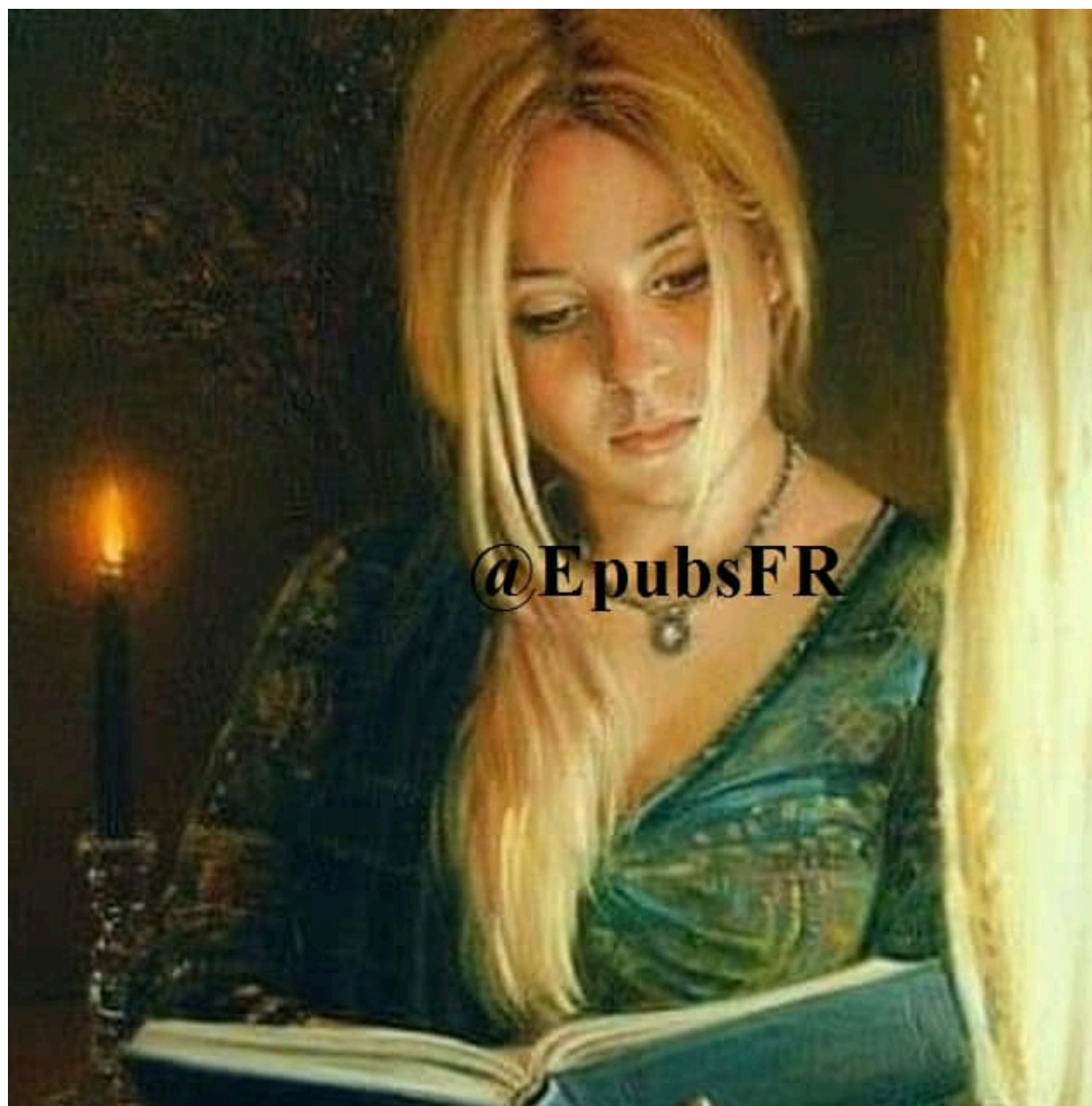


Jean-Marc ELA

**Les cultures africaines dans le champ
de la rationalité scientifique**

L'HARMATTAN



Etudes Africaines

*Collection dirigée par Denis Pryen et
François Manga Akoa*

Déjà parus

Augustin RAMAZANI BISHWENDE, *Ecclésiologie africaine de Famille de Dieu*, 2007.

Pierre FANDIO, *La littérature camerounaise dans le champ social*, 2007.

Sous la direction de Diouldé Laya, de J.D. Pénel, et de Boubé Nantaïwa, *Boubou Hama-Un homme de culture nigérien*, 2007. Marcel-Duclos EFOUDEBE, *L'Afrique survivra aux afro-pessimistes*, 2007.

Valéry RIDDE, *Equité et mise en œuvre des politiques de santé au Burkina Faso*, 2007.

Frédéric Joël AIVO, *Le président de la République en Afrique noire francophone*, 2007.

Albert M'PAKA, *Démocratie et société civile au Congo-Brazzaville*, 2007.

Anicet OLOA ZAMBO, *L'affaire du Cameroun septentrional. Cameroun /Royaume-Uni*, 2006.

Jean-Pierre MISSIÉ et Joseph TONDA (sous la direction de), *Les Églises et la société congolaise aujourd'hui*, 2006.

Albert Vianney MUKENA KATAYI, *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*, 2006.

Guy MVELLE, *L'Union Africaine : fondements, organes, programmes et actions*, 2006.

Claude GARRIER, *Forêt et institutions ivoiriennes*, 2006 Nicolas MONTEILLET, *Médecines et sociétés secrètes au Cameroun*, 2006.

Albert NGOU OVONO, *Vague-à-l'âme*, 2006.

Mouhamadou Mounirou SY, *La protection constitutionnelle des droits fondamentaux en Afrique : l'exemple du Sénégal*, 2006.

Toumany MENDY, *Politique et puissance de l'argent au Sénégal*, 2006.

Claude GARRIER, *L'exploitation coloniale des forêts de Côte d'Ivoire*, 2006.

Alioune SALL, *Les mutations de l'intégration des Etats en Afrique de l'Ouest*, 2006.

Jean-Marc ÉLA, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, 2006.

Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique

Jean-Marc Ela

© L'Harmattan, 2007

5-7, rue de l'Ecole polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>

harmattanl @wanadoo.fr

9782296027060

EAN : 9782296027060

Cet ouvrage s'inspire des thèses du même auteur publiées dans *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*

Sommaire

Etudes Africaines - Collection dirigée par Denis Pryn et François Manga
Akoa

Page de titre

Page de Copyright

INTRODUCTION

CHAPITRE I - Le mythe de « l'exception nègre »

CHAPITRE II - Des problématiques nouvelles

CHAPITRE III - La mission du chercheur africain

CONCLUSION - Du culte de la tradition à la tradition de la contradiction

INTRODUCTION

Dans un passage bien connu des *Études newtoniennes*, Alexandre Koyré écrit : « Il y a quelque chose dont Newton doit être tenu responsable, ou pour mieux dire, pas seulement Newton mais la science moderne en général : c'est la division de notre monde en deux. J'ai dit que la science moderne avait renversé les barrières qui séparaient les Cieux de la Terre, qu'elle unit et unifia l'Univers. Cela est vrai. Mais je l'ai dit aussi, elle le fit en substituant à notre monde de qualités et de perceptions sensibles, monde dans lequel nous vivons, aimons et mourant, un autre monde : le monde de la quantité, de la géométrie réifié, monde dans lequel, bien qu'il y ait place pour toute chose, il n'y en a pas pour l'homme. Ainsi le monde de la science-le monde réel - s'éloigna et se sépara entièrement du monde de la vie, que la science a été incapable d'expliquer - même par une explication dissolvante qui en ferait une apparence « subjective ». En vérité, deux mondes sont tous les jours- et de plus en plus- unis par la praxis. Mais, pour la théorie, ils sont séparés par un abîme. Deux mondes : ce qui veut dire deux vérités. Ou pas de vérité du tout. C'est en cela que consiste la tragédie de l'esprit moderne, qui « résolut l'énigme de l'Univers » mais seulement pour la remplacer par une autre : l'énigme de lui-même »¹.

Il importe de saisir ici les conditions d'émergence des savoirs à l'instant même de leur constitution par la séparation du monde de la vie et du monde de la science. Plus précisément, il faut prendre acte des enjeux d'existence liés au passage à la science dans un système de pensée où, selon le mot de Schiller, « l'espace de Newton est le vide du cœur ». En effet, dès lors que la science oublie qu'elle est d'abord inquiétude et connaissance, soucieuse de l'infini, c'est-à-dire qu'elle est profondément enracinée dans le monde de la vie et de ses interrogations, la démarche quantitative corrélatrice au développement de la science enferme l'homme dans sa subjectivité en le coupant des choses mêmes. Dès le XVII^e siècle, la réussite de la nouvelle science, incarnée par les *Principes mathématiques de philosophie naturelle* de Newton (1687), conduit à oublier la visée spéculative ancrée dans le

monde de la vie au profit d'un régime ou d'une structure de pensée dans laquelle, pour reprendre les termes d'Alexandre Koyré, « il n'y a plus de place pour l'homme ». En Occident, la science moderne apparaît comme un processus historique profondément marqué par la négation de l'humain. On se souvient du projet fondamental de Lévi-Strauss que j'ai rappelé au début de cette étude : « Le but des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre »². Autrement dit, pour le scientifique, l'homme n'est pas différent des choses. On retrouve la décision galiléenne de faire abstraction de la subjectivité. En fait, avec la rupture entre le monde de la science et le monde de la vie, l'homme est renvoyé à lui-même, au « silence éternel des espaces infinis » qui effraie tant Pascal. Bien plus, comme je l'ai montré plus haut, dès l'époque où naît la science moderne avec Galilée, Kepler et Newton, il n'y a plus de monde réel que celui où règne le discours quantitatif, décentré de l'être humain mais efficace et de caractère instrumental. Le travail de vérité de la science ne s'attache pas à la qualité sensible. *Faire de la science, c'est perdre le monde dont la richesse sollicite tous nos sens*. Hannah Arendt insiste sur les conséquences tragiques de cette perte du monde devenu étranger à l'être humain dans la mesure où le triomphe de la rationalité mathématique est perçu comme la défaite du sens commun. L'homme a appris « que ses sens n'étaient pas ajustés à l'univers, que son expérience quotidienne, loin de pouvoir constituer le modèle de la réception de la vérité et de l'acquisition du savoir, était une source constante d'erreur et d'illusion. « Désormais, l'homme, où qu'il aille, ne rencontre que lui-même (...). Dans cette situation d'aliénation du monde radicale, ni l'histoire ni la nature ne sont plus du tout concevables. Cette double disparition du monde a laissé derrière une société d'hommes qui, privés d'un monde commun qui les reliait et les séparerait en même temps, vivent dans une séparation et un isolement sans espoir ou bien sont pressés ensemble en une masse »³. Ainsi, l'aliénation est la condition fondamentale qui caractérise le drame de l'esprit moderne dans le processus où se constitue la science. Ici s'enracine profondément la « crise des sciences européennes » dont a parlé Husserl dans son dernier livre où il déplore la détresse spirituelle qui envahit l'Europe devant l'éclatement de la science en disciplines séparées qui, dans leur abstraction, n'ont plus rien à dire à l'humanité. Un des aspects essentiels des premières pages de cet ouvrage repose sur la constatation que la science a été réduite à la seule connaissance des faits. Cette situation conduit les praticiens de la science à

n'attacher d'attention qu'à l'étude des faits en laissant tomber toutes les questions de sens inscrites dans le monde de la vie ordinaire. En effet, « le positivisme, pour ainsi dire, décapite la philosophie »⁴. C'est l'héritage de ce système dont on retrouve l'influence à travers la conception de la science qui, en discréditant le contact direct avec le réel, remet en question l'adhérence de l'homme au monde en vue de faire disparaître la métaphysique et le mysticisme du domaine scientifique. En dépit de la diversité des méthodes de recherche propres à chaque science, c'est bien cet esprit qui domine dans toute investigation scientifique.

Depuis Platon et Aristote qui ont fixé durablement les rapports entre la science et l'opinion⁵, l'esprit scientifique exige de rompre avec le monde où nous vivons. La pensée scientifique n'existe que par la mise à l'épreuve d'elle-même par elle-même face aux évidences du bon sens auxquelles elle ne peut s'accommoder⁶. En science, on ne connaît jamais que contre une connaissance antérieure, affirme Bachelard. La « philosophie du non » qui sous-tend « la psychanalyse de la connaissance objective » suppose le discrédit sur l'opinion. « L'opinion a en droit toujours tort. L'opinion pense mal ; elle ne pense pas ; elle traduit des besoins en connaissances. En désignant les objets par leur utilité, elle s'interdit de les connaître. On ne peut rien fonder sur l'opinion : il faut la détruire ». En d'autres termes, aucune place n'est faite au bon sens et à ses évidences. La « philosophie du non » repose sur la conviction que « c'est en terme d'obstacles qu'il faut poser le problème de la connaissance scientifique ». Dès lors, il faut renoncer à se confier aux leçons de la nature. « L'observation première est toujours un premier obstacle pour la culture scientifique »⁷. Bref, nul n'entre dans la science s'il n'a rompu avec les évidences premières. « L'objectivité scientifique n'est possible que si l'on a d'abord rompu avec l'objet immédiat, si l'on a refusé la séduction du premier choix, si l'on a arrêté et contredit les pensées qui naissent de la première observation. Toute objectivité dûment vérifiée dément le premier contact avec l'objet. Elle doit d'abord tout critiquer : la sensation, le sens commun, la pratique la plus constante, l'étymologie enfin, car le verbe qui est fait pour chanter et séduire rencontre rarement la pensée »⁸. Dans ce sens, connaître, c'est lutter contre soi-même. Cet acte s'inscrit dans le processus de négation et de rupture qui conduit Bachelard à concevoir la nécessité d'une « cité scientifique » établie « en marge de la cité sociale »⁹.

CHAPITRE I

Le mythe de « l'exception nègre »

*

LE JEU DE L'IRRATIONALITÉ DANS LE GRAND RIRE NÈGRE

On peut se demander si la majorité des Africains d'aujourd'hui s'est réellement éloignée de l'esprit de la Négritude en dépit des ruptures de façade. Précisons-le. Pour Senghor, « La Négritude, comme culture des peuples noirs, ne saurait être dépassée »¹⁰. De fait, elle est la manière de vivre en Nègre. Dès lors, le défi de la rationalité est au coeur des choix de valeur et des processus de réappropriation de l'identité africaine dans un contexte historique où la génération de Césaire et de Senghor a dû se redéfinir par rapport à l'image du Noir dans le regard de l'Occident. On se souvient des vers de l'auteur du Cahier d'un retour au pays natal :

*« 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 ciel... »*¹¹

A travers la non-technicité du Noir, c'est le rapport à la science qui est en cause. Pour le Nègre-africain, l'essentiel est ailleurs :

*« Ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale
Elle plonge dans la chair rouge du sol
Elle plonge dans la chair ardente du ciel
Eia pour ceux qui n'ont jamais rien inventé*

*Pour ceux qui n'ont jamais rien exploré
Pour ceux qui n'ont jamais rien dompté
Mais ils s'abandonnent, saisis, à l'essence de toute chose
Ignorants des surfaces mais saisis par le mouvement de toute
chose
Insoucieux de dompter, mais jouant le jeu du monde
Véritablement les fils aînés du monde
Poreux à tous les souffles du monde
Aire fraternelle de tous les souffles du monde
Chair de la chair du monde palpitant du mouvement
Même du monde !»¹²*

Dans *Orphée Noir*, Sartre a parlé jadis de l'« érotisme mystique » qui constitue un des éléments les plus importants de la Négritude : « Les Noirs d'Afrique sont encore dans la période de la fécondité mythique et les poètes noirs de langue française ne s'amuse pas de ces mythes comme nous faisons de nos chansons : ils se laissent envoûter par eux pour qu'au terme de l'incantation la négritude magnifiquement évoquée surgisse »¹³. Précisément, le poète noir se croit capable de s'assimiler à n'importe quel élément de l'univers. Écoutons Césaire dans *Les Armes miraculeuses* :

*« J'éclate. Je suis le feu, je suis la mer.
Le monde se défait. Mais je suis le Monde ».*

Notons aussi la prolifération des symboles végétaux et sexuels, l'accouplement perpétuel des femmes et des hommes dans la poésie négro-africaine. Rabémananjara parle « du soleil amant qui féconde et fait l'amour avec les fleurs »¹⁴.

Pour Césaire, le Noir vit dans un rapport de communion au monde. À l'inverse de l'esprit prométhéen qui caractérise l'Occident, ce qui importe, ce n'est pas de dompter le monde mais d'entrer dans une relation amoureuse avec lui, bref, de vivre dans une « aire fraternelle de tous les souffles du monde ». Le poète de la Négritude n'a plus honte de rien : « Donnez-moi la foi sauvage du sorcier »¹⁵ écrit Césaire qui assume sa terre

et son histoire, ses « cruautés cannibales », la mémoire du sang « qui a sa ceinture de cadavres », des crachats et des fouets: les humiliations de sa race, sa « laideur pahouine »: J'accepte... J'accepte... entièrement, sans réserve »¹⁶. En revanche, s'il refuse d'être un homme de haine, cet « homme d'ensemencement » ne tolère aucune concession à l'égard de ce qui fait la fierté et la puissance de l'Occident et lui rappelle, à l'évidence, les raisons secrètes de sa défaite :

*« Raison, je te sacre vent du soir.
Bouche de l'ordre ton nom ?
Il m'est corolle du fouet ».*

Cette image du fouet renvoie à l'histoire de la violence qui a marqué les rapports entre la science et la technique au cours des siècles d'exploration, de découverte et d'expansion de l'Occident hors de ses frontières. La Raison dont parle Césaire est la figure d'une civilisation de conquête et d'asservissement des peuples. On pense aussi aux pages de Fanon qui situe l'accumulation du capital dans un processus où « les riches cessent d'être des hommes respectables, ils ne sont plus que des bêtes carnassières, des chacals et des corbeaux qui se vautrent dans le sang du peuple »¹⁷. En ce temps où le poète rêve à la fin de ce long règne de la rationalité dominante et à un nouveau commencement du monde, on comprend sa réaction brutale face à l'aventure de la raison dans l'histoire :

*« Parce que nous vous haïssons vous et votre raison,
nous nous réclamons de la démence précoce de la folie
flambante du cannibalisme tenace
Trésor, comptons :
La folie qui se souvient
La folie qui hurle
La folie qui voit
La folie qui se déchaîne
Et vous savez le reste*

Que 2 et 2 font 5.

Qui nous sommes ? Admirable question ! »¹⁸

Elle est au centre de ce long poème où la première démarche du poète noir est de «tuer en lui la lâcheté retrouvée », celle qui se manifesta le soir où, dans le tramway, il se désolidarisa « d'un nègre comique et laid ». Dès cet instant d'origine, il lui faudra voir sa race telle qu'elle est, en riant de ses «Anciennes imaginations puérides ». A travers ce grand rire cathartique et fondateur, déjà « la négraille aux senteurs d'oignon frit retrouve dans son sang répandu le goût amer de la liberté ».

Césaire répond ici à l'« admirable question » de l'identité du Noir par l'hymne à la négritude qui se confond à un puissant mouvement de révolte (*la folie qui hurle*). À partir de la mémoire de la chasse aux esclaves (*la folie qui se souvient*), l'écrivain noir brouille les cartes, renverse la table des valeurs, désacralise les dogmes établis et s'attaque à toutes les règles de la pensée scientifique et mathématique en tournant le dos à la Raison pour réclamer la « *Folie qui voit* » comme la marque de son identité propre. La « folie » dont parle le poète, c'est, c'est la reprise à son compte des préjugés contre lesquels le Noir s'insurge. A travers « *la Folie qui se déchaîne* », s'exprime l'extase de la liberté. Cela oblige de dire à l'Occident que ses cartes sont truquées :

Je hais votre raison et je m'en moque (...).

Vous savez vous -mêmes que vos calculs sont faux.

Plus profondément, définir le Nègre par opposition au Blanc comme ceux qui n'ont jamais inventé, dompté, maîtrisé, exploré pourrait être interprété comme une exaltation de la non-technicité. En fait, ce que le poète demande, c'est de cesser de faire de la rationalité technique la seule vertu. Car, elle comporte des limites à dépasser. Il y a une autre attitude dans le monde que l'homme de la science et de la technique a besoin de découvrir et qui lui manque : c'est une expérience de vie qui, au lieu de reposer sur la violence et la domination, se définit par la sympathie avec l'autre et le monde lui-même. Les chantres de la négritude privilégient cette « attitude

affective à l'égard du monde ». On se souvient du portrait célèbre de l'homme noir selon Senghor : « Considérons donc le Blanc en face de l'objet : en face du monde extérieur, de la nature, de l'Autre. Homme de volonté, guerrier, oiseau de proie, pur regard, le Blanc européen se distingue de l'objet. Il le tient à distance, il l'immobilise, il le fixe (...). Animé d'une volonté de puissance, il tue l'Autre et dans un mouvement centripète, il ben fait un moyen pour l'utiliser à des fins pratiques. Il l'assimile. Tel est le Blanc européen, tel il était avant la révolution scientifique du XXe siècle. Le Nègre est tout autre (...) d'abord dans sa couleur comme dans la nuit primordiale. Il ne voit pas l'objet, il le sent. C'est un pur champ sensoriel. C'est dans sa subjectivité, au tout des organes sensoriels qu'il découvre l'Autre (...). Voilà donc le Nègro-Africain qui sympathise et s'identifie, qui meurt à soi pour renaître dans l'Autre. Il n'assimile pas. Il vit avec l'Autre en symbiose. Sujet et objet sont ici dialectiquement confronté dans l'acte même de la connaissance, qui est acte d'amour »¹⁹. En obéissant à ces lois et à ces « éléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine », l'Afrique, c'est un monde à rebours, l'autre versant de la civilisation occidentale. Pour Senghor, le Noir discerne en lui les prédispositions dont il est doté et qui rendent compte de ses réactions devant le monde qui l'entoure. Sur ce point, une formule résume sa manière d'être : « l'émotion est nègre et la raison est hellène ». Quand l'Agrégé de Grammaire qui a une vaste culture s'aventure dans le domaine de l'épistémologie, c'est pour affirmer que la raison négro-africaine est synthétique, elle n'est pas antagoniste ; elle est « intuitive par participation » tandis que celle de l'Européen est « analytique par utilisation »²⁰. Les arguments sur lesquels cette dissertation se construit s'appuient, en fait, sur la vision africaine de l'univers « composé de vases communicants, de forces vitales, solidaires, qui, émanent, toutes, de Dieu ». Dans cet univers perçu comme un ordre harmonieux où le visible et l'invisible sont en étroite symbiose, l'être humain fait partie des correspondances qui relient les forces cosmiques. Cette croyance rend compte de ce que Roger Bastide appelle « l'épistémologie analogique »²¹. Selon ce mode de pensée, le Nègro-africain accepte la compatibilité des choses qui heurtent la raison analytique. La raison intuitive dont parle Senghor permet au Noir de raisonner analogiquement dans un contexte culturel où tout est signe et symbole. Ici, l'interaction vitale entre les choses et l'homme prédomine sur une conception intellectuelle et abstraite. On comprend donc l'opposition

entre deux mondes, celui de l'Occident qui est régi par la science et la technique, et celui où vit l'homme africain qui est la terre primordiale du rythme où l'image et le symbole sont les modes privilégiés du langage²².

C'est dans ce sens que Senghor analyse l'art nègre où l'on retrouve les traits de la Négritude : « étreinte, confusion amoureuse du Moi et du Toi »²³. Il parle aussi de cette « chaleur de l'âme qui fait l'authenticité de l'homme » et constitue l'apport de l'Afrique à la civilisation de l'universel. On se situe toujours en marge du monde désenchanté qui se construit avec la raison froide. Chez Senghor, le monde réel où l'homme africain vit dans une intimité étroite avec la nature est amplement illustré par une sorte de « coïtion perpétuelle » de l'être humain et de la nature, atmosphère créée par des images sexuelles et biologiques. « Pour les poètes noirs, écrit Sartre, la création est un énorme et perpétuel accouchement ; le monde est chair et fils de la chair, sur mer et dans le ciel, sur les dunes, sur les pierres, dans le vent, le Nègre retrouve la volupté de la peau humaine ; il se caresse au ventre du sable, aux cuisses du ciel, il est « chair de la chair du monde » ; il est poreux à tous les souffles (...). L'acte sexuel lui semble la célébration du mystère de l'être ». Senghor le dit lui-même :

« Sont nègres avant tous autres, les poèmes où chant le vent et l'eau où s'exprime l'âme paysanne du Nègre, qui, là-bas, en Afrique, célèbre, chaque année, le mariage mystique de la Terre et de l'Homme »²⁴. Il n'est pas nécessaire d'insister sur ce thème dans l'univers négro-africain où la fécondité de la Terre-Femme et l'exaltation de la sexualité manifestent un sens religieux d'une portée indiscutable qui semble affecter toute la réalité. Senghor déclare :

« La Terre tendra ses seins durs pour frémir sous les caresses du Vainqueur ».

Ou encore :

*« La tornade rase ses seins et couche les graminées de son sexe »*²⁵.

En fait, comme on le voit dans la *Prière aux Masques*, pour Senghor, les Africains sont les hommes de la danse et du rythme qui sauvent un monde déshumanisé par la technique et la science :

*« Car qui apprendrait le rythme au monde défunt
Des machines et des canons ?
Qui pousserait le cri de joie pour réveiller les morts
Et orphelins à l'aurore ?
Dites, qui rendrait la mémoire de vie à l'homme
Aux espoirs éventrés ?
Ils nous disent les hommes du coton du café de l'huile
Ils nous disent les hommes de la mort
Nous sommes les hommes de la danse
Dont les pieds reprennent vigueur en frappant le sol dur »²⁶.*

Le rythme est ici la base de la vie authentique, la grille de toute interprétation de la communion de l'homme et de la nature. Il est regrettable, selon Senghor, que le monde occidental ait perdu cet élément primordial de la vie. A New York, le poète africain remarque qu'on ne trouve nulle part « un rire d'enfant en fleur », « un sein maternel ». Il n'y a que « Des jambes et des seins sans sueur ni odeur. Pas un mot tendre en l'absence de lèvres, rien que des coeurs artificiels payés en monnaie forte »²⁷

Tout se passe comme si le monde de la raison froide et abstraite heurtait l'Africain dans ses aspirations profondes. Dans *l'Aventure ambiguë*, Cheikh Hamidou Kane oppose à la pensée technique de l'Occident, essentiellement tournée vers l'action, celle de l'Afrique, au travers de la mystique incarnée par le père de Samba Diallo, cet homme qui « ne vit pas mais il prie ». On voit s'établir ici un véritable conflit entre la raison et la foi. « L'Occident érige la science contre ce chaos envahissant, il l'érige comme une barricade »²⁸. Pour l'écrivain noir ébranlé par le choc d'une société où « l'Occident est sur le point de se passer de l'homme pour produire le travail »²⁹, tout se passe comme si, avec « l'ère du travail frénétique »³⁰, la foi et la prière étaient en crise. « Peut-être est-ce le travail qui fait l'Occident de plus en

plus athée... »³¹. Or, dans l'univers des choses et des biens où il s'enfonce, il n'est pas évident que Sisyphe soit heureux³². L'écrivain noir le constate : « L'homme n'a jamais été aussi malheureux qu'en ce moment où il accumule tant » (...). Il faut au bonheur de l'homme la présence et la garantie de Dieu »³³. Chez Samba Diallo que sa « négritude tient à cœur »³⁴, la relation à la nature relève du sacré, de l'intouchable : « Tu ne t'es pas seulement exhaussée de la nature. Voici même que tu as tourné contre elle le glaive de ta pensée ; ton combat est pour l'asservir (...). Moi, je n'ai pas encore tranché le cordon ombilical qui me fait un avec elle. Je n'ose pas la combattre, étant elle-même. Jamais je n'ouvre le sein de la terre, cherchant ma nourriture, que préalablement je ne lui en demande pardon, en tremblant. Je n'abats point d'arbre, convoitant son corps, que je le supplie fraternellement. Je ne suis que le bout de l'être où bourgeoine la pensée »³⁵. On saisit les choix dramatiques de celui qui est allé à l'école des Blancs pour « savoir comment l'on peut vaincre sans avoir raison »³⁶. On ne peut l'ignorer : « L'Occident poursuit victorieusement son investissement du réel. Il n'y a aucune faille dans son avancée. Il n'est pas d'instant qui ne soit rempli de cette victoire ». Dans cette aventure qui s'ouvre dès « le matin de l'Occident en Afrique noire »³⁷, des questions existentielles se posent à l'Africain : comment être soi-même et vivre désormais « face à un Occident distinct, et appréciant d'une tête froide ce que je puis lui prendre et ce qu'il faut que je lui laisse en contrepartie. Je suis devenu les deux. Il n'y a pas une tête lucide entre deux termes d'un choix. Il y a une nature étrange en détresse de n'être pas deux »³⁸ ? Face au choc de la rationalité occidentale, tel est le défi qui met les sociétés africaines à l'épreuve.

Ce qui m'intéresse ici, c'est le retour de l'écrivain noir à une problématique selon laquelle deux cultures s'affrontent à partir de l'évaluation de la science dans les relations entre l'être humain et la nature : « l'évidence est une qualité de surface. Votre science est le triomphe de l'évidence, une prolifération de la surface. Elle fait de vous les maîtres de l'extérieur mais en même temps elle vous y exile, de plus en plus »³⁹. Tout se passe donc comme si l'accès à la dimension de la profondeur devait se réaliser par une quête d'intériorité qui doit détourner du développement de la science et de la maîtrise de la nature. Quand on n'est pas d'Occident, le rapport à la raison scientifique ne semble pas aller de soi. Dans « Ce que l'homme noir apporte », Senghor écrit : « Le rythme agit sur ce qu'il y a de

moins intellectuel en nous, despotiquement ». Dans ce contexte, dit Césaire, « l'on rit, et l'on chante, et les refrains fusent à perte de vue comme des cocotiers (...). Et ce n'est pas seulement les bouches, mais les mains, mais les pieds, mais les fesses, mais les sexes, et la créature tout entière qui se liquéfie en sons, voix et rythme »⁴⁰. Dès lors, plus rien d'autre ne compte : « insoucieux de dompter », insiste le poète en parlant du Nègre. A la limite, précise-t-il, « A force de regarder les arbres je suis devenu un arbre »⁴¹. En opposant le monde africain à l'Occident, l'auteur de *l'Aventure ambiguë* écrit : « votre science vous a révélé un monde rond et parfait, au mouvement infini. Elle l'a reconquis sur le chaos. Mais je crois que, ainsi, elle vous a ouvert au désespoir. Pour nous, nous croyons encore à l'avènement de la vérité. Nous l'espérons. C'est donc cela, pensa Lacroix. La vérité qu'ils n'ont pas maintenant, qu'ils sont incapables de conquérir, ils l'espèrent pour la fin. Tout ce qu'ils veulent et qu'ils n'ont pas, au lieu de chercher à la conquérir, ils l'attendent à la fin. Quant à nous, chaque jour, nous conquérons un peu plus de vérité, grâce à la science. Nous n'attendons pas »⁴².

À la limite, l'homme africain n'est réellement lui-même que s'il est enfermé dans le biologique, le vital ou le « croyable »⁴³. Les écrivains noirs s'insurgent contre l'inhumanité ou l'insignifiance d'un monde replié sur lui-même et dénué de rythme. Au « cœur de la Négritude », il y a ce sang de rythme que le Noir a la mission messianique d'injecter dans la vie artificielle de l'Occident mécanisé. Aussi, « ceux qui savent la féminité de la lune au corps d'huile » doivent prendre conscience de l'apport qu'ils représentent pour la renaissance du monde. Bref, l'Afrique est un cœur de réserve. En examinant les structures de l'univers du Noir, on découvre le rythme et le symbole, le verbe, la participation mystique et la vie. Il s'agit, en un sens, du monde d'avant le *cogito*. En d'autres termes, ce qui est mis en valeur, relève du « monde primitif ».

Fanon a bien saisi le paradoxe de cette reprise du mythe de l'irrationalité du Noir comme fondement des valeurs que l'écrivain s'attache à exalter. On ne fait que dévoiler par un tour réflexif le « suc et la sève de la négritude » où l'on retrouve, en fin de compte, les traits essentiels de « l'homme sauvage » inventé par l'Occident : « puisque sur le plan de la raison, l'accord n'était pas possible, je me rejetais vers l'irrationalité. A la charge du Blanc d'être plus irrationnel que moi. J'avais, pour des besoins de la

cause, adopté le processus régressif, mais il restait que c'était une arme étrangère ; ici je suis chez moi ; je suis bâti d'irrationnel ; je patauge dans l'irrationnel. Irrationnel jusqu'au cou. Je regrettais le Blanc à sa place. Ainsi, à mon irrationnel ou opposant le rationnel. A mon rationnel, «le véritable rationnel ». A tous les coups, je jouais perdant »⁴⁴. Ce texte résume les ruses de la Négritude dont l'inventaire nous renvoie à l'image du Noir dans le regard de l'Occident. À cet égard, l'Afrique est une terre privilégiée d'investissements mythologiques et une réserve naturelle de fantasmes, un monde plongé dans les ténèbres et étranger à la raison⁴⁵.

Il faut ici relire Hegel :

« L'Africain ne pense pas, ne réfléchit pas, ne raisonne pas, s'il peut s'en passer. Il a une mémoire prodigieuse. Il a de grands talents d'observation et d'imitation beaucoup de facilité de parole. Mais les facultés de raisonnement et d'invention restent en sommeil. Il saisit les circonstances actuellement, S'y adapte et y pourvoit ; mais élaborer un plan sérieusement ou induire avec intelligence, c'est au-dessus de lui ».

Pour le philosophe allemand,

« L'homme, en Afrique, c'est l'homme dans son immédiateté. Il n'en est qu'au premier stade, et est dominé par les passions. C'est un homme à l'état brut. Pour tout le temps pendant lequel il nous est donné d'observer l'homme africain, nous le voyons dans l'état de sauvagerie et de barbarie, et aujourd'hui encore il est resté là. Le nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline. Pour le comprendre, nous devons abandonner toutes nos façons de voir européennes (...). Tout cela, en effet, manque à l'homme qui en est au stade de l'immédiateté : on ne peut rien trouver dans son caractère qui s'accorde à l'humain (...)»⁴⁶.

D'où, Selon Hegel, l'incapacité des Africains à amorcer la marche vers le progrès.

« Leur condition n'est susceptible d'aucun développement, d'aucune éducation. Tels nous les voyons aujourd'hui, tels ils ont toujours été. Dans l'immense énergie de l'arbitraire naturel qui les domine, le moment moral n'a aucun pouvoir précis. Celui qui veut connaître les manifestations épouvantables de la nature humaine peut les trouver en Afrique. Les plus anciens renseignements que nous avons sur cette partie du monde disent la même chose. Elle n'a donc pas, à proprement parler, une histoire. Là dessus, nous laissons l'Afrique pour n'en plus faire mention dans la suite. Car elle ne fait pas partie du monde historique, elle ne montre ni mouvement, ni développement. Ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est un monde anhistorique. non-développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle »⁴⁷

Relevons la portée de cette affirmation très grave où s'enracine l'Afro-pessimisme contemporain qui reprend tout le refoulé du discours colonial⁴⁸. En un sens, Hegel fonde ce discours sur quand il écrit: l'Africain « ne pense pas, ne raisonne pas »⁴⁹. Or, la conscience de soi qui permet à l'individu de se saisir lui-même et d'accéder à « son intériorité la plus profonde » par la pensée est une source de libération et le moteur de l'histoire où se déploie le dynamisme de l'Esprit⁵⁰

Pour Hegel, le continent noir est une humanité en bas âge, en marge de la raison et de l'histoire. Bien plus, pour le penseur allemand, il faut venir en Afrique pour « connaître les manifestations les plus épouvantables de la nature humaine ». Nous saisissons ici l'ironie et les sarcasmes de Fanon qui rejette sur le visage du Blanc tout le mépris voué à ces Noirs plongés dans l'irrationalité. Insistons sur ce thème invariable de la pensée occidentale. Avant Hegel, Buffon, qui se réclame de son maître Aristote pour fonder l'histoire naturelle, ne sait pas très bien où situer l'homme africain parmi les êtres vivants. En fait, pour lui, les Noirs incarnent la dégénérescence de

l'homme. Voltaire, Montesquieu, Hume et Kant croient tous à l'infériorité intellectuelle du Noir⁵¹. Dans l'article consacré au *Goût* dans son *Dictionnaire philosophique*, Voltaire précise: « il n'est pas donné à tous les peuples d'avoir une « société perfectionnée » susceptible de faire naître le goût » des choses de l'esprit. En effet, au siècle des Lumières, l'idée de progrès est à la mode⁵². Cet optimisme s'exprime dans le *Tableau historique de l'esprit humain* où Condorcet affirme la croyance à la perfectibilité indéfinie de l'homme. Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*⁵³, Rousseau lui-même adhère à cette idée maîtresse du XVIIIe siècle⁵⁴.

Selon cette croyance, il n'y a rien à attendre des Africains. Tout un imaginaire négatif, accentué par la traite négrière et la colonisation, imprègne la représentation du Noir en Occident. Comme on l'on vu, pour Hegel, « les nègres sont des êtres ineptes dans l'absolu, incapables d'évoluer, juste bon au travail manuel ». C'est aussi l'idée qu'exprime Renan dans sa typologie des races : « une race de travailleurs de la terre, c'est le nègre ; soyez pour lui bon et humain, et tout sera dans l'ordre ; une race de maîtres et de soldats, c'est la race européenne ». Selon Gobineau, l'auteur de *l'Essai sur l'inégalité des races humaines* (1851),

« Le Nègre possède au plus haut degré la faculté sensuelle sans laquelle il n'y a pas d'art possible ; et, d'autre part, l'absence des aptitudes intellectuelles le rend complètement impropre à la culture de l'art, même à l'appréciation de ce que cette noble application de l'intelligence des humains peut produire d'élevé. Pour mettre ses facultés en valeur, il faut qu'il s'allie avec une race différemment douée »⁵⁵. Des générations ont grandi avec ces idées sur les Africains : « La couleur noire, la couleur des ténèbres est vraiment le signe de leur dépravation »⁵⁶, ou encore : tout sentiment d'honneur et d'humanité est inconnu à ces barbares : nulles idées, nulles connaissances qui appartiennent à des hommes. S'ils n'avaient pas le don de la parole, ils n'auraient de l'homme que la forme (...). Point de raisonnement chez les Nègres, point d'esprit, point d'aptitude à aucune sorte d'étude abstraite. Une intelligence qui semble au

dessous de celle qu'on a admiré dans l'éléphant est le guide unique de toutes leurs actions »⁵⁷,

Cette image de l'Afrique s'est progressivement imposée à travers les stéréotypes et la force du mépris sur les peuples africains. Le poids de cette image est tel qu'on est allé jusqu'à nier toute culture aux sociétés africaines. Comment en serait-il autrement si, dès le départ, l'humanité du Noir n'est pas reconnue ? Dans son ouvrage sur *Les âges de l'intelligence*, Léon Brunschvicg place encore le Nègre à mi-chemin entre le Blanc et l'animal. Certes, face au monde africain, on trouve des savants de bonne foi. Dans la crise des Lumières au cours de la nuit coloniale, Volney (1757-1820), en voyant cette tête nègre (le Sphinx) dans tous ses traits », se souvient de ces Égyptiens qui « ont la peau noire et les cheveux crépus » comme le rapporte Hérodote⁵⁸. Mais peu d'esprits accèdent à cette vision de l'Africain dans l'histoire. Les figures qui dominent témoignent d'un corpus d'idées et de représentations qui structurent l'imaginaire de l'Occident. D'une génération à l'autre, face aux sociétés prométhéennes où dominant la science et la technique, on retrouve toujours une vision an-historique et ethnologique de l'Afrique. Ce continent serait dépourvu de toute aptitude lui permettant d'accéder à la culture scientifique. L'homme d'Occident est le seul digne héritier de *l'homo sapiens*. En 1943, Maurice Briault, ancien missionnaire au Gabon, se fait remarquer par un livre sur le thème intitulé *Les sauvages d'Afrique* qui reprend les thèses de Gobineau⁵⁹.

Au lendemain de la deuxième guerre mondiale, Marcel Griaule remarque : « Une vieille plaisanterie court le monde (...). Elle se placerait aujourd'hui sur le plan scientifique. Elle consiste à dauber sur l'insuffisance intellectuelle des populations noires (...). D'autres esprits s'attaquent au cœur du problème. Au cerveau, pourrait-on dire (...). Ces hommes n'ont pas de démarche logique de la pensée (...). Ils appréhendent les faits avec émotion »⁶⁰. Jean-Paul Sartre l'avoue en toute honnêteté : « L'Afrique, pour beaucoup d'entre nous, n'est qu'une absence, et ce grand trou dans la carte du monde nous permet de conserver une bonne conscience »⁶¹. Dans un texte qui se veut une véritable profession de foi sur l'humanité du Noir, Georges Balandier ne mâche pas ses mots : « L'homme européen a tout d'abord parlé avec curiosité et mépris des sauvages (...). Le noir était une

bête curieuse (...). On lui concède d'être né pour le rythme (...). Au fond, toutes ces variations du langage montrent l'incertitude devant ce qu'est le Noir, la méfiance à le classer parmi les hommes « comme nous » (...). Plus que les bons sentiments, c'est l'intelligence qui leur est contesté »⁶². Comme on le constate, « l'Africain noir (...) comme un îlot d'intuition et d'émotion, certes capable de raison. Mais structurellement davantage attiré vers le sentir que vers le penser »⁶³. Ainsi, dans une étrange géographie humaine, Eugène Guernier écrit : « L'Europe est le continent de l'objectivité, l'Afrique, une terre de l'émotivité »⁶⁴ où la danse est le plus éloquent des langages. Et, précise Balandier dans son *Afrique ambiguë*, « il n'y a pas d'acte important qui ne possède dans le monde noir sa chorégraphique spécifique »⁶⁵.

Bref, si «le pensant » est une caractéristique propre de l'Occidental, on admet que l'Africain est chez lui dans «le sentant ». Il s'agit là du domaine où, à défaut de la raison, l'instinct oriente la vie des indigènes d'Afrique. En organisant le monde sur la base de ces spécificités, on arrive à ces divisions entre les peuples et les activités humaines : la science est occidentale, et elle est la particularité de la race des maîtres qui, au cours de l'histoire, sont devenus maîtres et possesseurs de la nature tandis que l'art est la caractéristique propre de l'Africain qui est l'homme d'instinct bloqué dans son évolution. La coupure entre l'objectivité et l'émotivité renvoie, en définitive, à celle de la science et de l'art⁶⁶. L'arbitraire de cette coupure ne résiste pas à l'examen. Il suffit de renvoyer aux rapports entre la science et l'imaginaire dont j'ai parlé plus haut. Pour vérifier la fécondité de ces rapports, pensons surtout à Léonard de Vinci qui était artiste et a fait des expériences scientifiques sur l'œil et les rayons lumineux⁶⁷. De plus, sans oublier Pasteur, biologiste et peintre, rappelons qu'Einstein dans ses *Écrits sur l'art*, souligne que la science «s'élabore comme une oeuvre d'art ». J'ai cité plus haut le témoignage du célèbre physicien sur le rôle de l'émotion dans son expérience scientifique. Ces liens obligent à rompre avec les préjugés qui font croire que l'Africain est Le prototype de l'Homme inférieur mais particulièrement doué d'intuition et de sensibilité. La vision senghorienne de la culture africaine et de son apport à l'humanité reprend ces clichés en se référant, notamment, aux travaux de Frobenius. À ce sujet, Cheikh Anta Diop remarque : « Il est fréquent que des Nègres d'une haute intellectualité restent victimes de cette aliénation au point de chercher de

bonne foi à codifier ces idées nazies d'une prétendue dualité du Nègre sensible et émotif, créateur d'art, et du Blanc fait surtout de rationalité »⁶⁸. En effet, précise l'auteur de *Nations nègres et culture*, « les poètes de la « négritude » n'avaient pas à l'époque les moyens scientifiques de réfuter ou de remettre en question de pareilles erreurs. La vérité scientifique était devenue depuis si longtemps blanche que, les écrits de Lévy-Bruhl aidant, toutes ces affirmations faites sous couleurs scientifiques devaient être acceptées comme telles par nos peuples soumis. La « négritude » accepta donc cette prétendue infériorité et l'assuma crânement à la face du monde. Césaire s'écria : « Ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le ciel » et Senghor : « L'émotion est nègre et la raison hellène »⁶⁹.

Les préjugés sont rebelles et tenaces. Des mythes séculaires sur l'homme africain ont laissé dans l'inconscient collectif des images et des archétypes d'un être humain privé de la pensée qui, selon le mot de Pascal, fait la grandeur de l'homme. Aujourd'hui encore, certains s'interrogent : « *L'homo africanus* est-il rationnel »⁷⁰ ? Cette question est justifiée par les vieilles croyances sur cette humanité dont Hegel pense avoir donné une vision d'ensemble en faisant le tour des informations et des connaissances dont l'Europe savante dispose sur cette partie du monde. *On retrouve toujours les stéréotypes par lesquels l'Afrique est définie par la catégorie de l'absence, le manque et le déficit.* Autour des problématiques fondamentales de la pensée sur la raison, l'État, le droit, la religion, le développement et l'histoire, Hegel ouvre la voie en dressant le vaste catalogue de ce qui ne se trouve pas dans monde africain. A la racine de toutes les carences, il y a l'absence de la pensée qui, selon le dogme sacré, est le monopole de l'Occident depuis la Grèce où l'Oiseau de Minerve a pris sens sol. Écoutons Hegel : « C'est à l'Occident seulement que se lève la liberté ; la pensée y rentre en elle-même, devient pensée universelle et l'universel devient par suite l'essentiel (...). En Grèce se lève la liberté de la conscience de soi ; en Occident l'Esprit descend en lui-même. Dans la splendeur orientale l'individu s'efface ; il n'est qu'un reflet de la substance. En Occident, cette lumière devient la foudre de la pensée, elle tombe sur elle-même, s'étend de là et se crée ainsi son univers intérieur »⁷¹. Bref, au centre du vieux monde, « se trouve la Grèce, le point lumineux de l'histoire »⁷². Comme je l'ai rappelé plus haut, selon la croyance établie, c'est dans ce foyer culturel que se trouvent les véritables acteurs de la science, de la philosophie et de

l'histoire. En ce sein unique, l'homme s'est accompli dans la plénitude et la manifestation suprême de l'Esprit. Pour Hegel, « Le dernier homme » s'est révélé dans cet avènement suprême de l'Esprit dans l'histoire. L'Occident seul a donné le pas au monde. À partir de l'État qui est « la base et le centre des côtés de la vie d'un peuple », l'Occident a développé « l'art, le droit, les mœurs, la religion, la science ».⁷³ On retrouve ici l'idée de raison et de science dont j'ai parlé plus haut. Il s'agit, en somme, de l'exceptionnalisme occidental qui conduit à la prétention d'examiner l'histoire humaine « avec le seul regard de l'Européen, de l'homme occidental »⁷⁴.

Comme le reconnaît Merleau-Ponty, ces vues « nous viennent de Hegel (...). Quand on définit l'Occident par l'invention de la science, c'est toujours de lui qu'on s'inspire (...). Notre idée du savoir est si exigeante qu'elle met tout autre type de pensée dans l'alternative de se soumettre comme première esquisse du concept, ou de se disqualifier comme irrationnelle (...). L'Occident a inventé une idée de la vérité qui l'oblige et qui l'autorise à comprendre les autres cultures, et donc à les récupérer comme moment d'une vérité totale (...). Il y a quelque chose d'irremplaçable dans pensée occidentale : l'effort de concevoir, la rigueur du concept restent exemplaires, même s'ils n'épuisent jamais ce qui existe. Une culture se juge au degré de sa transparence, à la conscience qu'elle a d'elle-même et des autres. À cet égard, l'Occident reste un système de référence. C'est lui qui a inventé les moyens théoriques et pratiques d'une prise de conscience, qui a ouvert le chemin de la vérité »⁷⁵.

En revanche, les croyances religieuses, centrées sur la magie et la sorcellerie limitent l'aptitude de l'Africain à développer une « conscience de quelque chose de supérieur ». En ce qui concerne la science, on comprend la difficulté de relier l'Afrique à l'histoire de la raison. Pierre Caxotte est catégorique : « Ces peuples n'ont rien donné à l'humanité et il faut bien que quelque chose en eux les en ait empêchés. Ils n'ont rien produit, ni Euclide, ni Aristote, ni Galilée, ni Lavoisier ni Pasteur »⁷⁶. Bref, l'homme africain est un illustre inconnu dans l'histoire des sciences. En fait, on se demande comment il peut trouver une place égale à celle du Blanc dans un monde fondé sur la raison et la science. C'est ici que beaucoup reprennent le cours magistral donné par Hegel. Cette leçon est récitée par un certain nombre d'Africains qui reproduisent la voix de leurs maîtres comme ces perroquets que l'on capture dans les forêts vierges.

Dans un livre qui a fait quelques bruits, Etounga Manguélé reproduit les clichés de l'anthropologie évolutionniste qui est apparue comme un instrument du colonialisme⁷⁷ ; il parle de « l'enflure de l'irrationnel des sociétés cannibales et totalitaires »⁷⁸. Axelle Kabou aussi est sortie du néant grâce au titre provocant d'un petit ouvrage qui réactualise les fantasmes de l'Occident sur l'Afrique. En répercutant les préjugés usés qui définissent l'homme africain par l'absence ou la faillite, elle entend « enfin toucher du doigt l'extrême indigence d'une pensée africaine qui, depuis les indépendances, fait feu de tout bois pour éviter de poser le problème fondamental de ses mentalités »⁷⁹. Comme si elle n'avait jamais rien lu de la littérature esclavagiste et coloniale⁸⁰, elle imagine avoir découvert le Pérou quand elle prophétise : « L'Afrique du XXI^e siècle sera rationnelle ou ne sera pas »⁸¹. Plus d'un demi siècle après les écrivains de la Négritude, le regard du maître hante l'imaginaire de beaucoup d'indigènes. Après le grand rire Nègre qui éclate dans un lyrisme violent à travers le cri de révolte de Césaire se réclamant, comme on l'a vu, « de la démence précoce et de la folie flambante du cannibalisme tenace » ; après la colère et l'ironie mordante de Fanon sur le mythe de l'Irrationalité du Nègre, il n'est pas nécessaire de reprendre les combats d'hier en vue de réhabiliter les valeurs maudites. Mais parce qu'il est ici question de définir l'espace mental où la science peut faire son apparition en Afrique noire, il est utile de rappeler l'archaïsme des cadres de pensée qui, comme au XIX^e siècle, continuent à situer les sociétés africaines « au seuil de l'histoire universelle ».

DES PRÉNOTIONS DE LÉVY-BRUHL AUX RÉVISIONS DE LÉVI-STRAUSS

L'image de l'Afrique qui se dégage des préjugés qu'on vient de rappeler s'inscrit dans la vision exotique qui suppose l'opposition entre « eux et nous », « là-bas » et « ici ». Dans le contexte historique où s'enracine le regard ethnologique à l'époque coloniale, il s'agit d'une antithèse de type manichéen : l'Occident incarne à jamais les Lumières. En revanche, l'Afrique est le continent des Ténèbres. Cette image, associée au visage même des Nègres, est présente dans les réflexions de Hegel sur « *La Raison dans l'histoire* » : « L'Afrique, aussi loin que remonte l'histoire (...), c'est le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppée dans la couleur noire de la nuit »⁸². Dans ces conditions,

comment « l'esprit africain » peut-il s'accorder avec l'esprit scientifique ? Bref, *comment la science peut-elle surgir dans une société de sorciers, de devins et de magiciens ?* Il importe de préciser le cadre de référence qui permet de saisir la portée de ces interrogations. On retrouve ici l'importance du contexte culturel pour l'émergence de la pensée scientifique⁸³. Comme le rappelle Georges Gusdorf en relisant Lévy-Bruhl, « l'avènement à la civilisation se caractérise par l'apparition de la pensée rationnelle dont la souveraineté est aujourd'hui reconnue. La mentalité primitive se situe donc dans une sorte de préhistoire de la raison, dont il s'agit de mettre en lumière, en toute objectivité, les aspects essentiels »⁸⁴. Rien ne prouve que ces aspects se retrouvent en Afrique. À l'évidence, comme on l'a vu plus haut, personne, en Occident, ne conteste le sens de l'art chez les Négro-africains. La sensibilité émotive de ces gens rend compte de leur aptitude à la création artistique. On se souvient de la fascination des masques nègres dont la découverte a joué un rôle décisif dans la révolution cubiste en Europe comme le montre l'œuvre de Picasso. Par ailleurs, en dehors de la musique, de la danse et des arts plastiques, les dimensions de la culture africaine que de nombreux anthropologues ont le plus fait connaître à l'Occident depuis, surtout, les années 30, concernent principalement les croyances religieuses ou mystiques. Pensons à l'œuvre de Frobenius⁸⁵. Pour l'auteur qui vise à donner une vision de l'Afrique « en profondeur » après les multiples expériences de terrain dans de nombreux pays du continent, on est surpris de ne trouver aucune allusion à la science dans « la civilisation africaine ». *Tout est centré ici sur l'art, le jeu, l'émotion et la mystique*. De même, à travers les travaux de l'école de Griaule, l'exploration sur l'Afrique se mobilise autour de la puissance de la parole et du langage, de la religion et de la spiritualité, des représentations collectives et des systèmes de croyances.

A ce sujet, l'essentiel des études se concentre sur ces Africains dont Tempels a dit qu'ils privilégient l'idée de force sur celle de l'être⁸⁶. En lisant le Père Trilles⁸⁷, Griaule⁸⁸, Zahan⁸⁹, Dieterlen⁹⁰, Calame-Griaule⁹¹ ou Holas⁹², on dirait qu'en Afrique noire, toute la vie tourne autour des mythes, des croyances, des rites et des symboles qui, dans la perspective de Mauss⁹³ en dehors de la parenté (lignage, clan, exogamie, inceste), de l'économie (le don et la dette) ou de la politique (chefferie, etc.), constituent le centre de gravité des recherches anthropologiques⁹⁴. Plus précisément,

toute la vie en société tend à basculer dans le champ d'une socio-anthropologie des religions où, en fait, la relation à l'invisible, les phénomènes de la magie et de la sorcellerie sont le terrain privilégié d'enquête des chercheurs⁹⁵. Dans ce contexte où les activités de l'intelligence ne sont presque jamais prises en compte pour elle-mêmes dans l'axe des rapports entre l'homme et la nature, on constate peu d'intérêt et, à la limite, une conspiration du silence autour de ce qui relève du savoir considéré en lui-même.

Si l'on hésite à parler de science dans les sociétés indigènes, c'est parce qu'il semble à beaucoup d'observateurs que ces sociétés sont marquées par les modèles d'un système culturel où seule règne la pensée symbolique et religieuse⁹⁶. A partir du mythe primordial qui appartient à la tradition sacrée⁹⁷, on est confronté à des cultures où un monde mystique s'exprime en un langage difficile à saisir pour le non-initié dans les conditions qui rendent impensable la séparation entre le naturel et le surnaturel. Compte tenu de l'emprise du sacré dans la vie sociale, les phénomènes n'ont pas cours ou peu s'en faut. Car, les notions de profane et de sacré s'interpénètrent⁹⁸. Ainsi, l'on est renvoyé à un système de croyances et de représentations où l'on voit mal comment parler de rationalité scientifique dans les sociétés africaines. En outre, si l'on compare ces sociétés au stade actuel de l'Occident hissé au sommet de l'évolution humaine par l'anthropologie du Siècle des Lumières⁹⁹, elles ne peuvent être que « préscientifiques ». Cet état se justifie d'autant plus qu'on associe la science et la logique dans l'aventure de la raison dans l'histoire. Précisément, l'invention de la « mentalité primitive » s'inscrit dans la mythologie du positivisme comme le rappelle la théorie des âges de l'intelligence qu'Auguste Comte résume dans son *Discours sur l'esprit positif*. Selon cet esprit, à la suite des auteurs aussi divers qu'E. B. Taylor, J. Frazer, E. Durkheim et M. Mauss, A. Van Gennep, F. Boas E. E. Pritchard, Freud et Lévi-Strauss, à force de parler de ces notions telles que l'animisme et le totémisme, la sorcellerie et la magie, on tend à écarter toute idée de science dans les sociétés africaines. L'image que les anthropologues donnent de ces sociétés n'incite guère à ouvrir un espace à cette idée. On regarde d'abord les Nuer à travers les yeux d'Evans-Pritchard dont la grille de lecture de la culture de tout un peuple reste dominée par le postulat ou le paradigme de la sorcellerie, des oracles et de la magie. En parlant de l'esprit africain, les

philosophes recourent aux observations recueillies par les voyageurs et les anthropologues pour déclarer que le Noir est étranger à la rationalité et à la science. Bien plus, il se caractérise par son inaptitude à la réflexion scientifique, compte tenu du fossé qui le sépare de l'Occident.

C'est ce que Lucien Lévy- Bruhl a longtemps enseigné dans ses livres. Pendant plus de trente ans, il a construit tout un système de pensée sur la « mentalité primitive » dont il faut reconnaître l'influence à l'époque coloniale¹⁰⁰. Relevons ici la notion de « mentalité » qui revient dans l'histoire et l'anthropologie des sciences. Ce concept n'entre dans l'usage qu'à la fin du XIXe siècle. Il n'a d'abord qu'une valeur quasi normative parce que péjorative. Grâce à Lévy-Bruhl qui l'impose par le titre d'un ouvrage, *La Mentalité primitive* (1922), le concept de « mentalité » est devenu familier aux ethnologues et aux historiens qui reconstruisent l'esprit d'une époque comme le montrent Lucien Febvre¹⁰¹, Robert Mandrou ou Jacques Le Goff¹⁰². Dans le contexte de cette étude, l'on suppose toujours l'existence d'une mentalité autonome, étrangère et en marge ou en état de résistance et d'opposition au discours scientifique et à son élaboration. Il faut pratiquement se mettre en garde contre soi-même pour découvrir les habitudes mentales des primitifs. Comme le dit Hegel au sujet de « l'esprit africain » dans le texte cité plus haut, « pour le comprendre, nous devons abandonner toutes nos façons de voir européennes ». En Afrique, selon le philosophe, « il n'y a pas de subjectivité, mais seulement une masse de sujets qui se détruisent. Jusqu'ici on n'a guère prêté attention au caractère particulier de ce mode de conscience de soi dans lequel se manifeste l'Esprit »¹⁰³.

Pour Lévy-Bruhl, *l'homme primitif, c'est l'Autre par excellence*. En lui, on ne trouve pas les catégories de pensée propres à l'homme accompli. En effet, il ne suffit pas de reconnaître que chaque société a son outillage mental. Il s'agit de constater que les Africains n'ont rien de commun avec l'Occidental qui est la figure de « l'homme moderne », adulte et rationnel. Au contraire, les indigènes sont bien loin et tout à fait différents de lui par leurs manières de penser. Leur structure mentale est tout autre. Cette structure se caractérise par la loi de « participation », l'imperméabilité à l'expérience »¹⁰⁴. En particulier, la science relevant exclusivement d'une mentalité logique qui caractérise l'Occident, « une attitude véritablement scientifique »¹⁰⁵ ne peut être reconnue à des « sociétés inférieures ». Dans

ces sociétés, « les Primitifs emploient des mots spéciaux pour désigner les objets nombrés, mais n'ont pas de nombre. Les peuples arriérés ne se représentent pas du tout le nombre en tant que tel, mais seulement comme la juxtaposition des objets nombrés ». Bref, tous les aspects culturels d'une société non-européenne sont taxés de « sauvage », « primitif », « intérieur », « arriéré », « magique », « mystique ». Lévy-Bruhl tint longtemps la « pensée primitive » pour un phénomène mental « prélogique », une pensée qui ne soucie pas de contradiction et pour qui « les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux —mêmes ».

Dans cet esprit, de nombreuses informations sur les mythes et les symboles, les rêves, présages, pratiques divinatoires, les relations du naturel et du surnaturel et bien d'autres manifestations de la vie mentale sont placées sous la dénomination de « mentalité prélogique ou « mystique ». Lévy-Bruhl précise le sens de ces termes dans *Les Fonctions mentales des Sociétés inférieures* : « la mentalité des primitifs peut être dite *prélogique* à aussi juste titre *que mystique*. Ce sont là deux aspects d'une même propriété fondamentale, plutôt que deux caractères distincts. Cette mentalité, si l'on considère plus spécialement le contenu des représentations, sera dite mystique -et prélogique, si l'on en regarde plutôt les liaisons. *Prélogique* ne doit pas non plus faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique. A-t-il jamais existé des groupes d'êtres humains ou préhumains, dont les représentations collectives n'aient pas encore obéi aux lois logiques ? Nous l'ignorons ; en tout cas, c'est fort peu vraisemblable. Du moins, la mentalité des sociétés de type inférieur, que j'appelle *prélogique*, faute d'un nom meilleur, ne présente pas du tout ce caractère. Elle n'est pas *antilogique* ; elle n'est pas non plus *alogique*. En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit d'abord à la loi de participation. Ainsi orientée, elle ne se complaît pas gratuitement dans le contradictoire (ce qui la rendrait absurde pour nous), mais elle ne songe pas non plus à l'éviter. Elle y est le plus souvent indifférente. De là vient qu'elle est si difficile à suivre »¹⁰⁶.

Dans ce système qui écarte les gens d'Afrique de la logique, l'idée d'une « participation mystique » est propre à l'homme primitif. Précisément,

comme je l'ai rappelé plus haut, Senghor reprend cette idée à son compte dans sa théorie de la raison intuitive. Pour Lévy-Bruhl, la « mentalité mystique » résulte du fait que le primitif n'est guère gêné par les incompatibilités qui déroutent l'esprit logique. En d'autres termes, il est indifférent au principe de non-contradiction qui caractérise cet esprit. A ce niveau s'établit la distance infranchissable qui sépare « le civilisé » et le « primitif ». Dans *La Mentalité primitive*, Lévy-Bruhl oppose « primitifs » et « civilisés » à partir d'une différence de logique : l'une non conceptuelle, mystique, fondée sur la loi de participation par ressemblance, contiguïté et contrastes, entre faits concrets et forces occultes et indifférente au principe de non-contradiction ; l'autre abstraite, ne renvoyant pas la causalité à quelque puissance surnaturelle¹⁰⁷. Sur cette distance s'élabore tout le discours sur la rationalité qui est le fondement de la science. Or, celle-ci relève d'une mentalité logique à laquelle « les sociétés inférieures » n'ont pas accès. On sait qu'à la fin de sa vie, Lévy-Bruhl a renoncé à la théorie du prélogisme. Dans les *Carnets* publiés après sa mort, il se demande comment il a pu imaginer une hypothèse aussi mal fondée et il aboutit à cette conclusion : « la structure logique de l'esprit est la même chez tous les hommes »¹⁰⁸. En d'autres termes, « rien ne différencie l'esprit des Africains de celui des Occidentaux »¹⁰⁹.

Après les rétractations courageuses de Lévy-Bruhl¹¹⁰, l'effondrement du mythe de la « primitivité » et de l'irrationalité des indigènes n'exige-t-il pas aussi de réexaminer les conditions de possibilité de la science dans les sociétés africaines ? Dans ce but, il est utile de rappeler ce texte de Descartes qui n'a pas la prétention de diviser le genre humain entre les mentalités logiques et les mentalités pré-logiques. L'auteur du *Discours de la méthode* reconnaît, dès le départ, que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ». Il précise que « la raison est naturellement égale en tous les hommes (...) ; la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses ». Qu'on note la modestie du philosophe du *cogito* qui tranche avec l'arrogance des experts sur les questions africaines : « Pour moi, je n'ai jamais présumé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun ; même j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée aussi prompte, ou

l'imagination aussi nette, ou la mémoire aussi ample, aussi présente, que quelques autres »¹¹¹.

Ainsi, ni l'imagination ni la mémoire ne sont considérées comme les traits d'un esprit inférieur. Comme tous les témoignages cités plus haut l'ont montré, cela vaut pour l'émotion elle-même dans la mesure où, chez l'homme de science, sensibilité et raison sont inséparables. Renvoyons ici à la « religiosité cosmique » dont parle Einstein. A cet égard, face à la tentation permanente d'opposer l'affectif au rationnel, il faut revenir à Durkheim en vue d'élaborer le statut de la raison dans l'émergence de la pensée scientifique. En dépit d'une conception positiviste de la science à travers Littré qui l'a héritée d'Auguste Comte, celui que l'on considère comme l'un des pères de la sociologie en France n'a aucun mépris pour l'affectivité. Le sentiment de la solidarité n'est-il pas à ses yeux le ciment de toute la vie en société comme il le montre dans sa thèse de doctorat sur la division sociale du travail ? Durkheim accorde une place centrale aux émotions, réhabilite l'affect et permet de l'intégrer comme lieu de l'influence sociale. Le domaine des émotions ne peut donc être abandonné au règne de l'irrationnel, à l'arbitraire des pulsions et au caprice du désir. Il faut l'ouvrir à la totalité de l'expérience humaine en prenant en compte les croyances, les valeurs et les enjeux qui imposent des choix rationnels¹¹². On ne peut réduire la raison à la seule raison calculatrice et instrumentale. En plus de la rationalité esthétique, il y a place aussi pour l'émotion dans la production scientifique. Dans ce sens, l'élargissement de la raison intéresse de façon privilégiée la science elle-même¹¹³. Ce renversement du primat du rationnel ouvre la voie à une anthropologie qui oblige à changer de regard sur les rapports entre la culture et la science dans le contexte africain. Durkheim et Mauss sont les précurseurs de l'anthropologie d'une forme spécifique de la rationalité. En effet, pour eux, au-delà des frontières établies par le rationalisme triomphant, il existe chez le « primitif » une pensée logique similaire sous certains aspects à la pensée scientifique : C'est ce que montre ce texte capital : « Les classifications primitives ne constituent donc pas des singularités exceptionnelles sans analogie avec celles qui sont en usage chez les peuples les plus cultivés ; elles semblent, au contraire, se rattacher sans solution de continuité aux premières classifications scientifiques. C'est qu'en effet, si profondément qu'elles soient différentes de ces dernières sous certains rapports, elles ne laissent

pas cependant d'en avoir tous les caractères essentiels. Tout d'abord, elles sont, tout comme les classifications des savants, des systèmes de notions hiérarchiques. De plus, ces systèmes, tout comme ceux des sciences, ont un but spéculatif. Ils ont pour objet, non de faciliter l'action, mais de faire comprendre, de rendre intelligibles, les relations qui existent entre les êtres »¹¹⁴.

Ces affirmations audacieuses marquent la rupture radicale avec une longue tradition intellectuelle en Occident. En un sens, elles mettent fin à l'exotisme. Car, elles obligent à reconnaître que les sociétés qui élaborent ces systèmes classificatoires sont comme les autres. En même temps, Durkheim et Mauss font entrer la rationalité dans les territoires de l'anthropologie sans qu'il soit nécessaire de recourir à des schémas de pensée dominés par les postulats évolutionnistes et positivistes. A la limite, il s'agit de renoncer à l'idéologie de la science *enfermée dans les limites de la rationalité occidentale. Telle est la rupture épistémologique opérée par Lévi-Strauss qui juge « puéril de vouloir hiérarchiser les cultures » et met en évidence l'absurdité qu'il y a à déclarer une culture supérieure à une autre* »¹¹⁵. Cette rupture apparaît d'abord au niveau sémantique et conceptuel. Lévy-Bruhl parlait de « mentalité » jusque dans ses *Carnets* où il reconnaît que les traces de la mentalité mystique sont présentes « dans tout esprit humain » même si elles sont plus marquées et plus facilement observable chez les « primitifs » que dans nos sociétés »¹¹⁶. Avec Lévi-Strauss, on passe de la « mentalité » à la « pensée ». De plus, si le mot « sauvage » revient dans son œuvre, il n'est plus synonyme de « primitif » et d'« inférieur ». L'anthropologue l'utilise dans le cadre de l'opposition entre « une bête sauvage et un animal domestique ». Au-delà du caractère « originel » et « élémentaire » que soulignaient Mauss et Durkheim dans les sociétés dites « primitives », Lévi-Strauss est préoccupé de savoir dans quelle mesure les sociétés que les occidentaux appellent « autres » sont dotées d'une « attitude véritablement scientifique ». Il s'agit, en fait, d'un changement de paradigme. L'enjeu est de taille. Comme l'auteur le suggère lui-même, « *la pensée sauvage* » n'est pas la pensée des Sauvages. En d'autres termes, l'homme d'Occident est appelé à se reconnaître dans ce qui est dit au sujet de cette pensée. En outre, le fait que l'anthropologue travaille sur les données de terrain situées en dehors de sa culture d'origine, met en relief l'universalité de la pensée sauvage. L'Autre n'est qu'un détour

pour se retrouver soi-même. Ainsi, penser la différence suppose la reconnaissance d'un fond commun d'humanité à travers la diversité des sociétés et des cultures. Dès lors, ce que révèle la pensée sauvage nous concerne tous. Ce jeu du même et de l'autre, du « proche » et du « lointain » s'applique notamment dans un domaine où tous les mythes relatifs à la science dans les sociétés exotiques doivent être revisités. C'est ce suggère une relecture de l'auteur de *La pensée sauvage*. À partir de J. J. Rousseau en qui il se reconnaît¹¹⁷, il y a chez Lévi-Strauss une volonté de s'éloigner du *cogito* rationnel afin de retrouver l'humanité souterraine. L'enjeu de cette démarche, c'est la remise en question du rationalisme occidental, avec son idée même de la science. Dans cette perspective, il lui faut descendre au sous-sol pour mettre au jour les universaux du langage humain. Bref, il s'agit de découvrir certaines structures fondamentales de l'esprit humain (...) dont nous croyons pouvoir établir l'universalité »¹¹⁸. Ce qui est en jeu dans cette exploration, c'est l'unité de l'homme. Comme l'écrit Jean-Pierre Fages, « tout au long de son oeuvre, Lévi- Strauss ne cesse de réfuter le postulat idéologique en vertu un Lévy-Bruhl, entre autres, opposait à notre logique de civilisés la mentalité « prélogique » des peuples primitifs. Ce postulat correspond du reste à une opinion communément reçue en Occident. Dès le début de *La Pensée sauvage*, notre ethnologue remet en question de tels préjugés. En particulier, il reconnaît une logique- « la logique du sensible », à cette pensée : « Comme dans toutes les langues de métier, la prolifération conceptuelle correspond à une attention plus soutenue envers les propriétés du réel, à un intérêt mieux en éveil pour les distinctions qu'on peut y introduire. Cet appétit de connaissance objective constitue un des aspects les plus négligés de la pensée de ceux nous nommons « primitifs ». S'il est rarement dirigé vers des réalités du même niveau que celles auxquelles s'attache la science moderne, il implique des démarches intellectuelles et des méthodes d'observation comparables. Dans les deux cas, l'univers est objet de pensée au moins autant que moyens de satisfaire ses besoins »¹¹⁹. À la limite, il faut changer de regard face à l'indigène en prenant en compte les savoirs et les savoirs-faire non-occidentaux. En effet, nous sommes confrontés à « des sociétés dotées d'un véritable esprit scientifique ». On assiste ici à une relecture d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss. Mais Lévi-Strauss va plus loin. Il insiste sur l'efficacité des systèmes de classifications des primitifs et sur le fait qu'ils vont au-delà des besoins pratiques : « Les indigènes s'intéressent aussi aux

plantes qui ne sont pas directement utiles, à cause des relations significatives qui les lient aux animaux et aux insectes », c'est-à-dire parce qu'elles s'ajustent à leurs systèmes théoriques »¹²⁰. Bref, les classements et les rites magiques de « la pensée sauvage » peuvent représenter de véritables « anticipations » vis-à-vis de la science moderne : « sur la science elle-même et sur des méthodes ou ses résultats que la science n'assimilera que dans un stade avancé de son développement, s'il est vrai que l'homme s'est attaqué au plus difficile : la systématisation au niveau des données sensibles, auxquelles la science a longtemps tourné le dos et qu'elle commence seulement à réintégrer dans sa perspective » ; ainsi, la chimie moderne, pour rendre compte des saveurs et des odeurs, recourt à « cinq éléments » qu'elle combine de diverses façons : carbone, hydrogène, oxygène, soufre et azote »¹²¹. La science moderne et la pensée sauvage ont une commune « exigence d'ordre ». Bien plus, Lévi Strauss affirme que « c'est la même logique qui est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique et que l'homme a toujours bien pensé »¹²².

Aussi, « au lieu d'opposer magie et science, il vaudrait mieux les mettre en parallèle, comme deux modes de connaissance inégaux quant aux résultats théoriques et pratiques mais non par le genre d'opérations mentales qu'elles supposent toutes deux et qui diffèrent moins en nature qu'en fonction des types de phénomènes auxquels elles s'appliquent ». Il importe donc de reconnaître en la magie un système cohérent de pensée, parallèle à celui de la science. « Ombre anticipant son corps, elle est, en un sens, complète comme lui, aussi achevée et cohérente (...). La pensée magique n'est pas un début, un commencement, une ébauche, la partie d'un tout non encore réalisé ; elle forme un système bien articulé ». Comme le disait déjà Mauss, « la magie fait fonction de science et tient la place des sciences à naître. Le caractère scientifique de la magie a été généralement aperçu et intentionnellement cultivé par les magiciens. L'effort vers la science dont nous parlons est naturellement plus visible dans ses formes supérieures qui supposent des connaissances acquises, une pratique raffinée et qui s'exercent dans les milieux où l'idée de science positive est déjà présente »¹²³. Pour Lévi-Strauss, « la pensée magique aborde effectivement la réalité mais à partir de l'organisation et de la spéculation du monde sensible mais en termes de sensibles ». Nous sommes loin de Renan qui considère la science comme antidote de la magie. Dans un système où «

chaque chose sacrée doit être à sa place » (...) au sein d'une classe »¹²⁴, l'univers lui-même doit être ordonné. Dès lors, magie et science moderne « représentent deux modes distincts de pensée scientifique, l'un et l'autre fonctionne, non pas certes de stades inégaux du développement de l'esprit humain, mais des niveaux stratégiques où la nature se laisse attaquer par la connaissance scientifique ». La science magique est plus ajustée au niveau de la perception et de l'imagination, plus « proche de l'intuition sensible » ; la science moderne en est plus éloignée, plus « décalée ».

La confrontation se resserre sur le mythe et la science. Ici encore, à partir d'une méthode d'analyse qui « refuse d'opposer le concret à l'abstrait, et de reconnaître au second une valeur privilégiée »¹²⁵, Lévi-Strauss s'éloigne de Lévy-Bruhl et à travers lui, d'une longue tradition qui considère le mythe comme une manifestation de la mentalité primitive. Son œuvre apparaît comme un effort pour réhabiliter le mythe et l'intégrer dans le système des connaissances. Au-delà des interprétations qui réfèrent le mythe aux seules profondeurs de l'immémorial où la société s'efforce d'annuler l'influence perturbatrice des facteurs historiques en mettant l'ancêtre hors de l'histoire, et en faisant de l'histoire une copie de l'ancêtre¹²⁶, l'anthropologue s'applique à souligner ce que, au plan cognitif, le mythe révèle quant aux structures profondes de la pensée. Car, tout ne se joue pas au niveau des rapports entre l'homme et le sacré où il conviendrait toujours de s'interroger à quelles divinités renvoie le mythe ou quelles contradictions une société tente de résoudre à partir de ces récits fondateurs qui légitiment les pouvoirs et les systèmes d'organisation sociale. Si l'on ne peut négliger de référer le mythe aux coutumes et techniques de la société qui l'a élaboré, il faut retrouver un mode de pensée dont on doit reconnaître l'importance dans la mesure où, trop souvent, en dehors du *cogito*, tout ce qui relève du mythe est voué au mépris.

En examinant les mythes produits par les sociétés dites inférieures¹²⁷, Lévi-Strauss découvre, à la manière de Cassirer, une modalité d'application au réel des catégories de la pensée humaine. A travers l'image, il s'agit ici d'un mode de conceptualisation encore présent dans la pensée rationnelle. En d'autres termes, dans le *mythos*, il y a une part de *logos* identifiée à la science moderne. Bien plus, s'il nous situe dans le hors-temps, le mythe est une sorte d'invariant culturel, un capital commun de l'humanité et un *a priori* de toute société. Dimension du « langage qui constitue le fait social

par excellence »¹²⁸, le mythe est de l'ordre de la métaphore tandis que la science est de l'ordre de la métonymie. Mais la pensée mythique oeuvrant sur des signes permutable, « bien qu'engluée dans des images » peut être déjà génératrice, donc scientifique » ; « elle aussi travaille à coup d'analogies et de rapprochements, même si, comme dans les cas de bricolage, ses créations se ramènent toujours à un arrangement nouveau d'éléments »¹²⁹. Le bricoleur représente la pensée sauvage, mythique ; l'ingénieur la pensée scientifique. Est-ce à dire que la pensée mythique est inapte à généraliser ? Lévi-Strauss ne le pense pas. Il reconnaît, au contraire, une certaine aptitude scientifique à la pensée mythique. En outre, pour lui, si le savant « fait des événements (changer le monde) au moyen des structures »¹³⁰, « comme le bricolage sur le plan technique, la réflexion mythique peut atteindre au plan intellectuel des résultats brillants et imprévus »¹³¹. En fait, le mythe lui-même est un système de classification posant des différences. Aussi, l'analyse des mythes est un défi majeur à l'anthropologie qui refuse de s'enfermer dans les problèmes du cogito. Une exigence s'impose au chercheur : « derrière l'idée que les hommes se font de leur société, pousser l'investigation au-delà des bornes de la conscience »¹³². Dans *Les Structures élémentaire de la parenté*, Lévi-Strauss parle des « structures logiques qu'élabore la pensée inconsciente »¹³³. Il soutient l'idée d'une rationalité, d'une logique enfouie dans un inconscient. Dans ce but, l'analyse des mythes est incontournable. En effet, il s'agit de rejoindre la rationalité de l'imaginaire. Tel est l'enjeu de la démarche : à partir des mythes, « l'anthropologie collabore modestement à l'élaboration de cette logique du concret qui semble être un des soucis majeurs de la pensée moderne, et qui nous rapproche, plus qu'elle ne nous éloigne, de formes de pensée en apparence très étrangères à la notre »¹³⁴.

Cette approche montre que « le champ de la pensée mythique est, lui aussi, fermement structuré »¹³⁵. On saisit l'importance d'une telle entreprise. Il faut souligner cet apport capital : à l'opposé du XIXe siècle, à travers la pensée sauvage, Lévi-Strauss tente de retrouver un système bien articulé auquel il donne tour à tour le nom de *logique du sensible ou de science du concret*. Il parle d'une science incarnée, faite de concepts englués dans des images : « Le système d'idées n'apparaît qu'incarné »¹³⁶. Dans une étude sur la structure des mythes, Lévi-Strauss écrit : « Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'œuvre dans la

pensée mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours bien pensé¹³⁷. Pour l'anthropologue, grâce à un nouvel examen, les faits « témoignent en faveur d'une pensée rompue à tous les exercices de la spéculation ». On mesure le scandale de cette affirmation. De Lévy-Bruhl à Lévi-Strauss, une véritable mutation de l'intelligence s'est accomplie dans la reconnaissance des savoirs des autres.

« Pour transformer une herbe folle en plante cultivée, une bête sauvage en animal domestique (...), pour faire d'une argile instable, prompte à s'effriter, à se pulvériser ou à se fendre, une poterie solide et étanche (...); pour élaborer les techniques, souvent longues et complexes, permettant de cultiver sans terre ou bien sans eau, de changer des graines ou racines toxiques en aliments, ou bien encore d'utiliser cette toxicité pour la chasse, la guerre, le rituel, il a fallu, n'en doutons pas, une attitude d'esprit véritablement scientifique, une curiosité assidue et toujours en éveil, un appétit de connaître pour le plaisir de connaître, car une petite fraction seulement des observations et des expériences (...) pouvaient donner des résultats pratiques, et immédiatement utilisables »¹³⁸,

Si les sociétés traditionnelles ont survécu au sein d'une nature souvent hostile, c'est grâce aux savoirs et aux savoir-faire accumulés au cours de l'histoire. Ces savoirs, les hommes ont cherché à en tirer parti pour leur alimentation, mais aussi pour leur santé, leur travail. À l'origine de ces savoirs, il faut retrouver une « attitude d'esprit véritablement scientifique ». Bien plus, selon Lévi-Strauss, le *minus habens* prélogique, évoqué par Lévy-Bruhl à ses débuts, fait place au « thésauriseur logique », au suprême logicien qui, « sans trêve, renoue les fils, relie inlassablement sur eux-mêmes tous les aspects du réel, que ceux-ci soient physiques, sociaux ou mentaux ». C'est à ce pionnier des techniques de l'information et de la cybernétique que Lévi-Strauss rend hommage en le restituant dans sa splendeur¹³⁹. En effet, loin d'être en retard sur la logique véritable¹⁴⁰, le primitif se trouve bien plutôt en avance d'un âge mental sur les conceptions qui règnent en Occident. On voit le renversement des positions reçues sur

une pensée prétendument « pré-logique » et pré-scientifique. En réalité, quand on prend soin de comprendre l'autre, on découvre en lui une « science du commun » qui s'avère indispensable à la culture humaine. Ainsi, les gens qu'on a longtemps pris pour des primitifs réservent bien des surprises à l'anthropologue de la science. Lévi-Strauss écrit : « les sociétés que nous appelons primitives ne sont pas moins riches en Pasteur et en Palissy les autres »¹⁴¹.

LES SAVOIRS DES GENS DE LA BROUSSE

Selon Robert Horton, tel est, précisément, l'événement qui oblige à changer le regard sur les Africains. Là où l'on continue à parler avec assurance d'animisme, de magie et de sorcellerie, il faut tout repenser en prenant en compte les efforts d'invention dont les sociétés africaines font preuve dans les situations où elles cherchent à comprendre les phénomènes naturels auxquels elles sont confrontées. En d'autres termes, on ne peut hésiter à employer le mot « science » à propos de ces sociétés. En dépit des apparences, elles sont autant concernées par les sciences que les autres par l'explication et la prédiction. Toute la recherche de Horton vise à retrouver « l'aspiration authentique qui se cache derrière une grande partie de la pensée religieuse africaine : c'est une tentative d'expliquer et d'influencer les mécanismes du monde quotidien en découvrant les principes constants qui sont sous-jacents au chaos apparent et au flux de l'expérience sensorielle ». Horton invite à considérer la pensée africaine traditionnelle « comme le résultat d'un processus de fabrication de « modèles » ; le processus est le même dans la pensée scientifique et pré-scientifique », si l'on entend par « pré-scientifique » la pensée qui cherche à pénétrer empiriquement le sens des réalités quotidiennes avant toute connaissance théorique de structure et de processus¹⁴².

À ce propos, Horton fait une comparaison : « Un chimiste à qui l'on demande une description approfondie d'une substance de son laboratoire peut difficilement s'empêcher de mentionner des caractéristiques comme le poids moléculaire ou la formule, ce qui est une référence à une théorie globale de la chimie que l'on considère comme sûre »¹⁴³ De même, un villageois africain qui essaie de décrire ce qu'est sa communauté peut difficilement éviter une référence implicite aux concepts religieux, qu'il considère également comme sûrs. A partir du cas des pêcheurs et des

commerçants du Delta du Niger, il montre comment leur appréhension de la réalité a formé un modèle théorique du fonctionnement du monde kalabari accordé à l'observation et à la réflexion. Ce qui importe de relever ici, c'est la thèse essentielle que formule Horton quand il écrit : « toutes les cultures attribuent une importance plus ou moins égale aux finalités de l'explication, de la prédiction et du contrôle des événements. Le rendement cognitif élevé de la science moderne occidentale n'est rien d'autre que la rationalité universelle fonctionnant dans un contexte spécifique d'ordre technologique, économique et social »¹⁴⁴, Autrement dit, les exploits réalisés par les « sciences dures » en Occident moderne ne sont pas le résultat d'une « rationalité supérieure ». Il faut y voir « la rationalité universelle fonctionnant dans un contexte spécifique »¹⁴⁵. Il n'est pas nécessaire de revenir sur les discussions que cette thèse a provoquées¹⁴⁶.

Quelques réflexions me semblent pourtant utiles. Comme je l'ai affirmé au sujet du mythe, il faut éviter d'enfermer la pensée africaine dans l'univers des croyances en faisant croire que la « tradition africaine » ne comporte que les représentations collectives relatives aux divinités et aux esprits étudiées par les anthropologues. En d'autres termes, l'examen des discours religieux traditionnels ne doit pas nous éloigner des objectifs de la réflexion sur la pratique des sciences dans la vie des sociétés indigènes. La question est de savoir ce qui se fait en Afrique en matière de connaissances scientifiques au sens strict du terme. On peut redouter qu'en négligeant ce champ spécifique, le débat sur la pensée dite africaine s'enlise dans les spéculations abstraites. Plus précisément, en minimisant l'importance du champ « scientifique », on risque de se borner à discuter sur les relations entre ce qui serait une vision spiritualiste dans la tradition africaine et ce qui apparaît comme une « vision mécaniste » propre à l'Occident. Pour reconsidérer la question qui s'impose à l'examen, il faut rappeler que l'Occident aussi a ses croyances et ses traditions propres, y compris au niveau culturel, intellectuel ou symbolique comme le rappellent de nombreux mythes et rituels enracinés dans l'imaginaire social et historique. Il suffit de penser à tout le système de croyances et de pratiques liées à l'Halloween réinvesti par les forces du marché en Amérique du Nord et en Europe. Je me demanderai plus loin s'il existe aujourd'hui, même dans les pays du Nord, des sociétés où la rationalité ne soit pas l'objet d'une conquête permanente. Si l'on veut éviter de retomber dans les préjugés du

XIXe siècle, il faut renoncer à examiner « la tradition africaine » et « la pensée scientifique » à partir des oppositions commodes entre le naturel et le surnaturel, l'émotion et la rationalité, la science et le mythe, la pensée positive et la pensée mystique. Ces oppositions renvoient à l'ethnocentrisme conceptuel et théorique qui constitue, précisément, le véritable obstacle à une approche interculturelle des modes de pensée.

Au moment où les anthropologues s'intéressent à la science, la science des autres, celle qui, en particulier, s'élabore « hors d'Occident », reste un territoire à découvrir et à explorer. Dans cette perspective, les capacités cognitives des gens de la brousse sont un défi majeur à l'anthropologie. En effet, si ces gens ne sont pas seulement des bricoleurs mais des producteurs de savoirs et de savoir-faire, doit-on se contenter de les disculper de l'infériorité intellectuelle qu'on leur impute ? En d'autres termes, suffit-il de transformer l'esprit sauvage en un alter ego du scientifique comme le fait Lévi-Strauss ainsi que je l'ai rappelé ? Telle est, sans doute, l'une des questions que posent les affirmations de Horton qui, en dépit des révisions de ses études, revient sur l'existence d'un noyau de rationalité cognitive chez l'être humain. Je suis surpris par les réactions qu'a suscitées la thèse de Robert Horton plus de quarante ans après les travaux de Lévi-Strauss sur la pensée sauvage. En effet, depuis cet ouvrage, la question de l'universalité de la rationalité ne se pose plus. Revenir sur les préjugés de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive d'avant les *Carnets posthumes* publiés en 1947, c'est conforter le mythe de la supériorité culturelle de l'Occident. Les similitudes que Horton découvre entre les deux styles et modes de pensée de l'Afrique et de l'Occident s'inscrivent dans la reconnaissance de l'unité de l'homme que seule remettent en cause les groupes de pression qui recyclent les préjugés de Gobineau dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Si les anthropologues n'ont pas réussi à voir l'analogue africain de la pensée scientifique, c'est parce que pour beaucoup, non seulement les indigènes ont une autre mentalité mais on continue à penser que la notion de science leur est extérieure dans la mesure même où l'on croit qu'elle demeure le privilège ou l'attribut de l'Occident. Si l'on ne peut concevoir une société étrangère à la sphère scientifique, il faut rompre avec les *a priori* et les versions de l'anthropologie la plus dépassée pour mettre en évidence les capacités scientifiques et cognitives des hommes et des femmes d'Afrique. Dans ce but, une approche empirique permet d'éviter toute discrimination qui tend à occulter l'apport des indigènes à la production des connaissances

scientifiques. Contrairement à une vision répandue, *les sociétés africaines ne vivent pas que de symbolisme, de mythes, de rituels et de spiritualité*. On y trouve même un fond d'indifférence religieuse et d'incroyance¹⁴⁷.

Comme les autres, ces sociétés s'intéressent aussi aux biens matériels et les individus ont tout à fait des aptitudes pour observer la nature et percevoir l'intérêt qu'ils peuvent attendre de la connaissance du monde et de la vie. On s'en rend compte quand on décide de renouveler le regard sur ces sociétés dans l'horizon de l'ethnoscience qui est devenue un nouveau champ de l'anthropologie depuis les travaux de Boas, de Radcliffe-brown ou de Mauss¹⁴⁸.

L'étude des savoirs de la brousse est un domaine immense et inexploité. On trouve ici une conscience développée de ce qui est prévisible grâce à l'observation. C'est tout ce domaine que Lévi-Strauss appelle la « science du concret ». Il s'agit des savoirs tacites que l'on doit bien se garder de sous-estimer. Dans le contexte africain où « la façon dont je catégorise, classifie et nomme l'univers est fonction de tout un ensemble culturel qui me permet de communiquer avec mes proches »¹⁴⁹, on observe tout l'effort scientifique qui consiste à définir des catégories efficaces pour construire le réel dont nous parlons. Il faut ici un travail d'imagination pour faire progresser notre connaissance de l'univers en créant un certain ordre et en mettant en évidence certains rapports entre les phénomènes tels que nous les percevons autour de nous.

J'ai indiqué plus haut l'importance que Durkheim, Mauss et Lévi-Strauss accordent aux systèmes de classification pour remettre en question les frontières entre ceux qu'on nomme les « primitifs » et les « civilisés ». Qu'il suffise aussi d'évoquer les études d'E. E. Pritchard sur les taxonomies des Nuer. Lebeuf a également fait connaître le système classificatoire des Fali¹⁵⁰. Rappelons les recherches sur les noms d'animaux chez les Haussa¹⁵¹. Au Cameroun, en étudiant les motifs d'*Abbia*, Engelbert Mveng a découvert « un véritable manuel de sciences naturelles chez les Beti. La faune y est représentée par 64 espèces connues et cataloguées ; les oiseaux par 43 espèces, les poissons par 23 espèces, et les insectes par 27 espèces. J'ai interrogé la littérature orale sur les mêmes thèmes. Mon informateur, qui est un aveugle, m'a fourni de mémoire la liste de :

- 83 espèces d'oiseaux

- 46 espèces de poissons
- 21 espèces de serpents
- 59 espèces d'insectes
- 27 espèces de plantes cultivées
- 55 espèces de plantes sauvages
- 117 essences végétales
- 55 espèces d'animaux sauvages

Chaque espèce est accompagnée d'une notice descriptive étonnamment précise. Nous sommes là en face d'une connaissance objective de la nature qui n'a rien de mythique »¹⁵².

Remarquons l'esprit scientifique qui se révèle à travers l'attention des Africains pour leur milieu. Leur classification et leur nomenclature des phénomènes en sont une illustration éclatante. Lévi-Strauss souligne que de nombreuses classifications connues « ne sont pas seulement méthodiques et fondées sur une connaissance théorique soigneusement construite. Elles sont parfois aussi comparables, d'un point de vue formel, à celles qui sont encore en usage en zoologie et en botanique »¹⁵³. Ainsi, « Les Dogons (...) classent les plantes qu'ils connaissent en vingt-deux familles principales, dont quelques-unes se subdivisent en onze sous-familles : les critères de classification auraient probablement surpris Linné. Les Karimojong peuvent distinguer aussi précisément qu'un observateur professionnel extérieur, les caractéristiques topographiques qui signalent un point d'eau potable. Ils en font une « nomenclature » que le berger applique aux portions connues du territoire où s'étendent les pâturages répertoriés et qui détermine en partie son plan de migration pour l'année et d'une année à l'autre »¹⁵⁴. Ce qui s'offre ici à l'observation, c'est un vaste système de savoirs sur la faune et la flore permettant d'examiner les savoirs que les gens de la brousse élaborent sur leur milieu environnant. On mesure l'ampleur des connaissances objectives qui ne sauraient se réduire à un système de croyances religieuses. Bien plus, en renonçant à absolutiser l'écriture afin de redonner toute son importance à la tradition orale, il faut bien faire sauter « le barrage des mythes » dont parle J. Ki Zerbo¹⁵⁵ pour reconnaître la valeur des savoirs et des techniques dont l'Afrique est le lieu d'invention.

À ce sujet, là où Lévy-Bruhl estime que les langues des sociétés inférieures sont inaptes au raisonnement logique, une réflexion plus poussée

met en évidence la capacité d'abstraction des langues africaines à travers les systèmes numériques utilisés dans la pratique quotidienne¹⁵⁶. Remarquons aussi la place de la pensée mathématique dans les traditions africaines. Il importe d'insister sur l'imbrication de cette pensée dans le contexte social et culturel où l'on découvre qu'on fait les mathématiques ailleurs qu'à l'école et à l'université. En examinant les motifs des corbeilles fabriquées par les vanniers dont la plupart sont les femmes, Paulus Gerdes a mis en lumière le potentiel géométrique dans l'artisanat mozambicain. Comme il le confie, « mon expérience de recherche m'a appris que les sona représentent un champ très fertile pour d'autres explorations mathématiques. J'ai été conduit successivement à l'analyse des courbes en miroir, des motifs lunda et la symétrie lunda, des motifs kiki et des différents nouveaux types de structures algébriques comme les matrices cycliques périodiques et les matrices cylindre, hélice et échiquier »¹⁵⁷. On sait que Paulus Gerdes est depuis 1986 le président de la Commission de l'Union Mathématique sur l'Histoire des Mathématiques en Afrique. Par ailleurs, il a reçu des prix comme Géométrie en Afrique. Ses recherches, parmi tant d'autres, montrent bien que les Occidentaux ne sont pas allés « mettre » de la mathématique dans le travail des artisans qui ne savent ni lire ni écrire. En Afrique centrale, rappelons les figures complexes chez les Bushoong dont Marcia Ascher a étudié la capacité à tenir un raisonnement mathématique¹⁵⁸. Il faut, enfin, attirer l'attention sur les formes de la raison graphique dans les sociétés africaines¹⁵⁹. Cette raison se déploie dans les moments de loisir où la maîtrise du calcul mental se vérifie à travers les jeux stratégiques¹⁶⁰. Tel est le cas de l'*Awélé* qui, selon Charles Béart, est « le jeu le plus simple et en même temps le plus intelligent, celui qui ne laisse strictement aucune place au hasard »¹⁶¹. F. Pingaud et J. Retschitzki s'accordent pour reconnaître la richesse, la complexité et la modernité de ce jeu qui constitue une situation mathématiquement intéressante à étudier et dont les applications pédagogiques sont très riches¹⁶². On retrouve la même capacité à se maîtriser, à compter, à anticiper et à prévoir les coups à venir dans un jeu stratégique comme le Songo chez les Fang du Cameroun et du Gabon¹⁶³. Comme l'explique Théodore Tsala, « Le damier des Ewondo consiste en deux bouts jumelés et creusés en quatorze cas dans lesquelles on joue avec les cailloux ou graine de certains arbres. Chaque case doit contenir cinq graines au commencement du jeu »¹⁶⁴. Les mécanismes

semblables existent dans les méthodes d'apprentissage des mathématiques au Mozambique¹⁶⁵. Signalons aussi les modèles mathématiques que Randane Sadi étudie dans les procédés divinatoires¹⁶⁶. Au Bénin, au-delà de son contenu mystique et des croyances qu'il génère, le *Fa* inscrit l'évaluation des chances dans l'étude des processus aléatoires et le calcul des probabilités à partir de la position des objets spécifiques jetés au hasard sur une surface plane¹⁶⁷. On peut ici procéder à une réflexion mathématique à partir d'une pratique sociale. Comme je l'ai déjà noté, les données du système numéraire mettent en lumière la capacité d'effectuer les opérations arithmétiques comme l'indique l'étude de Mfika Mubumbila sur les Zimbabwéens précoloniaux. En outre, les figures géométriques de ces populations donnent aussi une idée de leur aptitude à l'abstraction¹⁶⁸. En Côte d'Ivoire, en étudiant les poids à peser l'or à travers les figurines qui constituent un véritable langage mathématique chez les Akan, Georges Niangoran-Bouah écrit : « la présence de ces poids marque la fin d'un mythe. Ils apportent la preuve concrète et irréfutable de l'existence d'un esprit scientifique chez le Nègre. En effet, les inscriptions, aujourd'hui cryptogrammiques qui figurent sur cette catégorie de poids, sont des chiffres qui indiquent leur valeur pondérale. Ce sont des additions, des produits de facteurs, des multiplications de *Takou ou Ba*. Une série de poids n'est jamais le résultat d'un même type d'opération. Après une série de multiplications vient une série d'additions et ainsi de suite. D'une manière générale, nous constatons que le système de compte akan ignore le zéro. Toutes les séries de poids sont une application fidèle de la table de multiplication dite de Pythagore jusqu'au cinquième ou sixième nombre selon les séries. Dans les temps les plus reculés de l'histoire du monde, des Nègres s'étaient livrés et familiarisés avec des calculs et des opérations aussi complexes que nos équations algébriques d'aujourd'hui. Ces Nègres là étaient savants et scientifiques. Ces exercices de calcul compliqués n'ont pas seulement existé chez les Akan en Côte d'Ivoire. Des vestiges de ce genre d'activités scientifiques existent également dans l'Ouest de la Côte d'Ivoire et au Liberia chez les groupements ethniques d'origine Dan »¹⁶⁹. Ces faits détruisent le mythe des Nègres qui n'ont rien inventé. Il reste à percer de nombreux secrets pour découvrir la contribution de l'Afrique traditionnelle à la science. L'ethnomathématique ébranle les idées reçues sur les « sauvages » à « l'intelligence réduite, dépourvus de raisonnement

formel ou logique ». Comme l'écrit Marcia Ascher, « nous sommes peu informés des réflexions mathématiques de ceux qui, dans ces cultures (autres qu'occidentales), ont un penchant particulier pour des idées mathématiques »¹⁷⁰. En d'autres termes, un travail de recherche reste à faire pour libérer les espaces du savoir des préjugés liés à la théorie de l'évolution du XIX^e siècle. Ces préjugés empêchent de découvrir les savoirs en construction dans le vécu quotidien des indigènes d'Afrique noire.

En effet, la curiosité scientifique pousse les Africains à tout observer. Obenga signale les connaissances astronomiques chez les Bantous¹⁷¹. Marcel Griaule apporte aussi ce témoignage de valeur : « Les Africains avec lesquels nous avons travaillé dans la région du Haut-Niger possèdent des systèmes astronomiques et des calendriers, des méthodes de calculs et une connaissance anatomique et physiologique développée, de même qu'une pharmacopée systématique »¹⁷². Ainsi, tout ne se réduit pas aux masques et aux mythes sur le Nommo que retient l'opinion fascinée par les travaux de l'anthropologue des Dogons. Grâce aux diverses études menées par de nombreux chercheurs étrangers et nationaux sur la flore africaine, le domaine de la médecine et de la pharmacopée est maintenant largement connu. L'art de guérir par les plantes dont l'inventaire exhaustif est nécessaire ouvre la voie aux analyses sur la science traditionnelle en Afrique noire¹⁷³. À travers les enquêtes ethnobotaniques, on retrouve les principes de la médecine selon la tradition dans un contexte où les plantes médicinales représentent le seul arsenal thérapeutique à la disposition des guérisseurs qui soignent dans certains cas plus de 90 % de la population. Notons les capacités thérapeutiques des tradipraticiens qui, à travers les processus de guérison par la palabre, la musique et la danse, procèdent au désenvoûtement et à la réintégration comme le rappelle le rituel du N'Doep au Sénégal¹⁷⁴. Dans le domaine de l'agriculture, la faillite des politiques d'intervention en milieu rural a obligé de nombreux organismes de développement à redécouvrir les logiques et les rationalités paysannes délaissées depuis le temps colonial. D'où le regain d'intérêt pour les savoirs locaux qui s'articulent avec les manières de faire et les techniques populaires profondément enracinées dans les cultures du terroir.

En effet, les savoirs paysans sont des savoirs en acte. Comme le rappelle Georges Dupré, « dans leur existence concrète, au sein des sociétés qui les

produisent et qui les mettent en œuvre, ces savoirs ne sont pas séparés du faire. Et peut-être, et sans que cela soit péjoratif, vaut-il mieux parler de savoir-faire ou de savoirs pratiques »¹⁷⁵. Ce qui importe de remarquer, c'est ce lien entre *l'homo sapiens* et *l'homo faber* dans le contexte africain où, comme ailleurs, selon Leroi-Gourhan, « la théorie est la mère de la pratique. La théorie seule fait surgir et développe l'esprit d'invention »¹⁷⁶. Insistons sur ce fait : face à la diversité et à la richesse des savoirs indigènes, on est tenté de se demander si ces savoirs sont des sciences véritables. L'héritage du rationalisme porte à leur donner une signification péjorative : les savoirs populaires seraient « empiriques ». Une question vient ici à l'esprit : existe-t-il jamais une science qui ne soit pas empirique, si, par ce terme, on entend une connaissance des phénomènes par l'observation ? Mais l'homme n'est pas un pur réceptacle passif devant la nature. On a vu que processus classificatoires et théorisation sont liés. La pertinence scientifique de ces procédures n'est pas mise en doute par de nombreux observateurs et chercheurs. Lévi-Strauss écrit justement : « Certes, les propriétés accessibles à la pensée sauvage ne sont pas les mêmes que celles qui retiennent l'attention des savants. Selon chaque cas, le monde physique est abordé par des bouts opposés : l'un suprêmement concret, l'autre suprêmement abstrait ; et, soit sous l'angle des qualités sensibles, soit sous celui des propriétés formelles Ces cheminements (...) ont, indépendamment l'un de l'autre (...), induit à deux savoirs distincts, bien qu' également positifs : celui dont une théorie sensible a fourni la base et qui continue de pourvoir à nos besoins essentiels par le moyen de ces arts de la civilisation : agriculture, élevage, poterie, tissage, conservation et préparation des aliments, etc., dont l'époque néolithique marque l'épanouissement, et celui qui se situe d'emblée sur le plan de l'intelligible et dont la science contemporaine est issue. Il aura fallu attendre jusqu'au milieu de ce siècle pour que des chemins longtemps séparés se croisent »¹⁷⁷.

En fait, à partir de l'outil qui prolonge la main de l'homme, on est toujours confronté à un univers de significations inséparables d'un système du monde dans la mesure où les savoir-faire inventés par les Africains s'inscrivent dans l'ensemble des rapports sociaux à un moment de l'évolution de la société. Bref, « les savoirs locaux n'ont pas d'existence en dehors des rapports sociaux où ils sont pris et de la stratification sociale où ils sont mis en œuvre. De ce point de vue, les savoirs paysans sont

justifiables de l'approche des savoirs de n'importe quel groupe social »¹⁷⁸. Dès lors, il faut revenir à des situations d'ensemble qui permettent à un savoir quelconque d'être conçu et mis en œuvre dans le contexte spécifique de la vie d'une société où il fait son apparition. Dans ce sens, la redécouverte des savoirs endogènes fait partie intégrante des dynamiques sociales et historiques. Car, elle s'effectue à un moment où l'on s'interroge sur la pertinence et l'efficacité des savoirs venus d'ailleurs¹⁷⁹. Un fait est certain : comme le remarque Dupré, « les pratiques et les savoirs locaux ont été réhabilités en devenant des objets de recherche »¹⁸⁰. L'importance de ces recherches pose problème : l'inventaire des savoirs ancestraux oblige à reconsidérer ce qu'il est convenu d'appeler « la tradition africaine ».

En redécouvrant la capacité de l'homme africain à faire face aux défis de son environnement à travers les savoirs et les savoir-faire élaborés au cours de l'histoire comme le rappellent les pratiques liées à la médecine, à l'agriculture, à l'élevage et à l'alimentation, à l'architecture, à l'industrie du fer ou du bronze, à l'art ou à la gestion des terroirs, il faut bien réviser tous les discours sur les rapports entre les sciences et les sociétés africaines. En effet, les peuples d'Afrique ont une tradition scientifique et technologique qui leur a permis de s'adapter à leur environnement. Comme le souligne Bouguerra, « les savoirs scientifiques et technologiques des pays du Sud ont longtemps été ignorés et même niés. La colonisation s'est traduite par une vaste entreprise de discréditation de ces connaissances. Cela était nécessaire, d'un point de vue idéologique, pour légitimer la domination économique et politique imposée par les colonisateurs. Il fallait refuser les compétences même si, étant sur place, on était bien obligé de les voir. Les pays colonisateurs se sentaient dans l'obligation morale, pour justifier leur autorité, de faire état de l'infériorité technique et culturelle des peuples dominés. (...). Cette idée simple a eu des effets extrêmement préjudiciables. Elle s'est traduite par un mépris des connaissances des colonisés et une glorification excessive de celles des colonisateurs »¹⁸¹. En réalité, remarque justement Joseph Ki Zerbo, « il y a des réserves de rationalité, de principes logiques dans nos pays africains qui, dans différentes sciences, devront être exploités pour donner de nouvelles dimensions à ces disciplines. (...). Si nous disions que tout doit être repris à zéro, c'est comme si nous acceptions un « un apartheid de l'esprit »¹⁸². Aussi, l'on doit noter l'insignifiance des débats où l'on invite les Africains à s'affranchir du « mythe » pour se

soumettre aux exigences de la « rationalité » comme le propose Elungu dont le credo ne diffère pas de celui d'Etunga Manguela et de Kabou et qui semble tout ignorer des travaux contemporains sur les savoirs endogènes. En effet, selon le philosophe congolais, pour agir sur les phénomènes, l'africain doit rompre l'harmonie mystique : « l'Occident nous enseigne la connaissance scientifique et l'activité technique. Bref, « les sciences et l'esprit nous sont venus de l'Occident (...). Nous convertir à cet esprit, adopter le rationalisme ouvert comme principe de vie (...) nous paraît être la condition sine qua non de notre survie »¹⁸³. En clair, « hors de la rationalité occidentale, pas de salut ». Il n'est pas de nécessaire s'arrêter sur ces mythes et préjugés à l'ère où triomphe un culturalisme naïf qui réactualise les représentations sur les obstacles internes à l'émergence d'une Afrique nouvelle. Je ne reviendrai pas non plus sur l'efficacité douteuse des savoirs occidentaux appliqués au contexte africain. À partir du présupposé selon lequel l'Occident a le monopole de la modernité, il a semblé que le transfert des techniques et des savoirs des pays du Nord allait changer les conditions de vie des populations indigènes. Les stéréotypes construits sur ces populations ont occulté les contributions de ces dernières à la production des savoirs qui sont une source d'enrichissement pour l'ensemble de la culture humaine et l'organisation de la vie quotidienne. En prenant le risque de tarir cette source et de dévaloriser les savoirs locaux, les « développeurs » qui ont cru apporter les solutions aux problèmes des sociétés africaines avaient conscience d'être en présence d'un Sud « sous-développé » en oubliant que le Nord lui-même était touché par le mal-développement. En Afrique, la faillite du développement au cours des dernières décennies met en lumière les limites des stratégies d'intervention et des opérations de modernisation dont les sciences occidentales ont été le support principal et le champ d'application. Dans la mesure où les solutions dites scientifiques véhiculent des choix de société et des normes implicites, il faut être bien naïf pour croire à l'existence d'une rationalité pure et que la solution aux problèmes humains et sociaux n'est possible que si, en se dressant contre « le culte de la vie », l'homme africain, pour être moderne, doit se soumettre aux seules exigences de la « vie de la raison ».

En Afrique noire, compte tenu de l'échec du modèle occidental du développement, certains se demandent s'il ne faut pas revenir à la tradition. Gérard Buakasa rappelle cette maxime africaine : « Si tu ne sais plus où tu vas, retourne là d'où tu viens ». En d'autres termes, « dans l'examen de la

question « que faire pour l'avenir avec quoi et comment, alors que jusqu'ici l'approche classique est celle de la théorie du passage de la tradition à la modernité, il va être question d'une approche inverse, qui consiste à quitter le lieu de parole situé dans la modernité et à rejoindre celui de la tradition (...). La tradition est comme le moment de l'enfance, c'est-à-dire d'avant la raison. Trouver un accord avec elle, la connaître, c'est comme le temps zéro, celui du commencement ; c'est connaître l'origine, le lieu du départ de la vie (...). Elle est requise, réclamée, demandée comme condition pour faire le présent (...). Il est inutile d'idéaliser la tradition ; celle-ci n'est pas si paradisiaque qu'on pourrait le croire ; elle a aussi ses problèmes. De plus, certains jeunes commencent à s'en éloigner (...). Néanmoins, penser avec la tradition ou compter sur elle n'est pas tout gratuit ni une marque de déficit intellectuel ni même un signe de nostalgie pour un passé précolonial surestimé (...). La tradition, comme culture, est un lieu de passage obligé de la population dans ses mouvements formels et informels, dans ses aspirations et expressions politiques et sociales, et dans son expérience pour un monde meilleur »¹⁸⁴. En masquant les contraintes institutionnelles de l'ordre mondial¹⁸⁵, on veut apprendre aux indigènes que leur « développement » passe par le triomphe de la raison contre les croyances et les habitudes de pensée ancrées dans une tradition religieuse et mythique. Si l'on ne doit pas négliger les mécanismes endogènes de blocage qu'on situe mieux aujourd'hui au niveau des enjeux de pouvoir au sein des structures et des stratégies de l'État prébendal et des réseaux mafieux¹⁸⁶, les progrès technologiques ne sauraient nous aveugler sur les impasses de la rationalité calculatrice et utilitaire. Cette rationalité n'ouvre pas magiquement la voie du bien-être pour tous comme le démontre toute la problématique actuelle de la pauvreté et de l'exclusion dans un tournant de l'histoire où la crise du sens et l'ampleur des fractures génératrices de frustrations et de conflits sont au cœur des débats éthico-politiques et des mouvements sociaux dans les pays du Nord.

Or, si les paysans africains sont aussi, à leur manière, des chercheurs qui témoignent de leur capacité à produire des savoirs et à donner des réponses appropriées aux problèmes de leur environnement, ne faut-il pas revenir au cœur de la brousse pour découvrir ces sciences du concret que de nombreux savants de laboratoire ignorent ? On ne peut plus se permettre de renvoyer l'Afrique à l'école de la rationalité occidentale comme si des hommes et

des femmes n'avaient jamais pensé dans cette partie du monde. Comme le constate Goudjinou P. Metinhoue, « le drame des Africains est qu'ils ignorent superbement l'œuvre accomplie par les générations précédentes, et s'imaginent que l'Afrique n'a rien apporté à l'humanité dans le domaine des sciences et des techniques. Il est temps de remédier à cet état de choses »¹⁸⁷. On commence à prendre conscience des valeurs de la médecine traditionnelle. Cet exemple pose la question d'ensemble d'une nouvelle attitude à l'égard de l'héritage scientifique des sociétés africaines. En prenant le poids de cet héritage en compte, il convient de penser autrement le destin de l'Afrique à partir des savoirs à l'œuvre dans la pratique quotidienne des acteurs locaux.

Pour comprendre l'intérêt que représentent ces savoirs dans le processus actuel de production des connaissances, il importe de rappeler qu'en dépit des apparences, *le progrès des sciences ne se réalise pas que par la rupture comme le veut Bachelard. Il obéit à une logique de réappropriation et d'approfondissement*. L'émergence de la science moderne suppose la redécouverte de l'Antiquité. On a vu les rapports entre Galilée et l'héritage de la science grecque. L'Occident n'a pas tourné le dos à son passé. Pour reprendre un mot célèbre, il s'est appuyé sur les épaules des géants. Feyerabend écrit justement : « L'astronomie moderne a commencé avec la tentative de Copernic pour adapter les idées anciennes de Philolaos aux nécessités des prédictions astronomiques. Tandis que l'astronomie tirait profit du pythagorisme et de l'amour des cercles chez Platon, la médecine tirait profit de la science des plantes, de la psychologie, de la métaphysique, et de la physiologie des sorcières, sages-femmes, charlatans et marchands de drogues ambulants (...). Des innovateurs comme Paracelse firent progresser la médecine en reprenant des idées anciennes. Partout la science s'enrichit à l'aide de méthodes et de résultats non scientifiques. Ce processus ne se restreint pas aux débuts de l'histoire de la science moderne. Il n'est pas simplement une conséquence de l'état primitif des sciences aux XVI^e et XVII^e siècles. Même aujourd'hui, la science peut tirer profit, et le fait, de ce qu'on lui ajoute des ingrédients non scientifiques. Séparer la science de la non-science est non seulement artificiel mais aussi nuisible à l'avancement de la connaissance »¹⁸⁸. En fait, « en tout temps, l'homme a abordé son environnement avec des sens grands ouverts et une intelligence

fertile ; de tout temps il a fait d'incroyables découvertes ; à toutes les époques, ses idées nous permettent d'apprendre »¹⁸⁹.

En Afrique, il importe de reconnaître un déjà là de la science enraciné dans la société et l'histoire. En ce sens, les savoirs endogènes constituent une base de travail et de réflexion ; ils imposent un système de référence de toutes les révolutions scientifiques. Dès lors, le vrai problème qui se pose est celui-ci : comment réactualiser cette mémoire des origines dans les sociétés actuelles ? Si cette question s'impose, c'est parce qu'il faut prendre en compte les pratiques sociales qui exigent d'aborder ces sociétés sans complaisance. A ce sujet, indiquons les conditions primordiales qui rendent possible le retour à la science dans le contexte actuel des sociétés africaines.

ACCEPTER DE VIVRE DANS UN ÉTAT DE DISSONANCE COGNITIVE

Il s'agit d'abord de *passer d'une culture du consensus à une culture du débat critique et contradictoire*. Sans cette mutation radicale de la vie de l'intelligence, aucune remise en question ne peut être tolérée. Car, si la science naît des problèmes, elle ne peut se développer sans l'impertinence du regard qui désacralise les dogmes et soumet toute affirmation au principe de la vérification. Dans le contexte africain, ce qui est ici en cause, c'est le pouvoir de l'Âge¹⁹⁰ dans le système des savoirs. Plus radicalement, il s'agit de la tradition initiatique qui commande le rapport au savoir dans les cultures traditionnelles où la science est l'objet d'une communication et d'une transmission par un maître qui contrôle l'accès à l'intelligence des secrets du monde. A ce niveau, comme dans d'autres domaines de l'activité humaine, la capacité de connaître s'éveille et s'acquiert par la « manducation des pouvoirs »¹⁹¹. À la limite, le « pouvoir de connaître », c'est celui dont les détenteurs ont le privilège à la fois redouté et recherché de voir ce qui se trame dans le monde de l'Invisible. Dans cet esprit, le savoir véritable relève des religions à mystères. Il n'est ouvert qu'à ceux qui acceptent de séjourner dans les « bosquets initiatiques ». Par ailleurs, la vénération des Anciens, compte tenu de leur proximité avec le monde des Ancêtres, risque de paralyser l'émancipation de l'esprit. En Afrique noire, on n'accepte pas de rompre impunément avec « ceux qui savent » et, surtout, ceux qui « voient dans la nuit ». Or, la science a besoin d'un espace public de liberté où la discussion permet la confrontation des points de vue.

En définitive, ce qui est ici en cause, *c'est l'usage public et critique de la raison*. Dans ce but, on retrouve la question de l'individu que j'ai posée plus haut. Car, face à la quête de la vérité du réel, il n'y a ni Aînés ni Cadets, ni hommes ni femmes. Dans cette perspective, en Afrique noire, *l'émergence de l'esprit scientifique passe par l'instauration de l'autonomie du sujet et de la pensée dans un contexte social et culturel où le respect de l'autorité ne peut servir de norme de référence pour la vie intellectuelle*. En dehors du politique, il convient d'entrer dans l'ère du pluralisme dans le champ scientifique ou philosophique. A ce propos, nous pouvons tirer des leçons des sociétés où, au milieu des légendes, des mythes et des croyances, des interdits et des tabous, des institutions et des lois, l'invention d'une tradition du débat critique a favorisé la promotion de l'esprit scientifique.

En effet, la Grèce aussi avait ses devins et ses sorciers, ses mythes, ses rites et ses croyances. Les sciences surgissent à l'époque hellénistique profondément marquée par la puissance de l'Irrationnel qui exerce à la fois une force de séduction et de crainte au sein d'une société dont l'ouverture offre à l'homme la possibilité de tout soumettre à la critique rationnelle y compris les traditions religieuses et les institutions politiques. L'élargissement des horizons géographiques qui résultent des conquêtes d'Alexandre s'accompagne de l'élargissement de l'horizon mental et culturel. On le voit à Athènes où, parmi les hommes qui dominent et marquent la vie intellectuelle, tous n'étaient pas d'origine athénienne. C'est le cas, précisément, d'Aristote le stagirite, de son disciple Théophraste et de Zénon d'Élée. Dans cette société ouverte dont les modes de vie traditionnels sont bousculés et transformés par une culture cosmopolite, les acteurs de la vie intellectuelle travaillent pour l'émancipation de la raison en adjurant l'homme de penser en termes mortels comme dit Aristote. En vivant à ce niveau de l'expérience, le devoir s'impose à l'être humain d'abattre tous les murs et d'affirmer sa liberté. Cela explique, sans doute, le scepticisme à l'égard des croyances dominantes et la nécessité d'un questionnement radical qui oblige à se servir des traditions au lieu d'en être les esclaves¹⁹². Il en résulte un vaste processus de démystification qui conditionne l'émergence d'un système des connaissances fondées sur de nouveaux critères de références. Dans cette perspective, en examinant la manière dont la science se greffe sur le reste de la société et de sa culture, Lloyd invite à prendre en compte l'incidence des pratiques juridiques des cités -État. En effet, à partir des tribunaux et des assemblées qui accordent

la place au débat public et contradictoire où s'appliquent les règles de la rhétorique, la conception et la pratique de l'argumentation, de la preuve et de la démonstration ont eu « des répercussions profondes dans de nombreuses branches de la pensée grecque-la logique, les mathématiques, les sciences naturelles, la philosophie et la médecine par exemple »¹⁹³.

Dans une société où l'on croit à la magie et aux oracles tandis que les mythes et les dieux exercent une forte emprise dans l'imaginaire, la volonté d'observer avec un oeil critique, d'évaluer les témoignages, de « prouver » et de « démontrer » révèle les conditions dans lesquelles les sciences émergent au sein d'un système social et culturel où la gestion des antagonismes dans la vie intellectuelle donne naissance à l'esprit scientifique¹⁹⁴. Il importe d'insister sur cet événement quand on considère l'ampleur des données relatives à la magie et à la religion dans le monde gréco-latin comme le rappellent les enquêtes de Frazer¹⁹⁵. En Afrique noire où l'on retrouve les phénomènes similaires¹⁹⁶, on voit la nécessité d'un nouvel esprit face à l'ensemble des croyances qui marquent en profondeur les individus et les groupes humains. En considérant les mutations socio-politiques en cours dans les pays africains, *la formation de cet esprit exige la capacité d'assumer ce qu'on peut ici appeler l'état de « dissonance cognitive » en vue d'adopter des styles de vie et des comportements agonistiques dans un contexte socio-culturel où, en dehors de l'argument social et politique, les divergences et les controverses créent un espace de conflit favorable au débat critique dans le domaine du savoir*. Ce défi appelle à renoncer à l'intolérance à l'égard des contradictions afin d'accepter la normativité et la légitimité des désaccords. Dans ce but, il faut bien assumer l'existence des écoles de pensée rivale et d'adversaires intellectuels dont l'affrontement ne peut que stimuler le renouvellement du savoir scientifique ou de la pensée philosophique.

Dès lors, si aucune société n'a cessé de relire ses traditions intellectuelles comme on le voit en Occident où les penseurs de la Grèce, du Moyen âge et des temps modernes n'ont jamais été jetés dans les poubelles de l'histoire mais sont l'objet d'une relecture toujours vivante et ouverte, nous ne pouvons nous satisfaire des savoirs traditionnels qui ne sont l'œuvre de personne dans la mesure même où ils constituent des savoirs anonymes. En Afrique noire, pour passer du « On » au « Je » dans le domaine des connaissances, il faut bien accepter cette crise du pouvoir de l'âge qui tend

à briser le dynamisme des individualités et de la créativité. Dans cette perspective, au-delà de la dérision politique et de la pratique de la plaisanterie dans le cadre des relations de parenté ou de la rhétorique propre à la palabre coutumière, il importe d'ouvrir une ère nouvelle où, au lieu de reproduire la tradition, les sociétés africaines doivent assumer les remises en question et les innovations théoriques sans lesquelles elles se condamnent à répéter leur passé. Tout savoir qui oriente la vie des sociétés en devenir doit faire ses preuves face aux problèmes du monde où nous vivons. Dans le cas contraire, il doit être délégitimé et remplacé. L'avenir réserve l'accès au savoir vrai et efficace. Il oblige donc à prendre en compte les limites ou les échecs des savoirs d'hier. On voit la nécessité de sortir la science ancestrale de la situation d'invololution dans laquelle elle demeure. La défiance à l'égard de cette science n'est pas synonyme du rejet de la tradition en bloc mais elle exprime une volonté d'aller plus loin, de provoquer l'essor d'une science vivante, sa progression et son épanouissement. A l'évidence, une société ne peut pas vivre sans mémoire. Mais il faut bien le reconnaître : le savoir traditionnel ne saurait avoir le dernier mot sur toutes choses. Dans un roman qui se lit comme le livre de la promotion de la rencontre du savoir ancestral et de la connaissance moderne, Emmanuel Dongala écrit justement : « Les ancêtres ne peuvent pas avoir tout connu. J'ai envie de tout bousculer, de réinventer le monde. Est-il mauvais d'ajouter d'autres connaissances à celles laissées par les aïeux ? Qu'ils soient notre inspiration, d'accord, mais le monde change, tout change »¹⁹⁷. Notons l'importance de cet effort de ressourcement et d'ouverture. Il faut aujourd'hui « retrouver, comme au premier matin du monde, l'éclat primitif du feu des origines »¹⁹⁸. En même temps, dans et par la recherche, il s'agit de « réinventer la création du monde ».

Aussi, les savoirs traditionnels doivent être réévalués en prenant conscience des enjeux africains qui nécessitent l'élargissement des champs empiriques. Il faut ici apprendre à voir du nouveau et à s'interroger sur les nouveaux champs de production et d'application des connaissances. Comme les scientifiques et les penseurs grecs face à leurs dieux et à leurs mythes¹⁹⁹, le chercheur africain est parfois obligé d'assumer le risque de passer pour un impie en soumettant à la critique les systèmes de croyances du terroir afin d'ouvrir un nouvel horizon de questions et de connaissances. Au-delà des acquis hérités des Ancêtres, il s'agit pour l'Afrique

d'aujourd'hui de s'inscrire dans les dynamiques de rupture et de vivre dans un état d'esprit et une situation d'inconfort qui suscite l'émulation et la compétition. En définitive, devant les défis de notre temps, *il faut passer du conflit à la confrontation des savoirs*. Car, au sein des sociétés africaines elles-mêmes, se pose un problème de rencontre des rationalités. Emmanuel Dongala met en lumière cette rencontre qui invite à des débats et à des échanges porteurs d'avenir pour l'histoire du savoir en Afrique : « Lukeni était vraiment intrigué. Où ce vieillard avait-il entendu parler de mercure, le vif-argent des alchimistes, le prince des sucres, et surtout par quelles coïncidences inattendues lui accordait-il autant d'importance que les alchimistes du monde entier depuis le début des temps ? Ce n'est qu'alors que l'intelligence de Mankunku le frappa. Il avait discuté pendant des heures avec cet homme et, à aucun moment, son esprit enfermé dans son préjugé qui confondait intelligence et instruction académique ne s'était rendu compte qu'il discutait avec un savant, même si l'homme n'avait jamais été à l'école. Il commençait à comprendre ce qui les séparait profondément, ce qu'il y avait de fondamentalement différent dans leurs approches du monde. Lui Bunseki Lukeni avait une approche scientifique du monde vers la connaissance, le vieux une sagesse holistique. Leurs racines se nourrissaient de sources différentes : le vieux, profondément enraciné dans une culture, une civilisation millénaire dont il se sentait l'héritier et le dépositaire ; le jeune, récipiendaire d'une science presque totalement élaborée pour l'essentiel ailleurs, même si elle plongeait ses racines originelles dans les terres d'Égypte et de Nubie, une science qui avait prouvé son efficacité universelle et dont aucune civilisation ne pouvait plus se passer (...). Comment s'approprier ou, plutôt se réapproprier cette gnose africaine, d'autant plus que le monde de Mankunku et tout ce monde qu'il impliquait reculait de plus en plus à l'horizon comme un paysage s'éloigne de plus en plus rapidement au fur et à mesure que le train prend de la vitesse »²⁰⁰ ? Tel est le défi qui peut donner un nouvel élan à la « science déjà là » dans les sociétés africaines. Comme je l'ai noté, dans aucun domaine de la recherche, l'on ne part pas du néant. Il y a toujours quelque chose d'essentiel que l'Afrique porte avec elle. Je pense à l'ensemble des « savoirs endogènes » : c'est une flamme qui peut illuminer les chemins du progrès. Car les Africains ne sauraient s'arrêter au savoir ancestral. Ils ont besoin de s'ouvrir à l'inédit qui les bouscule et remet en question l'héritage des Anciens en vue d'une adaptation aux situations

nouvelles. A cet égard, les sciences occidentales sont, à leur manière, des ethnosciences. En effet, elles sont liées aux conditionnements socio-culturels d'une rationalité qui traduit une vision différente du monde. En situant le choc des savoirs dans cet horizon de l'affrontement des sociétés et des cultures, on entrevoit les remises en question fécondes auxquelles s'expose la hiérarchie des systèmes traditionnels et modernes de connaissance. En Afrique et en Occident, la reconquête de l'esprit scientifique est un défi des temps présents.

CHAPITRE II

Des problématiques nouvelles

*

S'AFFRANCHIR DE LA TYRANNIE DE L'IRRATIONNEL

Pour l'Africain, en plus de la science profane centrée sur les phénomènes visibles de la nature comme l'attestent les savoirs endogènes dont j'ai parlé, il existe un mode de connaissance supérieure qui donne accès aux forces de l'invisible à l'oeuvre dans l'univers. A cet égard, la science véritable tend à se réduire aux para-sciences compte tenu de l'emprise des phénomènes paranormaux qui embrassent toutes les situations de l'homme sans exception et renvoient à « tout le monde de l'occulte » qui pose des questions à la recherche comme le montrent les travaux de M. Hebga²⁰¹. Dans le quotidien, si l'on observe chez de nombreux africains une coexistence de la science, des croyances et des pratiques ancestrales²⁰², en matière de savoir, tout se passe comme s'il fallait accorder plus de confiance et d'efficacité au discours qui concerne le « monde de la nuit »²⁰³. C'est ce qui arrive en cas de maladie. On l'a remarqué depuis longtemps : en Afrique noire, on ne meurt pas, on est victime de quelqu'un d'autre qui, en dernière analyse, est le véritable acteur de la mort d'autrui. D'où le rôle primordial de la « connaissance extraordinaire » qui fait appel aux spécialistes de l'invisible parmi lesquels les devins occupent une grande place²⁰⁴. En effet, ils appartiennent à la catégorie des gens qui « voient dans la Nuit »²⁰⁵. Les pratiques occultes sont un véritable phénomène social. Prophètes, envoûtement, exorcismes, sorcellerie : analphabètes et diplômés de lycées et d'universités, petits commerçants et élites politiques se passionnent pour l'inexplicable. On retrouve des intellectuels et des dirigeants politiques dans des cercles ésotériques et

initiatives qui prolifèrent et redonnent au mysticisme toute sa place dans la vie urbaine et l'espace du politique. En un sens, le paranormal s'est emparé de toutes les catégories sociales. C'est ici, à la vérité, que l'esprit scientifique est mis à l'épreuve des sociétés africaines. Comme je l'ai indiqué, cette crise n'est pas propre à l'Afrique.

En Occident, à l'heure des triomphes de la science, on assiste à « la montée de l'irrationnel »²⁰⁶. Selon Françoise Bonardel, philosophe et spécialiste de la pensée ésotérique, le mot irrationnel sert à désigner ce qui est spontané, inquiète ou frise l'insensé, de sorte qu'il « paraît condamné à n'être qu'un fourre-tout : le dépotoir de tous les laissés-pour compte de la rationalité dont le seul dénominateur commun serait une force d'opposition et de négation »²⁰⁷. En référence au règne de la raison qui s'est imposé depuis la philosophie des Lumières, il s'agit ici de considérer l'amalgame de diverses irrationalités qui entrent en rupture avec les paradigmes dominants et prolifèrent à travers les croyances et les religiosités de tout genre. Dans ce sens, Jean Vernet écrit un ouvrage au titre significatif : « *L'irrationnel est parmi nous* »²⁰⁸. En effet, rien ne prouve que toutes les personnes participent à la vision mécaniste du monde. Ainsi, les sites internet les plus consultés sont envahis par le sexe et la voyance²⁰⁹. Il n'est pas nécessaire d'insister ici sur l'emprise de l'astrologie, l'expansion des religions à la carte et les spiritualités sur mesure que les gens en quête de sens se fabriquent. Face à l'immense vide qui s'ouvre devant lui, l'être humain devient un chercheur de sens. Dans ce but, il lui faut retrouver cette part du sacré qui, en fait, le distingue de l'animalité. Les mouvements mystiques et ésotériques sont en vogue au cœur des grandes métropoles tant en Europe qu'en Amérique du Nord²¹⁰. Les rayons de livres religieux attirent une importante clientèle dans les grandes librairies. Dans la crise actuelles des repères, notons le rejet des valeurs qui ont construit la modernité : les Lumières et la science²¹¹. Plus précisément, la revanche de l'irrationnel met en évidence la folie d'une science qui prétend avoir réponse à tout, qui ne tolère d'autre vérité que la sienne²¹². Or, pour combler l'immense béance creusée par l'érosion du sens et l'impérialisme de la rationalité pragmatique, des milliers d'hommes et de femmes se ruent vers le religieux. Notons la place du sacré, des mythes, des symboles et de l'imaginaire dans le vécu des gens. Pensons à la nébuleuse du Nouvel Age²¹³, à la prolifération de l'astrologie ou à la fascination des religions et

des sages orientales. Bref, on assiste au « réenchancement du monde » en Occident²¹⁴. Beaucoup d'Européens et de Nord-Américains reviennent aux vieilles croyances aux esprits, à la sorcellerie et à la pensée magique par lesquelles on a longtemps caractérisé les sociétés dites « archaïques » et « primitives »²¹⁵. La promotion de la pensée rationnelle se heurte ici à des croyances profondément enracinées dans une société où beaucoup d'hommes et de femmes doivent se donner des normes de vie nouvelles. Dans les groupes sociaux qui passent de la campagne à la ville, on trouve une paradoxale montée du sacré, du mystérieux et de l'ésotérique. Pour ces groupes qui, comme bien d'autres, cherchent à se nourrir d'un nouvel imaginaire de croyances, les offres du marché religieux sont abondantes. À Montréal, comme on le découvre dans les petites annonces des journaux de quartier, tel « Grand médium voyant Africain » propose des réponses à tous vos problèmes : Amour, Fidélité, Réussite en affaires, Protection ». En France, notons le succès des marabouts africains qui, comme le révèlent Béatrice Borghino et Mameï Diallo, trouvent leur clientèle à Paris où ils sont en concurrence avec les médiums et les devins blancs. En dépit des discours de propagande sur les « sociétés du savoir », c'est l'ère de la grande confusion. L'horoscope triomphe aussi bien dans les journaux que sur le Net²¹⁶. « La rationalité scientifique est incapable de s'imposer à un grand nombre de ceux-là qui en sont les détenteurs »²¹⁷. On a pu lire naguère : « La bataille contre l'Irrationnel est loin d'être terminée puisque l'Université française n'a pas hésité à attribuer le titre de « Docteur » à Élisabeth Thessier qui affirme que l'astrologie est une science »²¹⁸. Notons ce phénomène lourd de conséquences : une enquête récente de Serge Lavalée révèle que les lieux privilégiés de diffusion de la culture scientifique (les librairies, les bibliothèques, la télévision et Internet) « encouragent le sous-développement intellectuel en offrant une gamme astronomique de produits pseudo-scientifiques plus ou moins nocifs pour l'intelligence »²¹⁹. Bien plus, il existe en Occident une « faim d'irrationnel » qui alimente un vaste marché en expansion comme le montre Véronique Meutay lorsqu'elle écrit : « L'irrationnel : un business en plein boom »²²⁰. Dans ces pays du Nord que l'on croit dominés par la science et l'esprit critique, on parle désormais de la « trahison des Lumières ». En effet, « devant tant de signes accumulés, on s'interroge sur la solidité de l'empire de la raison. On a envie de broser un tableau apocalyptique,

l'irrationalisme déferlant sur le monde comme un raz de marée, emportant les dernières positions encore tenues par la culture scientifique »²²¹.

Ce phénomène n'est pas nouveau. Il a des racines profondes en Occident. En effet, comme on l'a souligné, la culture grecque, traditionnellement associée au triomphe de la rationalité, est confrontée en permanence aux forces obscures et irrationnelles. Dodds l'a bien montré : les hommes qui ont créé le premier rationalisme dans la Grèce ancienne furent conscients de la puissance, de la splendeur et du péril de l'Irrationnel²²². Depuis l'Antiquité, cette tension demeure à travers les mutations temporelles. La sorcellerie et la magie n'ont pas disparu avec l'avènement de la civilisation scientifique et technique. Ni l'esprit positif ni la culture laïque n'ont évacué ces vieilles croyances et pratiques. Elles sont présentes au Moyen-âge, à l'époque de la Renaissance, du scientisme triomphant et dans le monde d'aujourd'hui.

Par les détours inattendus, comme je l'ai noté, on reconnaît en Occident les formes de mentalité longtemps attribuée aux primitifs. Georges Gusdorf l'a bien souligné : la notion fondamentale de « participation mystique » rendue célèbre par Lévy-Bruhl pour caractériser « l'âme primitive », n'est pas étrangère à la culture occidentale. Censurée par l'épistémologie orthodoxe, elle se retrouve dans le « savoir romantique de la nature » réévalué par l'un des meilleurs spécialistes de l'histoire des sciences humaines²²³. En définitive, si l'on considère les façons de penser, rien n'oblige à sacrifier la raison ethnocidaire de l'Occident. Au-delà des univers cognitifs appauvris par les excès de l'intellectualisme desséchant et du rationalisme étrié, ce qui se cherche, comme je l'ai montré plus haut, c'est une « pensée d'ensemble » ou une « pensée des multiplicités »²²⁴ qui rétablit l'équilibre entre l'ordre scientifique et l'ordre symbolique. En fait, la marche de l'humanité n'obéit pas à la loi rêvée par le positivisme pour le progrès de l'intelligence. Relisons cette page lumineuse de l'ouvrage célèbre consacré à *L'histoire de l'idée de nature* où Robert Lenoble écrit : « On parle couramment de l'évolution des idées comme d'un passage, lentement acquis au cours du temps, d'une pensée « pré-logique » à la pensée « logique », d'un « état préscientifique » à un « état scientifique ». Cette manière de voir recèle cependant une double illusion. D'abord elle établit dans l'histoire des coupures non seulement artificielles mais trompeuses. Elle ne tient pas compte de ce fait, pourtant essentiel, que

toutes les époques se sont définies comme « logiques » et « scientifiques » par rapport à leurs devancières « prélogiques » et « préscientifiques ». Elle substitue donc la fausse solution d'un étagement chronologique des formes mentales au seul problème réel : celui de la croissance interne du « logique » et du « scientifique ». De plus, en nous donnant ainsi le droit de prendre nous-mêmes à notre tour toute l'attitude satisfaisante des Anciens, nous faisons de « notre science » et de « notre logique » le type définitif du savoir »²²⁵.

Ces réflexions nécessitent quelques remarques qui orientent les analyses sur les rapports entre la science et la société. Comme on vient de le voir, « l'esprit scientifique ne progresse pas toujours de façon continue et dans une seule ligne. Il connaît des stagnations, parfois des reculs. Des conflits de tendances, souvent durables, y entraînent des oscillations »²²⁶.

Le succès des sciences occultes exige de parler de « la science de l'Occident » avec plus de modestie. Plus radicalement, dans une société où l'individu se trouve renvoyé à lui-même et cherche des réponses à ce qui le touche en profondeur, il convient de réévaluer la place de la rationalité scientifique. En effet, l'ensemble des réalités qui font penser à un retour à l'irrationalité pose la question fondamentale d'une autre intelligibilité de la totalité du réel dans un contexte socio-culturel qui met en cause les postulats mécanistes et rationalistes d'un déterminisme strict. En d'autres termes, il faut se demander s'il n'y a pas lieu d'adopter une attitude scientifique nouvelle face à l'inconnu qui exige de trouver des raisons de vivre. Dès lors, ce qui impose des nouvelles recherches et un autre type de savoir, c'est ce monde de la vie dont se désintéresse la science positiviste par principe et par méthode. Il convient ici de prendre en compte la situation épistémologique de notre temps pour redécouvrir le défi que la ruée vers l'âme pose aux diverses entreprises du savoir. Comme le note Georges Gusdorf, « l'univers des sciences est un univers plat et chiffré, un monde de vérités, d'où les valeurs seraient absentes. Vue d'un bureau d'études, la réalité humaine apparaît dépouillée de ses caractères fondamentaux, abstraite et fantomatique (...). Dans le domaine humain, la vérité sans valeur n'est qu'un fantôme de vérité, une vérité morte. C'est pourquoi, loin d'être un substitut de la culture, et de rendre la culture littéraire inutile, les sciences exactes, élément indispensable dans

l'équipement de notre univers, appellent au contraire, à titre de contre-poison, un surplus d'humanités »²²⁷. Tout le problème est là.

En effet, en dépit du rationalisme triomphant, tout se passe si comme les parasciences cherchaient à combler un vide. L'immense vague de l'irrationnel qui déferle au royaume des Lumières oblige à s'interroger sur le modèle des sciences qui se développent en Europe et en Amérique du Nord. À la limite, dans un contexte où l'on redécouvre l'espace intérieur et où le sens du sacré se joue sur le registre de l'immanence, ne faut-il pas repenser la relation de l'être humain à l'univers en assumant les structures de l'imaginaire? Dans ces conditions, ne convient-il pas de refonder la rationalité elle-même en s'efforçant de renouveler les rapports de la science, de la philosophie et de la religion comme l'ont tenté les milieux scientifiques de physiciens, d'astronomes cosmologistes et de biologistes à Princeton²²⁸? Rappelons ce texte qui figure en exergue du Message du fameux colloque international « Science et Culture » organisé par l'UNESCO avec le concours de l'Université des Nations Unies à Tokyo (1995). Au cours de ce colloque, fut proclamée la rupture définitive avec le scientisme et l'avènement d'un ordre nouveau : « Seuls ceux qui voient l'invisible sont capables de faire l'impossible ». ²²⁹ Ainsi, pour la première fois, une assemblée de scientifiques et de philosophes venus de dix pays proclament la fin de la conception déterministe et mécaniste de la nature héritée du XIX^e siècle. Cette approche refuse l'idée d'un progrès aveugle, lié à une vision matérialiste de la civilisation. Elle exclut la séparation du sujet et l'objet et propose une vision holistique du réel, un réel exprimant à fois l'unité et la diversité, le visible et l'invisible. Devant cette appréhension globale de la réalité, que peut nous apprendre aujourd'hui la science de l'Occident ?

Pour répondre à cette question, un constat s'impose : l'Afrique tend à devenir une nouvelle terre de mission des nouveaux mysticismes et des mouvements ésotériques qui sont loin de promouvoir l'émergence de la rationalité scientifique et critique. Dans ce grand marché du sacré, à partir des États-unis et de l'Europe, les pays du Nord déversent les nouveaux produits de l'industrie de l'âme à travers la prolifération du divin. À l'ère de la trahison des Lumières où l'esprit scientifique risque de sombrer sous le poids des croyances ésotériques en expansion, il faut réinventer ce qu'est la science. À l'évidence, l'esprit scientifique n'est inné dans aucune société

humaine. Mais il est toujours soumis en toutes circonstances à l'effort incessant de reconquête et d'appropriation critique. En ce sens, la société actuelle, au Nord comme au Sud, est mise au défi de se redéfinir pour choisir en permanence entre la raison ou la déraison, la civilisation ou la barbarie, la liberté ou la servitude. Relever ce défi est une tâche urgente. « Le sommeil de la raison engendre des monstres ». A l'heure où la science est attaquée de toutes parts et où l'irrationalisme fleurit en vouant toutes les figures des Lumières aux gémonies, les formes nouvelles de l'obscurantisme qui connaissent une diffusion sans précédent comme le rappelle la revanche des sorciers et des voyants obligent à revenir à la science pour affronter la tyrannie de l'Irrationnel dont on ne peut dissimuler l'impact dans la montée de l'intolérance à travers les replis identitaires et les conservatismes sociaux, les intégrismes divers, les mouvements d'extrême droite et les fascismes rampants. En dépit de la «dictature de la raison» qui triomphe avec le règne des experts, tout se passe comme si « Les Bâtards de Voltaire » avaient perdu la vertu du doute²³⁰. Dans ce contexte, on redécouvre le devoir de la rationalité questionnante et critique. Cette rationalité s'impose dans un contexte où l'antiscience elle-même n'est pas au-dessus de tout soupçon. En effet, elle véhicule des tendances charlatanesques comme un occultisme synchrétique fort répandu de nos jours. Ces composantes correspondent à un rétrécissement de la notion de connaissance dans le positivisme scientifique lui-même. L'antiscience dévoile ainsi les limites épistémologiques mais aussi les responsabilités éthiques de la science²³¹.

En Afrique, face aux défis du présent, nous ne saurions nous abandonner aux puissances de l'irrationnel. En effet, il y a tout un monde à découvrir autour de nous, dans le domaine naturel et social. De plus, dans les pays où l'on veut tout attendre de l'extérieur non seulement les capitaux mais aussi les technologies et les savoirs, il faut bien redécouvrir la responsabilité des Africains dans un domaine stratégique que l'on ne peut confier indéfiniment aux autres sous peine de démission historique. Pour rompre avec la mentalité d'éternels assistés, il importe de revenir à la racine et de poser les conditions humaines, sociales et intellectuelles qui exigent d'acquérir l'esprit d'invention et de découverte afin de permettre aux Africains de devenir, à leur manière, maîtres et possesseurs de la nature. Car, participer au projet d'un monde qui répond à nos rêves et à nos

aspirations est une tâche essentielle de libération du continent africain. D'où la nécessité de rendre les nouvelles générations disponibles à la recherche des solutions inédites face aux problèmes de développement durable qui imposent d'enraciner dans nos sociétés un potentiel de connaissances scientifiques. C'est là une condition primordiale pour domestiquer la modernité en Afrique. La science est incontournable. Elle doit être réhabilitée. En effet, la pensée rationnelle est seule capable de lutter contre les fanatismes, la coalition des intérêts occultes et l'avancée d'une sorte d'impérialisme habillé des oripeaux des mouvements ésotériques ou des rêveries planétaires d'un mysticisme et d'un spiritualisme de pacotille qui déferlent sur l'Afrique depuis l'Amérique du Nord et l'Europe. Il nous faut alors démasquer les forces obscures pour résister à tous les dogmatismes hideux qui refusent la nécessité de développer l'attitude de l'esprit qui se caractérise par son aptitude à bousculer les certitudes et les croyances établies. Il s'agit ici de retrouver le sens de l'étonnement et la capacité d'interrogation sur les explications admises et les solutions usuelles. En mettant en valeur le potentiel de connaissance et de rationalité que porte tout être humain, il convient de découvrir les nouvelles réalités qui sont un défi à la recherche. Selon le mot de Popper, la science est une « quête sans fin », une recherche jamais terminée. Or il n'y a pas de révolutions des connaissances sans remise en question. Aussi, pour faire face au défi que constitue pour l'Afrique l'entrée dans le temps du monde, il importe de repenser la science. Pour cela, il faut la nettoyer de ses scories afin de la délivrer des excès et des déviations du rationalisme occidental. Car c'est à ces excès et à ces déviations que ripostent, sans doute, la tyrannie de l'occulte et le triomphe de l'irrationnel dont l'expansion est un obstacle majeur à l'émergence d'une rationalité ouverte et critique. Dès lors, on saisit l'enjeu qui s'impose aux sociétés africaines : pour réactualiser le paradigme de l'Égypte nègre qui fut un haut lieu des savoirs scientifiques, il faut restaurer ce que j'ai appelé « l'honneur de penser ». Dans ce but, il importe d'assumer l'héritage de Cheikh Anta Diop en vue de prendre les risques épistémologiques qui mettent à l'épreuve les nouvelles sociétés africaines dans l'aventure scientifique. Dans la préface à l'ouvrage d'Obenga sur *l'Afrique dans l'Antiquité, l'auteur de Nations nègres et culture* écrit sans complaisance : « le chercheur africain n'a pas le droit de faire l'économie d'une formation technique suffisante qui lui donne l'accès aux débats scientifiques les plus élevés de notre temps, où se scelle l'avenir

culturel de son pays. Aucune arrogance ou désinvolture pseudo-révolutionnaire, aucun gauchisme, rien ne saurait le dispenser de cet effort. Tout le reste n'est que complexe, paresse, incapacité : l'observateur averti ne s'y trompe pas. En effet, on doit dire aux générations qui s'ouvrent à la recherche : armez-vous de la science jusqu'aux dents et allez arracher, sans ménagement, des mains des « usurpateurs » le bien culturel de l'Afrique dont nous avons été si longtemps frustrés.

LA PERCEPTION DE LA SCIENCE

J'ai proposé ailleurs des pistes de réflexion et d'analyse pour reconsidérer le chercheur en Afrique comme un acteur du changement social²³². En prenant en compte les défis de l'Afrique dans le nouveau siècle, ce qui me préoccupe ici, *c'est le rôle de la science comme l'élément essentiel et le pôle d'activité le plus déterminant dans le projet africain de la modernité*. Il faut définir les choix et les démarches de la science au cœur de ce projet global. À cet égard, dans toute stratégie de recherche, s'il faut bien contextualiser les méthodes d'analyse et de réflexion en s'adaptant aux conditions du terrain, c'est bien un véritable savoir qu'il faut tenter de produire. Pour atteindre cet objectif *il s'agit, bien évidemment, d'éviter de faire une science au rabais*. Une telle science ne peut servir à personne en l'Afrique. Rappelons-le : autour de la connaissance scientifique, ce qui est en jeu, c'est l'axe majeur d'un projet de libération. Mais, comme je l'ai souligné plus haut, en considérant les dérives de la rationalité dominante, il importe de repenser les principes de la science pour tenter de faire la science autrement. En ce qui me concerne, tout se joue autour de cet « autrement ». En restant à l'écoute des questions qui viennent des villages et des villes du continent africain, il faut reconsidérer le travail scientifique vis-à-vis des problématiques permettant de resituer la recherche dans une dynamique globale de transformation sociale des conditions de vie des millions d'êtres humains. Pour assumer les tâches de la recherche dans l'enseignement supérieur au XXI^e siècle, notons l'importance que l'UNESCO accorde à « la connaissance des questions sociales fondamentales, en particulier celles qui ont trait à l'élimination de la pauvreté ».

À ce sujet, en Afrique, le savoir est une des clés pour sortir de la pauvreté. Or, je dois relever ce phénomène troublant et provocant : en un sens, *la science est loin d'être au centre des préoccupations actuelles des*

sociétés africaines. Si l'on examine la représentation de la science dans ces sociétés, il faut s'attendre à des surprises dans les différents milieux et les institutions académiques. Ainsi, il n'est pas évident que la majorité des jeunes des lycées et des universités rêvent de devenir des scientifiques.

Dans l'ensemble des universités africaines, relevons la sous-représentation des femmes dans les disciplines scientifiques et techniques²³³. La majorité des étudiantes ont tendance à se concentrer dans les Facultés des Lettres et de Droit. Bien plus, dans la tourmente qui frappe le continent noir, peut-être les nouvelles générations doutent-elles de l'utilité même de la science. Elles se demandent à quoi elle sert et si elle n'est pas un luxe face aux urgences de survie au quotidien. Dans les universités qui souffrent gravement de toute perspective d'avenir pour les étudiants dans la mesure où elles tendent à produire des diplômés chômeurs, la question que ces étudiants se posent n'est pas : « comment apprendre ? » mais de plus en plus : « pourquoi apprendre ? Ce sont nos enfants qui feront la science » : ce témoignage d'un jeune universitaire africain révèle le désarroi des meilleurs produits de l'enseignement supérieur contraints d'investir leur dynamisme intellectuel dans la recherche du pain au détriment de la recherche scientifique dans les domaines de spécialisation et de compétence où, précisément, beaucoup ont été formés dans les meilleures universités occidentales. En examinant les profils d'orientation et les choix de carrière, on constate que les filières de formation privilégiées se rapportent aujourd'hui aux études qui préparent à la gestion des affaires, à l'informatique, au commerce ou à la pharmacie. Ce phénomène se vérifie notamment chez les jeunes africains qui vont étudier dans les pays du Nord. Au Canada, quand on considère l'octroi des bourses de l'ACDI dont l'Afrique est, sans doute, le continent qui a le plus bénéficié au début de la décennie 1990, dans les domaines spécialisés, on trouve d'abord l'industrie, ensuite, l'administration et les services publics, l'informatique, l'éducation, les ressources renouvelables et l'économie. Si l'on privilégie l'industrie et les affaires, en revanche, la santé, le droit, les sciences sociales et, surtout, les sciences exactes retiennent peu l'attention²³⁴. En fait, sur les campus africains, alors que les Lettres, les sciences économiques et juridiques attirent toujours la majorité des étudiants, les sciences pures, en général, ne constituent guère un domaine prioritaire de formation. Selon une étude réalisée en 1982 par l'UNESCO, le pourcentage d'étudiants inscrits en science et en technologie pour une moyenne de dix pays est passé de 18%, 76 en 1970 à 28% en 1980. Ces

effectifs ne sont guère élevés aujourd'hui. L'insuffisance du nombre des diplômés des disciplines scientifiques est un fait chronique dans de nombreuses universités africaines. Au Cameroun, selon le VI^e Plan, « l'effectif des étudiants qui obtiennent leurs licences dans les disciplines scientifiques est très faible par rapport à celui des étudiants licenciés en droit et en lettres. En 1983/1984, sur 1057 licenciés, 16, 7% des diplômés étaient issus de la Faculté des Sciences, 83, 3% des Facultés de Droit et Sciences humaines. Autrement dit, les études scientifiques, une des bases fondamentales des métiers industriels, sont peu développées »²³⁵. La situation n'a pas beaucoup changé. En 1998/99, un étudiant sur quatre (25, 4%) est inscrit à la faculté des lettres et sciences humaines (FALSH). Presque le même nombre (23, 9%) est inscrit à la faculté des sciences juridiques et politiques (FSJP). Viennent ensuite la faculté des sciences (FSC) avec 21, 2% et la faculté des sciences économiques et de gestion (FSEG) avec 12, 3%. Ces quatre facultés représentent un effectif total de 82, 8% dans les six universités d'État. En dépit de la crise de l'État qui fut longtemps le grand employeur, la mentalité qui pousse à s'asseoir dans un bureau et à travailler comme fonctionnaire n'a pas tout à fait disparu dans l'esprit des générations actuelles. En fait, au sein des écoles fermées au milieu du travail et à la vie quotidienne, face au capital symbolique, aux avantages matériels et sociaux ou aux positions de pouvoir dont peuvent jouir dans l'imaginaire social un haut responsable d'une administration publique, un député, un officier de l'armée et un membre du gouvernement, rien ne prouve qu'en Afrique noire, un homme ou une femme de science soit l'objet d'une attention spéciale, d'une considération quelconque et d'une reconnaissance sociale. Notons le peu de prestige conféré aux carrières scientifiques dans une Afrique où les populations et les élites sous-évaluent la science. On se heurte ici à un problème de visibilité interne des chercheurs et des scientifiques africains. Dans les pays du continent, que sait-on des résultats de recherche de ces travailleurs intellectuels ? Et, d'abord, qui sont ces gens ? Qui est informé de ce qu'ils font ? Dans quels domaines ? Qui fait appel à eux ? Dans quels secteurs d'activité ? Si l'on entend parler des écrivains ou des cinéastes, que sait-on des mathématiciens, des chimistes ou des physiciens, des anthropologues et des historiens ? Peut-être a-t-on une image approximative des sociologues ou des économistes à travers les débats où certains interviennent à la télévision dans certains pays africains. Mais qu'en est-il des autres chercheurs ? Au-

delà des laboratoires et des campus, il faut bien reconnaître que l'image de la science et de la recherche pose un problème fondamental en Afrique bien plus qu'ailleurs. À l'évidence, cette image est bien floue, voire effacée. Pour le grand public, les scientifiques ne brillent pas par leur existence et leur activité. Ce qui paraît plus grave, c'est que tout donne l'impression qu'on peut parfaitement s'en passer dans la mesure même où l'on ne sait pas très bien ce qu'ils représentent. À la limite, si l'on les considère comme dangereux, on n'hésite pas à les supprimer physiquement ou socialement en créant les conditions qui détruisent leurs capacités de recherche²³⁶. Des biologistes passionnés de recherche en laboratoire, des historiens ou des sociologues réputés et connus pour une honnêteté et une indépendance de pensée sans faille sont forcés à l'exil. Or, que l'Afrique se vide ses cerveaux ne semble guère troubler de nombreux dirigeants.

Ces situations et attitudes invitent à s'interroger sur la gestion des compétences et la perception de la science chez les leaders africains. À ce sujet, je me souviens de la colère et de l'indignation des chercheurs africains en sciences sociales réunis à l'occasion de la 9e Assemblée du CODESRIA à Dakar, du 14 au 18 décembre 1998. Dans une motion de solidarité avec les chercheurs de l'Institut national d'études et de recherche, ils écrivent : « ayant appris avec consternation que la destruction de l'Institut National d'Études et de Recherches, particulièrement de la Bibliothèque Nationale et des Archives Nationales dont il est dépositaire, fait partie des conséquences néfastes du conflit en Guinée-Bissau, nous exhortons tous les chercheurs africains en sciences (...) à attirer l'attention des gouvernements africains sur la nécessité de protéger les Institutions culturelles et de recherche en cas de conflits armés, conformément à la Convention de la Haye du 14 mai 1954 »²³⁷. Dans les pays où les « feymen », qui sont de véritables escrocs, imposent de nouveaux modèles de référence aux jeunes, considérons les mesures qui frappent les institutions de recherche dont il convient de reconnaître le rôle dans la construction de l'Afrique. Au Cameroun, sous le régime Biya, je pense à la décision grave que se permet de prendre l'État de priver tout un pays d'un institut de recherche en sciences humaines au moment où, depuis la crise économique et l'ajustement structurel, l'irruption du social est un défi scientifique et politique. Dans un tournant de l'histoire où le gouvernement est censé se préoccuper des questions relatives au développement de la science, rien

n'atteste ici la volonté de doter les universités d'une véritable capacité de formation et de recherche. Voici un signe qui ne trompe pas : « créé en 1974, le Conseil de l'Enseignement supérieur et de la Recherche scientifique et technique a tenu deux sessions en vingt-sept ans d'existence »²³⁸. Comme cet exemple le montre bien, *penser l'avenir scientifique de leur pays et la contribution de la science aux grands problèmes du développement est le dernier souci des gouvernements africains*. Rien n'indique ici que la recherche soit une priorité pour les pays qui se réapproprient le discours sur l'éradication de la pauvreté²³⁹. Au Gabon où il faut bien apprendre à vivre sans le pétrole, un chercheur s'indigne : « Les dirigeants africains ne font pas grand cas des scientifiques africains, qui n'ont souvent qu'un poids marginal dans les stratégies et les politiques de développement. On préfère faire appel à des compétences extérieures très coûteuses plutôt que de nous solliciter ». Un de ses collègues va plus loin : « Les politiques africains nous considèrent comme une menace, à cause de nos connaissances. Notre savoir doit être mis au service du pays. Nous, chercheurs des sciences humaines ou des sciences exactes, sommes les plus à même d'apporter des solutions aux problèmes de développement de l'Afrique »²⁴⁰. La nécessité d'intégrer les sciences comme facteur de l'innovation n'est pas admise dans les pays du continent où des compétences endogènes sont méconnues.

À cet égard, le cas de la Côte d'Ivoire est particulièrement éclairant. Dans ce pays dont on disait à l'époque d'Houphouët-Boigny qu'il « doit sa prospérité à l'agriculture », c'est dans ce secteur que l'État colonial a concentré ses centres de recherche. Notons l'importance des Instituts de recherche pour les huiles et oléagineux, le cacao, le café, le caoutchouc et autres plantes stimulantes. Compte tenu de l'obligation de l'Europe d'importer des tonnes d'huile, de coton, de café et de cacao, et d'immense potentiel africain en ce qui concerne ce type de productions, il fallait étudier et rénover les palmeraies naturelles et des fibres textiles. Précisément, en France, à travers les instituts spécialisés dans les différentes formes d'une économie d'exploitation, les gouvernements n'ont pas perdu de vue la nécessité de la recherche fondamentale exclusivement conçue pour l'exploitation maximale des pays d'Afrique. Il s'agit, en général, d'instituts rattachés aux organismes français de recherche en agronomie tropicale. On en retrouve les structures équivalentes dans chaque région selon les modalités d'implantation et les programmes de recherche dont les activités

ont continué dans le cadre d'accords de coopération avec les nouveaux États africains. Précisément, «après son indépendance, la Côte d'Ivoire hérita de ces centres. Les gouvernements ivoiriens, appâtés par des gains immédiats tirés de l'exportation des matières premières trouvèrent commode de rien changer aux habitudes. Ils accordèrent toute leur faveur exclusivement à la recherche agricole, prenant ainsi le relais des colons. Aucune recherche dans aucune discipline n'eut grâce à leurs yeux. Et la conception coloniale de la recherche qui voudrait qu'un certain domaine de Recherche soit un luxe pour l'Afrique fut adoptée par nos gouvernants. Pour eux, les autres démarches trop discursives et sans rendement immédiat étaient une perte de temps. Même l'avènement accidentel en 1971 du ministère de la Recherche en tant qu'entité à part entière, ne changera pas le comportement des gouvernants. Les réformes furent de façade. Cependant, contre leur gré et sous la pression de nouveaux scientifiques formés dans des disciplines autres qu'agricoles, quelques autres structures furent créées. Mais la recherche dans ces autres disciplines demeure embryonnaire avec des résultats mitigés, faute de volonté politique. La recherche dans les sciences sociales, philosophiques et dans les sciences humaines en général, a été longtemps soupçonnée de mener à la subversion et de constituer un réservoir de contestation du régime en place. Quant aux sciences « exactes », les mathématiques, la chimie et la physique, leurs démarches discursives les ont fait ranger dans le domaine des sciences réservées aux ventres déjà pleins et déclarées luxes pour pays développés. Le constat nous oblige à affirmer que la Recherche est le parent pauvre parmi tous les autres secteurs d'activités du pays (...). La Recherche à l'université est quasi inexistante faute de moyens »²⁴¹. Au pays du cacao et du café qui, depuis l'empire colonial, doit nourrir tous les jours les gens du Nord, ce constat montre que si les paysans sont indispensables, on n'a que faire des producteurs de connaissance. Accorder une place à la recherche et attirer l'attention sur la science comme l'une des valeurs fondamentales d'une société ne font pas partie des ambitions légitimes des régimes au pouvoir. Le cas ivoirien n'est pas unique en Afrique noire. Avec la formation des gouvernements dont la plupart des membres sont issus des milieux universitaires, on aurait pu croire que la promotion de l'intelligence et les meilleures conditions de production des connaissances seraient une priorité. C'est le temps des illusions. Ambroise Kom en témoigne : « Globalement, il ne fait pas bon d'être un enseignant d'université au Cameroun, car cette carrière a perdu

tout son sens. Le professeur est d'abord un chercheur, ce que nous ne sommes plus parce que préoccupés par des questions triviales, des questions de survie quotidienne. Nous sommes des instituteurs qui répètent de jour en jour des choses consignées ça et là »²⁴². Compte tenu du processus de prolétarianisation des campus, il n'y a aucune contribution possible à l'avancement des connaissances là où « beaucoup d'enseignants arrêtent au mieux leur bibliographie à la date à laquelle ils ont terminé leurs études »²⁴³. Les conditions de pénurie sont un obstacle à toute activité scientifique. À l'Université « mère du Cameroun », en évaluant la situation du Centre de biotechnologie de la Faculté des sciences, un constat accablant s'impose : « les équipements et les installations sont vétustes, les variations de tension du réseau et les fréquentes coupures d'eau abîment certains appareils et affectent gravement l'expérimentation ; le Centre manque d'espace » et « n'a pas d'outil de télécommunication ». Dans la Bibliothèque centrale, « le fonds documentaire n'a pas eu de nouvelle dotation depuis 1990, le budget y afférent ayant toujours eu un caractère fictif. L'initiative de faire de la Bibliothèque Centrale un point de chute SYED n'a pas abouti du fait de l'absence d'une ligne téléphonique ». En Faculté des Arts, des Lettres et des Sciences Humaines où « la recherche est quasi-inexistante », compte tenu du « manque de crédit de recherche » et « surtout du fait de la « démobilisation en grand nombre des enseignants recyclés dans d'autres créneaux », on retrouve le même état de misère matérielle : « l'outil informatique n'est encore une réalité en FALSH » ; on note aussi « l'absence de connexion de la FALSH au réseau internet »²⁴⁴. À partir des campus, on peut saisir la tragédie d'un pays où, depuis 1982, Paul Biya enfonce le Cameroun dans la misère et le désarroi.

Dans l'ensemble du continent, la violation des libertés intellectuelles et académiques met en lumière le sort que les pouvoirs répressifs réservent aux témoins des *Afriques indociles*²⁴⁵. Il suffit d'évoquer certaines figures parmi les exilés du savoir originaires des pays où, au lieu de protéger les cerveaux, on fait tout pour les éliminer sous le seul prétexte qu'ils dérangent les élites mercenaires. Ces élites cherchent à se perpétuer dans les sites de prébendes et de pillage en contrôlant les différentes allées du pouvoir à travers les réseaux mystiques auxquels appartiennent les différents membres de la classe politique. De toute évidence, un artiste et une vedette sportive ont souvent plus poids symbolique et de valeur aux

yeux des populations qui en font leurs héros ou leurs idoles. Rappelons le sacre d'une équipe de football après une victoire au niveau continental ou mondial. Pour quelques buts marqués au cours d'une compétition internationale, on décrète une journée fériée, chômée et payée dans toute l'étendue du territoire. On se souvient du défilé triomphal de la ville de Dakar lors de la Coupe du monde de Paris où le Sénégal a battu l'équipe de France. A travers les rues de la capitale, le Chef de l'État, Abdoulaye Wade était monté sur le toit d'un camion en roulant le drapeau sénégalais sur lui au milieu d'une foule en fête. Si de nombreux citoyens peuvent à peine citer le nom d'un ou deux savants que compte un pays ou une région d'Afrique noire, il n'est pas certain que beaucoup d'hommes et de femmes qui bénéficient pourtant d'un important potentiel de formation et de connaissance dans leurs champs disciplinaires soient habités par la volonté d'exceller dans le travail scientifique et d'en faire leur raison d'être. Bien plus, alors que tout incite les savants à jouer leur rôle dans la lutte contre la pauvreté, on tend vers la marginalisation des scientifiques en Afrique²⁴⁶.

En fait, quand on observe les gens vivre au quotidien, ce qui frappe, surtout, c'est la musique qui, en un sens, constitue l'ambiance dans laquelle la société baigne comme on peut le vérifier dans les quartiers populaires des villes du continent. A ce sujet, Henri Lopez pose une question fondamentale dans *Tribaliques* : « L'Afrique, à force de rire et de chanter s'était laissée surprendre par les peuples plus austères qu'elle en avait été déportée et asservie. Je songeais aussi que chaque soir que nous dansions à Poto-Poto, des savants, des stratèges, des militaires s'entraînaient au sud de notre continent pour nous asservir. Que ferions-nous le jour où ils se présenteraient à nos frontières ? Les désarmerions-nous par le charme de nos voix et de nos mélodies ? Notre musique les arrêterait-elle et entreraient-ils dans la danse avec nous pour savourer le rythme d'une conga bien sentie »²⁴⁷ ? Dans un monde dur et féroce où le savoir est la clé du pouvoir et la véritable richesse des nations, cette question est plus que jamais actuelle. Elle montre l'absence totale d'un consensus social sur la nécessité de construire l'Afrique sur des principes fondés sur un nouveau savoir défini par une démarche, un projet et des initiatives à visée sociale. La science n'apparaît pas encore comme le socle social de toute société suffisamment audacieuse pour se lancer dans un processus d'innovation. En dépit des apparences, les discours institués ne permettent pas d'ouvrir une

période d'engouement pour la science et les scientifiques. Depuis la fin des années 80, l'opinion publique est marquée par la tendance à penser que *les problèmes des États africains proviennent d'une mauvaise gestion*. Comme le rappelle la problématique de la gouvernance, tout irait mieux avec la lutte contre la corruption. Le rôle que joue la science n'apparaît pas évident dans les pays où la pauvreté et la faim sont endémiques. En effet, les efforts vers l'exploration des rapports entre science et changement ne sont pas au centre des débats sociaux et politiques. À la limite, la science, considérée comme une activité nationale qui doit être répandue dans l'ensemble du pays pour que les progrès induits répondent aux besoins de la société ne s'impose pas à l'opinion publique. On le voit bien examinant le statut de ceux qui sont appelés à faire la science.

Si l'Afrique ne peut se prévaloir d'être le continent du rythme et de l'émotivité exaltée par les écrivains de la Négritude, le rapport à la science doit revenir au cœur de toute réflexion sur l'entrée du continent noir dans le nouveau siècle. Ce rapport s'inscrit, en profondeur, dans la perspective de la Renaissance africaine dont Cheikh Anta Diop a pris conscience dans un contexte historique où il révèle les préoccupations qui mettent à l'épreuve les capacités de découverte et d'invention sans lesquelles les Africains sont condamnés à vivre à la marge de la société-monde en gestation²⁴⁸. Car, la démonstration triomphante de l'antériorité des civilisations africaines dans l'Égypte ancienne n'a de sens que si les acteurs africains de la recherche participent efficacement à la science dans le temps présent. Le défi fondamental est celui de la visibilité de l'Afrique dans le monde du savoir. Dans ce but, ce qui est en cause, c'est l'amorce d'un vaste processus de décentrement des lieux de production des connaissances. Telle est la perspective où se pose la question de l'émergence d'une nouvelle génération de chercheurs africains.

Promouvoir le développement de la science en Afrique est un défi et un enjeu du troisième millénaire. Au-delà des discours rituels sur la nécessité de cette promotion dont la Conférence de Lagos a fait l'une des priorités du continent dans les années 80, une question fondamentale doit être soumise à l'examen : *comment la recherche peut-elle devenir une passion dans les universités africaines ?* Pour comprendre l'importance de cette question, considérons les mutations radicales qui modifient l'environnement de l'activité scientifique dans l'enseignement supérieur en Afrique. Sans

reprendre les analyses des facteurs de blocage de l'initiative scientifique²⁴⁹, il suffit de renvoyer aux études qui, dans les universités à bout de souffle²⁵⁰, font l'état des lieux des problèmes classiques et institutionnels auxquels les pays africains sont confrontés en matière de ressources disponibles, d'équipements et de financement, de production, de diffusion des résultats des travaux et de statut des chercheurs²⁵¹, il importe de renouveler le regard sur les nouveaux enjeux de la recherche dont l'examen doit permettre l'élaboration d'un projet scientifique pertinent pour l'Afrique.

À cet égard, il ne suffit pas de souligner le nombre limité de chercheurs dans les pays d'Afrique noire où « la croissance de l'enseignement de troisième cycle a été très lente ». On doit noter la faible proportion des femmes qui étudient les sciences et se consacrent à des activités scientifiques²⁵². Plus radicalement, il faut insister sur la crise d'identité des chercheurs dans les universités africaines qui doivent s'ajuster aux contraintes imposées par le catéchisme économique de la Banque mondiale²⁵³. Observons les stratégies des enseignants pour tenter de survivre. Ces stratégies s'élaborent dans un contexte socio-politique où les dirigeants africains ne peuvent prouver par le bilan de leur gestion des affaires du pays qu'ils accordent une importance réelle à la science et aux scientifiques dans les enjeux de notre temps. La question qui se pose à ce niveau est d'abord celle de *la perception de ce que le travail scientifique* représente pour l'ensemble d'une société à un moment de son histoire. Dans ce sens, si l'on considère la recherche universitaire comme une institution inhérente à l'enseignement supérieur, la production des connaissances relève d'une volonté politique. Cette activité suppose que la science est un bien public, et, en fait, un capital humain dont le rôle doit être reconnu pour l'avenir d'un pays. Or, en Afrique noire, mettre de l'argent pour équiper un laboratoire est une absurdité pour de nombreux chefs d'État qui ont bien d'autres préoccupations dans un contexte social de frustrations. Pour ces dirigeants, le pouvoir dont ils ont le monopole est souvent issu des élections truquées. De ce fait, il manque d'assise et de crédibilité populaires et se trouve contesté. Aussi, il cherche d'abord, en permanence, les moyens de sa protection, de sa reproduction et de sa longévité. Bref, les priorités sont ailleurs que dans la recherche et l'activité scientifique au sein d'une société en devenir. C'est dans ce sens qu'il faut bien comprendre les situations de précarité et de pénurie dans les institutions universitaires et les difficiles

conditions de travail des enseignants et des chercheurs dans de nombreux pays d'Afrique.

À l'évidence, les contraintes de l'ajustement structurel ne sauraient servir d'alibi pour expliquer l'absence des infrastructures de recherche dans les universités africaines. Bien avant la crise économique qui s'est aggravée dans les années 80, les budgets de guerre ou de répression et ceux de la Présidence de la République ont toujours été supérieurs aux ressources consacrées à l'enseignement supérieur et à la recherche en Afrique noire. IL existe ici une tradition de sous-financement des activités scientifiques²⁵⁴. En effet, les dépenses publiques en faveur de l'enseignement supérieur se situent entre 15 et 20%²⁵⁵. En d'autres termes, ce qui préoccupe l'État en Afrique, ce n'est pas d'investir dans la science mais dans sa propre sécurité face aux dangers qui menacent les maîtres du pouvoir. *En observant le matériel vétuste d'un laboratoire, l'état des bibliothèques et les conditions de travail des enseignants et des chercheurs, on découvre des choix politiques au sein des campus.* Ces choix ont des incidences durables sur l'avenir des ressources humaines dont dispose l'institution universitaire pour devenir non seulement un lieu de transmission des connaissances mais aussi un véritable four où cuit le pain intellectuel dont une société a besoin pour se nourrir. C'est ce que l'on peut attendre des laboratoires et des centres d'études, des chaires ou des observatoires, des groupes de recherche et des équipes de travail constituées au tour des blocs thématiques et des problématiques de recherche. Il importe de relever la gravité de la crise de la recherche au moment même où l'université en Afrique doit se repenser en profondeur afin de relever les défis du continent en se laissant interroger par les problèmes spécifiques de la région où elle est implantée. Face à la crise qui oblige à s'interroger sur les nouvelles stratégies d'apprentissage, d'éveil et de formation des compétences, il s'agit, en effet, de refaire l'Université en Afrique. Dans ce but, il faut redéfinir son rôle et sa mission en s'ouvrant davantage aux questions posées par le sort des hommes et des femmes dans la région où s'enracinent les pratiques de formation et de recherche propres à l'enseignement supérieur. En ce sens, l'avenir de l'université africaine est lié à sa capacité de coller aux réalités d'un milieu ou d'une région pour en devenir l'un des facteurs privilégiés de mutation, de promotion et de rayonnement économique, social et culturel. Ce défi suppose une articulation étroite de l'université et de la société dans une

étape décisive de son histoire en Afrique. L'université africaine a besoin de s'examiner dans un monde où sa mission, sa crédibilité et son autonomie sont mises en cause par les mutations radicales. Il lui faut refonder ses rapports avec la science et la société en renonçant à s'enfermer dans sa tour d'ivoire. Elle doit repenser ses stratégies d'apprentissage et ses pratiques de recherche en s'ouvrant aux questions fondamentales des populations locales afin de relever les défis de la mondialisation des connaissances dans le contexte africain.

Dans cette perspective, si le savoir traverse les frontières, peut-être doit-on créer des universités à vocation régionale en s'efforçant de régionaliser la recherche afin de promouvoir l'émergence d'une culture de la régionalisation qui se concrétise autour des programmes d'échanges, de formation et de groupes de travail. Au-delà d'un panafricanisme sentimental, les universités doivent observer ce qui se fait ailleurs dans les pays où l'on s'oriente vers des expériences communes d'enseignement et de recherche à l'échelle d'une région ou d'un continent. Ces défis s'imposent dans les pays pauvres où l'ampleur des pénuries matérielles oblige les enseignants et les étudiants à s'enfermer dans la tyrannie du court terme pour tenter de survivre²⁵⁶. Comme Maxime Dahoun le relève au Bénin, « le paysage de la science et de la recherche en sciences sociales reste dominé par le vide. On déplore:

- l'absence de culture scientifique. IL n'y a pas une véritable culture scientifique car d'une part les hommes politiques ne prennent pas leurs responsabilités en ce qui concerne la recherche scientifique, d'autre part, les chercheurs eux-mêmes et les intellectuels en général n'ont aucune identité intellectuelle. Ils n'apparaissent pas avec leurs résultats dans les débats scientifiques et l'absence de discours contradictoire au sein de la communauté scientifique d'un pays est un mauvais signe quant à l'avenir de la recherche dans ce pays,
- l'absence de documents,

- l'absence d'équipes et de réseaux de recherche (...). Les chercheurs préfèrent travailler individuellement »²⁵⁷.

Ce sombre paysage n'est pas propre au Bénin. Dans les pays d'Afrique, soulignons l'isolement qui marque la vie des scientifiques : chercheurs et professeurs se sentent coupés du reste du monde. L'absence de crédits de voyage ne facilite pas la participation des scientifiques à des colloques sur les domaines sur lesquels ils travaillent. Peu d'universités peuvent prétendre avoir surmonté les problèmes que pose la faible insertion des chercheurs africains dans le débat scientifique international. Cette situation se traduit par l'absence de théorisation pertinente de la recherche sur laquelle je reviendrai bientôt. Repliés sur eux-mêmes, sans savoir comment évoluent leurs disciplines de référence dans un monde où tout va très vite, de nombreux chercheurs risquent de vivre en marge des courants de pensée et des débats qui suscitent des idées nouvelles. Il faut bien le noter : *les scientifiques seuls ou en équipe ne sont pas créatifs s'ils ne sont pas affrontés au défi d'avoir à débattre de leurs connaissances avec d'autres chercheurs pour qui l'invention scientifique fait partie de leur vie et s'identifie avec leur avenir*. En Afrique noire, on peut s'étonner qu'en dépit d'un nombre important de docteurs dans les sciences de la nature et des sciences sociales, il ne soit pas toujours possible de trouver en milieu universitaire un esprit susceptible d'animer la vie de véritables communautés scientifiques. En fait, c'est l'émergence de ces communautés qui constitue le défi primordial dans les universités où il est essentiel de se préoccuper de la formation des équipes de recherche²⁵⁸.

En effet, *s'il ne suffit pas d'obtenir un diplôme universitaire pour faire partie de l'intelligentsia*, il importe de créer les conditions d'insertion sociale de la science et de promotion d'un groupe d'hommes et de femmes qui se distinguent par leur rapport à la vie scientifique compte tenu de leur activité et de leur production dans ce domaine stratégique. Plus précisément, il s'agit de travailler à l'émergence de chercheurs et d'enseignants pour lesquels une vie peut être consacrée à un travail dans un domaine qui les intéresse : la science, avec le souci de faire comprendre que *dans le monde d'aujourd'hui, celui qui a le savoir a une avance sur les autres*. En ce sens, le chercheur qui veut devenir un producteur de connaissances doit poursuivre ses rêves et saisir sa chance dans toutes les

circonstances et les situations de sa vie. Bref, face à l'agriculture, à l'élevage ou à l'artisanat, au commerce et aux transports, à l'administration, à la politique, à la diplomatie et à l'armée, l'université doit devenir un lieu spécial où prend naissance un groupe social ayant une identité et un statut propres permettant de reconnaître, dans un pays africain comme ailleurs dans le monde, l'existence d'un noyau scientifique par sa capacité à se reproduire et à se perpétuer à travers son activité. Ce noyau est formé de figures travaillées en profondeur par un *éthos* qui les pousse à devenir des acteurs dont la référence est la science, sa production, son avancement et sa diffusion à l'échelle nationale et internationale. Face à l'Inde ou à certains pays d'Amérique latine, c'est l'émergence de ce type d'acteurs qui fait problème en Afrique noire malgré l'explosion des institutions d'enseignement supérieur depuis les indépendances des années 60. Au Sud du Sahara, notamment, pour prendre la place sur la scène de la science, on voit la nécessité d'un système de la recherche où se déploie un potentiel intellectuel dont la gestion doit assurer la reproduction dans différentes disciplines scientifiques.

C'est ici qu'il convient de mesurer la gravité des problèmes de la recherche en Afrique où tend à se créer une sorte de prolétariat de diplômés du supérieur au sein des universités. Sans négliger la condition des chargés de cours, pour un certain nombre de professeurs, en tenant compte des revenus des enseignants et des chercheurs dans les pays africains, il faut bien le reconnaître : si l'on a une famille à nourrir, il vaut mieux renoncer à perdre son temps à faire la recherche. En effet, en comparant sa vie à celle de ses anciens condisciples qui s'enrichissent dans le gouvernement sans rien faire, rien ne stimule un enseignant à investir ses capacités d'activité scientifique. Survie oblige. D'où le risque d'asphyxie de la recherche universitaire. En l'absence de vision, de prise de conscience et de volonté politique autour de l'enjeu des rapports entre l'université et la science, on assiste à une sorte de démotivation et de démobilisation des hommes et des femmes dont les capacités de recherche sont freinées par un environnement qui les condamne à la clochardisation. « Demi-salaire, demi travail », disait-on naguère dans le campus d'Abidjan, en Côte d'Ivoire. Au Cameroun, relevons le cas tragique de ces diplômés de l'enseignement supérieur qui se prennent pour des « intellectuels » au moment même où ils renoncent au

devoir de penser pour se prostituer par les motions de soutien qui, comme à l'époque du parti unique, les réduisent au rôle banal de griots d'un régime corrompu. À l'heure où, dans le monde, s'opère une prise de conscience de l'importance de la culture scientifique, ce régime a manifesté le plus grand mépris pour la promotion de l'intelligence. Comme je l'ai noté au sujet de l'état de l'université, le successeur d'Ahmadou Ahidjo a constamment affiché son insouciance pour le monde du savoir en plongeant les institutions de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique dans un état d'agonie après avoir ruiné l'économie d'un pays²⁵⁹ qui avait tous les atouts pour devenir une des nations émergentes du continent africain. Parmi les signataires des motions qui militent pour la perpétuation d'un mandat dictatorial et la reproduction du naufrage du Cameroun, on trouve des gens qui se font remarquer par leur improductivité scientifique. Je pense à ces inamovibles chefs d'établissement nommés par décret. Les plus médiocres se résignent à rester dans une institution où des jeunes docteurs et des enseignants de rang magistral vivent dans l'attente angoissée d'être « appelés à d'autres fonctions ». Car, dans de nombreux pays d'Afrique, l'Université devient un lieu de transit pour les enseignants en quête de promotion dans les appareils de l'État. À cet égard, il faut noter cette forme de migration interne des enseignants-chercheurs. Au Bénin, ce phénomène a pris le nom « d'exode universitaire ». Il désigne « la migration des universitaires en direction des ministères ou de fonctions plus lucratives. La métaphore ne manque pas de sens car la proportion des universitaires qui ont abandonné leurs étudiants pour des postes ministériels oscille entre 30 et 35 % du nombre total des ministres de chaque gouvernement Soglo. Ces nouveaux politiciens contribuent à cet exode, non seulement en abandonnant leurs propres enseignements, mais également en débauchant leurs collègues, qu'ils nomment directeurs de cabinet, conseillers, directeurs de sociétés d'État ou simplement proches collaborateurs »²⁶⁰.

En fait, les classes dirigeantes ont tendance à puiser dans les réserves académiques les éléments qu'elles intègrent dans les réseaux mafieux et les mécanismes d'appropriation de la rente étatique à travers le processus de redistribution par un système de sélection et de cooptation soigneusement mis en place. Pour se mettre à l'abri de la contestation des milieux universitaires qui n'échappent plus à la galère, on prend soin de fermer les bouches qui mangent. « *Des chercheurs ont certes été formés dans diverses*

disciplines. Malheureusement, nombreux sont ceux qui à défaut de moyens, se tournent les pouces ou se délaissent tenter par des fonctions administratives qui les éloignent des laboratoires »²⁶¹. En général, tout en s'accrochant à l'université dont le degré d'affiliation demeure un critère de fiabilité symbolique, les « débrouillards » s'organisent pour gérer la pénurie à travers des stratégies diverses. À ce sujet, la situation qui prévaut depuis des années à l'Université de Kinshasa est tragique²⁶². Gérard Buakasa écrit : « prenons le cas d'un professeur : déjà professeur titulaire à l'université, il sera en même temps professeur à temps partiel dans plusieurs autres Ecoles supérieures et conseiller à la Présidence de la République ou simplement dans un cabinet ministériel ; parfois aussi chercheur impliqué dans plusieurs projets, ainsi que membre ou consultant de plusieurs commissions, ou encore exploitant de commerce (...). Toutes ces occupations professionnelles et sociales auxquelles notre professeur vaque en dehors de son emploi principal de professeur s'appellent des « extra-muros ». Le professeur est, dans ces conditions, surchargé, surmené ; ses activités académiques négligées ; car il n'a plus le temps ni la disponibilité d'esprit pour la recherche et l'enseignement (...). En plus, il n'a pas de fonds de recherche ; et l'infrastructure de la recherche et de l'enseignement se détériore. Ainsi, même s'il en a le temps et l'argent, l'enseignant ne peut plus faire des recherches pour renouveler ou éprouver ses connaissances. Et puis, il a bien le sentiment que la recherche est inutile, car la société est devenue indifférente ou se moque des gens qui lisent ou cherchent. Pourquoi faire? Lui dira-t-on, car après tout, le pays a beaucoup de cadres mais ceux-ci paraissent incapables de résoudre les problèmes qui se posent »²⁶³. Cette situation se retrouve dans la majorité des pays d'Afrique noire

Pour tenter de survivre en faisant valoir la formation reçue, des universitaires s'offrent de plus en plus aux organismes extérieurs qui les transforment en consultants locaux. Dans une université digne de ce nom où tout enseignant qui se prend au sérieux, est, par sa mission même d'enseignement, un acteur de la production des connaissances par la mise en valeur de son potentiel de recherche scientifique et ses publications, on voit où conduit le pillage des ressources publiques dans les États d'Afrique : *les intérêts privés internationaux monopolisent désormais les cerveaux indigènes pour faire des enquêtes au profit des organismes*

américains ou européens. Si le financement des programmes de recherche vient de l'étranger, on sait aussi que les questionnaires d'enquête et la méthodologie de recherche sont conçus et imposés par les experts qui se contentent de confier la coordination des équipes de terrain à des enseignants africains réduits à la pure fonction d'exécutants. Bref, il s'agit d'un vrai travail de nègre soumis aux contraintes intellectuelles et pratiques de son employeur temporaire. À la limite, ce qui est grave, c'est la tendance à faire des chercheurs africains des informateurs attitrés au service de l'Occident. Car, les résultats des enquêtes de terrain appartiennent d'office à l'organisme qui étranger se réserve d'en étudier les modalités d'application dans les stratégies d'intervention dont les objectifs sont élaborés en dehors de toute participation des populations locales. C'est ce qui arrive en Afrique quand l'État organise le gâchis de ses ressources humaines dans les universités qui, en se transformant en une fabrique de diplômés chômeurs, ne prennent pas les dispositions nécessaires pour créer les conditions favorables à la recherche scientifique.

À l'ère du savoir où la recherche relève de la volonté politique et devient un problème de gouvernement, il faut se rendre compte de la perversité des dérives que cette incurie provoque dans les universités africaines. La fin des salaires permanents et élevés accule les enseignants, à tout moment, à mettre « l'imagination au service de la conjoncture » . En particulier, le chercheur africain *doit apprendre à se vendre et à devenir indispensable en prouvant qu'il maîtrise bien les méthodologies d'enquête à appliquer au terrain africain. C'est ce qui lui permet de se faire connaître dans le marché de la consultation*. On le voit bien à l'heure où les institutions de Bretton Woods imposent un cadre normatif et conceptuel de recherche où, en plus du Sida et des questions du genre, il faut s'attendre à retrouver les thèmes de la pauvreté, de la gouvernance, de la décentralisation ou de la corruption. Par sa capacité de ruse, le chercheur africain peut se positionner dans les créneaux porteurs qui intéressent les organismes mondiaux à la recherche d'enquêteurs dont la reconnaissance « scientifique » se construit bâtie sur la seule production des résultats correspondant aux critères d'évaluation des bénéficiaires des données de terrain collectées au niveau national ou régional. Ainsi naît une génération de chercheurs grâce au passage miraculeux dans un organisme international de prestige offrant des opportunités de petits ou de gros financements. Pour exister comme chercheur, il faut donc s'insérer dans les réseaux de relations

institutionnelles afin de figurer toujours sur la liste des consultants du Sud dont la demande est importante.

Ce qu'on peut retenir de l'analyse de cette crise de l'identité des chercheurs africains, c'est la tendance à se passer de l'université. S'ils figurent toujours sur la liste du personnel enseignant, c'est, en un sens, comme un fantôme qui hante le campus de manière informelle et épisodique. En effet, quand « ils ne travaillent pas simplement pour des laboratoires étrangers » comme cela arrive dans certains pays africains²⁶⁴, l'essentiel de leurs capacités de « recherche » et d'expertise se déploie et se négocie en dehors de l'institution unique et prestigieuse qui pourrait devenir un temple du savoir grâce au dynamisme de ses enseignants à travers leurs activités scientifiques. Plus précisément, en développant le sens de la pluriactivité, l'enseignant-chercheur considère l'université comme le lieu d'acquisition d'un salaire d'appoint permettant de boucler ses fins du mois. Dès lors, engagé pour les enquêtes de terrain dont il n'est pas évident qu'elles alimentent son enseignement, il peut tirer son épingle du jeu en sachant qu'il trouve ailleurs d'autres opportunités de survie. Au cœur de la crise de l'enseignement supérieur, on mesure l'ampleur des défis de la recherche dans un tournant de l'histoire où les générations de la précarité sont obligées de désertier les champs de production des savoirs pour se borner à fournir des informations empiriques à des organismes extérieurs afin de survivre. On doit souligner les incidences de ces pratiques qui risquent d'empêcher l'acquisition des habitudes de recherche scientifique. Je pense surtout à la difficulté de s'entraîner à une démarche de théorisation, notamment, en sciences sociales où, dans chaque discipline, on ne peut échapper à une approche critique qui, comme je vais le démontrer plus loin, oblige à soumettre à l'examen les concepts et les paradigmes auxquels on recourt. Cet examen qui invite à une refonte épistémologique des savoirs et à une reformulation de ses bases gnoséologiques est sans intérêt pour les chercheurs-enquêteurs travaillant pour les organismes étrangers. On le voit bien pour les enquêtes de la Banque mondiale qui oblige à penser selon ses propres cadres conceptuels. Précisément, la population nouvelle de chercheurs proches du terrain et portés vers l'observation directe et la démarche empirique, risque de manquer de bases théoriques construites en toute liberté d'esprit. En ce sens, les contraintes actuelles obligent de nombreux universitaires à vivre dans ce système de carences. Il est difficile de concilier un enseignement et une recherche de

qualité quand on vit dans la galère quotidienne²⁶⁵. Cette galère dessine un profil scientifique peu stimulant. Des efforts de recherche d'un petit nombre de scientifiques qui, souvent, travaillent dans le plus grand isolement et le dénuement, sont dilués dans les tâches administratives ou les pressions politiques. Les chercheurs qui gardent le courage d'exercer une activité scientifique dévalorisée dans leur société restent dispersés et plongés dans l'anonymat comme s'ils vivaient à l'étranger. Dans ces conditions, se faire un nom dans la communauté scientifique internationale est un enjeu majeur. En fait, on cherche aujourd'hui sur la carte des universités africaines les « établissements-phare » et les « pôles d'excellence » qui planifient leur entrée dans le nouveau monde du savoir. Pensons à ces universités où l'on termine une année académique sans organiser un seul colloque, voire une conférence ou une table-ronde. Dans de nombreux établissements d'enseignement supérieur d'Afrique, les revues de certaines Facultés ont cessé de paraître depuis les années 80. Dans un système universitaire où la surcharge des cours absorbe l'essentiel du temps de travail destiné en priorité à délivrer les diplômes aux étudiants dont les effectifs ne cessent d'augmenter²⁶⁶, notons la faible production scientifique qui caractérise de nombreux établissements d'enseignement supérieur en Afrique noire. Des enquêtes le confirment : « les charges d'enseignement sont généralement lourdes chez les répondants et leurs conditions de recherche ne font que se dégrader »²⁶⁷. Certes, il faut bien le reconnaître : dans ce « désert scientifique », des voix percutantes se font entendre. Je reviendrai sur la pertinence des travaux scientifiques produits dans ces universités en crise. Mais, en suivant les tendances qui dominent dans l'évolution actuelle des pays d'Afrique, on doit bien observer ce phénomène lourd de conséquences : l'excellence dans la recherche risque de ne plus être considérée comme une priorité au nom des objectifs scientifiques de l'université. Bien plus, la notion de chercheur tend à se perdre dans la pratique universitaire. Considérons la situation dramatique des chercheurs qui ont été formés et qui se retrouvent sans moyens de travail : « l'enseignant-consultant » doit inventer des stratégies pour gérer la précarité. Dans ces conditions, les chercheurs désertent les laboratoires pour exercer des petits métiers. La gravité de la situation ne fait pas l'ombre d'un doute.

Comme je l'ai noté plus haut, dans le cadre des programmes de recherche soutenus par les organismes extérieurs, le choix de thèmes et les méthodes

d'approche sont imposés aux chercheurs africains. En effet, les organismes étrangers et leurs experts en gardent la responsabilité. Souvent, l'expertise dite locale doit suivre un véritable stage d'initiation pour entreprendre ou superviser efficacement les enquêtes de terrain selon les règles établies par les experts étrangers. Dans ces conditions, le scientifique africain ne peut acquérir de l'envergure. En fait, il vit en marge de sa communauté d'appartenance, en perdant l'habitude d'évoluer avec des gens imprégnés de valeurs et d'exigence scientifiques. On comprend l'absence de débats intellectuels et scientifiques dans de nombreuses universités en Afrique. Les projets d'étude imposés de l'extérieur ne rencontrent pas la stimulation engendrée par la compétition et le partage des recherches à partir des thématiques endogènes. Ainsi, un personnel universitaire de qualité se perd sur place. Les coûts intellectuels de ce gâchis sont énormes. Ici se pose le défi de l'exode des compétences. *Des scientifiques ignorés et mal utilisés dans leurs universités vont chercher le refuge et la consécration ailleurs.* Selon la Banque mondiale, « on évalue à environ 30 000 le nombre d'Africains titulaires d'un doctorat qui vivent hors d'Afrique »²⁶⁸. Parmi les causes de départ, en plus de l'insécurité de la plupart des intellectuels dans les territoires d'origine, de l'insignifiance des salaires et de la difficulté de trouver un travail conforme à la formation reçue, il faut insister sur la peur de sombrer dans la médiocrité dans un contexte anticulturel et politique qui, en Afrique, privilégie les carrières publiques, le fonctionnariat, au détriment de la recherche fondamentale, de la diffusion des idées et des débats scientifiques²⁶⁹. Dans les pays où les élites au pouvoir sous-évaluent la science, n'en recueillant que des sous-produits techniques sous forme de gadgets, de mercedes et de pajero, de villas ou de palais de marbre, les sujets les plus doués se font recruter à l'étranger dans les carrières scientifiques dévaluées dans leurs pays d'origine. À ce sujet, il faut renoncer au mythe des pays du Nord envahis par « toute la misère du monde »²⁷⁰. Comme on le voit en Europe, au Canada et aux États-Unis, il n'est plus nécessaire de rappeler l'exode des cerveaux qui constitue une perte pour de nombreux pays africains. En dehors de l'insécurité qui fait redouter la répression pour des raisons politiques, il est clair que la difficulté d'exercer dans un travail conforme à leur vocation et la peur de sombrer dans la médiocrité sont un facteur de départ. Au moment où les structures d'une recherche africaine s'avèrent inaptes à couvrir les besoins réels de l'Afrique en matière de connaissances, les mutations en cours dans

les processus de mondialisation ne risquent-elles pas d'étouffer les possibilités de découverte et d'invention scientifique dans le contexte du naufrage des universités africaines ?

DE L'IMPRIMÉ À L'ÉCRAN : ATOUTS OU MISES EN CONDITION ?

Telle est la question que l'ère du Net pose à la recherche en Afrique. À l'évidence, cette question oblige à réévaluer les conditions de production des connaissances. Dans ce sens, un certain nombre de facteurs amène à ouvrir le débat autour de ce nouvel enjeu de la recherche dans le monde de ce temps. Ce débat exige de penser les NTC pour éviter de les subir en Afrique²⁷¹. Dans ce but, il importe d'abord de résister aux stratégies de marketing en vue de définir ce que le titre d'un ouvrage appelle « la place de la communication dans les enjeux de l'autonomie »²⁷². En effet, selon la propagande qui est à l'ordre du jour, après la croyance au progrès, nous entrons dans l'idéologie de la communication²⁷³. La révolution qui s'opère dans ce domaine tend à créer une culture de masse à partir de l'internet qui apparaît comme un véritable fétiche et la superstition du monde d'aujourd'hui²⁷⁴. À l'ère du virtuel où les milieux d'affaires relancent l'économie à l'échelle planétaire, tout se passe comme si, en fait, la société de l'information devait se réduire à la société de l'Internet. Pour les experts, celui-ci donnerait accès aux « réserves mondiales du savoir »²⁷⁵. Il faut bien le reconnaître : en attendant les laboratoires virtuels, le chercheur trouve sur le Net les formes de structurations sociales de l'activité scientifique : un ensemble de données formatées, des publications, des journaux et des revues, des forums de discussion ou des réseaux de recherche, des lieux privilégiés de diffusion des informations, d'échange et de dialogue entre les chercheurs²⁷⁶. De plus, on souligne la quantité du savoir, les riches possibilités de l'édition électronique, l'ampleur des champs d'observation et l'augmentation du nombre de chercheurs dont on a un accès rapide à travers les sites, les répertoires, les fichiers et les banques de données. Bref, personne ne peut ignorer les trésors d'Internet où se constitue la mémoire des sociétés contemporaines. Les innovations technologiques affectent l'information scientifique. Il s'agit d'une véritable rupture avec la tradition qui remonte à la Bibliothèque d'Alexandrie. *Le Choc d'internet* dont parle Philippe Breton invite à se départir d'une histoire de la culture, d'une

formation et d'une pratique de travail liées au papier. La réalité est, sans doute, plus complexe. En nous rappelant les mythes et les mirages des télévisions éducatives qui devaient permettre de scolariser tous les enfants, d'éradiquer l'analphabétisme et de moderniser l'agriculture, un devoir de vigilance critique s'impose.

Les enjeux socio-économiques et politiques de grande importance obligent à mettre à nu les mécanismes de restructuration des sociétés contemporaines à travers l'informatique qui constitue une technologie de pouvoir entre les mains des groupes financiers. Car, derrière l'ordinateur qui fascine²⁷⁷, on retrouve de puissants lobbies en compétition. Dans le nouveau contexte de production et de diffusion de l'information, le quotidien s'inscrit dans un collectif « hommes/ machines »²⁷⁸ dont il convient de mesurer l'emprise dans les mutations par lesquelles le monde de l'enseignement supérieur et de la recherche est mis en demeure de passer du tableau noir et de l'imprimé à l'écran. Comme le rappelle l'émergence des campus virtuels où dominent les grandes firmes américaines, les géants de l'informatique ne se contentent pas de vendre des micro-ordinateurs en Afrique. Ils y vendent aussi des logiciels et des gestionnaires de bases des données. Le commerce du matériel informatique est particulièrement dynamique au sein du continent²⁷⁹. À l'heure où s'expérimentent les nouvelles techniques d'apprentissage grâce à l'enseignement assisté par ordinateur, il s'agit de s'approprier d'autres modes de transmission des connaissances dont le contenu est déterminé par les instruments de communication qui obligent à changer de rythme et de temps. Ainsi, le « temps réel » n'est plus celui de la parole directe entre le maître et l'élève. Il faut entrer dans le « temps virtuel », celui de l'écran, de la réaction immédiate et de l'interaction entre l'être humain et la machine, à travers des outils de création où, si la mémoire existe toujours, il n'est plus nécessaire de faire le détour de l'écriture et de l'histoire pour apprendre à converser avec les générations passées ou les grands témoins de la culture contemporaine : le grand réservoir des savoirs est constitué par des fichiers donnant accès à des systèmes d'information qui exigent de vivre dans l'immédiat. Face à ce miracle technologique, des défis majeurs se posent au chercheur africain dans l'économie de la connaissance²⁸⁰.

À l'évidence, avec ses millions de consommateurs potentiels, l'Afrique est un marché d'avenir pour l'empire IBM, pour Microsoft ou pour Fujitsu.

Dans ces conditions, l'Internet pourrait devenir un instrument de formation et un atout dans les universités qui n'ont pas acquis de nouvelles revues et publications depuis plus de dix ans. L'accès à l'immense bibliothèque virtuelle peut servir à la documentation et à la recherche des milliers d'étudiants et d'enseignants. Dans les bibliothèques universitaires où, à Dakar ou à Yaoundé, l'on trouve souvent un ou deux exemplaires d'un livre pour 1000 étudiants, il est évident que l'Internet favorise l'accès à l'information scientifique. Il constitue même une ressource stratégique. À ce titre, on prédit tout le bien que l'Afrique pourrait tirer de l'économie du savoir grâce au NTC : des arguments ne manquent pas pour voir en Internet une planche de salut et « une chance pour l'Afrique »²⁸¹. Pour de nombreux jeunes africains très impressionnés, Internet est une sorte de sésame à tous les problèmes dits de développement. C'est ce que prophétisent les experts qui s'inquiètent des conséquences de la fracture numérique entre le Nord et le Sud. Au moment où la consultation d'Internet est devenue un réflexe « à l'échelle mondiale », cette fracture « opère une coupure entre les pays industrialisés et les pays en développement en fonction de leur capacité à utiliser, adapter, produire et diffuser le savoir. Les pays d'Afrique subsaharienne dans leur ensemble compte un internaute pour 5000 habitants ; en Europe et en Amérique du Nord, la proportion est de l'internaute pour 6 habitants »²⁸².

De plus, il faut se garder de céder trop vite au mythe qui fait croire au rôle de grand égalisateur joué par l'Internet²⁸³. Celui-ci est loin d'être géré comme un bien commun. Le monde de la « toile » n'échappe pas aux règles du libre-échange. Les sites d'information sérieuse sont de plus en plus payants. Dans ce contexte, l'accessibilité mondiale à une connaissance universelle demeure une utopie. Breton écrit : « il y avait un espoir de démocratisation. Mais on sait que l'accès à Internet a ajouté une inégalité aux inégalités qui existent déjà. Donc la promesse de démocratisation et d'accès aux savoirs ne s'est en grande partie jamais réalisée »²⁸⁴. En fait, pour la majorité des citoyens, l'obstacle principal demeure le coût de la connexion téléphonique qui est près de 10 dollars l'heure. En outre, l'économie de l'information n'est pas fondée sur la gratuité. Bref, la démocratie cognitive qu'annoncent les prophètes de la pensée universelle n'est pas pour demain dans une mondialisation porteuse de nouvelles formes d'exclusion²⁸⁵. Le prix de l'ordinateur n'est pas accessible à de

nombreux enseignants voués à une sorte de clochardisation programmée²⁸⁶. À l'université de Yaoundé où les conditions de dénuement et de délabrement des bibliothèques et des laboratoires se sont aggravées depuis la fin des années 90, on apprend en 2000 qu'à la Faculté des sciences « l'accès à Internet est limité à trente minutes par jour et par enseignant. Encore faut-il obtenir un compte d'accès aux machines du Centre de calcul de l'université la mieux équipée du pays. La démocratisation de l'usage d'Internet semble se faire plus rapidement dans les cybercafés des quartiers que dans les universités »²⁸⁷. Si les milieux d'affaires cherchent de nouveaux clients sur Internet, les chercheurs africains ne peuvent pas travailler à l'aise dans les cybercafés qui prospèrent dans les grandes villes d'Afrique noire. En fait, on ne doit pas confondre l'information et la science. La recherche exige l'accès au terrain ou la vie en laboratoire. Elle exige aussi la reconnaissance du droit à la mobilité. Depuis Ulysse, science et voyage ont tissé des liens qui rendent leurs cheminements inséparables²⁸⁸. Comme on le verra bientôt, la recherche contemporaine nécessite l'intégration dans une équipe qui peut se constituer avec des chercheurs du Nord. Cette dynamique des relations scientifiques implique des déplacements coûteux. La bibliothèque virtuelle ne règle pas tous les problèmes de documentation. S'il est possible de se cultiver sur le Net, on ne doit pas oublier cette évidence : près de 90 % des sites de la Toile ont une vocation commerciale clairement affichée. Au moment où l'Internet est surévalué, il n'est pas certain que les contenus qu'il véhicule permettent de renforcer les capacités en matière de recherche scientifique et de partage des biens culturels. L'e-commerce n'ouvre pas nécessairement les portes de l'univers de la science. Pour les firmes qui investissent dans l'informatique, diffuser les connaissances n'est pas une priorité : à la place de la télévision, il s'agit de créer une machine numérique pour en faire un puissant réseau de publicité en vue de façonner le grand public et de faire naître une nouvelle société de consommateurs. Bref, l'objectif est de relancer l'économie de marché dans un système mondial où les frontières conceptuelles doivent sauter.

Que l'on observe la structure du langage qui véhicule les messages sur la Toile. Ce langage relève nettement des stratégies et des procédés du marketing. Pour ceux qui investissent le cyberspace, l'Internet tend à devenir un moyen pour se vendre. Cet objectif impose un certain style dans

la communication des idées. L'impératif commercial agit sur le lecteur qui n'a pas le temps de s'arrêter pour se pénétrer du sens du texte virtuel. Cet impératif réduit donc les capacités d'analyse et de réflexion de nombreuses personnes. Comme le rapporte Marc Laimé, « le lecteur lit rarement une page du Web mot à mot (...). Survoler un document impose l'emploi d'un vocabulaire simple, dénué de tout mot technique ou complexe. Le déchiffrement du texte doit être rapide, limpide (...). Le lecteur prend 25% de temps en plus pour lire sur un écran par rapport à une lecture sur papier. Si l'on tient compte, en plus, de son désir de « survoler » plutôt que de lire, il faudra alors réduire les textes papier d'environ 50% avant de les réécrire. La qualité de l'information est réduite à l'essentiel »²⁸⁹. L'annonceur ne se préoccupe donc pas de développer le contenu de l'information. Il lui suffit de procéder à la « mise en scène » et à la « réactualisation » de son texte sur le site. Des questions plus radicales doivent être prises en compte. En effet, en visitant les tribus informatiques, il faut s'interroger sur l'origine et la pertinence des savoirs accumulés par les ordinateurs. Là se trouve le fond du problème. En suivant les leçons des experts sur l'impact de la révolution de l'information et de la communication, pour tirer les Africains de l'abîme, il faudrait renforcer « les capacités permettant d'accéder aux réserves existantes du savoir mondial et d'adapter ce savoir aux besoins locaux »²⁹⁰. L'utilisation de l'Internet joue ce rôle. Notons l'idée du « savoir mondial » dont on ne dit jamais où, comment, par qui et au profit de quels intérêts ce savoir est produit. Ce qu'il convient aussi de souligner, c'est la confusion de l'information et du savoir. On peut se demander si les grandes firmes qui investissent dans la révolution informatique ne jouent pas sur cette confusion pour renforcer le système économique où tout est destiné à devenir une marchandise. Si l'on se souvient du rôle des revues savantes qui, grâce à leurs comités de lecture, d'évaluation, de contrôle et de gestion de la production intellectuelle des pairs, veillent à l'intégrité de la démarche scientifique des chercheurs, il n'est pas évident qu'on trouve sur le Net les critères de sélection auxquels se réfèrent les éditeurs de revues qui diffusent les résultats de la recherche dans les différents domaines de la science. On sait que des revues prestigieuses refusent jusqu'à 90% des articles qui leur sont proposés. Dans ce sens, en tenant compte de l'enjeu que représente l'idée de science comme je l'ai montré au début de cette étude, on peut être noyé sur Internet dans un océan d'articles ou de textes hétéroclites à travers la prolifération d'informations publiées sans vérification préalable²⁹¹.

Insistons sur les mirages qui donnent à penser que l'adoption des nouvelles TIC ouvre magiquement les voies d'accès «aux réserves existantes du savoir mondial»²⁹². Le Rapport de la Banque mondiale revient sur cette idée : « les nouvelles technologies fournissent un accès exceptionnel au savoir existant ». Dans ce sens, « le manque d'accès au savoir mondial et à l'environnement académique mondial constitue un problème croissant ». Devant ce problème, le défi à relever, c'est d'améliorer et de généraliser les «technologies de l'information et des capacités de communication pour réduire le fossé numérique ». Bref, les pays en développement doivent se battre pour s'adapter à ces nouvelles réalités. Or, si la force du cyberspace réside dans sa capacité d'offrir un lieu d'expression à de grands esprits, on ne doit pas oublier que n'importe qui peut aujourd'hui dire n'importe quoi sur Internet. Dès lors, le chercheur qui navigue doit faire preuve de vigilance. Car, face au Net, il est confronté à une mine de renseignements qui, s'ils sont illimités, ne sauraient être tenus pour infaillibles a priori. Il s'agit donc de s'interroger sur la valeur des informations dont la validité n'est pas établie d'avance. Dans ces conditions, pour éviter l'abrutissement, on a besoin de savoir ce qu'on cherche dans le flot d'informations offertes sur l'écran. Pour atteindre ce but, une mise en contexte du contenu est nécessaire afin de vérifier la crédibilité des sources des documents vendus aux internautes. En considérant le poids des forces exogènes dans l'empire des médias et l'isolement de l'Afrique dans la « géopolitique d'Internet »²⁹³ qui pousse le continent vers « la mondialisation forcée »²⁹⁴, il faut apprendre à distinguer ce qui relève de l'information, de la promotion et de la propagande. En tenant compte du public cible auquel on s'adresse et du style du discours qu'on tient, il importe de veiller à la valeur de l'information qu'on trouve sur Internet. Bref, si l'on considère que le savoir n'est pas donné mais construit dans la mesure même où la science est toujours un projet social d'acquisition de connaissance, *Internet est un lieu privilégié pour exercer la critique des sources*.

Après les discours empreints de grandiloquence, voire de mysticisme, la fascination et la séduction que suscite le nouveau fétiche, vient un temps de pose et de recul critique. Des esprits lucides commencent à se poser cette question : « faut-il vouer un culte à Internet »²⁹⁵ ? Des penseurs de divers horizons s'interrogent : « dictature des temps numériques »²⁹⁶ ? Ce débat nous concerne en Afrique.

On ne peut ici masquer les stratégies de propagation de la nouvelle croyance qui annonce le basculement des activités humaines dans le monde virtuel en transformant le rapport à l'espace et au temps et en mettant en cause les fondements sociaux de la communication humaine. Or, il faut en prendre conscience : pour refonder son expansion à l'ère du marché mondialisé, l'Occident se prépare à mettre toute société à l'heure d'Internet. On sait que la Banque mondiale a fait de l'essor de la société de l'information un des nouveaux axes prioritaires. C'est dans cet horizon que s'inscrit le projet d'implantation des universités virtuelles sur le continent africain. Dans ce contexte, il ne s'agit pas de boudier tout ce qui peut permettre aux Africains de participer à cette société de l'information devenue un enjeu pour l'avenir. Des idées, des images et des textes circulent par millions sur Internet. Toute tentative de dresser des frontières électroniques est illusoire. En un sens, pour faire partie du monde de ce temps, il faut être connecté à ce nouveau médium qui peut ouvrir les mentalités et les sociétés à des instruments de connaissance. Bien plus, à l'heure où le monde tend à devenir un grand village, les scientifiques africains doivent promouvoir une recherche de qualité et investir le cyberspace. À l'évidence, *Internet est un puissant outil permettant de mondialiser les savoirs produits à partir du continent noir*. Comme le montre Pierre Lévy, il met en place une nouvelle forme d'intelligence collective²⁹⁷. À ce sujet, la Banque mondiale incite à « la révolution de l'information qui offre à l'Afrique une opportunité dramatique de bondir dans le futur, de rompre des décades de stagnation et de déclin. L'Afrique doit rapidement saisir cette chance. Si les pays africains ne parviennent pas à tirer avantage de la révolution de l'information et à surfer la grande vague du changement technologique, ils seront submergés par elle. Dans ce cas, ils risquent d'être encore plus marginalisés et économiquement stagnants dans le futur qu'aujourd'hui »²⁹⁸. Pour ne pas se laisser distancer davantage encore, le continent noir doit donc utiliser les possibilités offertes par les NTC sans se fermer les yeux sur les risques dont la conscience doit nous habiter dans le domaine stratégique du rapport à l'information et à la connaissance. Notons l'enjeu qui se dessine autour du contrôle des usages techniques. Si ce contrôle est bien un aspect des luttes sociales, il convient de s'interroger sur les conditions à créer pour que l'usage de l'outil informatique serve au progrès et à la libération des individus et des peuples en Afrique²⁹⁹. Car, si Internet peut devenir un terrain de luttes pour la cause

de ce continent. Il faut se demander s'il ne risque pas d'accélérer la dépossession des nouvelles générations.

A ce propos, les apôtres de l'enseignement supérieur à l'heure des inforoutes ne sauraient nous masquer les problèmes que soulève le contenu des connaissances élaborées par les puissants cerveaux qui pensent le monde africain et son avenir depuis les États-Unis et l'Europe. Dans la mesure où Mamadou et Bineta sont devenus grands, il est légitime de savoir si l'on ne tend pas à ramener les Africains à l'époque où les programmes de formation et les manuels pédagogiques venaient des métropoles coloniales. Bien sûr, comme au temps des empires, on trouve toujours des serviteurs dociles qui collaborent à l'entreprise de destruction de leurs maîtres. J'ai montré les limites de l'expertise des chercheurs-consultants qui jouent le rôle de figurants dans la conceptualisation des programmes de recherche financés de l'extérieur. Au-delà de la connexion des universités africaines à l'Internet, l'enjeu essentiel réside aujourd'hui dans la production des contenus d'enseignement dans un contexte où l'on ne peut oublier l'importance des langues africaines dans la transmission des connaissances³⁰⁰. Rappelons l'effort de Cheikh Anta Diop qui a traduit le principe de la relativité en wolof. En traduisant les principes du *De Natura Rerum* de Lucrèce en mbosi et les quatre premières Règles de Descartes en kikongo, Obenga a montré l'aptitude des langues bantous à exprimer une vision du monde matérialiste et les idées abstraites³⁰¹. Dès lors, si le Wolof, le Bambara et le Dioula, le Bassa, le Duala et l'Ewondo, le Fulfulde, le Yoruba et le Haoussa, le Swahili ou le Zoulou peuvent aussi devenir des langues scientifiques et pas seulement celles des conteurs et des chanteurs, on doit s'interroger sur la capacité des nouveaux outils de création à s'imposer comme véhicules de culture dans un contexte mondial où l'on redécouvre la nécessité de promouvoir la diversité culturelle pour empêcher les peuples et les cultures d'étouffer et de s'effondrer sous le poids d'un modèle unique. Dans ces conditions, l'avenir de l'imaginaire des peuples africains est en cause. Comme le remarque la Banque mondiale, « le plus grand problème que pose la connectivité Internet en Afrique n'est pas l'accès mais le contenu. Selon une étude récente, l'Afrique ne produit que 0, 4% du contenu mondial. Et, mise à part l'Afrique du Sud, le continent produit en contenu la proportion dérisoire de 0, 02%. Il est difficile de classer le contenu relatif à l'Afrique par domaine. Mais une forte proportion

peut être qualifiée d'information commerciale- activités, produits et services de certains établissements, et nouvelles. L'information scientifique et technologique sur l'Afrique est quasi inexistante »³⁰².

Dans ce contexte, les serveurs qui se créent depuis l'Hexagone, la Grande Bretagne ou les États-Unis et sont destinés principalement à l'utilisation des chercheurs et des membres des instituts scientifiques des régions du Sud, posent la question centrale la production des connaissances à partir de l'Afrique elle-même. Cette question est d'autant grave qu'au-delà des sciences de la nature, de nombreux sites Web sont consacrés à la philosophie et aux sciences humaines. À cet égard, il existe plusieurs banques données sur l'Afrique à Paris. Ainsi, Ibiscus dispose des données sur l'agro-industrie, l'économie générale, la démographie, la politique, etc. En dépit de l'installation de centres régionaux équipés en micro-ordinateurs régulièrement alimentés en disquettes, le fameux « flux-transfrontières des données » se fait, pour l'essentiel, à sens unique. Cela pose le problème central du contrôle de l'information, la quasi totalité des données disponibles étant collectées sur l'Afrique mais traitées en Occident. En tenant compte de la sélection de ces données selon les critères qui restent à élucider, on voit l'enjeu que constitue l'information scientifique au moment où des programmes ambitieux pour le transfert d'informations sur la santé, l'éducation, la recherche, l'économie, la culture ou même la vie pratique sont mis en route. Les jeunes africains sont incités pour s'ouvrir aux nouveaux horizons de la connaissance offerts par le réseau Internet.

Or, il faut bien s'arrêter sur le contenu et la valeur de l'information sur Internet pour les scientifiques qui se mobilisent autour des axes et des problématiques spécifiques de recherche définis à partir de l'écoute des réalités africaines en vue du bien-être des populations locales. À ce sujet, un constat s'impose: *Internet est devenu le symbole d'une liberté absolue d'expression*. Comme le souligne Philippe Breton, « la loi qui régit Internet, c'est la Constitution américaine. Les Américains ont fait le choix d'une constitution qui autorise la libre circulation de toutes les idées même les propos haineux »³⁰³. À l'évidence, il y a du tout sur le Net. Félice Dassetto remarque justement : « sur le Web, tout se passe actuellement comme si les bibliothèques universitaires contenaient en même temps et de manière indifférenciée des romans roses, des séries noires, de même que des livres d'astrologie, ainsi que *Point de vue*, *Play Boy*, etc. ... »³⁰⁴. Écoutons aussi

Hervé Fisher : « le réseau Internet reflète la société réelle, c'est-à-dire qu'on y trouve virtuellement ce qu'on retrouve dans la société : l'utopie, le rêve, la délinquance, le crime, la poésie, le savoir, le commerce, la propagande, la religion, la politique...et Big Brother »³⁰⁵. Dans ces conditions, une question primordiale se pose notamment au chercheur africain : comment choisir le meilleur du Net³⁰⁶ ? *Sur la Toile, la quantité n'est pas un gage de qualité*. On peut tourner les pages des encyclopédies fameuses. Selon les discours de propagande, « le savoir est à la portée d'un clic » à partir d'un bon moteur de recherche. De fait, on trouve des revues de physique sur Internet. Il arrive aussi que les chercheurs y publient des articles avant de les diffuser dans les revues savantes. En outre, par la rapidité de l'information ou la collaboration à distance, Internet peut contribuer à réaliser la découverte des avancées de la science. Mais comment s'assurer que ce qui tient lieu de « savoir » sur le Net procède d'un processus d'évaluation par les pairs au sein de la communauté scientifique ?

Par ailleurs, si l'on examine le contenu des revues scientifiques américaines et européennes qui diffusent les résultats de travaux de laboratoire³⁰⁷, il n'est pas évident que le chercheur africain travaillant sur les problèmes qui intéressent les gens de la brousse y trouvent son compte. En général, *les revues dites de renommée internationale portent sur les problèmes et les débats occidentaux*. Bien sûr, de nombreux sites concernant l'Afrique sont consacrés à l'histoire, à la politique, aux droits de l'homme et aux conflits, aux universités et aux médias, etc....Pour le chercheur exigeant, ces informations relèvent souvent de la vulgarisation. Plus radicalement, je suis curieux d'apprendre sur Internet comment de nombreux centres de recherche médicale du Nord s'intéressent avec passion aux maladies de la misère auxquelles les enfants africains sont confrontés dans les villages de forêt, de savane ou dans les zones d'habitat précaire des métropoles en expansion. Quant aux sociologues et aux anthropologues africains, on peut s'interroger sur l'intérêt des informations ou des revues diffusées sur le Net dans le cadre des recherches pour lesquelles l'accès au terrain est un défi primordial. En ce qui concerne les ouvrages de la bibliothèque virtuelle, je reste sceptique sur leur valeur pour la recherche sur les problématiques africaines actuelles. Pour le chercheur africain, se connecter sur Internet, c'est généralement consulter des documents en provenance d'Europe et d'Amérique du Nord. Bien plus, si les langues

africaines doivent être perçues comme fondements des identités culturelles qui sont un enjeu de taille à l'heure de la diversité culturelle, le patrimoine africain risque de sombrer dans la jungle numérique. Cette jungle tend à devenir la vitrine des pays du Nord comme le rappelle l'anglais qui, sur la toile, occupe le premier rang et reste très loin devant toutes les autres.

À cet égard, Internet accentue le processus d'expansion des savoirs d'Occident amorcé depuis le XIX^e siècle³⁰⁸. Dans l'empire des médias qui se concentre dans les pays industrialisés, on voit se développer sur Internet une littérature grise dont la production n'obéit guère aux objectifs, aux normes et aux règles de la recherche scientifique. Bien entendu, si l'on veut être informé sur le Sida et les thématiques générales de la dette et de la pauvreté, de la corruption et de la gouvernance, de la sécurité alimentaire, de la société civile et du développement durable ou du planning familial chères à la Banque mondiale et à d'autres bailleurs de fonds, il faut bien reconnaître que les chercheurs africains sont bien servis par l'Internet. La quantité d'informations disponibles est indiscutable. Qu'en est-il de la qualité ? En d'autres mots, les données auxquelles l'internet donne accès sont-elles fiables et crédibles ? S'il doit s'en contenter, le chercheur africain ne risque-t-il pas de se retrouver avec des débris de recherche ? De plus, comment vérifier que les données brutes qu'on lit sur l'écran ne sont pas truquées ?

En examinant les pratiques et les stratégies de ceux qui parlent aujourd'hui «au nom de la science », j'ai montré qu'on ne peut pas exclure les principes de la mafia dans l'expansion actuelle des NTC. Il existe désormais des « cyber-gansters »³⁰⁹. Au niveau de la recherche scientifique, on commence à s'en rendre compte à l'heure où la société mondiale de l'information semble placée sous la tutelle de l'anglo-américain. À cet égard, il convient de relire Doris Kearns qui, dans son livre *The Fitzgeralds and the Kennedys*, met en lumière des actes de plagiat dans l'Amérique surmédiatisée :

« Les études démontrent que le plagiat augmente sur les campus. Même des historiens réputés sont parfois mis en cause (...). L'Amérique du Nord possède désormais une base technologique qui absorbe la culture, les idées, les mots plus

vite qu'on ne peut les produire (...). Il n'y a pas suffisamment de nouvelles idées pour remplir toutes les heures de diffusion. La ressource non renouvelable d'expression culturelle subit une coupe à blanc (...). Quand vous avez épuisé les nouvelles idées, vous devez les recycler. Ce que nous voyons, avec toute cette culture d'imitation et de plagiat, c'est l'équivalent des boîtes bleues de recyclage au bord de la rue (...). Les imitations, notamment dans les médias, sont la conséquence inévitable de la course effrénée aux profits (...). Les gens ont une envie irrésistible de copier toute chose qui réussit (...). Les gens ne s'essaient pas à la nouveauté. Ils préfèrent l'idée prudente et lucrative, et s'efforcent de ressusciter des concepts poussiéreux plutôt que d'expérimenter (...). Maintenant, avec Internet, le plagiat est devenu plus facile, et le seuil entre adapter et tricher se brouille chaque jour. Les sites Web dédiés à la production de dissertations pour étudiants contribuent à l'épidémie de plagiat qui sévit actuellement sur les campus (...). Le copiage des sources Internet constitue une forme de plagiat (...). Par ailleurs, le copiage et la diffusion de renseignements sur le Net ont rendu plus abstraite la notion de « propriété intellectuelle ». Il est tellement facile de déplacer de l'informatique numérique- un clic de la souris- qu'il est plus difficile de faire respecter l'idée que c'est mal de prendre le texte d'un autre et de le présenter comme le vôtre »³¹⁰.

Au Québec, on s'interroge : « Les universités se font-elles rouler? ».

En effet,

« La triche intellectuelle est de plus en plus fréquente sur les campus (...). Les universités ne raffolent pas d'étaler au grand jour pour ce genre de problématique qui remet en question l'intégrité des diplômes (...). Les outils se raffinent pour la triche et nous ne pouvons pas tout contrôler (...). On se rend compte que les étudiants (...) n'ont pas tous saisi que copier des extraits sans citer la source n'est pas tolérable dans un travail

universitaire. La prise de conscience n'est pas faite (...). Les résultats, parfois troublants, démontrent que sur la majorité des campus universitaires que quelque 75% des étudiants avouent s'être adonnés à une forme ou une autre de tricherie »³¹¹. Ainsi, « Internet a révolutionné les habitudes des étudiants qui ne se contentent plus de copier des passages dénichés dans des livres. Ils ont accès à des milliards de pages d'information sur le Web. Ils pillent allègrement cette gigantesque banque de données en se disant qu'il y a peu de risques que le professeur les démasque et leur colle un zéro pour cause de plagiat. Avec Internet, les cas de plagiat ont explosé »³¹².

Ces pratiques répandues en Amérique du Nord révèlent les tendances qui doivent nous faire réfléchir en Afrique. Ce qui me paraît grave, c'est qu'avec internet, on voit naître une tradition du pillage intellectuel et du plagiat qui risque de détruire cette culture de l'imagination qui, selon Jean Guilton, exige d'avoir « un cerveau riche et inventif ». Car, « *la pensée ne se sépare pas d'un procès qu'on entretient avec soi-même, et d'une sorte de contradiction intérieure que l'on suscite toujours (...). Penser implique qu'on aille au devant des obstacles, qu'on se propose des difficultés, qu'on se jette volontairement dans l'embarras et dans le doute. Loger chez soi l'adversaire, lui donner toute licence pour contredire, c'est, dans l'ordre des pensées, l'analogue du courage. Celui qui néglige de le faire, on pourrait croire qu'il a peur. La pensée qui a traversé la contradiction est une pensée éprouvée (...). La supposition de la pensée contraire est la nourriture de la pensée* »³¹³. Au lieu de copier et de plagier, c'est ce sens du paradoxe et de l'ironie qui se perd. En d'autres termes, on n'accepte pas de reconnaître qu'en matière de connaissance, on se heurte toujours à une difficulté. Bien plus, on a besoin d'un obstacle. Il faut donc volontiers se susciter un adversaire pour mobiliser ses ressources afin d'inventer des répliques et des ripostes en imposant une forme à ses idées. Bref, dès le départ, il y a, comme le rappelle la formule de St. Thomas, *sed contra est* qui oblige à chercher ce qu'on peut opposer à une affirmation qui, à travers un débat, peut prétendre à un savoir scientifique. En un sens, cette tradition exige trop d'efforts intellectuels. Or, *les dynamismes de la pensée semblent*

épuisés dans les sociétés occidentales. Dans ce contexte, l'émergence des nouveaux courants d'idées se fait attendre.

En 1988, Achille Mbembe m'écrivait ces lignes à l'époque où il enseignait à l'Université Columbia au Département d'Histoire :

« Nous voulons mettre en œuvre un certain nombre de disciplines qui intéressent beaucoup d'étudiant (e) s désireux de s'intéresser à l'Afrique, mais qui, pour le moment, sont tenus par des profs conservateurs (...). En effet, nous avons ici un ensemble d'anciens du « Peace Corps » qui ont généralement fait deux ans d'Afrique et qui reviennent, désireux d'approfondir leurs connaissances. Or, les programmes qu'ils ont en science po sont lamentablement éculés sur le plan idéologique (...). On espère ainsi, petit à petit, concilier connaissance et engagement, tout en minant sérieusement les idéologies de la Banque mondiale et du FMI dans ces domaines-là »³¹⁴.

Ce témoignage de l'auteur des *Afriques indociles* met en lumière l'état de fatigue et de médiocrité intellectuelle de nombreux centres de formation en Amérique du Nord où les jeunes africains s'attendent à trouver un enseignement supérieur de qualité. Au-delà des questions relatives à l'Afrique autour desquelles les universités se réapproprient les cadres conceptuels et normatifs des institutions de Bretton Woods, il convient de noter la crise globale de la rationalité dans la situation actuelle de l'Occident : *à l'évidence, l'on produit des recettes techniques très efficaces. Mais la capacité de penser en profondeur tend à disparaître dans les systèmes de l'enseignement et de la recherche.* Comme on peut l'observer au Québec, c'est la notion même d'enseignant qui est en cause. Peu de professeurs d'université trouvent réellement le temps pour préparer un cours. Bien plus, la course aux subventions ne laisse pas le temps d'enseigner. Selon Simone Landry, *« si le modèle de professeur que l'on nous présente dès notre entrée à l'Université est le modèle productiviste, où la recherche, subventionnée ou commanditée, est centrale et l'enseignement marginal, où la rentabilité financière est le barème de toutes les activités, alors l'on s'adaptera à ce modèle et l'on contribuera à la production*

marchande »³¹⁵. Dans les universités où produire et publier sont mis au premier rang, une dissociation s'opère entre l'enseignement et la recherche. Bien plus, l'enseignement ne compte pas pour l'avancement dans la carrière. Denis Bertrand rapporte ces données d'enquête : « Si 45% des professeurs soutiennent que, dans leur conception de leur travail, « l'enseignement est plus important que la recherche, 80% affirment que, pour la progression de leur carrière, « la recherche est plus importante que l'enseignement »³¹⁶.

Or, il s'agit moins d'enseignement que d'apprentissage³¹⁷. Car, dans le virage pédagogique que l'on observe ici, tout le système d'accès au savoir repose sur l'étudiant lui-même qui doit procéder à son auto-formation. Il lui faut donc construire son propre savoir. Nous sommes en présence d'un système éducatif manifestement fondé sur l'individualisme nord-américain. Dans ce contexte socio-culturel, l'enseignant ne dispense pas véritablement un cours qui lui aurait exigé un effort d'investissement intellectuel et d'invention. Il lui faut jouer plutôt le rôle d'encadreur et d'animateur d'un groupe d'étudiants ou d'un atelier de travail. Pensons au recours des supports pédagogiques qui reproduisent le modèle de communication audio-visuelle. En réalité, durant une session consacrée à un sujet du programme, l'ingéniosité du titulaire d'un cours consiste surtout dans l'art de choisir des textes pertinents d'ouvrages dont les auteurs sont généralement étrangers aux universités locales. On imagine toujours que l'enseignement supérieur dispensé dans les pays du Nord est un enseignement de qualité et de haut niveau. On ne doit pas oublier ce fait incontestable : sous la pression du marché, *l'université tend à renoncer à être un lieu de réflexion et de culture*. Pour les enseignants qui vivent dans un état de stress au travail dont le taux est très élevé, le temps de consacrer à la tâche d'enseignement est une ressource rare. Comme le remarque Marc R. Blais, « un professeur stressé est un professeur surchargé donc peu enclin à donner de son précieux temps pour répondre à un questionnaire »³¹⁸. Il faut le redire ici pour exorciser les nouveaux mythes véhiculés par la propagande : dans les systèmes universitaires du Nord où « l'urgence de publier » pousse à produire toujours plus d'articles pour ne pas être mis hors jeu et obtenir des subventions plus élevées, de vastes champs de recherche sur les sujets importants pour alimenter les esprits restent en jachère. En un sens, plus on fabrique des savoirs utiles et efficaces pour agir

et pour vendre, plus des pans de nuit s'étendent dans l'univers de la pensée. Mais pour garder le contrôle des mirages du progrès des connaissances, *l'Occident se mobilise pour recycler ses vieux paradigmes en transformant l'Afrique en une sorte de poubelle des idées usées. Or, une question s'impose* : si les concepts scientifiques voyagent³¹⁹, faut-il que leur voie ne soit qu'à sens unique ? On peut admettre l'idée d'une science mondialisée. Mais après la fin du tiers-monde, c'est, en fait, le Centre, désigné aujourd'hui par le Nord qui tend à créer et à imposer les conditions de sa mondialité. L'idée de science relève de cette logique. Comme le remarque Yves Gingras, « on ne doit pas oublier qu'elle ne sera réalisable qu'avec la mondialisation des conditions de production des savoirs, conditions qui, de nos jours, sont inséparablement matérielles et intellectuelles »³²⁰. Dans l'environnement actuel des universités africaines, la dépendance scientifique se profile à l'horizon. C'est là un défi majeur pour la recherche africaine. Ce défi est accentué par Internet qui crée une société en puissance où les capacités de voir le monde et de penser les choses subissent l'emprise des savoirs venus d'ailleurs et, souvent, désuets. Au moment où les meilleurs enseignants-chercheurs sont tentés de s'expatrier, on ne peut redonner un nouveau souffle à l'enseignement et à la recherche en Afrique en misant sur les informations discutables, les forums de discussions et les échanges virtuels à travers un outil qui, en fin de compte, tend à devenir un puissant instrument de contrôle social et de mise en condition de la vie de l'esprit dans le processus d'expansion du marché où, à partir de l'Amérique du Nord et de l'Europe, les savoirs sont aussi des objets à vendre. En fait, les chercheurs ne produisent pas ces savoirs avec la souris en main. Autrement dit, il ne suffit pas de « cliquer » et de « naviguer » pour faire la science. La recherche est une activité complexe. Elle suppose des choix théoriques et méthodologiques qui méritent une réflexion critique. Que l'on pense à l'élaboration de la problématique et au défi de la conceptualisation qui nécessite la maîtrise des démarches préalables.

L'informatique est un outil magique qui ne doit pas nous amener à confondre le médium et la science. Dans l'environnement social et culturel où les gens vivent dans l'immédiat et ne supportent pas de passer de longues heures pour interroger ou analyser dans un effort continu les réalités et penser en vue de comprendre en profondeur les problèmes qui

exigent de lourds investissements intellectuels, *magasiner des miettes d'idées sur l'internet correspond à des réflexes et à des modes de vie des sociétés de consommation. Dans ces sociétés, il ne s'agit plus d'apprendre à penser par soi-même mais d'acquérir de nouvelles habitudes sous l'emprise des messages diffusés à travers une sorte de télévision commerciale en réseau. Bref, par l'illusion d'accès au savoir universel, il faut vivre sous l'emprise des États puissants qui, dans leur rêve de domination, tendent à imprégner les façons de penser, de sentir et de réagir propres à l'Occident. Internet est un instrument à usage mondial qui, en fait, est le reflet et le véhicule des valeurs du Nord qui crée les nouvelles conditions de sa mondialisation à un moment où ces valeurs sont contestées. Il importe de cerner les effets de la violence technologique qui risque de faire perdre l'identité aux peuples africains condamnés par les médias de masse à s'asseoir sur la natte des autres. En effet, comme le cas des États-Unis le démontre bien, la domination économique ne peut se concevoir sans la domination conceptuelle et idéologique. Le Net joue ici le rôle d'appareil puissant et efficace au service du processus d'américanisation du monde*³²¹. Dans ces conditions, en l'absence de toute perspective sur le long temps des sociétés, *investir sur les NTC est un raccourci propice dont on célèbre d'autant plus l'utilité et l'efficacité que les experts ont renoncé depuis longtemps à parler de « développement » au sujet de l'université comme à propos de l'ensemble des pays du Sud. Or les découvertes et les inventions scientifiques se font toujours dans une vie de laboratoire qui a besoin des équipes de travail, des ressources financières et des équipements efficaces. Les recherches à effectuer en laboratoire ou sur le terrain peuvent durer des années, sans aboutir à des résultats immédiats. Dès lors, le problème fondamental du chercheur africain n'est pas d'abord d'accéder aux savoirs qui existent ailleurs mais de devenir un acteur de la production des connaissances à partir des phénomènes qui suscitent l'étonnement et les questions auxquels il doit répondre dans un lieu de travail permettant de vérifier sa capacité d'imagination et d'invention scientifique. Comme tous les manuels l'enseignent aux étudiants de maîtrise et de doctorat, la recherche documentaire n'est qu'une étape de la recherche*³²². Au-delà des sites internet, nous devons nous interroger sur le statut de la recherche dans la dynamique intellectuelle et scientifique au sein des universités africaines qui méritent une attention et des moyens spécifiques. Dans ce sens, il convient d'approfondir la réflexion sur la crise de la recherche en

examinant les orientations que les bailleurs de fonds imposent aux pays d'Afrique.

CHAPITRE III

La mission du chercheur africain

*

LA RECHERCHE FONDAMENTALE EN QUESTION

Il s'agit ici de savoir ce qu'on veut faire de l'université. Cette question s'impose à l'heure où, en examinant la portée des discours dominants, cette institution risque de devenir, comme en Amérique du Nord, notamment, une entreprise au service des compagnies multinationales en expansion. Ces orientations se dessinent dans le contexte actuel où la construction des « sociétés du savoir » est au centre des réflexions sur l'enseignement supérieur. Il importe de découvrir les enjeux de ces approches qui se concentrent sur « le savoir » au moment même où les mythes et les mirages de la mondialisation sont remis en question par les nouveaux mouvements sociaux de contestation. Dans ces conditions, une remarque est nécessaire : tout se passe si comme l'idée d'une « société du savoir » était innocente et devait faire l'unanimité à l'échelle de la planète. En réalité, qui peut s'opposer réellement à la construction d'une société où le savoir est remis à sa place d'honneur dans un système mondial qui se caractérise par des inégalités en matière de recherche scientifique ? L'accès au savoir est un enjeu vital pour les nouvelles générations africaines. Affirmer que « le savoir est devenu le facteur le plus important du développement économique »³²³, c'est réactualiser une idée maîtresse qui n'a cessé d'être exprimée dans les pays du Sud. Mais, récupérée et relayée par les institutions de Bretton Woods qui, depuis la fin du tiers-monde, s'approprient le magistère doctrinal sur les problèmes des pays en développement, cette idée ne résiste pas à l'épreuve du soupçon. Arrêtons-nous sur la relation de l'université et la société avec la science qui est une dimension importante de la culture humaine. Une certaine hiérarchie de savoirs semble implicite dans le discours à la mode. Selon cette hiérarchie,

il y a des savoirs utiles, c'est-à-dire les savoirs producteurs de richesse alors qu'on a tendance à ignorer les autres savoirs. Cela n'est pas sans effet sur la manière de concevoir l'enseignement et la recherche. De plus, les offres de ressources sont attribuées à certains savoirs et pas à d'autres. Car, le savoir, non les ressources naturelles, serait le fondement de la nouvelle économie. Dans cette perspective, « construire les sociétés du savoir » masque l'idéologie néolibérale à l'âge des nouvelles technologies de la communication. Pour s'en rendre compte, rappelons le credo de la Banque mondiale dans sa mission messianique à l'égard des pauvres. Face à la crise que traverse l'université en Afrique, les programmes d'ajustement structurel sont, pour les experts de Bretton Woods, « le chemin à suivre » si les pays africains veulent renverser les tendances actuelles « en vue d'amorcer le redressement des institutions »³²⁴. Bref, l'accès à l'enseignement supérieur doit s'inscrire dans l'ordre marchand. Car, aucun espace de la vie en société ne saurait échapper aux lois de l'économie de marché en cette « fin de l'histoire ». En d'autres termes, le rapport au savoir doit basculer dans la jungle globale où les plus forts éliminent les plus faibles. Précisément, la Banque mondiale souligne « la montée des forces du marché dans l'enseignement supérieur »³²⁵. L'enjeu ici, c'est, la crise de la science dans les universités dont on reconnaît le rôle dans la capacité à produire le savoir en Afrique³²⁶. Au moment où les programmes d'ajustement structurel obligent l'État à vendre les bijoux de famille comme le montre le cas des entreprises stratégiques, l'avenir de la recherche universitaire s'impose à l'examen dans la perspective de la privatisation.

Cet examen est exigé par l'évaluation des chercheurs africains travaillant dans les universités dont le système de carences les accule à investir dans les petits métiers pour survivre comme je l'ai montré. On doit prendre en compte les problèmes de la vie quotidienne pour créer un environnement favorable à l'émergence et à l'épanouissement de l'esprit scientifique. J'ai rappelé au début de cette étude que la science, c'est que ce que font des êtres humains en tant qu'acteurs sociaux. De manière plus spécifique, on doit savoir quelle recherche le privé est prêt à soutenir dans un contexte où, en réalité, les entreprises étrangères auxquelles une grande partie du patrimoine public a été bradée à travers les opérations de privatisation au cours des années 90, ont, comme priorité, les impératifs de rentabilité à court terme. Dans ce but, toutes les recherches qui nécessitent les

investissements pour le long terme sont écartées d'office. La Banque mondiale déplore l'évolution récente des institutions d'enseignement supérieur en Afrique : « Au niveau universitaire, les études religieuses et les besoins de la fonction publique ont amené à développer le secteur des Lettres et des Sciences sociales au détriment de ceux des sciences naturelles, des technologies, du commerce et des affaires ainsi que de la recherche »³²⁷. Pour les bailleurs de fonds qui pensent que « les institutions de recherche devraient faire intervenir le secteur privé dans leur gestion », on voit les priorités qui s'imposent à la recherche³²⁸.

Afin de dévoiler les ruses de la raison libérale, notons le flou sémantique entretenu autour du concept de « savoir » dont on se garde toujours de préciser le sens en considérant les champs ou les systèmes, les degrés et la complexité qui le caractérisent³²⁹. On veut aujourd'hui « construire les sociétés du savoir » comme si, depuis les siècles, l'humanité avait vécu dans « les sociétés de l'ignorance ». De plus, sans jamais souligner l'importance des « savoirs endogènes » que les systèmes d'enseignement ne peuvent ignorer en Afrique subsaharienne, la Banque mondiale tient désormais à montrer que les Africains ne doivent pas se contenter de l'éducation de base : « le présent rapport décrit comment l'enseignement supérieur contribue au renforcement de la capacité d'un pays à s'insérer dans une économie mondiale de plus en plus axée sur le savoir »³³⁰. Ce message revient sans cesse : « L'enseignement supérieur est nécessaire à la création, à la diffusion et à l'application du savoir et au renforcement des capacités techniques et professionnelles »³³¹. Bref, « l'enseignement supérieur a un impact directeur sur la productivité nationale qui détermine en grande partie les niveaux de vie et la capacité d'un pays à soutenir la concurrence dans l'économie mondiale »³³². En définitive, « la capacité d'un pays à tirer profit de l'économie fondée sur le savoir dépend ainsi de sa promptitude à adapter sa capacité à produire et à partager le savoir »³³³. Dans cette perspective, « l'investissement dans l'enseignement supérieur est un pilier important des stratégies de développement qui mettent l'accent sur la construction des économies et de sociétés démocratiques fondées sur le savoir »³³⁴. Citons aussi ce texte : « Les pays en développement et les pays en transition doivent atteindre une plus grande productivité économique s'ils veulent être en mesure de soutenir la concurrence dans l'économie mondiale. Selon le Rapport sur le développement dans le monde

1998/1999, « l'on ne saurait souligner assez la nécessité pour les pays en développement d'accroître leur capacité à utiliser le savoir »³³⁵. Retenons l'insistance sur ce rôle de l'enseignement supérieur dans la dynamique de l'économie du savoir. La mise en valeur de ce rôle marque une nouvelle orientation des programmes des bailleurs de fonds. En se concentrant sur les « nouveaux défis de l'enseignement supérieur », la Banque mondiale « propose un cadre conceptuel pour son intervention future »³³⁶ dans ce domaine stratégique. À l'évidence, elle a redécouvert « le rôle de l'enseignement supérieur dans le renforcement des capacités en vue de promouvoir l'atteinte des autres objectifs de développement des Nations Unies pour le millénaire »³³⁷. Aussi, peut-on lire : « la capacité d'une société à produire, sélectionner, adapter, commercialiser et utiliser le savoir est essentielle à une croissance économique durable et à l'amélioration des niveaux de vie ».

Si « le Rapport sur le développement dans le monde 1998/1999 a renchéri en déclarant que « les économies contemporaines les plus avancées sur le plan technologique sont véritablement axées sur le savoir »³³⁸, dans le Rapport sur les « Indicateurs du développement dans le monde 2002 », l'accès à l'enseignement supérieur ne figure pas parmi les 8 objectifs du développement du millénaire. Or, en Afrique, c'est dans le savoir que se trouve l'une des clés pour sortir de la pauvreté. Bien plus, le savoir est une condition du développement durable. Précisément, il faut se demander si le modèle de savoir sur lequel on veut aujourd'hui construire les sociétés n'est pas fondé sur les logiques d'exclusion des plus démunis. En effet, dans l'expansion d'une économie axée sur le savoir, il est sans cesse question d'accroître les capacités des pays en développement à faire face à la compétition. Autrement dit, au moment où la Banque mondiale doit bien reconnaître « l'importance de l'enseignement supérieur pour le développement économique et social d'un pays », après l'État, elle reconceptualise le rôle de l'Université dans le but d'appliquer son catéchisme sur les conditions de production du savoir dans la perspective de la croissance économique qui, en réalité, loin de conduire à la réduction de la pauvreté, laisse la majorité des populations au bord de la route. En effet, la stratégie de développement axé sur le savoir est pensée en fonction des intérêts privés. Si la Banque mondiale tente de justifier l'intervention de l'État dans les « nouveaux défis pour l'enseignement supérieur » alors

qu'elle n'a cessé de limiter son rôle dans le cadre des politiques d'ajustement structurel, elle reste fidèle à ses croyances qui visent à promouvoir le secteur privé. Aussi, *en dépit de la rhétorique de la réduction de la pauvreté, elle veut imposer le modèle de l'enseignement supérieur qui exige de promouvoir et de valoriser, au nom de la productivité, le type de formation et de recherche répondant aux seuls impératifs de la concurrence.* Il s'agit, en fait, du modèle américain où le secteur privé est dominant : « Sur les 20 premières universités des États-Unis, seules deux, à savoir l'Université de Californie à Berkeley et l'Université du Michigan, sont des universités d'État »³³⁹. Ce modèle prône la soumission de la recherche universitaire aux impératifs du marché. Prenons le cas du Canada où une priorité absolue domine : développer l'innovation en donnant à la communauté scientifique les moyens de travail à travers les salaires compétitifs et les projets d'infrastructure afin d'endiguer la fuite des cerveaux. Cette stratégie est mise en place par la Fondation canadienne de l'innovation (FCI). Dans un environnement international où l'on prend conscience que la connaissance est le moteur de l'économie, il s'agit de transformer les idées en opportunité d'affaires. Dans cette perspective, pour créer de la richesse nationale, le chercheur est appelé à devenir un véritable entrepreneur qui doit sortir de son laboratoire pour trouver des partenariats. De fait, biologistes, chimistes et physiciens sont au service des projets de recherche où il est difficile de déconnecter le savoir du marché. En permanence, les scientifiques sont soumis aux pressions socio-économiques du secteur privé³⁴⁰.

C'est, sans doute, ce modèle que les bailleurs de fonds proposent aux pays d'Afrique. « À l'instar de ce qui se fait dans les pays de l'OCDE tels que l'Australie et les États-Unis d'Amérique », le défi qui « consiste à soutenir le développement axé sur le savoir » oblige à investir « dans les domaines stratégiques de la formation et de la recherche de pointe ». Les millions d'hommes et de femmes qui veulent se comprendre et comprendre le monde dans lequel ils vivent ne sont pas une priorité. En d'autres termes, à l'ère des turbulences où, en un sens, dans les pays de la misère, « les grands problèmes sont la rue »³⁴¹, produire et transmettre les savoirs sur l'univers social ne constitue pas un enjeu majeur pour les bailleurs de fonds. Certes, l'on reconnaît la nécessité de promouvoir « des cours de sciences humaines de bonne qualité pour la transmission des cultures et valeurs

locales »³⁴². En outre, « au regard des ravages que fait le VIH /Sida dans les communautés, les institutions et les ressources locales, la Banque mondiale doit contribuer à promouvoir le rôle essentiel de leadership que les institutions d'enseignement supérieur peuvent jouer dans la compréhension de l'impact de cette maladie, par le biais de la collecte des données et de la recherche et en faisant en sorte que les communautés soient sensibilisées aux risques et aux choix thérapeutiques »³⁴³. Ce souci humanitaire ne saurait nous tromper. Pour la Banque mondiale, les défis de l'enseignement supérieur et de la recherche sont tout autres. Citons ce texte fondamental des institutions de Bretton Woods : « pour renforcer leur compétitivité et protéger leurs intérêts nationaux dans les domaines essentiels, les pays à faible revenu doivent songer à concentrer leurs efforts sur le développement stratégique de quelques disciplines ciblées et à élever leur qualité à des niveaux internationaux. Les disciplines doivent être sélectionnées en fonction de leur pertinence directe par rapport au potentiel de croissance économique du pays et s'intégrer dans une approche coordonnée et multisectorielle du développement d'un système d'innovations. Des travaux récents portant sur les déterminants de la capacité nationale d'innovation soulignent l'importance de la spécialisation dans les disciplines et les domaines compatibles avec les opportunités d'innovation émergentes dans l'environnement local »³⁴⁴. Le message est clair. Observons la domestication du savoir par les forces du marché qui déterminent les orientations et les programmes de l'enseignement supérieur. Selon la Banque mondiale, un certain nombre de disciplines devraient être supprimées des programmes de l'enseignement supérieur. Il faut les remplacer par celles dont le marché a besoin.

« En ce qui concerne la structure organisationnelle, il est nécessaire de configurer différemment les disciplines traditionnelles pour faire face à l'émergence de nouvelles branches scientifiques et technologiques, à la transition vers un mode de production du savoir axé sur la résolution de problèmes plutôt que la démarche classique axée sur les disciplines, et à la fusion entre la recherche fondamentale et la recherche appliquée. Parmi les nouvelles disciplines les plus importantes se trouvent la biologie moléculaire et la

biotechnologie, les sciences des matériaux, la micro-électricité, les systèmes d'information, la robotique, les systèmes intelligents et la neuro-science, et enfin les sciences et les technologies de l'environnement. Les nouveaux modes de création du savoir impliquent non seulement une reconfiguration des départements selon une carte institutionnelle différente mais aussi, ce qui est plus important, la réorganisation de la recherche et de la formation autour de la recherche de solutions à des problèmes complexes plutôt qu'autour de pratiques analytiques des disciplines académiques classiques »³⁴⁵.

On retrouve ici le credo libéral en matière d'enseignement supérieur. Selon ce credo, les réalités humaines et sociales ne sont pas un enjeu essentiel en matière de connaissance. Certes, aucun système d'enseignement supérieur ne peut les ignorer. La Banque mondiale doit bien le reconnaître : « en ce XXI^e siècle, tout système éducatif digne d'intérêt ne doit pas seulement promouvoir tous les aspects du potentiel intellectuel humain. Il ne doit pas simplement mettre l'accent sur l'accès au savoir mondial dans le domaine de la science et de la gestion, mais également promouvoir la richesse des cultures et des valeurs locales, en s'appuyant sur les disciplines séculaires et éternellement précieuses des humanités et des sciences sociales, à savoir la philosophie, les arts et les lettres »³⁴⁶. Mais cette reconnaissance ne doit pas faire oublier les nouveaux défis de l'enseignement supérieur dans les mutations économiques de notre temps. Dans le texte cité plus haut, la Banque mondiale recommande de procéder à la « sélection » des disciplines dans les programmes d'enseignement en fonction des impératifs de la croissance et de la compétition. En effet, il faut relever « parmi les changements les plus saillants, le rôle croissant du savoir comme moteur du développement économique »³⁴⁷. Dans ces conditions, les sciences humaines sont davantage perçues comme un instrument d'action. « Des recherches judicieuses menées en sciences ont permis de beaucoup apprendre sur les processus d'innovation ; ces acquis peuvent être utilisés dans le choix des politiques et pratiques qui rendent plus rentable l'investissement dans la promotion des ressources humaines »³⁴⁸. Bien plus, compte tenu de la montée des forces du marché, de nombreuses disciplines

des humanités et des sciences sociales risquent de disparaître dans les systèmes et les stratégies de l'enseignement supérieur. Celui-ci a d'autres défis à relever pour contribuer au « renforcement de la capacité d'un pays à s'intégrer dans une économie mondiale de plus en plus axée sur le savoir »³⁴⁹.

Ainsi, en réexaminant ses politiques dans l'enseignement supérieur, la Banque mondiale veut apporter son soutien actif aux efforts de réforme des universités où il ne sert à rien de dépenser de l'argent pour comprendre l'homme et la société. En tirant « les leçons de l'expérience », le plus important pour les bailleurs de fonds, c'est ce qui contribue à inventer des solutions aux « problèmes complexes » auxquels le marché doit faire face. Bref, il faut s'impliquer dans la production du savoir qui répond aux attentes des firmes multinationales. Dans ce but, « les établissements d'enseignement supérieur doivent pouvoir réagir rapidement en élaborant de nouveaux programmes en reconfigurant ceux qui existent déjà et en supprimant les programmes obsolètes »³⁵⁰. En définitive, les universités sont invitées à faire leur examen critique et à se renouveler en profondeur sous la pression des forces du marché. Telle est l'option fondamentale qui sous-tend l'Initiative pour le millénaire dans le domaine de la science (IMS). Avec l'expansion du libéralisme sauvage dans les pays africains, on ne peut ignorer le poids des modèles d'une économie soumise à la dictature de l'immédiat. Dans cette perspective, des questions préalables sont inévitables : dans le partenariat à établir entre l'université et les milieux d'affaires, qui va subventionner les recherches en Afrique ? Pour quelles raisons et en fonction de quels buts ? En outre, quels sont les motifs qui sont à l'origine des décisions à prendre dans les recherches à promouvoir au sein de l'Université ? L'accent doit également porter sur les chercheurs eux-mêmes. Je ne reviendrai pas ici sur les réseaux scientifiques dans lesquels ils peuvent s'insérer. Il faut examiner la nature de la société des savoirs que l'on veut construire en se posant la question fondamentale : quels savoirs et pour qui³⁵¹ ? Cette question exige de mettre en évidence les limites des choix que veut promouvoir la Banque mondiale dans l'enseignement supérieur en se bornant à l'a priori galiléen. À ce propos, il suffit de rappeler la redécouverte du facteur humain dans les affaires. Dans cette perspective, l'ethnographie elle-même retrouve sa place dans le monde actuel. En effet, pour comprendre la complexité de l'acte de consommation,

des objectifs de recherche font appel à des groupes de discussion axés sur l'observation participante. Cette démarche invite à inscrire l'ethnographie dans une approche stratégique³⁵². En d'autres termes, valoriser les connaissances scientifiques sur l'homme et la société revêt une importance cruciale qui oblige à développer les savoirs que la techno-science tend à marginaliser. En fait, il y a des problématiques telles que celles de la pauvreté et de l'exclusion, de l'environnement, de la citoyenneté, des jeunes et du statut de la femme, qui renvoient à des choix de valeurs et de société. Ces choix sont un défi à l'enseignement supérieur et à la recherche scientifique. Ils rappellent que des savoirs spécifiques doivent se développer pour soutenir et éclairer des politiques efficaces et des programmes qui articulent l'économie et le social. Dès lors, des interrogations radicales s'imposent sur l'avenir de l'université si le message de la Banque mondiale est suivi par les pays d'Afrique. En effet, ce message conduit tout droit au « naufrage de l'Université » dont parle Michel Freitag. À partir des sciences qui ne parlent jamais de l'homme sinon en tant qu'atomes, molécules, neurones, processus biologiques et physiologiques, etc, il s'agit de livrer l'enseignement supérieur à l'impérialisme galiléen qui se traduit à l'intérieur de l'université, par le refoulement progressif des disciplines littéraires au profit des disciplines techniques et scientifiques. À l'ère du marché, on reprend le projet du positivisme qui condamne à mort un certain nombre de disciplines comme la philosophie. Bref, les experts de Bretton Woods veulent imposer « une université qui fait l'économie de la culture »³⁵³. Selon ces experts, tout se réduit à l'économie. À partir de cette croyance, l'on propose une vision étriquée de l'enseignement supérieur dont la seule mission se réduit à produire et à propager les savoirs qui répondent aux stratégies des entreprises en compétition sur le marché mondial. Or, l'université suppose l'ouverture à l'universalité et à la totalité des savoirs accumulés. Cette idée d'université est absente de la vision de la Banque mondiale. Pour elle, la pertinence de l'enseignement supérieur est « étroitement liée à la manière dont le savoir est utilisé dans la production »³⁵⁴. En d'autres termes, cet enseignement est un des éléments les plus déterminants de l'ensemble des facteurs complexes qui définissent le FPT (facteur de productivité totale) d'un pays donné »³⁵⁵. Bref, la science, c'est ce qui sert à être plus compétitif. Tout ce qui permet de produire et de diffuser des idées et d'avoir une culture n'a pas d'intérêt. Ce qui a du prix, ce sont les connaissances et

les techniques de pointe. À travers l'enseignement et la recherche, on doit mobiliser la capacité d'expertise scientifique en focalisant la recherche sur le court terme. En donnant la priorité à la recherche à finalité pratique, et aux domaines susceptibles de contribuer à croître la compétitivité des entreprises, l'université assume la responsabilité de faire des chercheurs une force d'expertise capable de fournir les données scientifiques sur lesquelles reposent les choix d'affaires. Ainsi, il ne s'agit pas de penser les objectifs de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique en fonction des priorités des populations locales dans les processus actuels de changement.

L'exclusion de ces priorités est la conséquence de l'emprise de l'économie sur le système de l'enseignement supérieur où les stratégies de la recherche doivent obéir aux impératifs et aux logiques des entreprises. Ces stratégies s'inscrivent dans les logiques d'un modèle instrumental de production et d'utilisation des savoirs. Selon ce modèle, non seulement les chercheurs qui travaillent dans la physique pure risquent d'être en chômage, mais ce tout ce qui ne nécessite pas le recours à des savoirs pour les experts, les décideurs et les managers perd toute valeur. Il s'agit, en particulier, des savoirs issus des sciences sociales dont les effets tangibles dans les enjeux concurrentiels ne sont pas évidents. Si l'enseignement supérieur doit être défini en fonction du rôle stratégique du savoir dans la compétition internationale, tous les champs d'analyse qui visent à fournir non seulement des solutions pratiques mais des cadres d'interprétation, de référence et de signification n'ont plus de place dans les systèmes de recherche. En devenant une capacité de maîtrise technique, le savoir à produire exige d'évacuer des espaces de recherche les questions théoriques. Bref, le modèle de recherche que la Banque mondiale veut promouvoir dans les pays en développement tend à bannir tout savoir à caractère réflexif et critique. À la limite, ce modèle prépare les conditions d'émergence de l'*homo-sapiens faber*. Or, ce type d'homme est en crise comme le révèle le pourrissement actuel des mythes et des paradigmes de l'Occident³⁵⁶. Il faut ici ressaisir l'enjeu du débat sur la faillite du développement de l'Afrique en prenant au sérieux le déficit de pertinence et de crédibilité de ces mythes et paradigmes dans leur prétention à l'universalité. Cette crise de sens a surgi dans les pays dits développés comme le montrent les publications de François Partant, de Serge Latouche ou de Wolfgang Sachs³⁵⁷. Tel est le contexte réel dans lequel, en récitant le catéchisme de la Banque mondiale

sur « les nouveaux défis pour l'enseignement supérieur », l'on veut former en Afrique le type d'homme qui, en fait, se réduit au dispositif de la production et de la consommation. On le sait : face au temps qui court, il est devenu difficile à ce type d'homme de s'arrêter pour faire retour sur lui-même afin de se concentrer et de tenter de penser en profondeur les problèmes auxquels il est confronté. Comme l'a bien souligné Jacques Ellul, « la tragédie intellectuelle et culturelle du monde moderne, c'est que nous sommes dans un milieu (technicien) qui ne permet plus la réflexion »³⁵⁸. Aussi, dans les sujets de recherche, il importe de mettre l'accent sur la dimension humaine et sociale des problèmes. Pour l'UNESCO, il s'agit de « faire progresser les connaissances par la recherche dans les domaines scientifiques » ; dans ce but, « un équilibre judicieux devrait être trouvé entre recherche fondamentale et recherche ciblée ». Bref, « la recherche doit être encouragée dans toutes les disciplines y compris les sciences sociales et humaines »³⁵⁹. Dès lors, l'idée que l'université soit asservie aux impératifs du marché fait frémir. *On se bornerait à former de bons petits techniciens et statisticiens, englués dans le présent, incapables de comprendre ce qu'ils font et de penser le futur, aveugles qu'avant eux, on pensait aussi.* Ce problème est manifeste dans les sciences dites dures qui renoncent à se poser les questions auxquelles les citoyens sont confrontés. Parmi ces questions, il faut mettre l'accent sur celles qui imposent des choix de société. À cet égard, je dois rappeler la nécessité du savoir critique dans tout système d'enseignement et de recherche. Il me semble que c'est le moteur de l'évolution sociale. Que l'on se réfère aux transformations suscitées par les penseurs du siècle des Lumières en Occident. Sans les outils nécessaires à son analyse, le progrès, qu'il soit économique ou technique, est aveugle et insensé. Or, toute société s'expose en permanence à des questions qui ne sont pas purement technologiques et économiques mais d'ordre pratique, existentiel et normatif. L'Université ne peut ignorer ces questions. Aussi, elle doit redéfinir ses tâches d'enseignement et de recherche en se rappelant que si le « savoir-faire » est une condition nécessaire de développement économique et social, le « devoir-faire » renvoie au « savoir-être » qui, en définitive, exige de réhabiliter les questions du sens, des valeurs et de la normativité dans les disciplines de formation et de production des connaissances. Il faut garder à l'esprit les défis de la nouvelle rationalité qui se cherche dans la crise actuelle de la science. Pour surmonter cette crise, j'ai insisté sur la nécessité et la fécondité des recherches qui visent à rompre

avec l'héritage de la science classique afin de retrouver «une vision unitaire où notre description de l'univers et notre expérience existentielle converge à nouveau»³⁶⁰. Dans ce sens, on éprouve le besoin d'établir « une nouvelle alliance de la science et de la culture » pour répondre aux nouvelles demandes sociales, intellectuelles et scientifiques de notre temps. Car, l'université ne peut se limiter à produire les savoirs au profit des seuls milieux d'affaires. Relevons l'importance des sciences de l'éducation dans les dynamiques de l'enseignement et de la recherche. Soulignons aussi les enjeux scientifiques qui s'imposent à la recherche à partir des questions posées par l'environnement dont on prend conscience en vue des alternatives à un développement mortifère. Ces questions renvoient au débat radical sur la nature des économies mises à l'épreuve de la société et de l'écologie. Dans cette perspective, il devient urgent de définir les principes permettant de respecter la place de l'être humain dans la création des richesses³⁶¹. Par un étrange paradoxe, face à la course à la compétitivité, se découvre la pertinence de la démarche qui invite à réinsérer le savoir dans le monde de la vie. Poser la question du lien entre la croissance économique et l'environnement, c'est réintroduire l'éthique au cœur de l'économie³⁶². Ce qui oblige aussi à élargir le champ du savoir, ce sont les connaissances dont la production est nécessaire à la gestion des affaires publiques. Ainsi, il nous faut réorganiser les systèmes d'enseignement et de recherche en assumant l'existence humaine dans sa totalité avec l'ensemble des questions qu'elle pose à la recherche scientifique. Devant la complexité du réel qui exige de nouvelles voies d'approche, on retrouve l'enjeu de la nouvelle rationalité dont j'ai parlé. Cette rationalité répond au rêve qui, selon Popper, se réalise par «une image du monde où il y a place pour les phénomènes biologiques, la liberté de l'homme et la raison»³⁶³. On ne peut donc juger les connaissances selon leurs effets du seul point de vue utilitaire et pragmatique. En effet, *le savoir n'est pas d'abord instrument. Il relève de l'ordre de la valeur et de la vérité.* Dans ce sens, au nom de la société elle-même, au lieu de se concentrer sur les seules connaissances permettant de « renforcer la compétitivité » des milieux d'affaires, l'université doit se préoccuper de produire les savoirs dont les gens ordinaires ont besoin. Justement, dans leur totalité, ces savoirs portent sur les manières d'habiter le monde et non seulement sur les instruments de mise en valeur des ressources naturelles. En d'autres termes, face au modèle du savoir en fonction duquel la Banque mondiale propose

de définir les « nouveaux défis de l'enseignement supérieur », un constat s'impose : au-delà de la vision de l'université qui sous-tend ce modèle, une crise de société est instituée. Elle germe dans l'esprit même de l'enseignement. Elle est aussi inscrite dans les structures de la recherche et les mentalités. En fin de compte, ce qui est en cause, c'est un choix de modèle d'université comme service public, lieu autonome de réflexion et de débat dont il importe d'évaluer le bilan social en considérant les relations entre l'université et son environnement.

En tenant compte des échecs des programmes d'ajustement structurel qui n'ont pas entraîné les changements attendus, on entrevoit l'impact des orientations que les experts donnent en matière d'enseignement et de recherche sans jamais soupçonner les déséquilibres du système d'enseignement et de recherche qui condamne l'université à investir son potentiel scientifique pour ne produire que les savoirs à finalité économique et commerciale. En plus des effets négatifs de la parcellisation accrue des connaissances qui entretiennent un véritable obscurantisme, ce système de production des savoirs crée l'illusion de la science alors qu'il installe la société dans un système d'ignorance où les réalités et les questions fondamentales de l'existence humaine sont écartées des champs d'analyse. Car, ces réalités et ces questions ne peuvent être honorées que par une stratégie globale d'enseignement et de recherche qui articule étroitement les sciences de la nature et les sciences sociales. À cet égard, l'implosion de l'Occident où l'on assiste au triomphe de la raison utilitaire doit nous donner à réfléchir sur les enjeux de la recherche qui se profilent à l'horizon. Pour revenir à Bergson, le monde construit par la science et la technique attend toujours « un supplément d'âme ». Comme Heidegger l'a montré, ce monde oublie l'être. Dans les pays du Nord où la solitude secrète l'ennui et l'angoisse de la mort, l'Occident risque de proposer à l'Afrique un prêt à penser pour forcer les gens à se conformer aux logiques d'une société sans repères. Dans ce contexte où les paradigmes des pays du Nord sont saturés, il importe de s'interroger sur la prise de responsabilité de l'université face aux enjeux de la vie et de la survie collective dans les pays africains. À partir du champ des possibles, il s'agit ici de voir comment une nouvelle culture scientifique peut naître dans une institution au sein de laquelle l'usage de la raison doit se faire de manière libre et critique. L'université est

née, en fait, de l'exigence de soumettre à l'examen toute vérité qui veut s'imposer autoritairement comme un dogme³⁶⁴. Face à la dérive productiviste qui asservit les activités universitaires à la résolution des questions purement techniques à partir des savoirs reconnus au titre de leur utilité instrumentale, il nous faut donc repenser l'enseignement supérieur et la recherche scientifique en tenant compte des attentes plus grandes qui s'expriment au niveau des valeurs fondamentales d'une nouvelle civilisation à construire en rupture avec les modèles qui s'avèrent incapables de faire le bonheur de l'humanité. Une question commence à se poser : « Et si l'Afrique refusait le marché »³⁶⁵ ? Cette question invite à définir autrement les « nouveaux défis pour l'enseignement supérieur ». Dans cette perspective, par-delà le savoir-faire technocratique, l'avenir de l'université est lié à la reconnaissance institutionnelle de la légitimité des sciences sociales et à la manière dont ces sciences vont assumer leurs responsabilités dans un système d'enseignement et de recherche visant à assurer l'équilibre entre les savoirs théoriques et les savoirs d'action.

Bien plus, c'est l'activité scientifique elle-même qu'il nous faut réévaluer. En Europe et en Amérique du Nord, l'accroissement des connaissances n'intéresse pas les lobbies qui investissent dans la recherche. Si la recherche à finalité économique devient la seule priorité de l'activité scientifique, ne risque-t-on pas d'assister à la disparition de la recherche « libre », celle que les chercheurs mènent sur des thèmes choisis sans subir les pressions et les contraintes du pouvoir de la finance ? Or, cette recherche répond au besoin des millions d'êtres humains d'avoir des connaissances sur le monde et la vie. Elle souligne l'enjeu culturel de la science dans la vie d'une société. Au sein de l'université elle-même, il faut poser la question de l'autonomie de la recherche dans un système où la science tend à devenir une véritable marchandise. Que va devenir la liberté de penser qui est inhérente à la démarche scientifique ? Il convient de le souligner : cette liberté est une exigence d'une société démocratique. En ce qui concerne les résultats de la recherche, on ne peut éviter aussi la question de la propriété intellectuelle. Le chercheur doit-il être dépossédé des fruits de son travail par les groupes d'intérêts qui le financent ? En définitive, de qui est-il l'employé ? Des firmes qui attendent des savoirs applicables dans l'économie et le commerce ? Ou de l'université qui l'a recruté mais n'a pas les moyens de porter toute la vie en laboratoire ? On peut multiplier ces

questions qui mettent à nu la crise de l'université à l'ère du marché. Ces questions sont à l'ordre du jour dans les pays du Nord³⁶⁶. Nous ne pouvons y échapper dans le cadre des politiques d'ajustement structurel qui ont préparé la voie à la privatisation du secteur public en Afrique. Il nous faut donc suivre attentivement le débat sur les rapports entre le savoir et l'argent³⁶⁷. Ce qui caractérise les tendances qui se font jour, c'est l'orientation des activités de recherche en fonction des besoins de l'économie de profit. C'est aussi la réduction de l'autonomie dont disposent les chercheurs universitaires. En outre, en laissant l'université se transformer en école supérieure de métiers et en fondant la culture de la recherche sur le modèle de l'entreprise, non seulement on tend à encourager la recherche utilitaire au détriment de la recherche fondamentale, mais on remet en cause la liberté de penser et la fonction critique de la recherche elle-même. À la limite, l'irruption des critères d'efficacité, de rentabilité et de rendement dans l'enseignement supérieur soumet l'institution universitaire à la tyrannie de l'instant. En effet, les bailleurs de fonds répugnent à investir d'importantes sommes d'argent dans les tâches d'analyse qui ne produisent pas des résultats à court terme³⁶⁸. A ce niveau, une inquiétude surgit à propos de l'idée que l'on se fait de la recherche scientifique.

Dans la perspective de la privatisation de l'enseignement supérieur, il faut se demander si l'on ne prépare pas le triomphe du nouvel obscurantisme qui, comme je l'ai montré ailleurs, consiste à considérer les sciences humaines et sociales comme un luxe inutile dont les pays confrontés à la pauvreté peuvent se passer pour promouvoir des expériences en laboratoire en vue des applications immédiates, pratiques et rentables sur le marché³⁶⁹. Dans ce but, les thèmes de recherche privilégiés sont ceux qui correspondent aux objectifs visés par les firmes portées par l'utilitaire. Si les représentants de l'industrie doivent décider des objets de recherche et la marche à suivre, la recherche fondamentale devient une pure folie. L'université n'est plus qu'une entreprise dont le but essentiel est de produire des connaissances dont le marché a besoin. Quel intérêt celui-ci trouve-t-il aux études sur les femmes et l'environnement ou à la recherche sur les mouvements sociaux, à la linguistique et à l'archéologie, à la littérature et à l'histoire ou aux sciences des religions africaines ? Dans le processus de marchandisation de l'éducation, de nombreuses disciplines

risquent de disparaître dans l'espace du savoir en Afrique. Aussi, à partir des problèmes de fond que soulève le financement privé, un débat doit s'ouvrir sur la pluralité et la convergence des savoirs dans la recherche universitaire.

Je pense d'abord à la nécessité de veiller à l'équilibre entre la formation et la recherche dans tout système de l'enseignement supérieur. Cela implique le souci de préparer la relève par l'éveil, la promotion et l'intégration des jeunes chercheurs dans les réseaux scientifiques. L'émergence de ces jeunes chercheurs est un signe de vitalité d'une université soucieuse de son avenir. Mais face aux défis et aux tendances que je viens d'indiquer, il faut repenser l'université elle-même en redonnant sa place à la recherche fondamentale dont l'avenir est menacé par les choix de société qui ne prennent pas en considération ce que l'on peut appeler les sciences de l'inutile. Refuser le droit à l'existence et au développement de ces sciences dans une université, c'est priver les millions d'êtres humains des connaissances de base dont ils ont besoin dans la mesure où leur vie ne peut être soumise à la dictature de l'instant. *Si le savoir est devenu central dans le développement des sociétés, l'éclipse de la recherche fondamentale signifierait une trahison de la vocation universitaire de la recherche et, à moyen terme, la stérilité de la recherche appliquée elle-même.* Il importe donc de trouver les règles et les moyens destinés à assurer l'avenir de la recherche fondamentale. La nécessité de cette recherche doit être reconnue dans le contexte précis où l'on peut redouter que l'accès à l'internet continue à appauvrir l'Afrique avec des idées vieilles et diffusées par les sociétés en désarroi où il semble bien que l'intelligence soit en panne. Les sociétés africaines sont confrontées à des questions radicales qui résultent des mutations en cours. Les réponses à ces questions ne tombent pas du ciel. Les formes larvées de censure dans les domaines où la recherche universitaire doit exercer une fonction critique ne peuvent qu'entraver l'effort d'auto-compréhension des sociétés qui s'interrogent sur ce qu'elles doivent changer en elles-mêmes, à travers leurs institutions, leurs modèles culturels, leurs mœurs et leurs mentalités pour sortir des impasses actuelles. Soyons clairs : *à l'heure de la pensée unique, le milieu universitaire, plus que jamais, a besoin d'exercer les tâches critiques de l'intelligence.* Dans ce but, il faut se demander si la distinction de la recherche dite

fondamentale d'avec la science appliquée ou la recherche/ développement ne masque pas une idéologie subtile. Cette distinction renvoie à la séparation des pratiques scientifiques et à l'image courante de la science qui se confond avec la recherche de ce qui est utile à l'économie. Dans ce sens, le plus important, pour les pays pauvres, c'est la recherche qui aboutit à des découvertes et des inventions. Le désir de savoir devrait donc se réaliser par le développement des sciences de la nature permettant d'aboutir à des résultats pratiques. Ainsi, le privilège conféré à un savoir extensif justifie la division hiérarchique du travail scientifique. Cette division repose, en fin de compte, sur la séparation entre la théorie et l'action. Dans cet esprit, on se représente toujours la recherche fondamentale comme un passe-temps inutile et, en fait, un luxe pour les pays confrontés à des problèmes urgents qui exigent des solutions immédiates et pratiques. Derrière la discrimination des disciplines de recherche, on retrouve un véritable phénomène de rejet de tout ce qui rappelle la métaphysique. La dévalorisation de la recherche fondamentale et la sur-évaluation de la recherche appliquée dissimulent un vieux fond de positivisme à l'intérieur de l'institution scientifique. Plus précisément, il s'agit de choix théoriques ou idéologiques qui, en définitive, justifient la méfiance à l'égard des efforts d'analyse et de réflexion visant à démasquer le contrôle de la science elle-même par les groupes d'intérêts pour lesquels toute remise en question du *statu quo* porte atteinte à la domination liée à la science. En fait, s'il suffit d'orienter la recherche vers les seuls secteurs de pointe de la vie économique, il n'est pas certain que la recherche commanditée par les milieux d'affaires prenne en compte les problèmes réels de la majorité des populations. On mesure ici tous les risques d'exclusion de nombreux champs d'étude dans la problématique des « nouveaux défis pour l'enseignement supérieur » définis en fonction des seuls intérêts privés.

En Afrique, depuis la colonisation, un important travail de recherche a été mené par plusieurs centres nationaux sur l'agriculture d'exportation au profit des intérêts étrangers. Ce travail a marginalisé les réalités africaines au moment même où les paysans étaient confrontés aux défis autres que ceux des produits tropicaux dont les consommateurs européens avaient besoin. Bien plus, l'ensemble des savoirs qui fondaient les pratiques quotidiennes des indigènes a fait l'objet d'un mépris souverain. Avec le

retour en force du secteur privé, toute tentative d'exploiter avec succès le potentiel des ressources africaines pose un problème de transfert des savoirs et des stocks technico-scientifiques dont s'est doté le Nord. Aujourd'hui, comme hier, les investisseurs étrangers mettent en valeur ce potentiel scientifique et technologique. Ils ne tiennent aucun compte de la « science déjà là » que redécouvrent les anthropologues comme je l'ai indiqué plus haut. Si elle veut exploiter tout son fond de rationalité, l'Afrique doit se préoccuper d'examiner son propre stock de connaissances et d'y choisir celles qui peuvent être améliorées et appliquées et celles qui doivent s'articuler avec les savoirs venus d'ailleurs. L'étude de ces ressources scientifiques endogènes et de leurs potentialités en ce qui concerne la promotion du développement socio-économique d'une région fait partie intégrante des tâches de la recherche dans les universités africaines. Ici, le champ intellectuel reste encore vierge. De toute évidence, les programmes de recherche élaborés à partir des choix économiques correspondant aux concepts et aux théories en honneur dans les pays du Nord ne visent qu'à condamner l'Afrique à n'être qu'une réserve de savoirs préscientifiques. Si les gens ne rejettent pas en bloc leurs savoirs et savoir-faire comme le prouve le cas de la médecine traditionnelle, une réappropriation de ce patrimoine culturel et scientifique est un défi à la recherche en Afrique. L'université est le lieu privilégié pour relever ce défi. En dépassant le niveau de l'ethno-science comme le propose Paulin Hountondji, il s'agit d'inscrire ces savoirs dans la dynamique d'une recherche vivante afin de rompre les chaînes de dépendance de l'Afrique à l'égard d'une science au service du marché³⁷⁰. Plus radicalement encore, si l'on prend conscience de la crise de pertinence de l'Africanisme³⁷¹, les chercheurs africains doivent répondre à des demandes intellectuelles inédites. Pour aller au fond des choses, c'est l'Afrique elle-même qu'il s'agit de repenser dans sa totalité et sa complexité.

JALONS POUR UNE ÉPISTÉMOLOGIE DE LA TRANSGRESSION

Dans ce but, il convient de reconsidérer l'identité intellectuelle du chercheur africain et sa capacité à s'affranchir des champs discursifs définis par l'Occident. Il n'est pas évident que ce défi soit une préoccupation inscrite dans les procédures de recherche en Afrique. Tout se passe comme s'il fallait s'installer dans le confort des idées reçues et l'univers mental

construit par les Européens et les Américains. Dans les processus de la production des savoirs, on mesure ici le poids de l'héritage d'aliénation culturelle dont parle Alioune Diop quand il écrit: «tandis que la capacité d'imagination et d'initiative du peuple a été réduite à sa plus simple expression par l'assujettissement colonial, consciemment ou inconsciemment la formation de l'élite intellectuelle a été faite selon les perspective d'aliénation culturelle définitive. Dans les esprits ainsi aliénés la remise en question du savoir occidental est devenue impensable: nous voulons bien admettre qu'au niveau des valeurs irrationnelles l'apport occidental soit remis en question, mais nous tenons pour définitive la rationalité atteinte par le progrès. En réalité, submergés par les données, nous ne sommes plus assez lucides pour saisir les processus. À nos yeux, le contexte occidental du développement scientifique et rationnel est devenu le texte même de ce développement; en d'autres termes, le progrès brut ne se distingue pas du progrès réel. La formulation du savoir est confondue avec le savoir en soi. Chez l'homme d'Occident, cette confusion est légitime car son type de langage sera toujours le support du contenu de son savoir. Elle ne pourrait l'être pour nous, même si nous décidons d'adopter définitivement le langage occidental »³⁷².

En fait, dans plusieurs milieux de réflexion et de recherche, pour être admis dans la cité des savants, il faut s'inféoder à l'espace discursif de l'Occident. Fatou Sow a bien observé ce réflexe chez de nombreux chercheurs africains : « La recherche du Nord a ses chasses gardées sur lesquelles elle exerce son regard anthropologique. Lorsque nous, Africaines et Africains, voulons des références sur nous-mêmes, c'est au Nord que nous allons les chercher. Cette même recherche peut vous démettre de votre statut scientifique si vous n'utilisez pas le discours et les outils de recherche dominants »³⁷³. Notons le risque d'adopter un profil servile et de faire acte suivisme par rapport à la recherche occidentale. Dans cette perspective, si les thèmes d'étude et les faits d'observation sont sur le terrain africain, le regard que l'on porte pour les comprendre doit venir de l'Occident. Dès lors, il faut s'interroger sur l'apport original dans le rapport de l'homme africain à la science. En définitive, on doit se demander si la formation reçue prépare réellement le chercheur africain à un travail d'émancipation intellectuelle grâce à une remise en question des présupposés théoriques de cette formation. Dans ce sens, si l'on veut rester un acteur moulé dans

l'univers mental occidental, l'inventivité scientifique à partir de l'Afrique est en cause. Les conditions de cette inventivité exigent donc une réflexion radicale et critique dont il faut poser ici quelques jalons. À ce sujet, trois constats méritent de retenir l'attention. D'abord, j'ai montré plus haut dans quel sens le contexte culturel et social dicte une vision particulière de ce qu'est la science. Ensuite, les théories qui caractérisent les sciences trouvent toujours leur origine dans ce contexte. Enfin, il faut insister sur le fait que l'un des grands enjeux de la recherche en sciences sociales est l'émergence des écoles de pensée. En effet, au sein des universités africaines, *on ne peut admettre l'existence de Facultés des sciences humaines où ne se développent pas de véritables courants de pensée à partir des défis de la société*. Face à ces défis, toutes les disciplines sont mises à l'épreuve. En effet, dans l'organisation actuelle de la production des connaissances, chaque discipline est un lieu privilégié de savoir où se forment les instruments de la connaissance. C'est pourquoi, les questions spécifiques se posent aux chercheurs africains s'ils ne veulent pas se contenter de maîtriser les paradigmes, les théories et les disciplines enseignés dans les programmes d'enseignement en Europe et en Amérique du Nord. En fin de compte, ce qui est en jeu, c'est la façon de comprendre le monde et le sujet africain aujourd'hui. En ce sens, la crise de l'Afrique est d'abord une crise du regard³⁷⁴. Elle met en cause l'ordre du savoir qui s'est construit à travers le destin des sociétés africaines dans l'imaginaire de l'Occident. Pour que le continent noir redevienne un lieu de production des connaissances, n'est-il pas urgent, dans les démarches de recherche, de s'interroger sur la pertinence des concepts et des théories élaborés dans le contexte euro-américain ? À la limite, comment reprendre à notre compte et appliquer à l'Afrique et aux Africains les disciplines de recherche qui, avec leurs concepts et leurs théories, sont nées en Occident en vue de répondre aux défis de l'intelligence dans le contexte historique de l'expansion des Lumières et des perturbations de la révolution industrielle ? Bref, ***au-delà des mythes et des stéréotypes, comment repenser scientifiquement l'Afrique ?*** Ces questions nous situent au cœur des enjeux de cet ouvrage dans un contexte où, face aux mécanismes de mise en tutelle, nous ne saurions oublier que l'Afrique demeure « le siège d'une lutte sourde mais violente pour la conquête des esprits et la formation de nouvelles structures mentales favorables à telle ou telle pénétration idéologique »³⁷⁵.

Afin de répondre aux attentes qui justifient sa raison d'être, la recherche en sciences sociales, notamment, doit obéir à certaines conditions préalables. Dès le départ, il s'agit de respecter l'image que toute science se donne d'elle-même : celle d'un savoir objectif chargé de dissiper les préjugés et les illusions en dévoilant la vérité³⁷⁶. Dans cette perspective, le défi à relever par le chercheur est d'abord celui de l'objectivation qui consiste à rendre intelligible son objet d'étude. En Afrique, les conditions de cette objectivation ne sont pas acquises ; elles dépendent du processus de reconquête qui s'inscrit dans l'instauration de l'esprit scientifique. Au-delà des exigences requises pour la formation à la recherche, il nous faut prendre conscience de notre statut spécifique par rapport à notre objet d'étude dans un contexte où il convient de nous redéfinir par rapport à un certain nombre de contraintes intellectuelles. À cet égard, il importe de saisir l'enjeu qui consiste à investir l'Afrique dans le champ scientifique. L'insertion de la recherche dans ce champ ne peut s'opérer sans heurts ni tensions. Il faut ici faire émerger les travaux sur les sociétés africaines comme domaine du savoir au sein d'une nouvelle histoire de la raison. Car, il ne s'agit plus, comme hier, de ne s'assigner d'autres finalités à la recherche que de contribuer à la justification du colonialisme par des études de terrain. En rupture avec la recherche coloniale, *il faut désormais ouvrir le terrain à des savants*. Dès lors, le passage de l'Africanisme à la science met en cause les fondements du savoir impérial. Ce passage pose la question de l'autonomie du chercheur comme sujet pensant, en rupture avec la tradition africaniste. En effet, selon cette tradition, les Africains apportent une collaboration à l'élaboration d'un savoir à leur sujet. En gros, c'est l'Afrique qui tient les fils de la connaissance africaniste (...). Élevé au rang de détenteur de savoir, l'indigène sera donc convié à instruire la recherche occidentale »³⁷⁷. Bref, sur le terrain, l'Occident seul dispose de l'outillage théorique et méthodologique nécessaire à la production d'une véritable science. Dans ce contexte, *l'irruption des Africains dans le champ scientifique pose la question fondamentale du sujet, de l'initiative et de la créativité dans l'ordre du discours scientifique. Selon Hampaté Bâ, « désormais, il appartient aux Africains de parler de l'Afrique aux Étrangers, et non aux Étrangers, si savants soient-ils, de parler de l'Afrique aux Africains. Trop souvent, en effet, on nous prête des intentions qui ne sont pas les nôtres, on interprète nos coutumes et nos traditions en fonction d'une logique qui, sans cesser d'être logique, n'en est pas une chez nous »*³⁷⁸. En matière de

recherche, comme dans d'autres domaines, l'Afrique se trouve à la croisée des chemins. Il lui faut trouver de nouvelles voies de la science. Cette exigence pose un problème fondamental de méthode. En ce qui me concerne, tout en reconnaissant les limites ou l'arrogance des discours qui se disent savants alors qu'ils masquent des préjugés racistes, on ne peut imposer à l'Étranger de se taire sur l'Afrique sans oublier qu'il s'agit là d'un objet unique qui s'offre à des regards pluriels dans la mesure même où la science a une ouverture qui dépasse les frontières et constitue une œuvre qui se construit dans une démarche exigeante de confrontation. Dans cette démarche, l'on accepte de se mettre en question en détruisant toute velléité hégémonique. La science est un lieu et, en fait, exige un « nous » au sein duquel, précisément, il y a à reconsidérer son point de vue, à le discuter et à l'examiner avant d'y adhérer. Dans ce sens, la science implique l'émergence des « sujets » autour des « objets » communs. Je reviendrai bientôt sur les exigences d'un nouveau récit sur la science au sujet de l'Afrique. S'il faut reconnaître aux Africains la nécessité de la reprise de l'initiative leur permettant de parler aux Africains, il me semble aussi important qu'ils doivent prendre la parole pour parler aux autres. Car, ***d'Afrique aussi doivent surgir les savoirs dont le monde d'aujourd'hui a besoin.*** Dès lors, le vrai problème qui se pose à la recherche africaine est d'éviter l'insignifiance des discours qui n'apprennent rien à personne. Précisément, le défi du regard de l'autre, dans de nombreux cas, ce fut, souvent l'absence de pertinence des études qui, compte tenu de leur ethnocentrisme théorique, ont fait de la connaissance de l'objet africain la voix d'un sujet incapable de s'affranchir de l'idolâtrie de soi et des pressions de sa culture pour assumer le choc des réalités dont la rencontre bouleversante provoque l'étonnement et ouvre la voie à la découverte.

En fait, s'il faut admettre le droit de regard qui s'impose aux Africains sur l'Afrique, ce droit pose la question du statut du regard qu'on porte sur l'étranger comme sur soi-même. En effet, le « point de vue » de l'indigène sur sa société n'est pas juste parce que c'est l'indigène qui parle de lui-même. S'il veut échapper à l'insignifiance, il doit respecter un certain nombre d'exigences propres à toute démarche scientifique. Or, rien ne justifie le droit de l'indigène ou son aptitude à parler avec autorité et compétence en tant qu'indigène. En Afrique aussi, on entend les discours

qui se veulent scientifiques alors qu'ils théorisent les préjugés de clans ou de lobbies mafieux et en sont une sorte d'auto-glorification. Si le chercheur africain n'est pas à l'abri de la tentation de l'ethnocentrisme, comment étudier objectivement les réalités du milieu qui l'a vu naître? Plus radicalement, compte tenu de cette appartenance, comment avoir accès au terrain et faire oeuvre de science sans être l'otage de son milieu d'origine ou des groupes de pression auxquels on est lié étroitement ? Ces questions ne sauraient être sous-estimées dans l'Afrique de la recherche. Elles sont imposées par la démarche d'analyse qui vise à montrer comment le sexe, la condition sociale, la culture et le contexte économique affectent la production de la science et des pratiques scientifiques. Les passions politiques définissent souvent l'environnement social de la recherche de terrain. À cet égard, la science du politique ne peut « se mettre debout » afin d'exercer ses tâches fondamentales sans se poser la question de cette autonomie de pensée qui fait défaut à de nombreuses disciplines des sciences sociales au sud du Sahara. Notons aussi le cas de la sociologie sur laquelle le contrôle étatique s'exerce de façon permanente dans les universités africaines.

Depuis mai 68 en Afrique francophone, cette discipline a été placée sous haute surveillance. Senghor l'a bannie de l'Université de Dakar pour l'exiler à Saint-Louis. À Yaoundé, avec l'histoire et la philosophie, la sociologie fut rejetée à la périphérie de l'université dans les salles de cours construites en matériaux provisoires. Malgré le passage au pluralisme politique, l'État veille toujours sur cette science. Dans les milieux universitaires, l'anthropologie demeure une sorte de paria parmi les sciences sociales en raison de son passé colonial³⁷⁹. Dans ce contexte, il faut repenser l'anthropologie afin d'éviter de réduire les usages de cette discipline à la fonction idéologique qu'elle a jouée à un moment de son histoire dans les relations entre l'Afrique et l'Occident³⁸⁰. Cette discipline doit procéder à son autocritique en tenant compte des mutations internes des sociétés africaines. En fait, l'avenir des études anthropologiques tend à faire l'objet de nouvelles préoccupations. Arrachée à son passé colonial, l'anthropologie a cessé depuis longtemps d'être définie comme la science des sociétés primitives. Elle a été rapatriée en Occident où, au-delà des croyances, des mythes, des symboles et des rites, elle investit l'actuel et le

contemporain en découvrant de nouveaux territoires à explorer dans les campagnes et les mondes urbains, le sport, l'imaginaire et le politique, les manières de manger et de voyager, les affaires, le travail et l'entreprise, les sciences, les techniques et la modernité, la santé et la population, l'éducation et la culture, etc. ³⁸¹

DES RESPONSABILITÉS NOUVELLES

Le chercheur africain doit se questionner face à ce travail immense. Si nous ne devons pas rester à l'écart d'une science qui connaît une nouvelle vitalité dans ses lieux d'origine, il importe de savoir si nous pouvons continuer à considérer cette discipline comme un domaine tabou. Ne devons-nous pas mettre à l'épreuve notre capacité à participer aux débats en cours afin de contribuer à l'intelligence du fait humain dans les bouleversements du monde ? Au sein des mutations en cours, il est désormais question de recapturer l'anthropologie pour comprendre le présent dans sa totalité³⁸². A partir des travaux qui relisent les auteurs classiques, il nous faut procéder à une réévaluation globale et critique des discours qui s'accrochent à des concepts tels que « l'ethnie » et la « tradition » en ignorant les changements politiques et économiques qui modifient les cadres d'analyse. En d'autres termes, au lieu de s'enfermer dans les paradigmes anthropologiques du XIXe siècle, il s'agit pour l'Afrique, au nom de l'anthropologie vivante, de remettre en question les catégories véhiculées par les travaux de recherche, les documents, les écrits, les émissions ou les reportages qui reposent sur les catégories inaptes à analyser l'ensemble des réalités africaines actuelles dans leurs dynamiques symboliques et leurs configurations démographiques, politiques, économiques et internationales. Dans les sociétés africaines, il n'y a pas d'égalité à travers le prisme de la pauvreté et de la misère. Comme le révèlent les enfants de la rue et d'autres catégories sociales qui tentent de survivre en fouillant les poubelles³⁸³, il y a aussi les exclus du festin en Afrique. Bien plus, si la solidarité clanique tend à devenir un mythe avec l'avènement de l'Afrique des individus³⁸⁴, les élites s'organisent pour contrôler les positions de pouvoir et les réseaux d'accumulation en renforçant les mécanismes de pauvreté et d'exclusion. À cet égard, l'analyse du politique reste un champ en friche. Il lui faut découvrir les cultures spécifiques de gestion du pouvoir et de la société dans la mesure où

ni le tribalisme d'État, ni la coercition et la violence brute ne suffisent à rendre compte de l'étrange longévité des dictatures tropicales.

C'est aussi le rôle de l'histoire qu'il convient de reconsidérer à l'ère où les approches libérales de la « crise africaine » s'attaquent à la mémoire d'un continent comme le rappelle le débat sur le temps colonial dans les milieux de recherche où le révisionnisme est un choix d'analyse³⁸⁵. En France où Catherine Coquery-Vidrovitch reconnaît qu'elle a « peu appris sur l'Afrique de la part des historiens français de l'Afrique » en dépit du long passé colonial d'un pays qui s'est créé un vaste empire dans les « territoires d'Outre-mer »³⁸⁶, ce révisionnisme s'exprime à travers les relectures du temps des colonies³⁸⁷. On en vient aujourd'hui à faire croire aux indigènes que leur véritable âge d'or se confond avec la vie de forçat dans les camps de travail obligatoire à l'époque des comptoirs et des grandes concessions. Pour Bernard Lugan, tout ce que Catherine Coquery-Vidrovitch a écrit sur le pillage de l'Afrique équatoriale n'est que pures hypothèses fantaisistes³⁸⁸. Il faut y lire une idéologie destinée à donner mauvaise conscience à l'homme blanc pour avoir assumé le fardeau de conduire les races inférieures à la Civilisation. On a pu justifier ce laxisme à l'époque où triomphaient les mythes tiers-mondistes. Mais ces mythes ont égaré les historiens. Car, ils ont abouti à la falsification et à la désinformation, non à la science. Pour le thuriféraire de l'Afrique du Sud blanche, même l'UNESCO n'y a pas échappé avec sa monumentale *Histoire de l'Afrique*. Cet ouvrage a été édité par l'organisme des Nations Unies avec la collaboration d'éminents chercheurs qui ont reconnu que les traditions orales sont aussi des documents à partir desquels l'histoire s'écrit³⁸⁹. Selon le Professeur Lugan que les experts des Nations Unies ont oublié de consulter pour cette entreprise internationale, ces traditions réhabilitées depuis 1960 par Vansina³⁹⁰ relèvent « souvent de l'irrationnel ou de l'inconscient collectif ». Aussi, pour faire œuvre de science, il faut éviter d'effacer des mémoires « les plaies de l'Afrique précoloniale » qui n'est sortie de son isolement que grâce « à des non-Africains » ; il faut aussi arrêter de falsifier le temps colonial lui-même comme le font les universitaires tiers-mondistes qui cultivent « avec insistance le mythe de l'oppression coloniale ». Bref, pour Lugan, il convient de renoncer à parler des massacres coloniaux, des travaux forcés et des tortures qui ont marqué l'imaginaire des sociétés dominées³⁹¹.

Notons l'importance de ce débat au moment où, comme le montre la Shoah³⁹², la mémoire apparaît comme la matrice de l'histoire de l'individu et des sociétés³⁹³. À ce sujet, tout est à revoir en ce qui concerne l'Afrique qui a son passé d'holocauste et de génocides. Il importe de réécrire les savoirs sur les réalités de ce continent au moment où l'on tend à effacer tout relent de tiers-mondisme pour éviter de provoquer la crise ou le malheur de la conscience de l'Occident³⁹⁴. Dans cet esprit, une autre sociologie de la situation coloniale devrait rompre avec les schémas qui ont conduit aux sociologies des mutations provoquées par les traumatismes de l'histoire³⁹⁵, les perturbations et les déséquilibres socio-culturels, les désordres et les chocs violents ayant créé « la Crise du Muntu » qui, selon Fabien Eboussi Boulaga, résulte de la « défaite totale »³⁹⁶. Enfin, il faut trouver une autre explication pour comprendre les formes d'invocativité religieuse exprimées par les mouvements religieux des peuples opprimés. En voulant libérer le métier d'historien de tout carcan idéologique, Lugan oublie de citer les travaux et les sources qui l'autorisent à écrire, sans aucune référence : « Les recherches universitaires ont montré que l'Europe n'a pas brisé l'équilibre de sociétés paradisiaques. Le credo normalisé par les historiens officiels et par l'UNESCO puis popularisé par les médias n'a pas de valeur scientifique. Il repose sur une suite d'a-priori idéologiques et sur la mise en évidence d'exemples particuliers transformés en loi générale »³⁹⁷. Ainsi, pour le révisionnisme africaniste, la souffrance historique de l'homme africain est une invention tiers-mondiste.

L'objectif visé par cette nouvelle forme de terrorisme intellectuel est clair : *anesthésier tout potentiel critique dans la nouvelle intelligentsia africaine. En effet, l'amnésie* organisée autour des horreurs de l'esclavage, du temps des colonies et de l'indigénat contribue à préparer l'émergence d'une génération de jeunes et d'adultes qui ne peuvent qu'être des collaborateurs dociles dans la mesure où ils sont coupés de l'histoire des luttes et des résistances dont on retrouve les traces dans la mémoire d'indiscipline qu'on veut étouffer au sein des sociétés confrontées aux habits neufs de la domination. Plus précisément, il faut aujourd'hui créer pour les jeunes africains un cadre de référence et un état d'esprit permettant de prendre la distance par rapport à une tradition critique et de s'éloigner des ancêtres de l'avenir représentés par les figures de Nkrumah, de Lumumba, de Cabral, de Césaire, de Fanon ou de C. A. Diop dont on ne

souhaite pas la réinvention dans la formation d'une nouvelle génération d'intellectuels africains. Dès lors, toute la charge du radicalisme de leur vision de l'Afrique et de leur pensée doit être amortie dans les milieux universitaires par « les fictions du postcolonial »³⁹⁸ qui s'accordent avec les croyances et les rituels de célébration du libéralisme économique et du triomphe du narcissisme euro-américain. « Le Postcolonial » est privilégié précisément parce qu'il semble être une distance sûre du ventre de la bête aux États-Unis »³⁹⁹. En observant les sites de production de cette théorie depuis les années 80, un phénomène apparaît : « quand elle s'est révélée comme « théorie », elle a conféré à ces intellectuels une respectabilité académique (...). Pour être plus clair, la théorie postcoloniale est conçue pour éviter de donner un sens à la crise actuelle et à la longue, pour envelopper les origines des intellectuels postcoloniaux dans un capitalisme global dans lequel ils ne seront pas autant des victimes que des bénéficiaires »⁴⁰⁰. Pour être crédible et applaudi dans les différents cercles d'initiés, les intellectuels indigènes doivent oublier comment « l'Europe sous-développa l'Afrique ». Leur silence et leur esprit de modération sur les savoirs qui font mal et les discours qui dérangent, les autorisent à s'asseoir à la table des grands. Après leur admission au festin des nouveaux maîtres du monde, les élites mercenaires, intellectuelles et politiques, sont mieux préparées pour devenir les fossoyeurs de la mémoire collective. À sa manière, l'Occident fabrique les intellectuels du ventre dans les pays d'Afrique. On revient aujourd'hui à cet « indigénat d'élites » dont parle J. P. Sartre dans sa préface sur *Les Damnés de la terre*. On voit pourquoi l'histoire est l'objet d'une surveillance étroite dans les « États-théologiens » qui se croient porteurs d'une vérité infaillible. Plus que jamais, cette science est un enjeu dans les pays où des forces sociales cherchent à contrôler le passé pour confisquer le pouvoir. Dans ces conditions, la mémoire que l'on fabrique est celle qui légitime la culture dominante. On s'en rend compte en étudiant le silence systématique organisé sur les pans d'histoire de nombreux pays du continent. Tel dirigeant africain, comme on constate au Cameroun, évite de prononcer jusqu'au nom des acteurs qui ont structuré l'imaginaire culturel et politique d'une génération⁴⁰¹.

CONCLUSION

Du culte de la tradition à la tradition de la contradiction

*

À l'évidence, l'histoire africaine ne se résume pas dans l'épisode colonial. On ne peut se concentrer sur cet épisode en occultant de vastes domaines de la vie des sociétés africaines dans leur destin historique. L'ouverture à d'autres territoires de l'histoire s'impose aux générations d'universitaires africains qui prennent conscience de la nécessité et de l'urgence d'écrire l'histoire de l'Afrique dans le monde de notre temps. Je pense notamment à l'art et à la religion, au travail et à la famille, à la santé et à la population. En créant une dynamique qui lui est propre à partir des débats au sein de la discipline, le chercheur africain qui exerce le métier d'historien ouvre l'Afrique à l'avenir de la science dans un champ stratégique. Car, le défi fondamental est celui de voir la fabrication des savoirs historiques échapper de plus en plus aux Africains et de se faire en Europe sans doute encore, mais surtout en Amérique du Nord, notamment aux États-Unis dans le contexte où, précisément, s'élaborent les théories de la postcolonie. Or, depuis la confrontation de Montréal en 1969, les études africaines souffrent d'une crise de pertinence aux États-unis⁴⁰². On le voit à travers la permanence des mythes qui témoignent de l'ignorance de l'Afrique en dépit des innombrables centres d'études africaines dans les universités américaines⁴⁰³. Ces mythes obligent à se poser les questions sur la capacité des recherches africanistes à contribuer au progrès des connaissances sur les réalités et les problèmes du continent noir dans la société américaine. Curtin écrit: « The knowledge of the general public is another matter. It seems safe to concede that African studies in the universities has made very little difference in the public's knowledge about Africa. It is even doubtful whether we have made any marked progress

among the mass of undergraduates »⁴⁰⁴. Cette situation incite le chercheur africain à faire preuve de plus d'audace pour produire les connaissances dont le monde a besoin pour comprendre ce qui se vit en Afrique. Ce défi exige le renouvellement des approches comme le suggère le retour en force de l'anthropologie qui ne saurait demeurer l'affaire des chercheurs africanistes dans un cadre d'analyse qu'il faut purger de tout révisionnisme. Plus clairement, nous ne saurions désertier les champs de recherche où les sciences humaines et sociales tendent à démontrer l'universalité des regards du seul point de vue de l'Occident. À cet égard, il serait grave que l'anthropologie ou l'histoire de l'Afrique deviennent le monopole des universitaires d'Europe et des États-Unis au moment où le processus de privatisation de l'Université imposée par la Banque mondiale tend à aggraver la marginalisation des chercheurs africains.

De nombreuses disciplines souffrent d'une crise d'identité en ces temps où tout ce qui n'obéit pas aux lois du marché doit être banni des champs de recherche. Pour survivre, les sciences sociales risquent de devenir les servantes et les instruments de la reproduction des appareils de l'État et des mécanismes du marché en expansion. Dans les pays africains où les bailleurs de fonds exercent une sorte de magistère intellectuel et doctrinal dans les domaines du politique, les réformes économiques, la reconceptualisation du rôle de l'État, l'enseignement, la santé et les politiques de population, etc. en inculquant les schémas de la pensée unique, comment les sciences sociales peuvent-elles devenir des sciences ? Bref, comment ouvrir les sciences sociales à l'Afrique de maintenant telle qu'elle se donne à voir au quotidien ? La réponse à ces questions renvoie à l'environnement concret où la pratique de la recherche nous impose un réexamen du statut scientifique du chercheur dans le contexte particulier de l'Afrique contemporaine. Cette tâche s'impose dans la mesure même où *tout savoir doit accepter de s'interroger sur ses fondements, ses cadres de référence et son socle, ses instruments d'observation et d'analyse*. Ce défi doit être porté par chaque discipline qui, dans l'organisation des connaissances, est une instance créatrice de savoir et de champs discursifs. À l'heure où les tendances dominantes de la recherche appellent à s'affranchir des dogmes de l'école de la dépendance⁴⁰⁵ pour « recentrer » l'Afrique elle-même, il faut se demander si les théories établies justifient le risque de renouveler les disciplines des

sciences sociales afin de comprendre le mode de significations permettant aux sociétés africaines de tenir ensemble. En d'autres termes, comment construire le discours scientifique sur ces sociétés en rupture avec les schèmes d'analyse et les fantasmes qui habitent l'imaginaire occidental à travers les catégories de l'ethnicité dont la résurgence trahit l'état d'appauvrissement et d'improductivité intellectuelle où les cercles africanistes se trouvent par rapport aux défis lancés par les mutations actuelles des sociétés africaines⁴⁰⁶ ?

L'HARMATTAN, ITALIA
Via Degli Artisti 15 ; 10124 Torino

L'HARMATTAN HONGRIE
Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'HARMATTAN BURKINA FASO
Rue 15.167 Route du Pô Patte d'oie
12 BP 226
Ouagadougou 12
(00226) 50 37 54 36

ESPACE L'HARMATTAN KINSHASA
Faculté des Sciences Sociales,
Politiques et Administratives
BP243, KIN XI ; Université de Kinshasa

L'HARMATTAN GUINÉE
Almamy Rue KA 028
En face du restaurant le cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 60 20 85 08

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE
M. Etien N'dah Ahmon
Résidence Karl / cité des arts
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03
(00225) 05 77 87 31

L'HARMATTAN MAURITANIE
Espace El Kettab du livre francophone
N° 472 avenue Palais des Congrès

BP 316 Nouakchott
(00222) 63 25 980

L'HARMATTAN CAMEROUN

BP 11486
Yaoundé
002374586700
002379766166

- 1 A. Koyré, *Études newtoniennes*, op. cit. pp. 42-43.
- 2 C. Lévy-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- 3 H. Arendt, « *Le concept d'histoire* », dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 75 et 119-120.
- 4 Husserl, op. cit. p. 14.
- 5 Voir H. Barreau, *Aristote et l'analyse du savoir*, Paris, Seghers, 1972 ; H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos-épistémè, polis*, Paris, Vrin, 1974.
- 6 Sur ce sujet, cf. les articles sur le thème : « Le bon sens et la science », *Sciences et Avenir*, octobre/novembre 2002.
- 7 G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1986.
- 8 G. Bachelard, op. cit.
- 9 G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1975, pp. 22-24.
- 10 L. S. Senghor, « De la Négritude. Psychologie du Négro-Africain », *Diogenes*, no 37, janvier-mars 1962.
- 11 A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1983, p. 44.
- 12 A. Césaire, op. cit. pp. 46-48.
- 13 J. P. Sartre, « Orphée noir », in *Situations*, III, Paris, Gallimard, 1949, p. 254.
- 14 J. Rabémananjara, « Pâques 48 », in *Antidote*, p. 41.
- 15 A. Césaire, op. cit. p. 49.
- 16 A. Césaire, op. cit. p. 52.

17 F. Fanon, op. cit. p. 233.

18 A. Césaire, op. cit.

19 Senghor, « Éléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine », in *Liberté I Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1964, pp 258-259.

20 Senghor, op. cit.

21 R. Bastide, « L'homme africain à travers sa religion traditionnelle », *Présence africaine*, no 40, 1962, p. 41.

22 Senghor, op. cit.

23 L. S. Senghor, « Négritude et Civilisation de l'Universel », *Présence africaine*, XLVI, 2e trimestre 1963, p. 12.

24

Senghor, *Liberté I*, op. cit. p. 119.

25

Senghor, « L'homme et la bête », in *Éthiopiennes*, p. 100.

26 Senghor, *Chants d'ombre*, pp. 23-24.

27 Senghor, « À New York », *Éthiopiennes*. p. 116.

28 C. Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, 10/18, p. 91

29 Id. 113.

30 Idem, p. 113.

31 Idem, p. 108.

32 Sur le bonheur de l'absurde, lire A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, 1942.

- 33 Idem, p. 114.
- 34 Idem, p. 153.
- 35 Idem.
- 36 Idem, p. 165.
- 37 Idem, p. 59.
- 38 Idem, p. 164.
- 39 Idem, p. 90.
- 40 A. Césaire, op. cit., p. 16.
- 41 Id. p. 18.
- 42 Ibid p. 88.
- 43 Sur ce sujet, lire S. Adotevi, *Négritude et négrologues*, Paris, 10/18, 1972 ; M. Towa, *Léopold. Sedar Senghor: Négritude ou servitude*, Yaoundé, Clé, 1971 ; voir aussi J. Jahn, Muntu, *L'homme africain et la culture néo-africaine*, Paris, Seuil, 1958.
- 44 F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, pp. 101, 108-109.
- 45 Cf. W. B. Cohen, *Français et Africains. Les Noirs au regard des Blancs 1520-1880*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 391-405 ; F. de Négroni, *Afrique fantasmes. Essais*, Paris, Plon, 1992. « Images du Noir dans la littérature occidentale », *Notre Librairie*, no 90, oct. -déc. 1985.
- 46 Hegel, *La raison dans l'histoire*. Paris, 10/18, 1965, p. 252.
- 47 Hegel, op. cit. pp. 251-252, 269.
- 48 M. Pagès, « Images écrites d'Afrique », *Afrique contemporaine*, no 164, décembre 1992, pp. 245-253 ; M. Levallois, « Actualité de l'afro-

pessimisme », *Afrique contemporaine*, no 179, 3e trimestre 1996, pp. 3-15.

49 Hegel, op. cit. 206.

50 Id. p. 208.

51 Sur ce préjugé raciste, cf. C. Coquery-Vidrovich, « Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire », in M. Ferro (dir), *Le Livre noir du colonialisme. XVIe siècle - XXIe siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert, Laffont, 2003, pp. 863-917.

52 Sur cette idée, lire Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gonthier, 1961, pp. 35-40.

53 Voir Garnier-Flammarion, 1973, p. 171.

54 Sur cette idée, on peut lire notamment : J. B. Bury, *The Idea of Progress, an Inquiry into its origins and Growth*, New York, Dover Publications, 1955 ; J. Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, Alcan, 1910 ; J. Passemore, *The perfectibility of man*, Londres, Duckworth, 1970.

55 J. A. Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, livre II, chap. VII.

56 Cité par J. Ki Zerbo, *Histoire de l'Afrique Noire*, op. cit. p. 10.

57 Voir L. Sala-Molins, *Le Code noir ou le Calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 1987, p. 55.

58 Sur ce sujet, lire T. Obenga, *Cheikh Anta Diop, Volney et le Sphinx*, Paris, Présence africaine, 1996.

59 M. Briault, *Les sauvages d'Afrique*, Paris, Payot, 1943.

60 M. Griaule, « L'inconnue noire », *Présence africaine*, novembre-décembre, no 1, 1947, pp. 21-22.

61 J. P. Sartre, « Présence noire », op. cit. p. 28.

- 62** G. Balandier, « Le Noir est un homme », op. cit. pp. 31, 33, 35.
- 63** D. Samb, « Réafricaniser l'Afrique pour affronter l'An 2000 », *L'Afrique à l'aube du XXI^e siècle*, Bulletin de IFAN t. XLVII, no 2, décembre 1996, p. 12.
- 64** E. Guernier, *L'Apport de l'Afrique à la pensée humaine*, Paris, Payot, 1952, p. 72.
- 65** G. Balandier, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957, 105.
- 66** Sur ce sujet, voir Iba Ndiaye Diadji, Art africain et science occidentale : convergences contradictoires pour une saisie du réel, <http://www.olats.org/africa/artsSciences/saisie/reel.shtml> 2004-01-20.
- 67** Sur l'œuvre scientifique de cet artiste de la Renaissance, voir l'essentiel dans A. Koyré, *Étude d'histoire de la pensée scientifique*, op. cit. pp. 99-116.
- 68** C. A. Diop, *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?* Paris, Présence Africaine, 1967.
- 69** C. A. Diop, *Civilisation ou barbarie*, op. cit. p. 279.
- 70** P. Hugon, *L'Économie de l'Afrique*, Paris, La Découverte, 1993, pp. 54-61.
- 71** Hegel, *Leçons*, op. cit. p. 23.
- 72** Hegel, *La raison dans l'histoire*, op. cit. p. 243.
- 73** F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1998, p. 46-47.
- 74** R. Garaudy, *Comment l'homme devient humain*, Paris, Éditions Jeune Afrique, 1979.
- 75** M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, op. cit. pp. 159, 162-163, 164.

- 76** Cité par J. Ki Zerbo, *Histoire de l'Afrique*, op. cit.
- 77** Pour ce point de vue, cf. J. M. Éla, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines*, op. cit.
- 78** D. Étounga Manguelé, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un ajustement culturel ?* Ivry-sur-Seine, Nouvelles Éditions du Sud, 1991, pp. 42-81.
- 79** A. Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris, L'Harmattan, 1991, p. 131. Sur ces préjugés, voir aussi P. E. Elungu, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'Harmattan, 1986.
- 80** Sur les clichés qui étaient dans l'air et les idées reçues dont Lévy-Bruhl s'est emparé dans ses travaux sur la mentalité primitive et le nègre à l'esprit simple et non-conceptuel, lire l'excellent ouvrage de L. Fanoudh-Siefer, *Le Mythe du nègre et de l'Afrique Noire dans la littérature française*, Paris, Klincksieck, 1968 ; voir aussi B. Cohen, op. cit. F. De Negroni, op. cit.
- 81** A. Kabou, op. cit. p. 205.
- 82** Hegel, op. cit. p. 247.
- 83** Sur ce sujet, voir P. Thullier, *Science et société. Essai sur les dimensions culturelles de la science*, Paris, Fayard, 1988.
- 84** G. Gusdorf, « L'ethnologie française de Lévy-Bruhl en Lévi-Strauss », in *Les sciences de l'homme sont les sciences humaines*, op. cit. p. 123.
- 85** Frobenius, *Mythe de l'Atlantide*, Paris, Payot, 1949 ; *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, Gallimard, 1938.
- 86** P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1947.
- 87** Le Père Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, 1932.
- 88** M. Griaule, op. cit. *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotomméli*, Paris, 1948.

- 89** D. Zahan, *Sociétés d'initiation Bambara*, Paris, La Hae, Mouton & Co, 1960 ; *Religion, pensée et spiritualité africaines*, Paris, Payot, 1970.
- 90** M. Griaule et G. Dieterlen, *Le Renard pâle*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1965,
- 91** G. Calame-Griaule, *Ethnologie et Langage*, Paris, 1967.
- 92** B. Holas, *La pensée africaine. Textes choisis, 1949-1969*, Paris.
- 93** Voir M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1985.
- 94** Sur l'inventaire des principaux thèmes en question, lire J. Jahan, *Muntu. L'homme africain et la culture néo-africaine*, op. cit.
- 95** Voir à ce sujet, R. Bureau, *L'Homme africain au milieu du gué*, Paris, Karthala, 1999.
- 96** Sur le sens du symbolisme chez les Noirs, cf. R. Bastide, art. cit. Lire aussi M. Griaule, « Réflexions sur les symboles soudanais », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, t. XIII, 1952, pp. 8-30.
- 97** M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1957 ; *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Callimard, 1957 ; *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965 ; *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1964 ; G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, op. cit.
- 98** B. Holas, op. cit.
- 99** Voir J. M. Éla, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines*, op. cit. p. 70-71 ; lire aussi M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Flammarion, 1977.
- 100** Sur l'influence des ouvrages de Lévy-Bruhl dans l'administration coloniale, lire J. Poirier, « La pensée de Lévy- Bruhl », *Revue philosophique*, 1957, no 4, pp. 510-529.
- 101** L. Febvre, « Histoire et psychologie », in *Encyclopédie française*, t. VIII ; *Combats pour l'histoire*, Paris, 1958 ; *Le Problème de l'incroyance*

au XVI^e siècle, 1988.

102 J. Le Goff, « Les mentalités : une histoire ambiguë », dans J. Le Goff et P. Nora (éd), *Faire de l'histoire*, vol III : *Nouveaux objets*, Paris, 1986.

103 Hegel, op. cit. p. 251.

104 Sur les « spécificités » de l'homme primitif dans l'œuvre de Lévy-Bruhl, cf. *La mentalité primitive*, Paris, PUF, 1922 ; *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, PUF, 1963 ; *L'âme primitive*, 1927 ; *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938.

105 C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

106 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, PUF, 1951, pp. 78-79.

107 Sur la loi de participation dans l'idée de la mentalité primitive chez Lévy-Bruhl, lire G. E. R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 11-13.

108 Les *Carnets posthumes de Lucien Lévy-Bruhl*, *Revue philosophique*, no 137, 1947, pp. 257-281.

109 L. Lévy- Bruhl, op. cit.

110 Lire à ce sujet les réflexions de Dr. Pelage, « La fin d'un mythe scientifique », *Présence africaine*, no 1, octobre-novembre 1947, pp. 158-161.

111 Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, GR -Flammarion, 1996, p. 23.

112 Sur ce sujet, voir R. Boudon, *Le juste et le vrai. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, 1995 ; S. Mesure (dir), *La Rationalité des valeurs*, Paris, PUF, 1998.

113 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.

- 114** Durkheim et Mauss, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude de représentations collectives », *L'Année sociologique*, 6, 1903, p. 66.
- 115** Lévi-Strauss, *Race et histoire*, op. cit. p. 70.
- 116** L. Lévy-Bruhl, *Les Carnets*, op. cit. p. 131 ; cf. aussi p. 134, 164 s.
- 117** Sur ce sujet, lire C. Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », in *Anthropologie structurale deux*, pp. 45-56.
- 118** C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, 1955, p. 188.
- 119** J. P. Fages, *Comprendre Lévi-Strauss*, Toulouse, Privat, 1972, p. 65.
- 120** C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 8-9.
- 121** C. Lévi-Strauss, op. cit. pp. 19-20.
- 122** Ibid. p. 255. Sur ce sujet, cf. « Claude Lévi-Strauss : une anthropologie bonne à penser », *Esprit*, janvier 2004.
- 123** M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1989, p. 56.
- 124** Id, p. 17.
- 125** C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, p. 139.
- 126** P. Ricœur, « Structure et herméneutique », *Esprit*, no 32, novembre 1963, p. 610
- 127** C. Lévi-Strauss, *Mythologiques, t. I Le Cru et le Cuit*, 1964. *Histoire de Lynx*, 1991.
- 128** C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, p. 84.
- 129** C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 31.

- 130** C. Lévi-Strauss, op. cit. p. 33.
- 131** C. Lévi-Strauss, op. cit. p. 26.
- 132** C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, p. 85.
- 133** C. Lévi- Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté.*, p. 327.
- 134** C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*. p. 83.
- 135** C. Lévi-Strauss, op. cit. p. 223.
- 136** C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit. p. 353, 349.
- 137** C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 255.
- 138** C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*.
- 139** Cf. Lévi-Strauss, op. cit. pp. 355, 357.
- 140** Sur ce sujet, lire M. Hebga, « Plaidoyer pour les Logiques de l'Afrique Noire », in *Aspects de la Culture Noire*, Recherche et Débats du Centre catholique des intellectuels français, Paris, Fayard, 1968.
- 141** *La pensée sauvage*, p. 407.
- 142** Pour l'exposé de ces idées, R. Horton, « La Pensée traditionnelle africaine et la Science occidentale », in *La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Paris, PUF, 1990, pp. 45-124.
- 143** Cité par B. Davidson, *Les Africains. Introduction à l'histoire d'une culture*, Paris, Seuil, 1969.
- 144** R. Horton, op. cit, p. 116.
- 145** Id.
- 146** Cf. *La pensée métisse*, op. cit.

147 Sur les formes de l'incroyance dans les traditions africaines, lire E. Messi Metogo, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique*, Paris, Karthala, 1997.

148 R. Scheps (dir), *La science sauvage. Des savoirs populaires aux ethnosciences*, Paris, Seuil, 1993.

149 A. Jacquard. op. cit. p. 77.

150 A. Lebeuf, «Le système classificatoire Fali », in M. Fortes et G. Dieterlen (ed), *African Systems of Thought*, Oxford, 1965.

151 J. P. Penel, « Réflexion épistémologique sur les noms d'animaux chez les « Haussa », in P. Hountondji (dir), *Les Savoirs endogènes*, op. cit. pp. 159-176.

152 E. Mveng, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 38.

153 C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op, cit.

154 B. Davidson, *Les Africains*, op. cit. p. 101.

155 J. Ki Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire, d'hier à demain* op. cit. p. 10.

156 T. Obenga, *L'Afrique dans l'Antiquité*, op. cit. ; lire aussi T. Yaovi Tchitchi, « Numérations traditionnelles et arithmétique moderne », P. Hountondji, op. cit. pp. 109-132.

157 P. Gerdes, « Pensée mathématique et exploration géométrique en Afrique et ailleurs », *Diogène*, 202, avril-juin 2003, p. 139.

158 M. Ascher, *Nombres, formes et jeux dans les sociétés traditionnelles*, Paris, Seuil, 1998. Sur ce livre, lire D. Legu, « Comptes et légendes », Libération, 20 octobre 1998.

159 Sur ce sujet, cf. J. Goody, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit, 1979.

160 M. Ascher, op. cit.

161 C. Béart, *Jeux et jouets de l'Ouest Africain*, Dakar, IFAN, 1955.

162 F. Pingaud, *Awélé*, Éditions l'Impensé Radical, 1988 ; J. Retschitzki, *Stratégies des joueurs d'Awélé*, Paris, L'Harmattan, 1990.

163 B. Mve Ondo, *L'Owani et le Songa ; deux jeux de calcul africains*, Libreville, CCF St-Exupéry/Sépia, 1990.

164 Th. Tsala, *Dictionnaire Ewando-Français*, Lyon, E. Vitte, sd, p. 586.

165 Voir les travaux de P. Gerdes, *Une tradition géométrique en Afrique. Les dessins sur le sable*, Paris, L'Harmattan, 1995, 3 volumes ; *Femmes et Géométrie en Afrique australe*, Paris, L'Harmattan, 1996.

166 Ramdane Sadi, « Un objet mathématique : la géomancie », in *Voyages ethnologiques*, Cahiers Jussieu/1, Université de Paris VII, 10/18, 1976, pp. 293-322.

167 Cf. P. Hountondji, op. cit.

168 Mfika Mubumbila, *Sciences et traditions africaines. Le message du Grand Zimbabwe*, Paris, L'Harmattan, 1992. Lire aussi le chapitre IX : « système opératoire négro-africain » dans T. Obenga, *L'Afrique dans l'Antiquité*, Paris, Présence africaine, 1973, p. 333-353.

169 G. Niangoran-Bouha, « Poids à peser l'or », *Présence africaine*, 2^e trimestre 1963, pp. 209-210, 212.

170 M. Ascher, op. cit.

171 T. Obenga, « Note sur la connaissance astronomique bantu », *Muntu*, 6, 1987, pp. 63-78.

172 M. Griaule, *Dieu d'eau*, Paris, 1948 ; du même auteur, lire : « Le Savoir des Dogons », in *Journal des Africanistes*, 22, 27-42, 1952.

- 173** Cf. F. Ekodo-Nkoulou Essama, « La médecine par les plantes en Afrique noire », *Présence africaine*, no spécial XXVII-XXVIII, t. II, 1959, pp. 252-262.
- 174** M. C. et E. Ortigues, *Œdipe africain*, Paris, 1966.
- 175** G. Dupré (dir), *Savoirs paysans*, Paris, Karthala, 1985, p. 18.
- 176** A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole. La matière et le rythme*, Paris, A. Michel, 1965.
- 177** C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit.
- 178** G. Dupré, op. cit. p. 22.
- 179** Sur ces questions, voir J. M. Éla, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique Noire*, le chap 5. "Savoirs endogènes, risques technologiques et sociétés", pp. 173-229.
- 180** G. Dupré (dir), op. cit.
- 181** Cité dans *Savoirs du Sud. Connaissances scientifiques et pratiques sociales : ce que nous devons aux pays du Sud*, Dossier coordonné par le Réseau Réciprocité des Relations Nord-Sud, Paris, Éd. Charles Léopold Mayer, 1999, p. 21.
- 182** *Le Courrier de l'UNESCO*, février 1992, p. 8-13.
- 183** Idem. p. 181.
- 184** G. Buakasa, *Réinventer l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 148-153.
- 185** Sur ce sujet, *Afrique. L'Irruption des pauvres. Société contre ingérence, pouvoir et argent*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- 186** J. M. Éla, *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982 ; *Quand l'État pénètre en brousse*, Paris, Karthala 1990 ; J. F. Bayart, *L'État en Afrique. La Politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989; *La criminalisation de l'État en*

Afrique, S. Smith et A. Glasser, *Ces messieurs Afrique, Le Paris-village du continent noir*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

187 Goudijnou P. Metinhoue, « L'étude des techniques et des savoir-faire traditionnels » : questions de méthode », in P. Hountondji, op. cit. p. 55.

188 P. Feyrabend, op. cit. pp. 345-346.

189 P. Feyerabend, op. cit. p. 347.

190 Voir M. Abélès et C. Collard, *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1985.

191 Sur ce sujet, lire E. Mveng, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant* op. cit, pp. 19 ss.

192 Sur la critique de la magie et des croyances traditionnelles dans la société grecque, lire G. E. R. Lloyd, *Origines et développement de la science grecque*, 1990, pp. 25-70.

193 G. E. R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte, 1993, p. 119.

194 Voir G. E. R. Lloyd, *Origines et développement de la science grecque*, Paris, Flammarion, 1990 ; lire aussi P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Seuil, 1983.

195 J. Frazer, *Le Rameau d'or*, Paris, Laffont, 1984 ; lire aussi J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1955 ; on peut relire aussi le cycle des contes de la tortue en lien avec la métis des Grecs ou l'art de la ruse qui s'exerce sur des plans très divers mais surtout à des fins pratiques ; voir sur ce sujet M. Detienne et J. P. Vernant, *Les ruses de l'Intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

196 Sur ce sujet, lire notamment P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala, 1995 ; R. Bureau, *L'homme africain au milieu du gué*, Paris, Karthala, 1999 ; voir aussi M. Woronoff, *Structures parallèles de l'initiation des jeunes gens en Afrique noire et dans la tradition grecque*,

Abidjan-Dakar, N. E. A., 1978 ; P. Levêque, « Religions africaines et religions grecque : pour une analyse comparative des idéologies religieuses », in *Afrique Noire et Monde Méditerranéen dans l'Antiquité*, Abidjan-Dakar, N. E. A., 1978.

197 E. Dongala, *Le Feu des origines*, Paris, A. Michel, 1987.

198 E. Dongala, op. cit. p. 324.

199 Sur les mythes et les Grecs, voir surtout les travaux de Dodds, Lloyd, J. P. Vernant et P. Veyne.

200 E. Dongala, op. cit. pp. 305-307.

201 M. Hebga, *Sorcellerie, chimère dangereuse ?* Abidjan, INADES, 1979; *Afrique de la raison. Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995 : « Phénomènes paranormaux et rationalité », pp. 94-114. Sur les tentatives d'un discours africain qui se veut rationnel sur les phénomènes anormaux, lire surtout la thèse de l'auteur *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.

202 Sur cette coexistence, lire les analyses de L. Monnier sur le roman de Tchicaya U Tam'Si, *Ces fruits si doux de l'arbre*, « Tichacaya et la confiance en la vie », in *La pensée métisse*, op. cit. pp. 253-264.

203 Sur ces croyances, lire E. De Rosny, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, 1981,

204 Voir D. Paulme, « Oracles grecs et devins africains », *Revue d'histoire des religions*, 159, 1965, pp. 147-157 ; C. Monteil, « La divination chez les Noirs d'Afrique occidentale française », *Bulletin du Comité d'études historiques de l'Afrique occidentale française* 14 (1-2), 1931, pp. 72-136. Pour une étude de cas, lire J. F. Vincent, *Divination et Possession chez les Mofu montagnards du Nord-Cameroun* », in *Jouurnal de la Société des Africanistes*. XLI, I, 1971.

205 Sur cette relation à l'invisible, lire P. Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun*, Paris, Karthala, 1985, p. 119.

206 Sur ce phénomène, lire P. Oiras, « Fascinations pour un nouveau mysticisme », *Le Monde diplomatique*, août 1997; I. Ramonet, *Géopolitique du chaos*, Paris, Galilée, 1997, pp. 83-94.

207 F. Bonardel, *L'Irrationnel*, Paris, PUF, Que sais-je ? 1996.

208 J. Vernet, *L'Irrationnel est parmi nous. Magie, Divination, Envoûtement et Paranormal*, Paris, Salvator, 2003 ; cf. aussi « Sectes, le défi de l'irrationnel », *Le Monde. Dossiers & Documents*, décembre 1997.

209 Voir « Le boom de la voyance. Les Français ont-ils perdu la boule » ? *L'Événement du jeudi*, 19 mars 1998.

210 B. Borghino, *Clientèle européenne pour marabouts d'Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 1994; Massaër Diallo, *Les marabouts de Paris. Un regard Noir. Les Français vus par les Africains.*, Paris, Éd. Autrement, 1984.

211 Sur cette situation, lire le plaidoyer d'Étienne Barrilier, *Contre le nouvel obscurantisme. Éloge du progrès*, Paris, éd. Zoé, 2001.

212 Sur la crise du rationalisme, voir G. Bonnot, op. cit. pp. 203 ss.

213 Sur l'invasion conjointe de l'ésotérisme, de l'irrationnel et des pratiques hétéroclites, cf. J. Gritti, « L'ésotérisme contemporain », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1988 ; M. Ferguson, *Les enfants du Verseau. Pour un nouveau paradigme*, Paris, Calmann-Lévy, 1981 ; J. Vernet, *Le Nouvel Âge. À l'aube du Verseau*, Paris, Téqui, 1990 ; *Le Nouvel Âge*, Paris, PUF, Que sais-je ? 1992. E. Simon, « Une exportation du New Age en Afrique ? » *Cahiers d'Études africaines*, XLIII (4), 172, 2003, pp. 3-898.

214 Sur la fin des grands récits, cf. J. F. Lyotard, *La condition post-moderne*. Paris, Minuit, 1988. Concernant l'ultramodernité et la prolifération du religieux, voir J. Zylberberg et P. Côté, « Le réenchantement du monde. Le cas du pentecôtisme catholique », *Recherches sociographiques*, vol. XVIII, no 2, 1987, pp. 129-144 ; P. Berger, *Le réenchantement du monde*, Paris, Fayard, 2001. H. Cox, *Le*

Retour de Dieu Voyage en pays pentecôtiste, Paris, Desclée, 1995 ; F. Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu, Les nouvelles spiritualités occidentales*, Paris, Plon, 2003. P. Piras, « De la série « The X-Filles à la vogue New Age. Fascination pour un nouveau mysticisme », *Le Monde diplomatique*, août 1997.

215 J. Dion, « Les charlatans de l'irrationnel », *Marianne*, 11 au 17 novembre 2002, pp. 54-60. Voir surtout J. Vernette, *Occultisme, magie et envoûtements*, Mulhouse, Salvator, 1986 ; du même auteur : *Le XXI^e siècle sera mystique ou ne sera pas*, Paris, PUF, 2002.

216 J. Caballé, « Internet, chaudron magique », *Marianne*, art. cit. pp. 61-63.

217 J. M. Lévy-Leblond, « L'horoscope et l'ordinateur : l'activité irrationaliste de la science contemporaine », in *L'esprit de sel*, op. cit. p. 126 ; lire aussi *Impasciences*, op. cit. pp. 19, 31, 43, 55, 59, 90, 93.

218 T. Bricmont et D. Johnstone, « L'astrologie, la sauce et la science », *Le Monde diplomatique*, août 2001, p. 22.

219 Voir Baril David, « Médias, Pseudo-sciences et sous-développement intellectuel », *Forum*, 3 novembre 2002.

220 *L'Événement du jeudi*, 19 mars 1998.

221 G. Bonnot, op. cit. p. 207.

222 E. R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977.

223 G. Gusdorf, *Le Savoir romantique de la nature*, Paris, Payot, 1985.

224 M. Serres, *Genèse*, Paris, Grasset, 1982, p. 173.

225 R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, A. Michel, 1969, p. 39.

226 R. Russo, *Histoire de la pensée scientifique*, Paris, La Colombe, 1951, p. 10.

- 227** G. Gusdorf, *Pourquoi des professeurs ?* Op. cit. p. 232.
- 228** Sur ce sujet, lire l'ouvrage déconcertant de R. Ruyer, *La Gnose de Princeton. Des savants à la recherche d'une religion*, Paris, Fayard, 1974.
- 229** Voir M. Randon, *La Mutation du futur*, Paris, A. Michel, 1996.
- 230** Sur ce sujet, voir le livre décapant de J. Saul, *Les bâtards de Voltaire. La dictature de la raison en Occident*, Paris, Payot, 1992.
- 231** *Science et antiscience*, par le Secrétariat international des Questions scientifiques, Paris, Le Centurion, 1981.
- 232** J. M. Éla, *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, op. cit.
- 233** N'Dri T. Assié-Lumumba, *L'Enseignement supérieur en Afrique Francophone : Évaluation du potentiel des universités classiques et des alternatives pour le développement*, Washington, WC. 1993, pp. 28-29.
- 234** Sur les étudiants africains boursiers de l'ACDI en 1990, voir *ACDI, Rapport 1990-1991*, Hull, 1992.
- 235** *VI^e Plan quinquennal de développement économique, social et culturel 1986-1991*, p. 224.
- 236** A ce sujet, on pense, au Cameroun, à l'assassinat d'Engelbert Mveng, l'une des figures emblématiques de l'Afrique scientifique.
- 237** Motion de solidarité avec les chercheurs de l'Institut National d'Études et de Recherche (INEP), Dakar, le 18 décembre 1998, L'Assemblée Générale.
- 238** F. M. Affa'a, T. Des Lierres, op. cit. p. 275.
- 239** A. Ruellan, « Une priorité pour les pays du Tiers-Monde : la recherche scientifique, facteur de développement », *Le Monde diplomatique*, août 1988.

- 240** *L'Autre Afrique*, no 103 du 24 novembre 1999, p. 62.
- 241** Cf. « De la nécessité de repenser et de refonder la recherche en Côte d'Ivoire », *La Voie*, no 1578, mardi 1er Avril 1997.
- 242** Cité par F. X. Eya, « Cameroun. Quand l'université clochardise l'enseignant », *ANB-BIA* supplément, no 398, 15/10/2000.
- 243** N'Dri T. Assié-Lumumba, op. cit. p. 51.
- 244** Voir « Politique de la Recherche et de la Coopération à l'Université de Yaoundé I. État des lieux et prospective », <http://www.unet.cm/uy1/research/reiopo.html>
- 245** Sur l'état des violations des droits humains dans les universités africaines, lire *Les libertés intellectuelles en Afrique*, CODESRIA, Dakar, 1995.
- 246** Sur cette marginalisation des scientifiques, lire Larbi Bouguerra, *La Recherche contre le Tiers-Monde. Multinationales et illusions du développement*, Paris, PUF, 1993, pp. 17-24.
- 247** H. Lopès, *Tribaliques*, Yaoundé, CLÉ.
- 248** Sur ce sujet, cf. J. M. Éla, *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, op. cit. pp. 120-126.
- 249** Kotto Essome, « Débloquent l'invention, la découverte, l'initiative scientifique : d'une recherche prénewtonnienne aux penseurs de la coopération », *Présence africaine*, 2e trimestre 1987, pp. 11-23. Lire aussi le Dossier sur l'état et les problèmes du développement de la science et de la technologie dans les pays africains : « Pour une renaissance scientifique de l'Afrique », *Le Courrier de l'UNESCO*, 41, mars 1988, pp. 18-26.
- 250** Voir P. J. M. Tedga, *Enseignement supérieur en Afrique Noire Francophone : la catastrophe ?* Paris, L'Harmattan, 1988 ; N'Dri Thérèse Assié-Lumumba, *L'Enseignement Supérieur en Afrique Francophone*, op. cit. M. Affa'a, T. Des Lierres, op. cit. J. M. Éla, « Apprendre à apprendre

dans une université en crise », in *Enseignement supérieur : Stratégies d'enseignement appropriées*, Actes du Colloque de l'AIPU-UQAH du 9 au 11 août 1995, pp. 15-21.

251 Cf. J. Gaillard et R. Waast, « La recherche scientifique en Afrique », *Afrique contemporaine*, no 148, 4/88 ; J. Gaillard, « Les chercheurs des pays en développement », *La Recherche*, vol. 18, no 860-870, p. 864 ; pour une étude de cas, cf. A. Kom, *Éducation et démocratie en Afrique. Le temps des illusions*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 117-200. *La misère intellectuelle au Cameroun* par Le Forum des Universitaires Chrétiens, Centre Catholique Universitaire, Yaoundé, 1997 ; Lebeau & Ogunsanya (eds), *The Dilemma of Post Colonial Universities*, Ibadan, IFRA/ABB, pp. 169-207.

252 Banque mondiale, *Construire les sociétés du savoir*, op. cit. pp. 90, 97 ; voir surtout R. Waast, *Les sciences en Afrique*, Paris, IRD.

253 Sur ce sujet, J M. Éla, « Ajuster ou refaire l'Université » ? op. cit.

254 Voir le cas du Cameroun, F. M. Affa'a, op. cit. pp. 238-242, 250-251.

255 Cf. Banque mondiale, *Construire les sociétés du savoir*, op. cit. p. 258-263.

256 Sur les stratégies de ruse face à la précarité dans les universités africaines, lire l'enquête de D. Desjeux, S. Alami, S. Taponier, « Les nouvelles stratégies des chercheurs africains : comment s'adapter à la gestion de la précarité ? », *Sociétés africaines et diaspora*, décembre 1997, no 8, pp. 7-20.

257 M. Dahoun, « Quelques problèmes de la recherche en sciences sociales au Bénin », *Sociétés africaines et diaspora*, Paris, L'Harmattan, no 8, 1998, pp. 32-33.

258 Sur la difficile émergence des communautés scientifiques, cf. J. Gaillard et R. Waast, « La recherche scientifique en Afrique », *art. cit.*

259 Sur ce sujet, lire G. Courade (dir), *Le Désarroi camerounais*, Paris, Karthala, 2000 ; J. Noël Aerts et al. *L'Économie camerounaise. Un espoir*

évanoui, Paris, Karthala, 2000.

260 M. Dahoun, art. cit. p. 29.

261 Cf. *La Voie*, art. cit.

262 Lire Ilunga Kabongo, « La problématique de la recherche scientifique en société bloquée : le fond du problème », *Zaire —Afrique*, no 145, mai 1980, pp. 275-288.

263 G. Buakasa, *Réinventer l'Afrique*. op. cit. pp. 76-77.

264 Cf. F. M. Affa'a et T. Des Lierres, op. cit. p. 247

265 Sur la condition enseignante et le salaire en Afrique, voir R. Waast, *Les Science en Afrique* ; pour les études de cas, cf. Lebeau & Ogunsanya eds, *The Dilemma of Post Colonial Universities*, Ibadan, IFRA/ABB, 2000.

266 Sur ce sujet, lire A. Delafin et Assou Massou, « Les Facs africaines sont-elles fréquentables » ? *Jeune Afrique Économie*, no 147, septembre 1991.

267 F. M. Affa'a et T. Des Lierres, « Quelques données sur les conditions de travail de l'enseignant-chercheur d'Afrique Noire », *Enseigner à l'Université*, Actes du Congrès de l'Association internationale de pédagogie universitaire, Université du Québec à Hull, 1993, p. 269.

268 *Construire les sociétés du savoir*, op. cit. p. 49.

269 Kotto Essomé, art. cit. p. 17.

270 Sur la destruction de ce mythe, lire une étude de François Héran visant à « dissiper quelques confusions » sur un thème passionnel, dans *Populations et sociétés*, janvier 2004 ; voir aussi C. Rollet, « Les démographes pourfendent quelques idées reçues sur l'immigration », *Le Monde*, 5 février 2004.

271 Pour des indications utiles, cf. Y. Mignot-Lefebvre (dir), « Technologie de communication et d'information au Sud : la mondialisation

forcée », *Revue Tiers-Monde*, t. XXXV, no 138, avril-juin 1994.

272 Y. Mignot-Lefebvre, Paris, L'Harmattan, 2003.

273 Sur ce sujet, lire P. Breton, S. Proulx, *L'explosion de la communication. La naissance d'une nouvelle idéologie*, Paris, La Découverte, 2000.

274 Pour l'essentiel, sur ces questions, lire « Révolution dans la communication », *Manière de voir* 46, *Le Monde diplomatique*, juillet-août 1999.

275 Banque mondiale, *Construire les sociétés du savoir*, op. cit. p. 58.

276 Sur cette question, lire P. Flichy, « Internet ou la communication scientifique idéale », *Réseaux*, no 97, 1999; J. de la Véga, E. Brezin et J. M. Salaun, *La Communication scientifique à l'épreuve de l'Internet*, Presses de l'Enssib, 2000 ; G. Varet, *Comment savoir ? La Science et son information à l'heure d'Internet*, Paris, PUF, 2000.

277 Voir A. Moles, « La gadgétisation par les puces », op. cit. p. 21 ss.

278 P. Lévy, *La machine- Univers. Création cognitive et culture informatique*, Paris.

279 Lire le dossier « Le marché de l'informatique au sud du Sahara », *JAE* du 5 au 18 octobre 1998.

280 Sur ce sujet, cf. D. Foray, *L'économie de la connaissance*, Paris, Repères, La Découverte, 2000.

281 J. Bonjawo, *Internet. Une chance pour l'Afrique*, Paris, Karthala, 2002 ; F. Ossama, *Les nouvelles technologies de l'information. Enjeux pour l'Afrique subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 2001.

282 Banque mondiale, op. cit. p. 45.

283 Sur cette utopie, lire Ricardo Gomez, « Démocratie électronique. Internet pourrait contribuer à l'équité sociale, à la démocratie et au

développement », *Le Devoir*, 20 juillet 2000. Voir surtout F. Hervieu-Wane, « Internet sauvera -t-il l'Afrique ? » *Manière de voir*, no 41, septembre 1998, pp. 83-85.

284 Cité par Ulysse Bergeron, « Les malheurs d'un succès de masse », *Le Devoir*, 14 et 15 juin 2003.

285 Sur le nouveau prophétisme qui annonce l'émergence d'une Pensée universelle dont on trouve l'anticipation dans la théorie teilhardienne de la noosphère, lire J. F. Dortier, « Vers une intelligence collective ? », *Sciences Humaines*, avril-mai 2001, Hors série no 321, pp. 22-26 ; voir surtout les réflexions du philosophe Pierre Lévy, *L'Intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, La Découverte, 1994 ; *World Philosophie*, Paris, Odile Jacob, 2000.

286 Sur les freins au développement d'internet en Afrique, cf. A. Cheneau-Loquay (dir), *Enjeux des technologies de communication en Afrique. Du téléphone à Internet*, Paris, Karthala, 2000.

287 F. M. Affa'a, op. cit. p. 239.

288 Sur ce sujet, C. Halary, *Les exilés du savoir*, Paris, L'Harmattan, 1994.

289 M. Laimé, « Nouveaux barbares de l'information en ligne », *Manières de voir* 46, *Le Monde diplomatique*, Juillet-août 1999.

290 Banque mondiale, *Construire les Sociétés du savoir*, op. cit. 9.

291 Sur ce sujet, lire J. O. Hamilton et H. Dawley, « Les revues scientifiques mises en péril par l'Inforoute », *Courrier International*, 24 au 30 août 1995.

292 Banque mondiale, op. cit.

293 Y. Mignot-Lefebvre, « Géopolitique d'Internet », in *Actes du Séminaire Écrit, Image et nouvelles technologies 1999-2000*, Paris, Université de Paris VII, 2001.

- 294** « Technologies de la communication et d'information au Sud: la mondialisation forcée », op.cit.
- 295** Sur ce débat, lire les interviews croisées de deux défricheurs des tendances d'Internet, P. Breton et P. Lévy, *Le Monde*, 29 novembre 2000. P. Breton, *Le Culte de l'Internet*, Paris, La Découverte, 2000.
- 296** *Le Devoir*, 29 avril 2002.
- 297** P. Lévy, *L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, La Découverte, 1994 ; du même auteur, « Pour l'intelligence collective. Cyberspace et démocratie », *Le Monde diplomatique*, octobre 1995.
- 298** Banque mondiale, *Rapport sur le développement d'Internet*, mars 1995.
- 299** Samir Amin, « De l'outil à l'usage: les batailles pour le contrôle des autoroutes de l'information », A propos de l'idéologie dominante de notre époque. La communication comme idéologie », Rencontre L'Afrique et les Nouvelles Technologies de l'Information Genève, 17-18 octobre 1996,
- 300** Sur la place de ces langues dans l'enseignement en Afrique, voir les recommandations du 2e Pré- Colloque du Festival de Lagos, « Civilisation noire et Éducation », *Présence africaine*, no 92, 1974, p. 64 ; sur la nécessité de développer les langues nationales, lire aussi C. C. Diop, *Nations nègres et culture*, op. cit. pp. 405-413.
- 301** T. Obenga, *L'Afrique dans l'Antiquité*, op. cit. pp. 350-353.
- 302** Banque mondiale, *L'Afrique peut-elle revendiquer sa place dans le 21^e siècle ?* Washington, 2000, p. 186.
- 303** Cité par U. Bergeron, « Les malheurs d'un grand succès de masse », *Le Devoir*, 14 et 15 juin 2003.
- 304** F. Dassetto, « La planète universitaire et la nouvelle modernité. Quelques questions », in J. Delcourt et P. de Woot, op. cit. p. 554.

305 Cité par Ulysse Bergeron, « Les malheurs d'un grand succès de masse », *Le Devoir*, 14 et 15 juin 2003.

306 *Le Monde*, 19 mai 2000 ; lire aussi « Le meilleur du Net », Supplément au *Monde*, art. cit.

307 E. Renehan, *Scientific american. Guide to science internet. An internet travel guide*, New York, Ibooks, 2000.

308 Sur cette expansion, lire « XIX^e siècle. Les sciences d'Europe s'imposent au monde », *Les Cahiers de Science et Vie*, no 50, avril 1999.

309 J. Y. Viollier, « Comment se faire détrousser au coin d'un sit Internet », *Le Canard enchaîné*, 10 mars 1999.

310 « La pensée originale existe-t-elle toujours en Amérique du Nord ? », d'après USA Today, *La Presse*, 15 mars 2002, B6.

311 M. Andrée Chouinard, « Les universités se font-elles rouler » ? *Le Devoir*, 27-28 mars 2004.

312 M. Ouimet, « Plagiat. Com », *La Presse*, 3 avril 2004.

313 J. Guitton, *Nouvel art de penser*, Paris, Aubier, pp. 41, 119-121.

314 A. Mbembe, *Lettre* du 29 novembre 1988.

315 *Université*, vol. 7, no 2, p. 28.

316 D. Bertrand, «Le travail des professeurs dans les universités québécoises. Il faut revaloriser la tâche d'enseignement plutôt que l'augmenter », *Le Devoir*, 17 février 2004.

317 Sur les problèmes d'apprentissage en milieu universitaire, lire les contributions publiées dans : *Enseignement supérieur : Stratégies d'enseignement appropriées*, Actes du Colloque de l'AIPU-UQAH du 9 au 11 août 1995.

318 *Le Devoir*, 14 juin 1994.

- 319** Cf. I. Stengers, *Les concepts nomades*, op. cit.
- 320** Y. Gingras, « Brahé ? D'accord. Gates ? Plus tard », *Le Devoir*, 2 juillet 2000.
- 321** Sur cette analyse, cf. A. Mattelart, *Multinationales et systèmes de communication, les appareils idéologiques de l'impérialisme*, Paris, Anthropos, 1976.
- 322** Sur cette étape, lire M. Beaud, *L'Art de la thèse*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 46-59 ; R. Quivy et L. Van Campenhout, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, Dunod, 1995, pp. 42-62.
- 323** Banque mondiale, *Construire les sociétés du savoir*, op. cit. p. 36.
- 324** I. Seralgeldin, Foreword, W. Saint, *Universities in Africa : Stratégies for stabilization and revitalisation*, Washington, 1992.
- 325** Banque mondiale, *Construire les sociétés du savoir*, op. cit. p. 116. Sur ce sujet, lire les textes publiés par *Alternatives Sud : L'offensive des marchés sur l'université. Points de vue du Sud*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- 326** Sur ce sujet, cf. J. M. Éla, « Refaire ou ajuster l'université africaine ? » Préface à l'ouvrage de F. M. Affa'a, T. Des Lierres, op. cit. pp. 5-12.
- 327** Banque mondiale, *L'Afrique peut-elle revendiquer sa place dans le 21^e siècle ?* op. cit., p. 127.
- 328** Banque mondiale, *L'Afrique subsaharienne. De la crise à une croissance durable*, Washington, 1989.
- 329** Voir l'ouvrage classique de J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris, 1932.
- 330** Banque mondiale, op. cit. p. 7.
- 331** Banque mondiale, op. cit. p. 8.
- 332** Banque mondiale, op. cit.

- 333** Banque mondiale, op. cit. p. 44.
- 334** Banque mondiale, op. cit. 172.
- 335** Banque mondiale, op. cit. p. 42.
- 336** Banque mondiale, op. cit. 34.
- 337** Banque mondiale, op. cit. p. 191.
- 338** Banque mondiale, op. cit. p. 36-37.
- 339** Banque mondiale, op. cit. p. 124-125.
- 340** Voir J. M. Biais, « Recherche : le modèle canadien », *L'Express*, 28/3/2002, pp. 28-29.
- 341** R. Quilliot, *La mer et les prisons*, p. 34.
- 342** Banque mondiale, op. cit, p. 184.
- 343** Id. p. 199.
- 344** Id. p. 183.
- 345** Banque mondiale, op. cit. p. 77.
- 346** Banque mondiale, op. cit. p. 68.
- 347** Banque mondiale, op. cit. 31.
- 348** Banque mondiale, op. cit. p. 60.
- 349** Banque mondiale, op. cit.
- 350** Banque mondiale, op. cit. p. 77-78.
- 351** C. Gagnon, « La société des savoirs : quels savoirs et pour qui ? » *Le Devoir*, 7 juin 2004.

- 352** F. Perreault, « L'ethnographie au service de la recherche marketing », La Presse, Montréal, 2 novembre 2004.
- 353** M. Henry, op. cit. p. 221.
- 354** Banque mondiale, op. cit. p. 39.
- 355** Banque mondiale, op. cit. p. 39.
- 356** E. Morin, « Le développement de la crise du développement », in C. Mendès (dir), *Le mythe du développement*, Paris, Seuil, 1977, p. 216.
- 357** J. M. Éla, *Innovations sociales et renaissances de l'Afrique noire*, op. cit, p, 31. F. Partant, *La Fin du développement : naissance d'une alternative*, Paris, La découverte, 1983 ; S. Latouche, *Faut-il refuser le développement ?* Paris, PUF, 1986 ; *L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte, 1991. W. Sachs, G. Esteva, *Des ruines du développement*, Montréal, Écosociété, 1996. Sur ce débat, cf. J. M. Harribey (dir), *Le développement a-t-il un avenir ? Pour une société solidaire et économe*, Paris, Mille et une nuits, 2004.
- 358** J. Ellul, *Le Bluff technocratique*, Paris, Hachette, 1988, p. 179.
- 359** UNESCO, *La conférence mondiale sur l'enseignement supérieur au XXI^e siècle*, octobre 1998.
- 360** Il ya Prigogine, « Une nouvelle alliance entre la science et la culture », *Le Courrier de l'UNESCO*, mai 1988, pp. 9-13.
- 361** J. Jacobs, *La nature des économies*, Montréal, Boréal, 2001.
- 362** A. Sens, *Éthique et économie*, Paris, PUF, 1993; du même auteur: *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Paris, Odile Jacob, 1999 ; *Repenser l'inégalité*, Paris, Seuil, 1992.
- 363** Cité par Il y a Prigogine, art. cit. p. 10.
- 364** Voir Entretiens avec Michel Freitag, « Les savoirs scientifiques entre transcendance et instrumentalisation », *Anthropologie et sociétés*, Vol. 20,

1996, pp. 167-186.

365 Titre de l'ouvrage collectif publié par le Centre Tricontinental, Paris, L'Harmattan, 2001.

366 Sur ce sujet, cf. *La Recherche universitaire et les Partenariats. Les Actes du Colloque*, Université, vol. 8, no 2, Fédération québécoise des Professeures et Professeurs d'Université, mai 1999.

367 P. Mulazzi, *L'argent et le savoir. Enquête sur la recherche universitaire*, Montréal, Ed. Hurtubise HMH, 1998.

368 Sur ces dérives au Québec, lire Christine Piette, *Où va l'Université ? Le travail professoral : miroir d'une évolution*, Montréal, Hurtubise, 1999, pp. 123-135.

369 Voir J. M. Éla, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales*, op. cit. pp. 7-11.

370 P. Hountondji, op. cit. Sur cette question, lire aussi R. Devish, « Les universités en Afrique noire et les savoirs endogènes », *Bull. Séanc. Acad. r. Sci. Outre-Mer*, 45 (1999-3), p. 261-293.

371 J. P. Daloz, « Misère (s) de l'Africanisme », *Politique africaine*, no 70, juin 1998, pp. 105-117.

372 « Pour une pédagogie africaine », *Présence africaine*, no 55, 1965, p. 5.

373 Fatou Sow, « La recherche féministe et les défis de l'Afrique du XXI^e siècle », in H. Dagenais (dir), *Pluralité et convergences*, Montréal, Éditions de Remue-ménage, 1999, p. 431.

374 Sur cette crise, cf. J. M. Éla, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines*, op. cit. pp. 17-25.

375 « Pour une pédagogie africaine », op. cit.

376 I. Stengers, *Sciences et pouvoirs. Faut-il en avoir peur ?* Bruxelles, Labor, 1997.

377 Kusum Aggarwal, *Amadou Hampaté Bâ et l'africanisme. De la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 93.

378 A. H. Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence africaine, 1972, pp. 31-32.

379 Voir l'atelier intitulé « anthropologie en Afrique : Passé, Présent et Visions nouvelles », *Bulletin du CODESRIA*, numéro 3, 1992.

380 Sur cette question, lire S. Falk Moore, *Anthropology and Africa*, University Press of Virginia, 1994 ; sur ce livre, lire les remarques d'Archie Mafeje dans le *Bulletin du CODESRIA* no 2, 1996, pp. 2-12 et la réponse de S. Falk Moore dans le no 3, 1997, pp. 12-15.

381 Sur le rapatriement de l'anthropologie dans les sociétés qui l'ont vu naître, lire les réflexions de J. L. Jamard, « Ce que pensent les anthropologies françaises...Ou prudence : de quoi parlent-elles, et comment ? » *Anthropologie et sociétés*, op. cit. pp. 199-216.

382 Sur cette requête, cf. R. G. Fox (ed), *Recapturing Anthroprlogy-Working in the Present*, School of American Research Press, 1991.

383 Voir A. S. Zoa, *Les Ordures à Yaoundé*, Paris, L'Harmattan, 1995.

384 A. Marie (éd), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997.

385 Au sujet des controverses révisionnistes sur le temps des colonies, lire C. Coquery-Vidrovich, « Les débats actuels en histoire de la décolonisation », *Revue Tiers-Monde*, t. XXVIII, no 112, 1987, pp. 777-791.

386 C. Coquery-Vidrovitch, « Réflexions comparées sur l'historiographie africaniste de langue française et anglaise », *Politique africaine*, no 66, juin 1997 p. 91 ; sur les tribulations des étudiants africains en histoire africaine dans les universités françaises, lire aussi Ch. Didier Gondola, « La crise de

la formation en histoire africaine en France, vue par les étudiants africains », *Politique africaine*, no 65, mars 1997, pp. 133-139 ; au sujet de l'historiographie africaniste de langue française, cf. Bogumil Jewsiewicki, « Les historiens francophones de l'Afrique noire », in D. Ray et al. *Into the 80's. The Proceedings of the Canadian Association of African Studies*, 1981. Un point de vue contrasté : M. Michel, « Défense et illustration de l'historiographie française de l'Afrique noire (circa 1960-circa 1995) », *RFHOM*, t. 84 (1997), no 314, pp. 83-92.

387 Sur l'offensive de la droite et de l'extrême droite en historiographie africaniste, consulter B. Lugan, qui se dit spécialiste du passé du continent noir et se donne comme mission de remettre en question de nombreux tabous depuis la découverte de Lucy et les travaux de Yves Coppens sur l'apparition de l'homme en Afrique et le rôle de ce continent dans l'Antiquité jusqu'aux mythes tiers-mondistes de l'oppression coloniale : *Afrique, l'histoire à l'endroit*, Paris, Perrin, 1989.

388 Sur cette période de l'histoire africaine, pour l'essentiel, lire. C. Coquery-Vidrovitch, « Le pillage de l'Afrique équatoriale », *L'Histoire*, no 3, pp. 43-52.

389 Sur le rôle des sources orales dans l'écriture de l'histoire africaine, voir C. H. Perrot (éd), *Le passé de l'Afrique par l'oralité*, Paris, Documentation française, 1993.

390 J. Vansina, *De la tradition orale*, Tervuren, 1961.

391 Elikia M'bokolo, « Les massacres coloniaux », in M. Ferro (dir), *Le Livre noir du colonialisme XVI^e-XXI^e siècles. De l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003. Sur les témoignages pertinents de ces événements traumatiques, lire A. Gide, *Voyage au Congo* ; A. Londres, *Terre d'ébène*, Paris, 1929 ; G. Donnat, *Afin que nul n'oublie*, Paris, L'Harmattan, 1986 ; la préface de J. P. Sartre à l'ouvrage de F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, op. cit.

392 Sur le travail de mémoire et les usages des traumatismes de cet événement, N. G. Finkestein, *L'Industrie de l'holocauste. Réflexions sur*

l'exploitation de la souffrance des Juifs, Paris, La Fabrique, 2001 ; P. Novick, *L'Holocauste dans la vie américaine*, Paris, Gallimard, 2001.

393 Sur ce sujet, lire « *Autour de la mémoire* », *Le Débat*, no 112, 2002.

394 Voir le Colloque du « Club de l'Horloge », *Jeune Afrique*, 9 septembre 1987.

395 Sur ce sujet, lire G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1982 ; *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF, 1971 ; pour une illustration de destruction et de désordre, voir G. Dupré, *Les Naissances d'une société. Espace et historicité chez les Beembé du Congo*, Paris, ORSTOM, 1985. Concernant l'impact démographique des brutalités de la violence coloniale en Afrique centrale, consulter surtout Dennis. D. Cordeil, « Où sont tous les enfants ? La faible fécondité en Centrafrique, 1890-1960 », Dennis D. Cordeil, D. Gauvreau, R. Gervais, C. Le Bourdais, *Population, reproduction, sociétés. Perspectives et enjeux de démographie sociale*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1993, pp. 257-282. ; lire également les travaux du géographe G. Sautter, *De l'Atlantique au Fleuve Congo : une géographie du sous-peuplement*, 2 tomes, Paris, La Haye, 1966. Sur les conséquences cette violence sur la mobilité des populations paysannes fuyant les travaux forcés et d'autres contraintes administratives, J. M. Éla, *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982, pp. 22-34.

396 F. Éboussi, *La crise du Muntu. Authenticité et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977.

397 B. Lugan, op. cit. pp. 16-17, 28.

398 Sur les questions pertinentes que posent les tendances actuelles et les cadres d'analyse sur les différents « Post » dans la recherche africaine, lire P. Tiyambe Zeleza, « Les fictions du Postcolonial », *Bulletin du CODESRIA*, numéro 2, 1997 ; voir aussi T. K. Biaya, « Dérive épistémologique et écriture de l'Histoire de l'Afrique contemporaine », *Politique africaine*, no 60, décembre 1995, pp. 110-114.

399 P. Tiyambe Zeleza, art. cit. p. 20.

400 Cité par Tiyaambe Zeleza, art. cit. p. 20.

401 Sur ce sujet, lire Wang Sonné, « Pourquoi les noms des grandes figures historiques des années 50 sont-ils tabous dans la bouche du Président Paul Biya ? » *Afrique et Développement*, no 2, 1997.

402 Voir D. Wilhem, « The Crisis in area programs : A time for innovation », *African Studies Review*, volume XIV, no 2, septembre 1971, pp. 171-178 ; Marshall H. Segall « Research by expatriates in Africa can it be « relevant » ? » *African Studies Review*, vol. XIII, no 1, avril 1970, pp. 35-41. Lire aussi le témoignage de Stanley Diamond sur les études africaines qui, aux États-Unis, sont « un moyen d'arriver ou tout simplement une mode » (...), ne garantissant en aucune manière l'application de l'intelligence générale aux problèmes du sous-continent », cité par J. Copans, *Anthropologie et impérialisme*, p. 163.

403 Voir E. P. Hicks and K. Beyer, « Images of Africa », *Journal of Negro Education*, XXXIX, 2, 170, pp. 158-166 ; D. Hummond and A. Jablow, *The Myth of Africa*, New York, The Library of Science, 1977.

404 P. D. Curtin, « African Studies : a personal Assessment », *African Studies Review*, vol. XIV, no 3, décembre 1971, p. 364.

405 J. F. Bayart, *L'État en Afrique*, p. 30 Lire aussi B. Jewsiewicki, « African Historical Studies : Academic Knowledge as « Usuable Past » and Radical Scholarship », *African Studies Review*, vol. 32, no 3, 1989, pp. 1-76.

406 J. F. Bayart, op. cit. pp. 19-61.