964, p. 1.

monde, pour assurer la survie de la planète mise en péril par l'échelle des valeurs occidentales, son modèle de gestion traditionnellement économe et respectueux de l'environnement? La relation fusionnelle des Africains avec la nature, injustement qualifiée de comportement préscientifique, pourra-t-elle décider l'humanité à réagir aux conséquences d'une civilisation suicidaire et à accepter une politique qui écarterait véritablement la menace d'un hiver nucléaire? Si l'on peut tirer une leçon de l'histoire, elle se trouve dans le fait que l'Occident ne peut plus continuer à ignorer impunément l'Afrique, son savoir et ses savoir-faire²².

Les sciences sociales et humaines

L'influence de l'Afrique sur les sciences sociales et humaines a pris deux formes principales. L'une tient à la singularité du continent africain lui-même et à l'attraction qu'il a exercée sur les érudits et les scientifiques du monde entier. L'autre est le fruit du travail des Africains, chercheurs et spécialistes des sciences sociales, qui ont repoussé les frontières du savoir et de la théorie.

Le pouvoir d'attraction scientifique de l'Afrique s'explique par la fascination qu'exercent ses cultures sur les chercheurs en anthropologie sociale et culturelle, les mystères de ses fossiles aux yeux des archéologues et des paléontologues et les énigmes de la tradition orale à ceux des historiens. En étudiant l'Afrique, le monde en a appris davantage sur lui-même, et l'espèce humaine a été éclairée sur sa propre nature et sur ses origines.

Toutefois, ce n'est pas seulement l'Afrique en tant qu'objet d'étude qui a repoussé les frontières des sciences sociales et humaines. C'est aussi le travail des scientifiques et des chercheurs africains eux-mêmes. Le champ de ces deux modalités de l'influence africaine sur le corpus du savoir humain s'est particulièrement étendu depuis 1935.

En un sens, les sciences sociales et humaines se situent quelque part entre les sciences physiques et la philosophie. Une bonne partie de la théorie sociale sur laquelle s'appuient les sociologues, les économistes et autres spécialistes des sciences politiques constitue un pont entre les préoccupations des spécialistes des sciences exactes et celles des philosophes. C'est notamment à ce rôle des sciences sociales comme pont entre la science et la philosophie que la présente section s'intéresse.

C'est par rapport au terrain africain qu'ont été élaborées au XX^e siècle quelques-unes des principales théories de la croissance économique dans les sociétés peu industrialisées. La diaspora africaine s'est particulièrement distinguée dans la théorie économique libérale puisque sir Arthur Lewis, de Sainte-Lucie dans les Antilles anglophones, partagea en 1979 le prix Nobel de sciences économiques avec l'Américain Theodore W. Schultz. Les travaux

22. Les derniers passages de la version anglaise ont été reformulés ici pour tenir compte de l'évolution des faits et des idées depuis 1990.

de Lewis qui lui valurent ce prix portaient sur le développement économique. Il s'agissait plus spécialement de sa théorie liant les termes de l'échange Nord-Sud aux niveaux comparatifs de productivité de la main-d'œuvre dans les pays industrialisés et les pays peu industrialisés.

Arthur Lewis a conseillé des gouvernements en Afrique et aux Antilles, notamment celui de Kwame Nkrumah au Ghana. Ceux de ses livres qui ont eu la plus forte influence sont *La théorie de la croissance économique* (1955), *Développement économique et planification* (1966) et *Croissance et fluctuations, 1870-1913* (1978). Arthur Lewis a été anobli en 1963.

Au cours des années 70, l'Égyptien Samir Amīn, avec son étude de la nature de l'inégalité des échanges économiques dans un monde où le capitalisme s'est mondialisé, a été la figure de proue de la théorie économique marxiste - tiers-mondiste, ses travaux alliant souvent de manière remarquable le raffinement théorique et des données empiriques incontournables émanant de pays comme la Côte d'Ivoire²³.

Le Nigérian Adebayo Adedeji appartient à un groupe se situant à mi-chemin entre théorie économique libérale et théorie radicale. En tant que secrétaire exécutif de la Commission économique pour l'Afrique des Nations Unies, Adedeji a contesté dans les années 70 et 80 les idées économiques classiques de la Banque mondiale et du Fonds monétaire international (FMI) sur les causes de la persistance du sous-développement de l'Afrique. Alors que la Banque mondiale et le FMI s'en prenaient souvent à la « mauvaise gestion » et aux « politiques erronées » de l'Afrique, Adedeji et la CEA ont mis en relief les contraintes globales qui pèsent sur le développement de l'Afrique. La CEA et l'OUA ont ensemble produit l'analyse économique sur laquelle s'appuie le Plan d'action de Lagos, document historique adopté en 1980 par les chefs d'État africains. Le Plan de Lagos fournit un paradigme explicatif opposable au rapport Elliot Berg présenté par la Banque mondiale en 1979. Une fois de plus, des paradigmes de développement économique étaient en conflit²⁴.

Du point de vue des sciences politiques, l'Afrique a été un champ d'observation privilégié en ce qui concerne la construction de la nation, la formation de l'État, la dépendance politique, le développement politique et la décomposition politique. Sur toutes ces questions, les théories internationales en cours dans la période postcoloniale ont été profondément influencées par les aléas de l'expérience africaine. Les théories portant sur le parti unique, les relations entre civils et militaires et les philosophies du socialisme autochtone ont été puissamment stimulées par les réalités politiques africaines.

Les observateurs ont parfois semblé croire que les théoriciens africains de la dépendance se contentaient d'emboîter le pas aux théoriciens latino-américains de la *dependencia* des années 70. Or il faut se rappeler que Kwame Nkrumah a publié son livre *Le néocolonialisme, dernier stade de l'impérialisme*

23. S. Amīn, 1973, 1974, 1977, 1988.

24. A. Adedeji, 1976a, 1981, 1989a, 1989b; CEA, 1976, 1989a, 1989b, 1990; OUA, 1981; Banque mondiale, 1989b, 1990; ONU, 1990.

avant d'être renversé en 1966 et qu'Ali Mazrui a développé ses idées sur « la néodépendance et la fragmentation de l'Afrique » dans sa thèse de doctorat de l'Université d'Oxford soutenue dans les années 60 et publiée ensuite dans un ouvrage intitulé *Towards a pax africana* (1967)²⁵.

L'Afrique a été le laboratoire par excellence de l'étude des langues. Ce continent, qui est le lieu de naissance du langage humain lui-même, compte un dixième de la population du monde et le quart de ses langues. L'éventail des langues parlées au XX^e siècle en Afrique va des langues à ton comme le yoruba aux langues à clic comme le xhosa, des langues sémitiques comme l'amharique et l'arabe aux langues bantu méridionales comme le sindebele et le chichewa²⁶.

Depuis 1935, les savants non africains qui ont exercé le plus d'influence sur la classification des langues africaines ont été M. Guthrie en Grande-Bretagne et J. H. Greenberg aux États-Unis. Leurs travaux se sont appuyés sur des « armées » d'experts africains des langues africaines, car ces chercheurs n'auraient pu accomplir leur tâche sans monter sur les épaules des linguistes africains eux-mêmes²⁷.

Les estimations du nombre de langues autochtones parlées en Afrique varient de quelques centaines à des milliers — selon notamment la définition que l'on adopte du point où une langue est censée s'arrêter et une autre commencer. « Sans doute l'Afrique est-elle la région du monde qui possède le plus grand nombre de langues par habitant, mais il est possible de grouper ces langues en familles de langues. Les linguistes fondent leurs typologies soit sur la similitude des mots (par exemple Greenberg, 1966) soit sur la parenté historique (par exemple Guthrie, 1948). La typologie de Greenberg est sans doute la plus généralement acceptée²⁸ [...] »

Là encore, la singularité et la complexité de l'Afrique ont fasciné quelques-uns des esprits les plus érudits du XX^e siècle, tant en Afrique même qu'ailleurs dans le monde. Le berceau du langage humain lui-même constitue toujours une riche mine de diversité verbale.

Les Africains sont probablement en majorité multilingues. De ce fait, la région constitue également un champ précieux pour la sociolinguistique. L'Afrique est aussi un laboratoire d'étude de la politique linguistique et de l'intégration nationale. Des chercheurs comme Pathé Diagne au Sénégal ou Mohamed Hassan Abdulaziz au Kenya ont fait progresser le discours érudit sur ces questions²⁹.

L'impulsion donnée par les travaux menés sur les sociétés africaines a contribué à la constitution de l'anthropologie sociale et culturelle en discipline scientifique. Les anthropologues occidentaux du début du siècle

25. K. Nkrumah, 1973; A. A. Mazrui, 1967.

26. On considère généralement que la région du monde qui possède la plus grande diversité linguistique par rapport à sa superficie est la Papouasie-Nouvelle-Guinée, mais la plupart des langues qui y sont parlées n'ont pas plus de quelques centaines de locuteurs chacune.

27. J. H. Greenberg, 1966; M. Guthrie, 1948.

28. D. G. Morrisson, R. C. Mitchell et J. N. Paden, 1989, p. 46.

29. Voir ci-dessus chap. 18.

avaient souvent une attitude paternaliste à l'égard des « tribus » qu'ils étudiaient mais, à partir de 1935, les savants africains ont commencé à corriger cette condescendance occidentale. En 1938, Jomo Kenyatta publie *Au pied du mont Kenya*, livre qui fera date dans la réafricanisation de l'ethnologie. Sur les campus africains, l'anthropologie traîne encore sa réputation passée de « science des sociétés primitives » et beaucoup d'universités africaines préfèrent le terme de « sociologie » pour désigner l'étude des sociétés tant industrielles que préindustrielles. Mais les questions que posent les réalités africaines ont fait reculer les frontières de l'ensemble de ce domaine des sciences sociales.

La tradition orale de l'Afrique a aussi poussé l'histoire à chercher des moyens d'exploiter la transmission non écrite des témoignages. Aucune région au monde n'a peut-être autant fait que l'Afrique pour la diversification de la méthodologie historique. Précisément parce que beaucoup de cultures africaines étaient auparavant non écrites, leur étude nécessitait l'examen de formes alternatives de documentation. Sous l'effet du défi africain, l'utilisation des traditions orales et des données linguistiques et les nouvelles techniques archéologiques ont été sensiblement affinées.

En vérité, bien avant la période couverte par ce volume, l'égyptologie était devenue une science en soi. L'Égypte est le seul pays au monde qui ait contraint la science à inventer une discipline entièrement distincte pour l'étude de son passé³⁰.

Les volumes précédents de cette *Histoire générale de l'Afrique* ont traité des origines africaines de l'espèce humaine. Mais c'est plus spécialement depuis 1935 que la paléontologie et la paléoanthropologie ont obtenu leurs résultats les plus impressionnants en Afrique de l'Est. Les recherches conduites depuis 1935 en Tanzanie, au Kenya, en Éthiopie et ailleurs ont permis de repousser les bornes de nos connaissances du passé de l'humanité, si bien qu'on est beaucoup plus près de comprendre les origines de notre espèce. Au Kenya, les Leakey ont fait connaître leur nom dans le monde entier, mais derrière ce nom fameux, il y a toute une armée de paléontologues, d'archéologues et de paléoanthropologues qui traitent les fragiles éléments d'information recueillis sur les origines de la seule espèce qui étudie son propre passé.

L'étude sociale des autres espèces est aussi allée plus loin en Afrique que dans la quasi-totalité des autres régions du monde. L'observation et l'étude des gorilles, des chimpanzés et des babouins — les plus proches parents de l'homme — ont été entreprises avec une sensibilité exceptionnelle et avec des résultats remarquables dans des pays comme le Rwanda ou le Zaïre. Les gorilles et les babouins ont été étudiés sous l'angle de la « famille » et de la « société ». Les scientifiques ont employé des techniques approchant parfois de très près l'« observation participative ». Mieux comprendre les singes

30. Le volume I de l'*Histoire générale de l'Afrique* de l'UNESCO est consacré aux paradigmes et aux méthodologies de l'historiographie africaine. Le Comité scientifique international responsable de cette vaste entreprise compte parmi ses membres des chercheurs qui ont introduit d'importantes innovations méthodologiques dans l'étude des traditions orales, en historiographie linguistique et en archéologie.

nous permet-il d'en apprendre davantage sur les êtres humains? Une fois de plus, l'Afrique a fourni le matériel permettant à l'espèce humaine d'y voir plus clair sur elle-même. La scientifique occidentale Jane Goodall a fourni une remarquable contribution à l'étude de ces parents sauvages de l'*Homo sapiens*.

Depuis 1935, les certitudes européennes sur les premiers navigateurs à avoir traversé l'Atlantique ont été également remises en cause, et Christophe Colomb a vu contester son titre de gloire, au bénéfice de marins africains.

Cette contestation est venue à la fois d'Afrique et de la diaspora africaine. Au sein de la diaspora, c'est un auteur né en Guyane et qui s'est fait connaître par ses travaux de recherche aux États-Unis, Ivan Van Sertima, qui a ébranlé le « paradigme Colomb ». Son livre de 1977, *Ils y étaient avant Christophe Colomb. La présence africaine dans l'Amérique ancienne*, a connu plus de dix réimpressions. Selon lui, ces devanciers de Colomb étaient originaires essentiellement, sinon exclusivement, de la vallée du Nil et de la Méditerranée. Il apporte à l'appui de sa thèse des éléments de preuve variés, les plus frappants étant les sculptures en pierre « africoïdes » antérieures à notre ère et aux traits « nègres » manifestes qui ont été découvertes au Mexique³¹.

Les auteurs contestataires du continent africain, quant à eux, situent résolument le point de départ des navigateurs africains qui auraient devancé Colomb en Afrique de l'Ouest, plutôt que dans la vallée du Nil et sur les bords de la Méditerranée. Dans les années 80, l'érudite sénégalais Pathé Diagne a lancé, en collaboration avec l'Université Cornell, un projet de recherche concernant le rôle de Bakari II dans une traversée de l'Atlantique qui aurait eu lieu avant 1312. Ce projet, que chacun des deux partenaires poursuit aujourd'hui séparément, relevait-il du roman ou de l'histoire? Pathé Diagne pense qu'il existe une relation entre l'expédition de Mansa Bakari II (un musulman africain) et celle de Christophe Colomb: « Bakary II et Christophe Colomb apprirent l'un et l'autre des navigateurs africains de Sénégambie et du Golfe de Guinée (1) l'existence d'un trafic et d'un commerce transocéanique, (2) l'existence d'une zone de vents au nord de l'équateur et (3) l'existence d'un courant facilitant la navigation pendant l'été et l'automne et menant aux riches royaumes et civilisations maya, olmèque, aztèque et inca. Ni Bakary II ni Christophe Colomb ne tenaient à partager ce secret géopolitique avec [des rivaux]³². »

Il ne faut pas cependant exagérer les différences entre les théories de la diaspora, centrées sur des navigateurs originaires de la vallée du Nil, et les théories africaines, centrées sur des navigateurs originaires d'Afrique occidentale. En effet, Harold G. Lawrence, dans un article intitulé « Explorateurs africains du Nouveau Monde » et publié en 1962 aux États-Unis dans l'organe officiel de la National Association for the Advancement of Coloured People (NAACP), avançait l'idée qu'Abubakari II du Mali aurait employé des navigateurs arabes et les aurait dotés de toute une armada de navires

31. Consulter I. Van Sertima, 1984*b*, qui contient quelques photographies des sculptures « africoïdes ». Voir aussi I. Van Sertima, 1977.

32. Cornell University, 1930.

et de marins africains pour cingler vers l'ouest. « Nous pouvons aujourd'hui affirmer que les Mandingues des empires du Mali et des Songhay, et peut-être d'autres Africains, ont traversé l'Atlantique pour commercer avec les Indiens de l'hémisphère occidentale et qu'ils ont réussi à établir des colonies dans les Amériques [...]. Abubakari II (1305-1307) ne croyait pas impossible de franchir l'océan qui s'étendait devant lui³³. »

Est-ce là de l'histoire ou un cas d'exaltation romantique africaine? S'agit-il d'histoire de la navigation africaine avant Christophe Colomb ou d'un moment de l'histoire du nationalisme noir au XX^e siècle? L'hypothèse d'une traversée de l'Atlantique par des Africains avant 1492 est loin d'être entièrement établie et ne sera peut-être jamais totalement prouvée, mais il n'existe pas non plus d'autres explications convaincantes de la présence au Mexique de têtes négroïdes en pierre datant d'avant le Christ. La période historique commencée en 1935 a donc vu naître une grande contestation afrocentrique et islamique du paradigme de la « découverte » de l'Amérique par Colomb, contestation par des historiens africains et des historiens de la diaspora³⁴.

Si l'histoire et les sciences sociales débattent fréquemment de l'origine des choses, la philosophie et la religion doivent parfois distinguer le fini de l'infini, ce qui a une fin de ce qui est sans fin, ce qui a un commencement de ce qui n'en a peut-être pas. Ce sont ces problèmes complexes qu'il nous faut maintenant aborder.

Entre les origines et la « fin des temps »

Quelle influence l'évolution de la science et de l'histoire a-t-elle eue durant cette période sur la philosophie en Afrique? Que ce soit Colomb ou Bakari qui ait ou non « découvert » un « nouveau monde », quelle influence la perspective d'une fin du monde, avec ou sans hiver nucléaire, a-t-elle eue sur la pensée philosophique en Afrique?

De façon générale, l'Afrique musulmane a plus insisté sur l'idée d'une « fin du monde » que le reste du continent. L'islam a élaboré le concept de *Qiyama*, Jour de la mort universelle, qui précède le Jour du jugement, ainsi que le concept d'*Akhir al-Zaman* ou fin des temps.

Le christianisme possède certes, des concepts équivalents, mais l'Afrique s'y est beaucoup moins attachée qu'aux concepts musulmans. Peut-être parce ce que l'islam a parfois donné naissance sur le continent à un fatalisme plus prononcé, par une inflexion de l'idée exprimée dans la formule *Inshā' Allāh* [si Dieu le veut].

Les mouvements mahdistes, en Afrique, se sont parfois accompagnés de l'idée de « fin des temps », le *Mahdī* étant un sauveur appelé à se manifester

33. H. G. Lawrence, 1962. Lawrence était président du Comité de recherche et d'éducation de la section de Detroit de l'Association for the Study of Negro Life and History.

34. Voir I. Van Sertima, 1977 et 1984a, spécialement p. 221-246.

à l'approche du Jour du jugement. Le mahdisme a particulièrement marqué l'islam nigérian et soudanais, mais l'idée d'*Akhir al-Zaman* reste beaucoup plus répandue en Afrique musulmane. Le caractère suicidaire de la nouvelle science et de la nouvelle technologie occidentales a été utilisé comme argument pour démontrer que le monde s'acheminait inéluctablement vers une fin cataclysmique.

Les religions traditionnelles de l'Afrique mettent plus l'accent sur le commencement des temps que sur leur fin. Dans ce cadre qui valorise les débuts par rapport à la conclusion, toutes les cultures africaines reposent sur deux mythes fondamentaux : un mythe d'origine et un mythe du but collectif. Le mythe d'origine embrasse aussi la naissance de la société, c'est la Genèse africaine. Le mythe du but collectif donne à la société le sentiment de son caractère unique et de sa mission historique.

Les mythes africains de l'origine assimilent souvent la naissance d'une société particulière (les Baganda, par exemple) aux origines de l'espèce humaine dans son ensemble. Un observateur laïque pourrait soutenir que les Juifs n'ont pas agi autrement en faisant d'Adam et Ève le premier couple de l'humanité, alors qu'ils n'étaient que les premiers Juifs suivant la mythologie judaïque. Mais les Juifs ont pris la précaution de faire d'un personnage plus tardif, Abraham, le père de leur nation.

Quoi qu'il en soit, le mythe d'origine des Sémites (la Genèse décrite par la Bible et le Coran) a progressivement entamé le crédit des mythes africains relatifs aux ancêtres fondateurs, comme Kintu, l'ancêtre des Baganda, ou Mumbi, l'ancêtre des Kikuyu. L'ancêtre des Baganda ou des Kikuyu était traditionnellement considéré comme le premier homme, mais Adam et Ève ont détrôné ces mythes africains — alors même que la science occidentale commençait à admettre que l'Afrique était le berceau de l'humanité. Les mythes d'origine africains sont battus en brèche par la religion occidentale au moment même où la science occidentale démontre que le paradis terrestre devait être quelque part en Afrique. Ce que le mythe de Lucifer détruit, la science des Leakey le reconstruit. Kintu et Mumbi sont morts. Vivent Kintu et Mumbi ! La science et la religion sont à nouveau dans une relation dialectique en Afrique³⁵.

Certains mythes africains laissent même entendre que Dieu a eu un commencement mais qu'il n'aura pas de fin, ce qui n'est pas sans rappeler certaines théories scientifiques relatives à l'origine de l'univers. Pour la théorie du « Big Bang », par exemple, l'univers a eu un commencement spectaculaire, mais il n'aura pas nécessairement de fin. Ce qui a commencé ne finira pas nécessairement ; ce qui est né ne doit pas forcément mourir.

Le philosophe ghanéen William E. Abraham analyse en termes approchants, dans *The mind of Africa*, les concepts d'éternité et d'infini. Quelque chose peut-il être éternel, au sens où il n'aurait pas de fin, tout en ayant commencé à un instant précis ? Dieu est-il en ce sens infini et éternel ? N'aura-t-il

35. Pour une comparaison des mythes d'origine, voir V. Hamilton, 1988. Ce livre contient des illustrations se rapportant à des mythes d'Afrique et d'autres régions du monde.

jamais de fin, bien qu'il se soit créé lui-même? Est-ce là, par exemple, la conception que les Akan se faisaient de Dieu³⁶?

La conception chrétienne de la naissance de Jésus est plus ambiguë. Jésus est *né*. Mais est-il possible qu'il soit *mort*, ne serait-ce que pendant les trois jours de Pâques? Si le Fils de Dieu est mort et ressuscité, pourra-t-il jamais mourir une seconde fois?

De nombreux mythes d'origine africains expliquent l'origine de la mort elle-même. Selon un mythe sierra-léonien, la Mort vivait autrefois auprès de Dieu, mais elle l'implorait sans cesse de la laisser partir. Dieu finit par lui permettre d'aller dans le monde, tout en promettant à l'Homme qu'il ne mourrait pas, car, s'il voulait bien libérer la Mort, il ne voulait pas voir l'Homme disparaître. Aussi résolut-il de lui envoyer de nouvelles peaux qui le protégeraient et des intempéries et de la Mort. Mais le messenger qui apportait ces peaux fut attaqué par un serpent, qui les lui vola. Était-ce, en réalité, la Mort déguisée en serpent? L'Homme découvrit trop tard que les peaux destinées à le protéger de la mort avaient été volées en chemin.

Cette histoire imaginée bien avant que les Sierra-Léoniens ne sachent quoi que ce soit de la couche d'ozone qui protège la Terre rencontre les préoccupations actuelles des scientifiques qui craignent précisément que l'espèce humaine ne soit décimée par des maladies de la peau. Déjà l'accroissement du rayonnement ultraviolet dû à la diminution de la couche d'ozone désorganise la vie des animaux marins de l'Antarctique et des mers du Sud, et menace en particulier les baleines. Des rapports présentés à la conférence internationale tenue en Tasmanie (Australie) en mai 1989 indiquent que les rayons ultraviolets pénétrant par le trou qui s'est formé dans la couche d'ozone pourraient entraîner l'aggravation de certaines maladies, telles que l'herpès et le sida.

Les Sierra-Léoniens pourraient à juste titre prétendre que leur mythe de l'origine du monde était prophétique. L'Homme aurait aujourd'hui bien besoin des peaux supplémentaires que Dieu lui destinait pour le protéger de la mort. Il n'a d'ailleurs jamais pardonné au serpent d'avoir attaqué le messenger qui lui apportait ces peaux: « Depuis ce jour, l'Homme a gardé rancune au serpent et essaie toujours de le tuer chaque fois qu'il l'aperçoit. Le serpent, lui, évite l'Homme et vit seul. Et parce qu'il a gardé les peaux que Dieu destinait à l'Homme, il peut quand il veut se débarrasser de sa propre peau³⁷. »

Le rôle particulier qu'y joue le serpent rapproche ce mythe sierra-léonien du mythe sémite de la chute d'Adam. Tout comme la Mort dans le mythe africain, Satan, qui vivait auprès de Dieu, voulait être libre, mais dans le mythe sierra-léonien Satan et la Mort forment un seul et même être, et, autre différence, si dans la Genèse l'homme est devenu mortel c'est à Satan qu'il le doit.

Mais Dieu, dans la Genèse, dit à l'homme de peupler la Terre et de la soumettre, il a donc fait de l'homme le maître du monde et de toutes ses

36. Pour une interprétation de la philosophie akan, voir W. E. Abraham, 1962.

37. Voir M. Carey, 1970, p. 18-19.

créatures. La science et la technique modernes ont en effet permis à l'homme de « soumettre » la Terre et toutes ses créatures. Il ne peut donc plus rejeter sur les serpents la responsabilité de ses malheurs. En tant que ministre de Dieu, l'homme est aujourd'hui presque le maître de l'univers. Mais est-il son propre maître ? Ou bien la « fin des temps » est-elle proche ?

*Mais dans mon dos sonne à mes trouses
Le Temps son char ailé qui pousse
Devant plus rien quand loin se perd
L'éternité le grand désert³⁸.*

Les thèmes de l'éternité et de l'infini appartiennent à la philosophie africaine depuis le « commencement des temps », et nous les retrouvons durant la période coloniale. En 1986, dans une émission de télévision, deux écrivains africains s'exclamaient en écho dans un élan lyrique :

*Tu n'es pas un pays, Afrique,
tu es une idée...*

*Tu n'es pas une idée, Afrique
Tu es un aperçu de l'infini³⁹!*

La période commencée en 1935 est, par définition, traversée par ces thèmes « éternels » de la littérature et de la philosophie africaines, mais elle se distingue aussi par un certain nombre de caractéristiques nouvelles. La philosophie africaine présente nécessairement un mélange de continuité et de changement, l'évolution scientifique et culturelle l'a nécessairement influencée. Quelles en sont les grandes tendances depuis 1935 ?

Trois courants philosophiques

Les productions de la philosophie africaine depuis 1935 peuvent être classées sous différentes rubriques, rattachées à différents courants. Pour notre objet, le plus pertinent est sans doute de distinguer les courants culturel, idéologique et critique, mais cette distinction vise uniquement à faciliter l'analyse et, si chacune de ces écoles philosophiques possède des traits qui lui sont propres, il existe par ailleurs de nombreux points communs entre les courants.

L'école culturelle de philosophie s'appuie principalement sur les traditions autochtones. Elle correspond à ce qu'on appelle parfois l'« ethnophilosophie » mais, surtout parce que ce terme est ici plus précis, nous préférons la qualifier de « culturelle ». Que cette philosophie autochtone soit en grande partie l'œuvre d'ethnies (on parle, par exemple, de la philosophie des Lugbara) ne constitue qu'une de ses caractéristiques. Elle a tendance à revêtir

38. A. Marvell, 1981.

39. D. A. Nicol et A. A. Mazrui, 1986.

une forme collective et se transmet principalement par la parole, mais il ne faut pas exagérer cet aspect collectif car elle évolue aussi sous l'impulsion d'individus novateurs. Cette pensée africaine a un caractère sociologique: elle englobe le mode de vie d'un peuple, les règles qui le régissent et la sagesse accumulée par les ancêtres de génération en génération, tout en étant parfois formulée par des individus exceptionnels.

Si en Occident la philosophie commence avec la pensée et la science expérimentale avec le toucher, la philosophie culturelle africaine ne distingue pas nettement la pensée et le toucher. Nous avons vu que, sous sa forme complète, le syllogisme exprimant la philosophie culturelle africaine s'énonçait de la manière suivante:

*Nous sentons,
Donc nous pensons,
Donc nous sommes!*

D'un point de vue historique, le courant culturel de la philosophie africaine s'étend sur les phases précoloniale, coloniale et postcoloniale. Il s'agit, presque par définition, du courant le plus ancien et le plus durable de la tradition philosophique africaine.

Nous distinguons, pour les besoins de la présente analyse, la culture et l'idéologie. L'idéologie, au sens étroit que nous donnons ici à ce mot, est un ensemble d'idées directrices essentiellement destinées à orienter l'action politique et à définir des objectifs politiques. La culture englobe bien sûr l'idéologie, et le courant culturel de la philosophie, tel que nous l'avons défini, intègre la réflexion sur l'action et les objectifs politiques. Mais la culture ne se limite pas au domaine des relations politiques, elle embrasse la totalité du mode de vie. Le courant culturel de la philosophie africaine s'intéresse ainsi aux relations entre l'homme et la nature, entre les vivants et les morts, entre le mari et l'épouse, entre les gouvernants et les gouvernés — du moins dans les sociétés africaines où les gouvernants se distinguaient traditionnellement du reste de la population.

Le courant idéologique se caractérise par des préoccupations plus étroitement politiques. Il s'est surtout manifesté durant les périodes coloniale et postcoloniale et a produit des œuvres allant du *Consciencisme* de Kwame Nkrumah aux *Damnés de la terre* de Frantz Fanon. Ce type de philosophie était presque inconnu durant la période précoloniale. La pensée idéologique, dans le sens particulier que nous donnons à ce terme, est essentiellement un produit du colonialisme et de ses séquelles.

Si la philosophie culturelle s'exprime dans les langues locales de l'Afrique, la philosophie idéologique de l'Afrique noire s'exprime beaucoup trop souvent dans les langues européennes.

La philosophie culturelle est, comme nous l'avons vu, une philosophie collective qui procède par accumulation du savoir et non l'œuvre de grands penseurs individuels. Il y a très peu de philosophes africains comparables à Platon, à Locke, à Rousseau ou à Hegel. Le courant culturel est constitué par une sagesse collective qui s'accumule de génération en génération.

Durant les périodes coloniale et postcoloniale, la philosophie idéologique africaine a permis pour la première fois à l'individu de s'affirmer comme la source de toute pensée. On commence à étudier dans la philosophie africaine les idées d'individus comme Amilcar Cabral ou Gamāl 'Abd al-Nasser, et non plus seulement la philosophie d'entités culturelles comme les Zulu ou les Berbères.

Si la philosophie culturelle est le produit d'ethnies particulières au sens où nous l'avons indiqué, la philosophie idéologique est dans l'ensemble une philosophie spécifiquement africaine dans la mesure où, procédant par généralisation, elle analyse la situation de l'Afrique tout entière ou celle des Noirs à travers le monde. Autrement dit, alors que sa source est plus limitée que celle des philosophies culturelles (le penseur individuel et non la sagesse collective d'une ethnie), l'objet de la philosophie idéologique est plus étendu (l'Afrique entière ou l'ensemble des Noirs et non un groupe ethnique particulier).

Un penseur comme Agostinho Neto représente une source d'idées philosophiques plus limitée que les Ovambo, qui peuvent être considérés comme la source d'une sagesse culturelle collective. Mais Neto s'intéressait au « génie » de la race noire dans le contexte du capitalisme international et avait une meilleure connaissance de l'Afrique et du monde que les ancêtres des Ovambo.

La valeur suprême des philosophies culturelles est probablement l'identité. Chez les Wolof, par exemple, tous les éléments de la philosophie renforcent la conscience de soi et le sentiment de l'identité des Wolof en tant que peuple. En revanche, la valeur suprême de la philosophie idéologique est généralement la libération. Certains penseurs ont lié cette valeur au panafricanisme; d'autres l'ont attribuée au « génie » des Noirs. D'autres valeurs entrent évidemment en ligne de compte, mais la nature particulière du colonialisme et de ses conséquences durant cette période de l'histoire explique l'importance de cette question de la libération dans les idéologies politiques africaines.

La philosophie culturelle est essentiellement une philosophie de masse, encore qu'il ne faille pas la confondre avec le populisme. Elle se compose d'idées souvent accessibles aux gens ordinaires et s'exprime dans les langues africaines autochtones compréhensibles par tout un chacun. Hormis quelques exceptions, comme la pensée d'Ogotemmelé chez les Dogon, la philosophie culturelle porte essentiellement sur des aspects de la vie bien connus de tous; elle est intellectuellement accessible au villageois ou à la villageoise.

En revanche, la philosophie idéologique nous semble être foncièrement élitiste, même quand elle se réclame des masses. Amilcar Cabral s'est identifié aux Africains les plus simples, et Fanon a élevé le lumpenprolétariat à un degré de dignité et de respectabilité que la prudence de Marx lui interdisait d'imaginer. Et pourtant, ni Marx ni Fanon, ni même Cabral, ne sont accessibles aux villageois ordinaires du Burkina Faso, ou aux Karimojong de l'Ouganda. Les idées de Marx et de Fanon alimentent tout au plus les conversations des citadins occidentalisés formant l'élite africaine.

La philosophie idéologique africaine reste confrontée au problème crucial de la langue dans laquelle elle s'exprime. Nous avons déjà signalé que si la science expérimentale, hors d'Afrique, commençait avec les cinq sens, la philosophie du langage avait souvent affaire à cinq modalités (passé, présent, futur, idéal et éternel).

En Afrique, la philosophie du langage a moins d'importance que le langage de la philosophie. Durant les périodes coloniale et postcoloniale, les idéologies se sont exprimées beaucoup trop souvent dans des langues européennes. Dans les universités africaines, la philosophie s'enseigne dans les langues des anciennes puissances impérialistes et la plupart des grands penseurs africains de l'époque moderne — d'Edward Blyden à P. J. Hountondji — ont écrit l'essentiel de leur œuvre dans des langues européennes. Les principales exceptions viennent de l'Afrique arabophone.

Il y a une impossibilité sociolinguistique, pour un Africain s'inspirant d'idéologies originaires d'autres continents, de pénétrer, par exemple, les subtilités du marxisme sans être fortement occidentalisé. En effet, dans l'énorme majorité des cas, les Africains continuent d'avoir accès au marxisme grâce à des ouvrages rédigés dans des langues européennes. L'apprentissage de sa première langue européenne ne représente pas simplement pour un Africain l'acquisition d'un savoir-faire, mais s'inscrit dans un important processus pédagogique d'acculturation. Lorsqu'un Africain maîtrise suffisamment une langue européenne pour comprendre la littérature marxiste, il est déjà fortement occidentalisé.

Cet asservissement linguistique donne à d'innombrables produits de la philosophie idéologique africaine un caractère désespérément élitiste, alors même que sur le plan théorique ils s'opposent à l'élitisme. L'œuvre de nombreux philosophes africains, celle d'Eduardo Mondlane par exemple, est un appel à la libération et témoigne de la solidarité morale de ces auteurs avec la population du continent. Mais cette philosophie idéologique s'est presque toujours retranchée malgré elle derrière une barrière linguistique qui la coupe des gens ordinaires, non pas un rideau de fer mais un rideau de mots impénétrables. La langue de cette philosophie est incompréhensible non à cause de son caractère technique, mais tout simplement parce que c'est une langue étrangère. Là réside une des différences fondamentales entre la philosophie culturelle (transmise oralement dans les langues autochtones) et la philosophie idéologique (transmise par écrit dans des langues européennes).

L'Afrique arabe est beaucoup moins dépendante des langues européennes. Il s'y exprime, en arabe, une pensée philosophique non coupée de la population, *Philosophie de la révolution* d'al-Nasser en est un exemple. Par ailleurs, philosophie culturelle et philosophie idéologique y sont souvent inséparables de la religion. Les problèmes de la mosquée et du magistrat, de l'Église et de l'État sont passés au premier plan. La tension entre le monde séculier et la pensée religieuse atteint son paroxysme en Égypte. C'est dans ce pays que Hassan al-Bannā fonda en 1928 la confrérie des Frères musulmans qui devait jouer un rôle considérable durant toute notre période. « Durant ses soixante années d'existence, la confrérie a réussi à politiser l'islam comme

jamais aucun mouvement populaire autochtone n'était parvenu à le faire en Égypte. [...] Dans sa période la plus violente (1945-1965), elle a trempé dans les assassinats de ses adversaires politiques, dans l'Égypte monarchique comme dans l'Égypte révolutionnaire⁴⁰. »

Al-Nasser a brisé un temps le pouvoir des Frères musulmans en Égypte et, dans les années 70 et 80, la confrérie a été affaiblie par des divisions internes, mais elle est restée un peu partout en Afrique arabe une des écoles les plus militantes de l'idéologie islamique. D'autres courants de pensée islamique en Égypte se réfèrent au soufisme et à l'autorité établie de l'*'ulamā'* d'al-Azhar.

Au Maroc, la philosophie idéologique s'est notamment interrogée au cours de notre période sur l'éventuelle existence d'un équivalent musulman de la monarchie de droit divin. Dans cette discussion, la *fatwā* [opinion juridique] du *shaykh* al-Islam Moulay al-Arbi 'Alaoui, prononcée en décembre 1963, a eu un grand retentissement.

Elle affirmait, en effet, que la légitimité du monarque est conditionnée par le rôle de la *shurā* [consultation] et de l'approbation de l'*umma* [communauté des croyants] dans son accession au trône.

Cette *fatwā* remettait ainsi directement en cause le principe de la succession héréditaire et les titres à régner du roi Hassan II. Le débat sur la nature de la légitimité royale n'a pas cessé depuis⁴¹.

En Libye, le monarque a été renversé en septembre 1969. En lançant sa « révolution culturelle » en 1973, Muammar el-Kadhafi voulut abolir la distinction entre idéologie et culture. Il a élaboré la philosophie libyenne de la « troisième théorie universelle », où se fondent les idées de l'unité arabo-islamique, du socialisme arabo-islamique et de la démocratie populaire libyenne.

La Tunisie a porté à des hauteurs nouvelles le débat sur la modernité et la tradition dans la pensée nord-africaine.

D'une certaine manière, se ranimait dans ce pays la polémique sur l'islam moderne déclenchée à la génération précédente par l'Égyptien Muḥammad 'Abduh et son mentor Jamāl al-Din al-Afghāni. Et pourtant, par une ironie de l'histoire, le Tunisien Habib Bourguiba ne se référait ni à 'Abduh ni à Afghāni ; il puisait son inspiration chez Jean-Jacques Rousseau, Victor Hugo et Lamartine.

L'ambition de Bourguiba était de recréer la Tunisie à l'image de la Révolution française. En s'efforçant de réduire le rôle de l'islam dans la société tunisienne, il provoqua un violent débat philosophique et culturel sur les mérites respectifs de la modernité et de la tradition, de l'occidentalisation et de l'islam.

Là encore, se manifestait la convergence, dans une société africaine, de la philosophie culturelle et de la philosophie idéologique⁴².

40. S. E. Ibrahim, 1988, p. 640. Voir aussi E. Davis, 1987.

41. J. Benomar, 1988, p. 550-551. Voir aussi M. W. Suleiman, 1989.

42. Pour une première évaluation, voir C. H. Moore, 1965. Voir aussi M. Boulby, 1988, p. 590-593 ; M. Madhi, 1990.

Le troisième courant philosophique africain, après les courants culturel et idéologique, est le courant critique. Tout comme la philosophie idéologique, la philosophie critique est une réaction coloniale et postcoloniale. Autres points communs avec la philosophie idéologique: elle s'exprime essentiellement dans des langues européennes et elle a profondément subi l'influence de certaines traditions intellectuelles occidentales.

Mais tandis que la philosophie idéologique se tourne consciemment vers la politique, le courant critique est plus étroitement théorique. Tandis que la première se préoccupe de la libération et est souvent nationaliste, le second aspire à être moralement agnostique ou à se détacher de toute valeur et se veut résolument rationaliste.

Le courant critique de la philosophie africaine a bien élaboré un concept de « libération », mais ce qu'il s'efforce de libérer, c'est la *philosophie* elle-même et non pas l'Afrique. Il est manifestement nécessaire d'entreprendre une opération de sauvetage si l'on veut affranchir la philosophie africaine à la fois de l'ethnologie (qui domine la philosophie culturelle telle que nous l'avons définie) et de l'idéologie (comprise selon notre définition).

La thèse centrale du courant critique est essentiellement la suivante: « La philosophie n'existe que lorsqu'il y a un engagement personnel de la part du ou des philosophes à l'égard d'un discours rationnel; la seule vérité, ou valeur, est celle qui est élaborée ou révélée dans le creuset du débat entre les consciences et la confrontation avec le réel... [La philosophie doit cesser d'être] la servante de la religion ou de la politique et devenir leur collaboratrice, fidèle mais exigeante⁴³. »

Le courant critique aspire, jusqu'à un certain point, à ramener la philosophie dans le giron de l'esprit scientifique. Inviter la philosophie à se mesurer au réel, c'est essentiellement l'inviter à mesurer le réel, comme le fait le rationalisme. Paradoxalement, la philosophie critique préconise aussi un certain empirisme en prônant le critère de la sensation dans le cadre d'un type particulier de réalisme.

La philosophie critique africaine, dans le sens où nous venons de la définir, est notamment représentée par F. Crahay, B. F. Eboussi, P. J. Hountondji, K. Anthony Appiah, M. Towa et S. Adotevi. Ces penseurs voudraient en un sens que la philosophie africaine soit plus scientifique, plus méthodique et plus rigoureuse. Ils ont déclaré la guerre à ce que Hountondji, d'accord avec les structuralistes, appelle la « non-pensée ».

Et pourtant, tout un courant de pensée s'est enorgueilli, durant cette période de l'histoire africaine, de ce que l'on pourrait appeler la « non-science ». Nous avons déjà cité l'hommage rendu par Aimé Césaire à

*ceux qui n'ont inventé ni la poudre ni la boussole
ceux qui n'ont jamais su dompter la vapeur ni l'électricité
ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le ciel⁴⁴...*

43. E. P. Elungu, 1984, p.40-41. Nous avons bénéficié, dans la rédaction de cette section, des indications bibliographiques de Marcien Towa et de Malu wa Kalenga.

44. A. Césaire, 1971.

Par opposition à l'importante discipline de la pensée occidentale désignée sous les termes de « philosophie des sciences », on peut en effet définir, dans l'histoire de la pensée africaine, une philosophie de la non-science. C'est cet ensemble de valeurs philosophiques que nous allons maintenant examiner.

La philosophie de la non-science

Nous avons vu comment en Europe la révolution industrielle avait fait progresser la science bien au-delà de la technique et précipité le rythme du changement social et de l'industrialisation. Forte de ses réalisations spectaculaires, l'Europe s'est ensuite donné pour mission de conquérir le monde.

L'extrême arrogance des Européens dans le domaine culturel a transformé la personnalité des Africains et parfois déformé les axes principaux de la philosophie africaine. Les Africains occidentalisés ont en particulier souffert d'une grave schizophrénie culturelle. Un courant de pensée africain a souligné le fait qu'avant l'arrivée des Européens, l'Afrique possédait des civilisations comparables par leur richesse à celles dont les Européens reconnaissent la valeur et l'importance, des civilisations capables de produire de puissants souverains, de vastes empires et des techniques évoluées. Ce courant de pensée considère la civilisation de l'Égypte ancienne comme une civilisation africaine et met l'accent sur sa contribution au miracle grec. Cheikh Anta Diop s'est même efforcé de montrer dans son œuvre d'historien que la civilisation de l'Égypte ancienne était un produit de l'Afrique noire ; ses travaux ont donné naissance à un important courant de pensée non seulement en Afrique mais aussi dans la diaspora africaine des Amériques.

On pourrait appeler ce courant de la philosophie africaine le courant de l'exaltation romantique. Il privilégie en effet les épisodes glorieux de l'histoire africaine, en se fondant partiellement sur la conception européenne pour qui la gloire s'attache aux actions spectaculaires et notamment à la construction de grands monuments.

À cette exaltation romantique s'oppose ce qu'on pourrait désigner sous le nom de « primitivisme romantique ». C'est ici qu'intervient la philosophie de la non-science, qui préfère les œuvres simples aux réalisations grandioses, les vertus villageoises au monumentalisme historique, l'élevage des troupeaux à la construction des châteaux.

*Ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale
elle plonge dans la chair rouge du sol⁴⁵.*

Comme l'a fait remarquer Jean-Paul Sartre, se réjouir ainsi de n'avoir inventé ni la poudre ni la boussole, de n'avoir élevé ni tours ni cathédrales, c'est revendiquer fièrement la non-technicité. Nous dirons que c'est exalter

45. *Ibid.* Voir aussi A. A. Mazrui, 1986, p. 72-76.

la *non-science*. Selon Sartre, « ce qui pouvait passer pour un manque devient source positive de richesse⁴⁶ ».

La tendance philosophique à l'exaltation romantique cherche à mettre en valeur le rôle joué par l'Afrique dans l'histoire de la science et des réalisations techniques. Mais Léopold Sédar Senghor rapporte le génie africain à l'intuition, à la sagesse qui est le fruit d'une longue expérience, aux instincts affinés par l'expérience historique. L'instinct est pour l'homme un guide plus sûr que les ordinateurs, bien qu'il soit moins précis.

Les tenants de l'exaltation romantique éprouvent souvent une admiration mêlée de respect pour les civilisations à écriture. Quand Nkrumah était président du Ghana, sa politique culturelle avait pour but de faire reconnaître une origine africaine à presque toutes les réalisations de l'histoire scientifique et culturelle antérieures à l'ordinateur. Des cartes postales représentant des inventeurs et des créateurs africains furent à l'époque largement diffusées par le gouvernement ghanéen. L'une d'entre elles attribuait l'invention de la sténographie à un secrétaire de Cicéron d'origine africaine, Tullius Tiro, qui aurait mis au point ce type d'écriture en 63 avant notre ère. Dans cette série de cartes, on pouvait encore apprendre l'origine égyptienne du papier ou l'origine ghanéenne du droit et de la législation; certaines montraient des Africains enseignant les mathématiques aux Grecs, ou posant les bases de la chimie, de la médecine et d'autres sciences. On le voit, la politique culturelle de Nkrumah poussait parfois beaucoup trop loin l'exaltation romantique.

Lorsqu'elle ne tombe pas dans de tels excès, l'exaltation romantique se rattache à une conception idéaliste de l'historiographie africaine. Elle a tendance à accepter les valeurs européennes, tout en rejetant les « faits » européens relatifs à l'Afrique. Ainsi les partisans de l'exaltation romantique se montrent prêts à accepter l'hypothèse occidentale selon laquelle les sociétés respectables ne sont pas des sociétés « tribales », mais des sociétés possédant des monuments de pierre ou de brique ainsi qu'un système politique relativement centralisé, de type monarchique ou impérial, fondé en dernière analyse sur un principe d'organisation, le concept d'État. Pour les représentants de ce courant philosophique, c'est insulter les Karimojong ou les Barabeg que de les appeler des peuples « sans État ». Ils acceptent, là encore, les critères occidentaux de la respectabilité politique (les États sont à la mode), tout en rejetant l'*information* occidentale relative à l'Afrique. Ils disent oui aux valeurs occidentales, mais opposent un non catégorique à ce que les Occidentaux présentent comme des « faits » concernant l'Afrique.

À l'inverse, la philosophie de la non-science rejette les valeurs occidentales, mais accepte l'*information* occidentale ou les « faits » occidentaux. Elle rejette les critères qui permettent, suivant les Occidentaux, de distinguer les civilisations respectables — les tours, les cathédrales, l'État — mais accepte la description qu'ils font de l'Afrique lorsqu'ils la représentent comme un continent arriéré au point de vue scientifique et technique. Cependant, alors que l'Occident méprise la non-science, le primitivisme romantique y voit un sujet de fierté.

46. J.-P. Sartre, 1963, p.41-43. Cette partie de notre analyse suit également de très près A. A. Mazrui, 1986.

Vers une philosophie transculturelle

La philosophie de la non-science se rapproche donc à la fois de la conception rousseauiste du « bon sauvage » et des idées du Mahatma Gandhi sur la civilisation.

À un journaliste qui lui demandait ce qu'il pensait de la civilisation occidentale, Gandhi aurait répondu: « Je ne savais pas qu'il y en avait une ! », mettant ainsi en doute la « sensibilité morale » des Occidentaux.

Les philosophes africains de la non-science ne sont pas plus impressionnés que Gandhi par les réalisations techniques de l'Occident. Ils ont découvert une plus forte sensibilité morale parmi les populations rurales du continent africain, moins soucieuses de technologie. Les idées de Rousseau sur l'influence destructrice et corruptrice de la culture industrielle et le rouet de Gandhi pourraient faire l'objet d'une intéressante comparaison avec cette tendance au primitivisme qui constitue l'un des courants de la pensée africaine moderne. La convergence de la négritude, du gandhisme et de l'idée du « bon sauvage » de Rousseau définit un champ philosophique transculturel.

Bien que le primitivisme et l'exaltation romantique se caractérisent par le regard qu'ils posent sur l'Afrique traditionnelle, ils se distinguent du « courant culturel » de la philosophie africaine tel que nous l'avons défini. Le primitivisme et l'exaltation romantique appartiennent l'un et l'autre à une tendance transculturelle de la philosophie africaine.

Il faut bien voir qu'il n'y a pas de ligne de démarcation rigide entre les trois grands courants originels que nous avons distingués dans la philosophie africaine: les courants culturel, idéologique et critique. La pensée islamique africaine et la pensée chrétienne africaine ont souvent transcendé à la fois la culture et l'idéologie au sens où nous l'entendons. La pensée de Jamāl al-Dīn al-Afghānī et de son disciple égyptien Muḥammad 'Abduh s'est prolongée dans la seconde moitié du XX^e siècle chez les philosophes qui ont tenté de résoudre le conflit transculturel entre la science moderne et l'ancienne vérité tenue pour sacrée.

L'influence du marxisme-léninisme sur les idées autochtones en matière de collectivisme relève du transculturalisme laïque. Des penseurs africains comme Senghor ou Nyerere ont insisté sur le fait que le socialisme africain ne devait rien à la lutte des classes. On s'est même souvent demandé si le concept de classe avait quoi que ce soit d'africain. Pourquoi, dans la plupart des langues africaines, n'existe-t-il pas de mot pour dire « classe » ?

Le même caractère transculturel se retrouve dans certaines formes africaines du modernisme musulman indiquées plus haut, qui ont été illustrés par leurs propres héros et leurs propres martyrs. L'un des penseurs les plus originaux de l'islam africain de la seconde moitié du XX^e siècle est le théologien soudanais Maḥmūd Muḥammad Ṭaha. Son concept de double message, appliqué à la révélation islamique, est plus transtemporel que transculturel. Ṭaha s'est efforcé de réconcilier sur le plan intellectuel l'esprit du XX^e siècle avec celui de l'époque du prophète Muḥammad. Il a renouvelé la théologie musulmane en se plaçant dans une perspective transtempo-

relle : l'un des deux messages du Prophète était selon lui destiné à ses seuls disciples (des Arabes du VII^e siècle), alors que l'autre s'adresse aux hommes de tous les temps. Dès lors, la véritable piété consiste non seulement à reconnaître cette dualité du message de l'islam mais à distinguer ce qui, dans ce message, s'adressait spécialement au VII^e siècle et ce qui est véritablement éternel. Maḥmūd Muḥammad Taha a payé de sa vie sa conception transtemporelle et ses innovations théologiques : il fut exécuté pour apostasie et hérésie en 1985, au Soudan, sous le gouvernement de Dja'far al-Nimayri⁴⁷.

De leur côté, les penseurs chrétiens d'Afrique ne se sont pas contentés d'interpréter l'Évangile. Ils ont aussi souvent été les premiers à proposer, dans une perspective transculturelle, une nouvelle interprétation de la civilisation autochtone de l'Afrique. L'ouvrage du père Placide Tempels intitulé *La philosophie bantoue* a réalisé dans ce domaine une première percée spectaculaire. La pensée traditionnelle y était examinée de l'extérieur, avec sympathie, mais dans un esprit fondamentalement euro-chrétien. Le père Tempels ouvrit la voie à toute une école qui étudia la tradition africaine dans une perspective chrétienne⁴⁸.

Parmi les Africains de religion chrétienne qui ont étudié la philosophie africaine dans le sillage de Tempels, il faut citer J. Kinyongo (Zaïre), A. Kagame (Rwanda), W. E. Abraham (Ghana) et John Mbiti (Kenya). L'esprit foncièrement chrétien de ces auteurs a parfois faussé leur africanité, les amenant à décrire le patrimoine africain en termes christocentriques. Certains voulaient persuader leurs lecteurs occidentaux que les croyances traditionnelles des Africains étaient très proches du christianisme — comme si leurs ancêtres avaient pressenti la venue du Christ et le Sermon sur la montagne.

L'anthropologue et poète ougandais Okot p'Bitek, maintenant disparu, a critiqué la double tendance à christianiser et à helléniser le patrimoine autochtone africain qui anime les auteurs occidentalises désireux de présenter l'Afrique sous un jour favorable. Il entendait ainsi mettre en garde les Africains contre ce nouveau « cheval de Troie » culturel qui menaçait leur héritage traditionnel⁴⁹.

Cependant, malgré ces risques de christocentrisme et d'eurocentrisme, les efforts faits par les Africains christianisés pour analyser le patrimoine culturel ancestral de l'Afrique noire ont permis au reste du monde de mieux en percevoir toute la richesse. *Religions africaines et philosophie* de John Mbiti, par exemple, a été traduit dans de nombreuses langues, du finnois au japonais. Mais, par une ironie de l'histoire, ce livre est peu traduit dans les langues africaines, et ceci repose le problème du langage de la philosophie en Afrique — si éloigné de la problématique anglo-saxonne de la philosophie du langage.

47. M. M. Taha, 1987.

48. P. Tempels, 1949. Pour une analyse de la philosophie politique africaine, voir W. O. Oyugi et A. Gilonga, 1987.

49. O. p'Bitek, 1971. Voir aussi A. Kagame, 1956; J. Mbiti, 1969; J. Kinyongo, 1974; W. E. Abraham, 1962.

Julius Nyerere est, dans une perspective transculturelle, le représentant le plus actif de la philosophie politique africaine. Auteur de nombreux ouvrages philosophiques écrits aussi bien en anglais qu'en swahili, il a essayé d'abattre la barrière linguistique qui sépare la philosophie traditionnelle, de type culturel, et le nouveau courant idéologique apparu durant la période postcoloniale. Aussi à l'aise en anglais qu'en swahili, il a réfléchi aux notions propres à chacune de ces langues et permis à celles-ci de se féconder réciproquement.

Le concept d'*ujamaa*, sur lequel Nyerere fonde le socialisme africain, est lui-même le produit d'un remarquable croisement transculturel. La notion d'*ujamaa* impliquait traditionnellement une solidarité ethnique et pouvait comporter une dimension dangereuse de népotisme ethnique, Nyerere l'a transformée en un concept qui est plus qu'un simple équivalent du socialisme au sens européen. Dans la pratique, la politique socialiste de Nyerere a échoué — pour des raisons d'ordre international et national —, mais sur le plan théorique, Nyerere est un penseur plus original que Nkrumah, et un bien plus grand créateur sur le plan linguistique. Nkrumah s'est efforcé d'actualiser Lénine en répondant à son livre *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme* par *Le néocolonialisme, stade suprême de l'impérialisme*. Du point de vue de la prouesse transculturelle, cet ouvrage est moins impressionnant que la traduction en swahili, par Nyerere, de deux pièces de Shakespeare, *Jules César* et *Le marchand de Venise*. Nkrumah et Nyerere n'en figureront pas moins à jamais tous les deux parmi les grands hommes politiques et les grands penseurs du XX^e siècle⁵⁰.

Conclusion

Ce chapitre a posé comme prémisse que la mesure de la contribution de l'Afrique à la science et à la technique ne saurait être donnée par les seules activités des scientifiques et des ingénieurs africains. Au titre de l'apport de la région, il ne faut pas oublier le rôle des travailleurs et des ressources matérielles de l'Afrique dans la mutation technologique planétaire. Les minerais stratégiques du continent alimentent les usines et soutiennent l'activité des laboratoires du monde occidental depuis bien avant 1935⁵¹.

Le régime colonial ne s'est pas révélé propice à la science et à la technique autochtones. L'enseignement colonial a pu produire deux lauréats africains du prix Nobel de littérature (Wole Soyinka et Naguib Mahfūz), deux prix Nobel de la paix africains (Albert Luthuli et Desmond Tutu), un prix Nobel de sciences économiques issu de la diaspora (Arthur Lewis), mais pas un seul lauréat africain du prix Nobel dans une quelconque branche des sciences exactes et naturelles. L'école coloniale fut un atelier assez compé-

50. K. Nkrumah, 1973; J. Nyerere, 1963a, 1969.

51. Sur l'ancienneté des influences réciproques, voir J. G. Jackson, 1970.

tent en matière littéraire mais n'offrit pas de laboratoires efficaces en sciences et en technologie⁵².

En revanche, le cobalt zaïrois aura fait tourner les moteurs à réaction du monde occidental à l'époque où l'Afrique était quasiment la seule source d'approvisionnement pour ce minerai. Le colonialisme a ainsi tiré de l'Afrique de quoi nourrir le progrès technique en Occident en même temps qu'il entravait son développement en Afrique elle-même. L'Occident a tenté de castrer la technologie africaine, alors que les minerais africains servaient d'aphrodisiaque — ou faut-il dire *afrodisiaque*? — à sa propre virilité technologique.

Les découvertes scientifiques et l'innovation technique sont souvent nées de la guerre. La seconde guerre mondiale a ainsi vu naître l'ère nucléaire, naissance facilitée par l'intervention de savants par ailleurs humanistes comme Albert Einstein — les conseils d'Einstein au président Franklin Roosevelt, au milieu de la guerre, firent sans doute pencher la balance en faveur du projet Manhattan. Les guerres de libération de l'Afrique, quant à elles, ont parfois engendré des spécimens saisissants de technique intermédiaire. La guerre des Mau-Mau dans les années 50 a produit d'étonnantes armes à feu rudimentaires fabriquées dans la brousse.

Cependant, la guerre africaine la plus féconde du point de vue de l'innovation technique durant cette période ne fut pas une guerre de libération mais une guerre civile postcoloniale, la guerre civile du Nigéria. Le camp biafrais y fit preuve d'un grand talent d'improvisation technique, produisant de remarquables modèles de véhicules blindés légers et de quasi-chars. Malheureusement, cette aptitude technique révélée par la guerre entre 1967 et 1970 fut vite étouffée par le pactole pétrolier qui s'offrit au Nigéria à partir de 1973. La prospérité a tué l'innovation.

Dans le domaine de la philosophie, le colonialisme a facilité l'avènement de l'école idéologique et de l'école critique, l'une et l'autre profondément occidentalisées et s'exprimant souvent en langues européennes. La branche de la philosophie de loin la plus authentiquement autochtone est l'école culturelle, profondément enracinée dans des façons de voir et des modes de pensée africains. Au cours de la période postcoloniale, cette philosophie culturelle est, en effet, à la fois orale et écrite, sacrée et laïque, et prend sa source dans les langues et les concepts africains autochtones⁵³.

Reste, affleurant sous toutes ces tendances, la question fondamentale que nous posons au tout début de ce chapitre. Quelle a été la conséquence de la subordination politique sur le rôle de l'Afrique dans la science et la philosophie? Dans le domaine de la science et de la technique, les coûts et les avantages sont difficiles à évaluer. Dans l'ensemble, ce ne sont pas les scientifiques africains qui exercèrent l'influence la plus forte sur la science et la technique mondiales mais les travailleurs et les ressources minières de l'Afrique, dont ont profité les industries étrangères.

52. Il y a bien eu cependant des inventeurs et des découvreurs noirs aux échelons « inférieurs » au niveau du prix Nobel. Voir, par exemple, J. A. Rogers, 1972.

53. UNESCO, 1985-1986.

En revanche, en philosophie, le colonialisme a peut-être enclenché un processus qui se révélera finalement enrichissant en suscitant contre lui l'élaboration d'idéologies laïques que l'Afrique du XXI^e siècle aura certainement à cœur de développer et d'étudier. L'intérêt que nous portons aujourd'hui à Fanon, Cabral, Nkrumah, Senghor ou al-Nasser prélude à un mouvement qui va s'amplifier.

L'école critique est d'ores et déjà à l'œuvre sur des notions aussi spécifiques que le « postmodernisme » ou la déconstruction et sur des prédicats sociaux aussi soigneusement définis que celui de condition postcoloniale. Des penseurs comme Kwame Anthony Appiah et Nkiru Nzegwu comptent parmi les découvreurs de ces nouveaux horizons intellectuels.

Le XXI^e siècle fera certainement aussi la place qu'elle mérite à la philosophie critique africaine. Elle sait être profonde, d'où parfois son obscurité, et ses qualités de forme, de discipline et de rigueur sont indéniables. V. Y. Mudimbe, W. E. Abraham, O. Bodurin Kwasi Wiredu, H. Odera, P. J. Hountondji sont du nombre des philosophes critiques dont l'œuvre survivra vraisemblablement à notre temps. Tous ont été formés dans les conditions du colonialisme mais ont su le transcender.

Les écoles de philosophie transculturelles rassemblent les œuvres de penseurs africains chrétiens comme Alexis Kagame ou John Mbiti et celles de penseurs africains islamiques comme Maḥmūd Muḥammad Taha ou Abdallah Saleh Farsy. Ces penseurs ont eux aussi été marqués du sceau du colonialisme et ont su s'affranchir de ses limites⁵⁴.

Les Africains ont-ils une *histoire*? Aussi surprenant que cela puisse paraître, ils ont dû, jusque dans la seconde moitié du XX^e siècle, faire la preuve qu'ils avaient un passé, que ce passé avait été consigné, et qu'il avait valu la peine de le consigner. Hugh Trevor-Roper, titulaire de la chaire royale d'histoire moderne à l'Université d'Oxford, affirmait encore haut et fort dans les années 60 le dogme infâme qui était le sien: « Il y aura peut-être dans l'avenir une histoire de l'Afrique, mais pour le moment il n'y en a aucune. Il y a seulement l'histoire des Européens en Afrique [...]. Le reste est ténèbres — et les ténèbres, ce n'est pas de l'histoire⁵⁵. »

Les Africains ont-ils *philosophie*? Cette question réserve peut-être une surprise encore plus grande que la précédente, car les Africains eux-mêmes ne sont pas d'accord sur la réponse à y apporter. Le courant critique de la philosophie africaine, par exemple, serait assez disposé à répondre: « Il y a peut-être actuellement dans une certaine mesure une philosophie africaine, mais dans le passé il n'y en avait aucune. Il y avait seulement des Européens qui philosophaient sur l'Afrique. Le reste était de l'ethnologie — et l'ethnologie, ce n'est pas de la philosophie. »

54. Consulter, entre autres, C. Wauthier, 1966; O. Otite, 1978. On lira en outre utilement le brillant ouvrage de V. Y. Mudimbe, 1988, sans oublier sa bibliographie.

55. Ces propos souvent cités ont été tenus en 1968 au cours d'une émission de la télévision britannique. Il s'agissait de la première conférence d'une série intitulée *The rise of Christian Europe* [L'essor de l'Europe chrétienne], publiée dans *The Listener*, 28 novembre 1968, p. 871.

Y a-t-il enfin une *science* africaine? Les Africains eux-mêmes sont également divisés sur cette question. Les théoriciens de la négritude rendent hommage à ceux qui n'ont inventé ni la boussole ni l'ordinateur, alors que Cheikh Anta Diop était prêt à attribuer toutes les découvertes scientifiques importantes à l'activité intellectuelle des Africains.

Un nouveau Césaire et un nouveau Davidson Abioseh Nicol uniront peut-être un jour leurs talents poétiques pour proclamer à la face du monde:

Hourra pour ceux qui se sont dispensés de la science!

Hourra pour ceux qui ont refusé la philosophie

Ô Afrique, tu n'es pas une idée,

Tu es simplement un pays!

La vérité est que l'ère du consensus tire à sa fin en Afrique. D'où le brouhaha intellectuel qui s'élève d'un continent en pleine effervescence. Un continent qui découvre de nouveaux sujets de polémique et qui débat de doctrines inédites. De vieilles conceptions meurent, d'autres sont en gestation. Voilà peut-être à quoi se ramènent et la science et la philosophie.

Quand deux éléphants se battent, c'est l'herbe qui en pâtit — surtout si chaque éléphant suit les conseils d'un *scientifique*.

Et quand deux éléphants font l'amour, c'est encore l'herbe qui en pâtit — surtout si chaque éléphant suit les conseils d'un *philosophe*.

(Proverbe africain, corrigé à la lumière de l'expérience acquise depuis 1935. Un nouveau paradigme.)