

NAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE ET RENAISSANCE AFRICAINE

(Origines et enjeux de la philosophie négro-pharaonique)

Nsame Mbongo, Philosophe et sociologue
Docteur d'Etat, Université de Douala
BP. 12952 Douala. Tel. 347 04 01, 9791573
Email : nsambongo@yahoo.fr

RESUME

La philosophie, en tant que pensée sociale, est le lieu de problèmes fondamentaux qui engagent le destin historique des peuples et la responsabilité politique des Etats. Bien que déclarée souvent non philosophique, la pensée africaine n'échappe pas à la règle. Mais que faut-il entendre précisément par philosophie dans un continent où les mythologies, les mentalités et même les devinettes passent pour philosophiques aux yeux de certains ? Il importe d'établir clairement qu'en philosophie, la raison fréquente le mythe tout en l'évitant. Dès lors, il apparaîtra que la naissance de cette activité intellectuelle et existentielle est à mettre en rapport avec l'antiquité africaine. Pourtant, les vicissitudes de l'histoire ont plutôt fait triompher le « miracle grec ». Il n'en reste pas moins que l'Afrique a de bonnes raisons de revendiquer l'héritage philosophique pharaonique en vue de sa Renaissance globale.

Introduction

La question de la naissance et de la renaissance de la philosophie met face à face l'Afrique et l'Europe depuis le XIXe siècle. Des esprits profonds tels l'ancien esclave africain américain Frederick Douglass (1817-1895), le Libérien d'origine antillaise Edward Blyden (1832-1912), ministre du culte, ministre plénipotentiaire, professeur d'université, intellectuel éclectique maîtrisant le grec, le latin, l'hébreu, etc., et le Sierra Leonais James Africanus Horton (1835-1883), médecin, officier de l'armée britannique, chercheur naturaliste et penseur, sont parmi les théoriciens les plus en vue qui défendent la thèse d'une Egypte pharaonique négro-africaine mère des sciences, des arts et de la philosophie.

En Europe pendant ce temps, Hegel (1770-1831) et Gobineau (1816-1882) classent les Noirs entre les hommes et les animaux. Et, la thèse du « miracle grec », lancée entre autres par des penseurs révolutionnaires du XVIIIe siècle, à la recherche d'un modèle démocratique ancien, affronte les idées des rares voyageurs et spécialistes qui évoquent le caractère nègre de l'Egypte antique. L'écrivain Volney (1757-1820) fait partie de ces derniers.

Au XXe siècle, le débat rebondit après le black-out colonial. Cheikh Anta Diop (1923-1986) consacre la quasi-totalité de son immense œuvre à la démonstration de l'africanité de la civilisation pharaonique et de la dimension universelle de son génie intellectuel. Toute une école de pensée lui emboîte le pas en Afrique, en Europe et aux Amériques. Et Aujourd'hui, Théophile Obenga, son plus illustre successeur, doit croiser le fer avec des « africanistes eurocentristes » déterminés à détruire la réputation scientifique des égyptologues de l'afrocentricité dits « afrocentristes ».

S'il ne revient pas à l'histoire de la philosophie d'établir que l'Egypte antique était négro-africaine au plan racial, son rôle est essentiel pour traiter des origines pharaoniques et africaines de la philosophie, et en dégager les enjeux majeurs. Nous partirons de la conception hégélienne de la philosophie, en tant qu'elle fait autorité mais aussi en tant qu'elle constitue un obstacle épistémologique à surmonter pour rétablir l'Afrique dans ses droits culturels. Notre approche des luttes théoriques liées à la naissance de la philosophie éloigne par ailleurs son africanité de bien des interprétations obscurantistes qui l'encombrent aujourd'hui.

1. De l'origine de la philosophie

1. 1 L'origine grecque de la philosophie selon Hegel

Voici l'acte de naissance et la carte d'identité nationale de la philosophie, dressés par Hegel : « L'apparition de la philosophie exige la conscience de la liberté, il s'ensuit que la philosophie réclame un peuple dont l'existence se fonde sur ce principe ; nous demandons dans ce but que la pensée soit auprès d'elle-même, c'est-à-dire que l'esprit se sépare de l'élément naturel, qu'il ne soit plus plongé dans la matière, dans l'intuition, dans le vouloir qui est nature. La forme qui précède ce degré est l'unité de l'esprit et de la nature. Cette unité, étant primitive, et au début, n'est pas la véritable. Ils se trompent tous ceux qui considèrent l'unité de l'esprit et de la nature comme la meilleure attitude de la conscience. Ce degré est plutôt le plus bas, le moins vrai, il n'est pas produit par l'esprit lui-même. C'est d'une manière générale la position de l'Orient. Mais la forme première de la libre, spirituelle conscience de soi, par suite le commencement de la philosophie, se trouve chez les Grecs »¹.

Mais attention ! Il peut arriver que la pensée se pense elle-même sans qu'elle philosophe, si elle demeure abstraite, ne parvenant pas à réaliser une union élevée avec le monde objectif de par sa propre initiative d'esprit libre. La pensée philosophique ne s'identifie pas immédiatement à la nature et ne se coupe pas non plus d'elle, mais en reproduit la substantialité au plan théorique. Elle n'est pas « l'esprit enfermé dans la matière » comme dans l'Afrique noire, ni l'esprit spontanément lié à la nature sous la domination de cette dernière, ou s'élevant sur elle sans pouvoir l'intégrer comme dans le monde oriental. Voilà pourquoi la philosophie n'a pas pu apparaître dans le monde non-occidental.

L'Afrique noire est inexistante au plan philosophique parce « L'homme, en Afrique, c'est l'homme dans son immédiateté. C'est un homme à l'état brut (...). Les Africains ne voient que la nature opposée à eux : ils en dépendent, et les forces naturelles sont terribles pour eux »². Dans le domaine politique, le pseudo-Etat africain ne peut avoir de constitution libre car la barbarie aveugle des populations ne peut être contrebalancée que par la « violence despotique » d'un roi sanguinaire et tyrannique³. Il y a tout au plus ici une « liberté de l'arbitraire », du caprice qu'il ne faut pas confondre avec la « liberté de la raison ». Or la philosophie ne peut naître que là où il y a une constitution politique prônant la liberté.

Et l'Orient ? Il élimine rapidement les traditions juive et arabe sur le prétexte qu'elles ne proposent rien d'original⁴. Curieux argument ! Et se concentrant sur les Chinois et les Hindous, il dit ceci de leur pensée : « Dans le développement du monde oriental, nous rencontrerons bien de la philosophie et même de la philosophie profonde. Nous verrons la pensée s'y mouvoir et y construire ses figures dans l'extrême abstraction » (Ibid. p. 238). Mais pourquoi donc ne pas voir chez ces peuples les inventeurs de la philosophie ou alors les co-inventeurs puisque leur spéculation est quasiment contemporaine de celle des Grecs ? Parce que cette pensée, « en demeurant ce qu'il y a de plus profond, reste abstraite ».

Mais en plus, elle se base sur un absolu qui domine l'individu, une puissance extérieure qui est le tout et face à laquelle l'homme n'est que peu de chose ou même rien : « Dans l'Etat oriental, *explique Hegel*, le général, le véritable substantiel est à ce point dominant et prépondérant que la pensée libre, la subjectivité, la liberté subjective, la liberté de l'individu sont en état d'infériorité » (Ibid., p. 238). La pensée, ici, n'est pas à son propre service et de ce fait, libre, c'est-à-dire capable de se savoir elle-même absolue et de devenir par là philosophique. En revanche : « Dans la libre vie grecque, la notion se manifeste comme libre et se pense » (Ibid. p. 240).

¹ Hegel : *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, T. 2, Gallimard, Paris, 1954, p. 12

² Hegel : *La raison dans l'histoire*, Union générale d'éditions, Paris, 1979, pp 251 et 253

³ Hegel : *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris, 1987, pp 78-79

⁴ Hegel : *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, T. 2, Op. cit., p. 241

Venons-en plus particulièrement à l'Égypte. Faisant la jonction entre l'Afrique et l'Asie, Hegel considère qu'on y trouve de la haute abstraction comme dans l'Orient géographique et en même temps de grossières superstitions et des conceptions primitives comme en Afrique tropicale où règne l'instinctif quasi animal. Il précise que l'image mi-homme mi-animal du « Sphinx » est le symbole de cet enfermement d'une grande civilisation dans la sensibilité la plus grotesque, en sorte qu'il ne lui soit pas possible de philosopher.

Bref, tout l'Orient, en y incluant l'Égypte, connaît la domination de la figuration, de la représentation, du symbolisme, de l'intuition, de l'imagination, de la sensibilité..., sur la rationalité. Ce qu'il a de philosophique n'est que « philosophèmes », c'est-à-dire idées ayant une apparence philosophique et un fond mythologique. Conclusion : « On peut donc appeler intuition la pensée orientale (...). Tout autre chose domine dans la pensée européenne : c'est le contraire de cette intuition substantielle des Orientaux, à savoir la subjectivité réfléchissante. Celle-ci est chez nous hautement estimée. Ce qui importe chez nous, c'est que ce soit *moi* qui le veut, *moi* qui le sache, le croie, le connaisse, qui agisse selon les raisons, les fins que je me propose » (Ibid., pp. 170-171).

Et, à celui qui tenterait de lui faire comprendre que si les Occidentaux développent le culte de l'individu libre et rationnel, ils sont aussi dominés par un absolu chrétien quant à leurs croyances individuelles et collectives, ce qui relativise pour le moins leur idéologie de la liberté souveraine de l'homme, Hegel répond ceci : « C'est là la subjectivité européenne à laquelle, en religion même, on attribue une valeur infinie. La substantialité intellectuelle est l'extrême opposé ; là s'évanouit toute la subjectivité du Moi, toute particularité, toute vanité subjective, pour laquelle toute objectivité est devenue vaine » (Ibid. p. 171).

Mais une telle pensée subjective n'est-elle pas limitée au Moi, et du coup non-philosophique ? Réponse : « C'est une pensée qui est en soi, générale et en même temps mienne, qui existe comme sujet libre. Ainsi l'universel a une existence immédiate, il existe comme Moi et la pensée subjective a une existence universelle. En m'appréhendant, je m'appréhende comme libre et comme chose universelle, et ainsi s'actualise même l'universel. Or, c'est cette détermination que nous trouvons dans le monde grec » (Ibid. p. 175).

Dans l'ensemble de l'histoire de la philosophie, cette construction hégélienne du miracle grec et de l'origine hellène de la philosophie représente certainement la plus solide argumentation philosophique de ce point de vue, sur cette question. C'est donc elle le point de référence à conforter, à tolérer ou à détruire. Nous la pensons pour le moins discutable, et présentons deux arguments dans ce sens.

1.2 Les arguments favorables à l'origine pharaonique de la philosophie

L'argument civilisationnel : Le contexte social et institutionnel de lutte théorique

Il importe de bien comprendre le cadre social et institutionnel de toute nation pour en saisir le potentiel créatif et la tournure d'esprit culturelle. Ce cadre fonctionne en effet comme un moule qui façonne le champ de la production intellectuelle d'une civilisation et comme une superstructure qui surdétermine la nature de cette production et en oriente le sens. Le contexte social et institutionnel égyptien est malheureusement faussé par Hegel lorsqu'il y voit le « despotisme oriental », la « liberté de l'arbitraire » et l'« esclavage absolu », en tant que tares sociales excluant la possibilité de philosopher là où elles se manifestent.

Les études contemporaines menées sur les sociétés dites de « mode de production asiatique », que Samir Amin par exemple appelle « sociétés tributaires »⁵ et qui peuvent aussi être dénommées *sociétés communautaires de classe* ou communautaires étatiques, à l'instar de l'Égypte pharaonique et de la plupart des royaumes et empires africains médiévaux, établissent qu'il n'y a pas d'esclavagisme généralisé qui serait le fondement socio-

⁵ Samir Amin : *Le développement inégal (Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique)*, Les éditions de minuit, Paris, 1973, pp. 14-15 et 46-47

économique de ces sociétés, mais plutôt l'entrecroisement d'une *propriété étatique éminente*, d'une *propriété collective subordonnée mais effective* des principaux moyens de production par les groupes communautaires composant la population nationale de base, et d'une *possession familiale ou individuelle* permettant la jouissance directe sans possibilité d'aliéner les moyens de production dont on se sert. C'est là un **communautarisme personnaliste**.

Autrement dit, l'existence, la capacité et la valeur de l'individualité sont reconnues, c'est-à-dire sa qualité de citoyen, bien que ce citoyen soit un être second par rapport à la communauté. Dans aucune société, l'individu ne peut d'ailleurs être un électron libre, un atome isolé, une monade toute-puissante. Le communautarisme personnaliste se traduit par exemple en Egypte par le système méticuleux de mesure et de répartition des terres cultivables aux paysans, dont chacun a la responsabilité de sa parcelle et verse à la classe-Etat des impôts proportionnels à sa superficie. Même la main-d'œuvre des pyramides, des temples, des mines, etc., n'est pas faite d'esclaves généralement, mais de citoyens affectés à ces corvées civiques pour une période limitée et remplacés ensuite par un autre contingent. A moins qu'il ne s'agisse de prisonniers de guerre devenus esclaves, on ne travaille pas sous le fouet. Et une certaine contrepartie matérielle de leur labour revient aux travailleurs.

« Le plus grand problème soulevé par la construction de tous les monuments anciens est celui de la main-d'œuvre. Hérodote nous dit que 100 000 hommes, relayés tous les trois mois travaillaient sur le chantier de la grande pyramide », affirme une spécialiste⁶. Elle dit encore : « Les pyramides n'ont pas été construites sous la contrainte et la peur, mais comme un acte de foi et d'amour. Travailler pour le pharaon était une joie, puisque c'était trouver la certitude en un avenir meilleur » dans l'au-delà, comme récompense. (Ibid. pp. 20-21).

Le mode de production n'est pas esclavagiste en Egypte comme dans la Grèce antique. Les esclaves sont ici une couche numériquement faible de la société, contrairement à la Grèce où ils représentent 90% de la population et sont la véritable classe travailleuse. L'essentiel de la population laborieuse pharaonique est constituée d'hommes jouissant de leurs droits civiques. Qui plus est, cette population n'est pas écrasée par un pouvoir tyrannique. « Le pharaon chef religieux est également chef militaire et surtout chef justicier. C'est d'ailleurs dans ce dernier rôle qu'il excelle, car tout égyptien, quelle que soit son origine pauvre ou riche, peut en appeler au roi par pétition écrite contre tout acte de la puissance publique qui constituerait un excès de pouvoir », affirme Dairaines⁷.

Hegel estime par ailleurs que le polythéisme, le naturalisme, la naïveté de la religion et du mode de pensée pharaoniques proviennent de leur parenté culturelle avec les grossières superstitions du fétichisme africain. L'égyptologie scientifique montre pour sa part que de par ses croyances religieuses, l'Egyptien développe une conscience civique et morale lui permettant de coïncider avec le rationnel le plus élevé et l'universel le plus absolu.

Écoutons plutôt : « Le premier pas vers le perfectionnement spirituel date du moment où l'homme est conscient de sa responsabilité. L'idée qu'il sera jugé sur ses actes a joué dans la découverte de ce sentiment un rôle capital. Or le jugement de l'âme apparaît dès l'Ancien Empire (...). La découverte de la conscience, le désir de prendre la raison pour guide et de se conformer à la justice intérieure dont vit Dieu lui-même, sont complétés par le sentiment du repentir qu'éprouvèrent, à ressentir quelque grande affliction, les pécheurs qui avaient succombé à la tentation »⁸. Dans les « maisons de vie », universités confessionnelles de l'époque, l'élaboration, l'enseignement et la diffusion de documents théologiques, philosophiques et scientifiques poussent en avant cette conscience de la grandeur humaine.

⁶ Della Monica : *La classe ouvrière sous les pharaons*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1980, p. 18

⁷ Serge Dairaines : *Un socialisme d'Etat quinze siècles avant J.-C.*, Librairie orientale Paul Geuthner, Paris, 1934, p. 35. Une telle analyse de l'Egypte peut permettre le concept de démocratie communautaire pharaonique.

⁸ François Daumas : *La civilisation de l'Egypte pharaonique*, Arthaud, Paris, 1971, pp. 330 et 333

La contradiction entre la classe-peuple et la classe-Etat, caractéristique du mode de production communautaire de classe laisse s'exprimer, en Egypte, aussi bien la conscience de communauté que la conscience de classe, et la conscience individuelle. Le communautarisme pousse au conservatisme, le classisme et l'individualisme au changement, et leurs interactions favorisent plus la réforme que la révolution, mais n'instaurent guère l'immobilisme historique. Stabilité et crises se succèdent. La pensée sociale ne dort pas, elle travaille au rythme des divers intérêts que représentent ces diverses formes de conscience. Parfois, l'accumulation centrale du pouvoir économique et politique est combattue et il s'ensuit le développement du féodalisme, avec entre autres une grande puissance du clergé. D'autres fois, le peuple se révolte et bouleverse l'ordre établi. La société s'interroge sur elle-même.

On pourra conclure de tout ceci que les bases sociales (existence de classes sociales, de lutte des classes et de crises sociales), les fondements politiques et juridiques (existence d'une population citoyenne consciente de ses des droits, d'une justice officielle généralisée, d'une liberté individuelle relative), les conditions culturelles et mentales (existence d'une couche intellectuelle spécialisée, de structures académiques de formation, d'une religion universaliste et personnaliste, du sens civique, du souci éthique et du goût du savoir de haut niveau) ; toutes choses que l'hégélianisme lui-même peut considérer comme facteurs forts d'émergence de la philosophie, sont présents dans l'Egypte pharaonique.

Hegel ne saurait convaincre en présentant la **démocratie esclavagiste** comme plus capable de donner naissance à « la pensée libre » que le **communautarisme personnaliste** qui, sans absolutiser idéologiquement la liberté individuelle est plus conscient de la valeur universelle de la personne que cette fausse démocratie d'une élite niant la liberté du peuple. L'idée de liberté se déploie en Grèce au milieu d'un esclavagisme qui la rétrécit. En Egypte, elle se développe surtout comme aptitude à choisir une vie droite pour le salut personnel.

Quoi qu'il en soit, on devrait admettre que si la liberté laïque à finalité politique favorise la gestation et le développement d'une pensée libre profane, l'autonomie citoyenne à vocation religieuse favorise, pour sa part, l'émergence d'une pensée libre théologiquement marquée. Autrement dit, en considérant la liberté des citoyens comme une condition fondamentale de manifestation de la philosophie dans l'antiquité, il apparaît que le contexte civilisationnel religieux est tout aussi apte à donner naissance à la philosophie que le contexte culturel séculier, le plus important étant que l'un et l'autre autonomisent suffisamment les penseurs pour qu'ils puissent aller loin dans leur activité spéculative. Historiquement, il en a été ainsi, pour la toute première fois, en Egypte, si la réalité chronologique a encore un sens.

Mais à y voir de plus près, il serait peut-être même abusif d'accorder une importance décisive à cette question de la liberté institutionnelle et de l'absolutiser, en tant que condition première d'apparition de la philosophie, à la manière hégélienne. L'essentiel, pour qu'émerge une pensée rationnelle générale, profonde et audacieuse, portant sur les fondements et les valeurs, sur les normes et les idéaux, est sans doute que dans une société donnée, les divergences d'intérêts deviennent inconciliables au point qu'il faille une argumentation logique pointue et systématique pour vaincre l'adversaire au plan idéologique ?

On conviendra donc certainement, sur cette base, que le **contexte civilisationnel d'émergence** de la philosophie n'est pas tant la prépondérance des institutions libres et démocratiques que le poids des luttes engageant des intérêts de classe ou de communauté. Et le seuil le plus décisif d'efficacité dans ces luttes intellectuelles est, sans doute, qu'elles sortent du champ de l'irrationnel dans lequel l'arbitraire de l'imagination peut donner raison à toutes les mythologies, pour arriver au niveau rationnel hautement élaboré où il est sûr de pouvoir démarquer le vrai du faux grâce à la prépondérance du concept.

La naissance de la philosophie doit beaucoup aux contradictions sociales radicales et à la lutte sociale et théorique que les penseurs les plus déterminés de chaque classe consciente de ses intérêts et aspirations fondamentaux mènent pour s'imposer à l'adversaire. A cet égard,

Les maximes de la parole accomplie de Ptahhotep, par exemple, sont philosophiquement représentatives des besoins, désirs et espoirs de la classe-Etat dominante et *Les plaintes de l'oasisien* de ceux de la classe-peuple exploitée.

L'argument théorique : La prédominance de la raison

Si la philosophie a des origines africaines, comment se manifeste-t-elle dans le monde pharaonique ? Il est épistémologiquement infondé de penser que le discours philosophique revêt partout la même forme, la même allure générale. En réalité, il a des configurations culturelles variables, mais la même caractéristique méthodologique essentielle : la prédominance du concept et du raisonnement démonstratif. Hegel et divers égyptologues ou Africains et africanistes eurocentristes ont été mal inspirés en privilégiant l'expression grecque de la philosophie et en l'érigent en exclusivité philosophique universelle.

La thèse la plus courante sur le discours philosophique égyptien en particulier et africain en général est qu'il s'agit de « sagesse » ordinaire dite parfois « sagacité populaire », et non de sagesse philosophique, ou de métaphysique mythologique irrationnelle et non de véritable métaphysique philosophique. Mais que disent les textes égyptiens ? L'éminent égyptologue Amélineau ne leur accorde aucune valeur. Car : « il a manqué aux Egyptiens, à toutes les époques de leur histoire, une qualité essentielle : ils n'ont jamais eu l'esprit généralisateur, c'est-à-dire l'esprit scientifique. Ils n'ont jamais su coordonner ensemble leurs idées pour les faire paraître déduites l'une de l'autre »⁹. Il ajoute : « Les Egyptiens étaient un peuple de mystiques et de rêveurs », et tient à préciser que le « caractère égyptien » est tel que ce peuple a pactisé avec l'irrationnel.

La preuve : « il ne se sentait jamais plus à l'aise qu'en parlant de faits que personne ne pouvait contrôler. Or qui était jamais revenu de l'autre monde pour raconter ce qui s'y passait ? Personne ne pouvait donc révoquer en doute leur récit ». Dans son évaluation des légendes pharaoniques, Amélineau va plus loin, contestant à leurs inventeurs tout sens de la pondération, et même la capacité de discerner entre le fictif et le réel : « Les Egyptiens n'ont aucun souci de la vérité, et ils exercent sur eux-mêmes une telle autosuggestion qu'ils en viennent à croire à la réalité des faits qu'ils inventent » (Ibid., LXXXVI). Au fond, ce qui a manqué aux Egyptiens, c'est de n'avoir pas eu l'idée philosophique, quand les Grecs l'avaient à un si haut degré », conclut-il (Ibid., pp. LXXXIV).

Ces affirmations sur les récits mythologiques ont une apparence de vérité au regard des textes exclusivement ou essentiellement théologiques comme *Les textes des pyramides* ou ceux composant *Le livre des morts*. Mais est-ce de cela qu'il s'agit de débattre ? Lorsque les propos de l'égyptologue sont confrontés à des corpus métaphysiques dont le propos n'est pas de décrire le voyage du défunt vers l'immortalité ou de broser le tableau de l'au-delà, ils deviennent pour le moins douteux. La métaphysique contenue par exemple dans *Le livre de connaître les modes d'existence de Rê* ou *l'Inscription de Shabaka* expose de l'ontologie logique et profonde, qui ne relève pas d'une hasardeuse *vision du monde* de type légendaire, dont la préoccupation principale serait la croyance, mais d'une métaphysique rationnelle, en tant que connaissance de l'Etre et conviction intellectuelle.

« *Quand je me suis manifesté à l'existence, l'existence exista. Je vins à l'existence sous la forme de l'Existant, qui est venu à l'existence en la première fois. Venu à l'existence sous le mode d'existence de l'Existant, j'existai donc* ». C'est par ces paroles attribuées au « Seigneur de l'univers » que commence *Le livre de connaître les modes d'existence de Rê et d'abattre ainsi le serpent Apopi*. La question est celle des origines premières de l'Etre.

L'analyse soutient qu'il n'existe rien d'originnaire à partir de quoi l'Etre aurait surgi. Le penseur considère qu'on ne peut imaginer une ère pré-existentielle, une sorte d'avant-origine ou d'avant-monde qui précéderait la manifestation de l'Etre, car celui-ci s'est

⁹ E. Amélineau : *La morale égyptienne. Etude sur le papyrus de Boulaq n°4*, Ed. Ernest Leroux, Paris, 1892, p. LXXXIII

manifesté au tout début, « la première fois ». Si d'aventure quelque chose pouvait se présenter comme existant avant l'Être lui-même, cette chose serait d'office inexistante, sans réalité et sans valeur, car ne relevant pas de l'existence, puisque l'existence ne vint au jour pour la première fois qu'avec l'apparition de l'Être lui-même, sous la forme de l'Existant et par autogenèse (« Littéralement de *Khépri*, le dieu solaire en forme de scarabée »¹⁰).

Cette argumentation vise à invalider la thèse de l'antériorité du Mal sur le Bien et de l'Irrationnel sur le Rationnel. *Apopi* ou Mal, Dérison, Désordre absolus symbolisés par un serpent se présente comme ténèbres initiales *contraires à l'Être* et ayant précédé son existence. C'est l'idée que celle de la préexistence de l'Être solaire *Rê*, c'est-à-dire l'Existant combat ici. S'il y a eu une opacité originaire, ce n'était pas *Apopi*, mais *Rê* en personne, sous sa forme archaïque d'*Atoum* ou de *Noun* (Océan primordial obscur car inconscient de lui-même, et enveloppant le monde, mais dont la conscience s'éveillera ultérieurement sous la forme de *Rê* : lumière éclatante de la Raison et du Bien, symbolisé par le disque solaire).

La démonstration en règle de l'antériorité chronologique de l'Existant suit alors, car il ne s'agit pas simplement d'affirmer, il faut surtout argumenter logiquement pour prouver qu'on dit vrai : « *Et c'est ainsi que l'existence vint à l'existence, car j'étais antérieur aux Dieux antérieurs que je fis, car j'avais l'antériorité sur ces Dieux antérieurs, car mon nom fut antérieur au leur, car je fis l'ère antérieure ainsi que les Dieux antérieurs. Je fis tout seul ce que je désirai en ce monde et me dilatai en lui* ».

Cette succession de « car » renvoie bien à la volonté de prouver rationnellement. Et plusieurs arguments logiques sont sollicités : le nominalisme (mon nom est le plus ancien), la généalogie (c'est moi qui ait façonné les divinités qui précèdent toutes les autres ainsi que l'époque au cours de laquelle ils existèrent), et surtout l'omnipotence et l'omniprésence (dernier argument : je me suffit, j'ai fait ce que je voulais et tout dans l'univers, c'est moi).

Après ces « savantes spéculations métaphysiques » (expression de Sauneron et Yoyotte) des Maisons de vie d'Héliopolis, examinons aussi un extrait de *L'inscription de Shabaka* : « *Les yeux voient, les oreilles entendent, le nez respire. Ils informent le cœur. C'est lui qui donne toute connaissance, c'est la langue qui répète ce que le cœur a pensé. Ainsi tous les Dieux furent-ils mis au monde, et l'Ennéade fut complétée. Et toute parole du dieu s'est manifestée selon ce que le cœur concevait et ce que la langue ordonnait.*

« *Or donc on dénomme Ptah "l'auteur de tout, qui a fait exister les dieux". (Car) c'est lui la Terre-qui-se-soulève, (c'est lui) qui a mis les dieux au monde, dont toute chose est issue (...), toute chose bonne. Ainsi, l'on trouve et l'on reconnaît que sa puissance est plus grande que celle des autres dieux* » (Ibid. p. 64).

Obenga a raison de protester contre le fait que de tels textes soient toujours interprétés par les spécialistes comme des discours religieux. En réalité, bien qu'ils aient une forte tonalité théologique bien compréhensible chez les prêtres dans une société théocratique, on ne saurait perdre de vue qu'ils exposent précisément une cosmogonie philosophique comme celle de Platon ou d'Aristote, cherchant à expliquer le principe premier et ultime des choses, en toute rationalité. Le savoir ainsi mis en place ne participe pas tant d'un rituel religieux ou de cérémonies mystiques que d'une lutte des idées entre des écoles de pensée, pour la suprématie idéologique, et finalement, politique (Ptah est le plus puissant).

Le professeur Frenkian de l'Université de Bucarest est de ceux qui ont compris la nature rationnelle et philosophique essentielle de ce texte. Il explique : « La forme la plus élevée de la création *ex nihilo* : la création par la *pensée* du dieu démiurge se trouve chez le théologien de Memphis qui composa le texte consigné dans l'Inscription du roi Shabaka. Dans ce type de création, c'est la pensée conçue par le dieu créateur, le plan établi, le dessein poursuivi qui se transforment immédiatement, inexorablement en acte, en réalité, en vertu de

¹⁰ Voir Serge Sauneron et Jean Yoyotte : « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », in *La naissance du monde*, Seuil, Paris, 1959, p. 49

la puissance qui gît et qui vit dans cette pensée divine. Grâce à sa force réelle de conception philosophique, le sage égyptien a donné à la création *ex-nihilo*, qui semble illogique et arbitraire par excellence, une base logique et précise »¹¹.

Qu'expose donc le texte ? Le processus gnoséologique d'élaboration de la connaissance (des sens vers la raison ou « cœur ») et le processus opérationnel de la réalisation des décisions (de l'idée élaborée dans l'esprit vers l'exécution de son plan, en passant par l'ordre proféré par la parole). Pour prouver quoi ? Que l'Etre est avant tout une force tellurique cosmique : Ptah, et que celui-ci est plus légitime et plus puissant que tout autre Absolu, parce qu'il créa tous les dieux, tous les êtres et toutes les choses. Il ne restait plus qu'à montrer logiquement comment il procéda. Il n'y a ici rien de mythologique, car selon Frenkian : « Le philosophe égyptien (il mérite bien ce nom) a eu recours à l'analogie de la pensée et de la décision humaine » (Ibid. p. 73 ; les parenthèses sont de l'auteur).

L'analogie est logique en ce sens : « L'homme perçoit par les sens les impressions du dehors. Ces impressions passent, s'acheminent vers le cœur où s'élabore la pensée, le plan, le dessein et se transforment. Cette volonté est sanctionnée par la langue, et, alors, le corps obéit irrésistiblement à la pensée du cœur et à l'ordre de la langue. De même le Dieu créateur conçoit un dessein dans son cœur de créateur, dessein qui est proféré sous forme de décision volontaire par la langue, et alors, automatiquement, irrésistiblement, cette décision du cœur du créateur se transforme en acte, en création » (Ibid. p. 100).

Faut-il encore insister sur les concepts philosophiques à l'œuvre dans ces textes ? On placera celui de « **cœur** » au centre de tous. C'est la raison, la conscience, l'entendement, la pensée, la volonté, selon les contextes. Le rôle qu'il joue ici a fait dire à Frenkian qu'il y avait là une des bases de l'idéalisme subjectif grec, vu l'influence des métaphysiques égyptiennes dans tout le bassin méditerranéen antique. La « **langue** », quant à elle, signifie : verbe, discours, parole, expression, et ont voit aussi son importance comme véhicule de la pensée rationnelle. Le premier texte évoqué avait surtout mis en lumière les concepts d'**existence** et d'**Existant**, qui correspondent à Etre et être premier ; mais aussi ceux d'**origine** (« la première fois ») et d'**antériorité**, comme fondement de la primauté.

Ce à quoi nous assistons ici, dans le fond, c'est à l'**émergence de la philosophie des entrailles de la théologie**¹². Mais la philosophie pharaonique ne surgit pas uniquement à de ce courant religieux animé par les prêtres. Dès les premières dynasties, les hauts-fonctionnaires et scribes produisirent des textes éthiques et politiques représentant tout un courant laïc de cette philosophie égyptienne antique. Ptahhotep, Premier ministre du pharaon Djedkarê Izezi de la Ve dynastie, qui écrivit vers - 2500 en demeure la figure emblématique.

Le problème à ce niveau est de démontrer que les textes égyptiens dits « sapientiaux » ne sont pas des écrits moraux ordinaires, mais le témoignage d'une véritable réflexion éthique, d'une authentique « science de la morale », si l'on veut. Nous contrediront encore Amélineau ici, lui qui dit : « Alors que les Egyptiens ignoraient complètement ce qu'était la science de la morale et se contentaient d'avoir des maximes et des préceptes de morale, les Grecs ont raisonné sur la cause première de la morale, sur son objet, sur ses conditions, sur la vertu, le devoir, le beau, le vrai et le bien, toutes idées purement métaphysiques ou abstraites. Il semblera bien étonnant en effet aux esprits qui ne raisonnent que peu ou point du tout, que les Egyptiens n'aient jamais connu l'idée de devoir ou de vertu ; mais cela n'est pas extraordinaire après ce que j'ai dit, à savoir que les Egyptiens n'étaient pas un peuple philosophique » (Op. cit. p. LXXXIV).

¹¹ Aram Frenkian : *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1946, pp. 99-100

¹² On ne peut pas perdre ceci de vue et ne mettre en avant que « l'existence réelle d'une pratique scientifique se réfléchissant dans un discours » comme ce qui rend possible la réalité historique de la philosophie, à la manière de Hountondji. Voir : *Sur la « philosophie africaine »*, Maspéro, Paris, 1977, pp. 124-125

Qu'il y a-t-il qui relève de l'éthique dans les discours moraux égyptiens ? Tout d'abord la mise au point de concepts universels ne concernant pas uniquement des situations particulières, mais la totalité de l'expérience humaine. Telle est la catégorie de « **Vérité-justice** » (*Maât*), qui est la vertu par excellence, en matière de comportement individuel et collectif et la norme idéale garantissant l'ordre du monde, la cohérence sociale et l'équilibre en toutes choses, la juste place, la bonne proportion, la justesse des actes et la valeur des lois. La *Maât* est la Règle originelle et éternelle de l'harmonie particulière et universelle. De l'extérieur, on peut y voir cependant à juste titre une catégorie philosophique et idéologique de réconciliation de la nation, des classes et des individus qui masque l'exploitation.

Citons aussi le concept d'« **excellence** » ou de « **qualité** », souvent évoqué par Ptahhotep (voir Maximes 10 à 14 et 24 à 26, par exemple). Un être de qualité est celui qui est digne de confiance, compétent, qui suit sa raison et non ses instincts, qui agit avec rectitude et prononce des paroles justes et vraies, qui reste concentré et calme.

La « **sagesse** », quant à elle, se décline en « *Sebayt* » (sagesse enseignée qui éclaire l'esprit) et « *Saa* » (sagesse fondée sur la connaissance). La sagesse se distingue de l'ignorance autant que de la précipitation par le long détour du savoir éminent et de la riche expérience. On devient sage par apprentissage et initiation, et dans l'état de sagesse, l'homme est quasiment irréprochable, ayant atteint l'élévation spirituelle suprême : « *Imakh* ».

Mais cette conceptualisation théorique de haut niveau s'accompagne-t-elle d'analyses fines qui expliquent, justifient, fondent les préceptes moraux de telle sorte qu'il y ait éthique ou science de la morale ? C'est ce que nous pensons. Citons d'abord *Le papyrus de Boulaq n° 4* dans sa traduction par Amélineau lui-même, qui prétend que le concept de charité est inconnu par la pensée pharaonique.

« Ne mange pas le pain pendant qu'un autre reste debout, sans que tu étendes ta main pour lui vers le pain. On sait qu'éternellement, l'homme qui n'est pas devient ; l'un est riche, l'autre mendiant ; et les pains sont stables [existeront toujours] pour qui agit charitablement (c'est nous qui soulignons). Tel est riche pendant une ou deux saisons qui devient palefrenier la saison suivante.

« Ne soit point avide pour remplir ton ventre, car l'on ne sait point pourquoi tu cours ainsi. Lorsque tu es arrivé à l'existence, je t'ai donné d'autres conseils.

« Le cours du fleuve s'est écarté les années passées ; une autre direction se fait dans l'année suivante. Les grands océans se dessèchent ; les rivages deviennent des abîmes : il n'y a point eu homme d'un seul dessein. C'est ce que répond la maîtresse de la vie (la mort) [Lorsque la mort laisse encore l'homme en vie, il n'a pas qu'une seule manière d'être, il est multiple et contradictoire] »

Manifestement le scribe met ici en évidence la nécessité et la valeur de la **charité**, au sens le plus abstrait du terme, même si les concepts qui en rendent compte ont une forme imagée, concrète et particulière comme : éviter de remplir le ventre et donner le pain. C'est une habitude de pensée africaine que de rendre les concepts les plus abstraits par des termes concrets et particuliers. Sa thèse est défendue par *l'argument de l'instabilité du sort*. La variation de la condition humaine m'oblige à éviter une confiscation personnelle des richesses qui fait souffrir les autres, car la roue de la fortune ayant tourné, cette confiscation peut se faire demain par un autre à mes propres dépens. Il y a aussi *l'argument du non-sens de l'accumulation effrénée de biens matériels* : elle ne mène nulle part, ne construit rien de vraiment durable et appréciable par autrui.¹³

Nous sommes aussi en pleine science de la morale lorsque des arguments sont fournis par la plupart des « éthiciens » égyptiens pour démontrer le bien-fondé de l'**humilité**. Ptahhotep, par exemple, aligne les arguments suivants : l'imperfection humaine (soyons

¹³ Daumas trouve que cette évocation du cours universel des choses comme justification d'une conduite souple et charitable n'est pas sans rappeler la pensée du devenir d'Héraclite mille ans plus tard (Op. cit. p. 413)

humbles parce que nul ne peut atteindre l'excellence totale : Max. 1), la respectabilité (celui qui ne se vante pas et ne bavarde pas trop est fort respecté : Max. 9), le succès (l'homme humble et obéissant réussira dans la vie grâce au soutien des Grands et il restera dans les mémoires comme un exemple de bonne réputation : Epilogue).

Terminons ici par la profonde réflexion éthique liée aux concepts d'**écoute** chez Ptahhotep. Amélineau estime que l'Égypte n'analyse pas les concepts de la morale. L'Epilogue de *L'Enseignement* du vieux philosophe le dément. Exemple : *Sedjem*, terme utilisé pour dire indifféremment la réceptivité et l'obéissance, nous montre l'éthicien en train de se livrer à un jeu d'écriture et d'idées car le concept est effectivement polysémique, signifiant à la fois entendre, écouter et obéir. Selon Lalouette¹⁴, cette polysémie est exploitée pour des raisons d'éloquence, mais aussi et surtout pour permettre une réflexion combinée sur « les vertus de la discipline et de l'obéissance ».

L'écoute véritable est plus que l'audition superficielle de sons. Elle va de pair avec l'obéissance, car l'écoute profonde implique que le discours ait vraiment pénétré l'auditeur. C'est la condition pour qu'il en comprenne bien le sens afin d'éprouver le besoin d'en appliquer ensuite les idées. Mais cette écoute va aussi de pair avec la reconnaissance, car celui qui est connu comme ayant écouté et suivi les conseils qu'il a reçus sera reconnu demain comme devant être écouté lui-même. Par ailleurs, l'écoute est une attitude hautement rationnelle (« C'est le cœur [raison] qui fait de son possesseur un homme qui écoute »).

La formulation directe des règles morales est importante en Égypte, mais à y voir de près, il y a ici, en profondeur, **l'émergence de l'éthique des entrailles du didactisme moral**.

Par contre, nous serons d'accord avec Amélineau sur l'exploitation du génie égyptien par l'Europe : « Les mystiques et les rêveurs peuvent être de grands inventeurs, mais ils ne savent pas profiter eux-mêmes de leurs inventions, pendant que les habiles, auxquels ils les découvrent, en tirent un énorme profit. Les Grecs ont été, dans le cas présent, les habiles qui ont profité des inventions de l'Égypte, qui les ont présentées comme si elles fussent venues de leur propre fonds et qui en ont actuellement toute la gloire, parce qu'ils ont su marcher en avant, en profitant de leurs idées acquises pour les réduire en systèmes ». (Op. cit. p. LXXXIII-LXXXIV).

Il va plus loin : « L'Égypte a été notre initiatrice dans les mystères de la civilisation matérielle ou morale, et cela sans que nous voulions en convenir (...). Elle n'a pas retiré le fruit qu'elle devait attendre de ses bienfaits devant la postérité reconnaissante, (...) on attribue encore presque tout à la Grèce qui a ainsi pris le rôle de l'Égypte » (Ibid. p. LXXXIII). Nous entrons là dans la question des enjeux : pourquoi cette usurpation de titre ?

Mais avant d'y arriver, nous admettons encore que la pensée grecque a profondément révolutionné la philosophie naissante des bords du Nil, dans le fond et la forme, car il s'agissait bien d'une philosophie, bien que naissante et porteuse de certaines caractéristiques limitatives. Les Grecs développeront un discours plus explicite et plus argumenté, n'étant pas freiné pas les pesanteurs d'une société théocratique et initiatique, à l'instar d'une Égypte fortement marquée par le paternalisme politique de la classe-Etat sur la classe-peuple.

Lorsqu'on a bien pris la mesure de la définition et de la signification de la philosophie, il y a lieu de reconnaître que certaines particularités culturelles notables de la philosophie égyptienne (symbolisme, initiation, style aphoristique, grande présence du mythe auprès du concept, etc.), ne permettent pas à cette dernière de donner à l'argumentation conceptuelle et rationnelle son plein épanouissement. Mais en considérant que : « La philosophie fait appel à la démonstration et non à la croyance »¹⁵, il apparaît que parmi les textes de référence de la civilisation pharaonique, beaucoup obéissent parfaitement à une logique de la conviction et de l'argumentation logiques et non à un sentiment irrationnel.

¹⁴ Claire Lalouette : *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, Gallimard, Paris, 1984, p. 339

¹⁵ Jean-François Revel : *Histoire de la philosophie occidentale*, Stock, Paris, 1968, p. 17

2. Des enjeux de l'histoire de la philosophie

2.1 Décadence égyptienne et miracle grec comme enjeux de suprématie mondiale

Voici une curieuse et révélatrice analyse du déclin de l'Égypte par Amélineau : « Ce qui empêcha le peuple égyptien de donner toute sa mesure et de subsister, c'est qu'il fut un peuple fermé. Il s'imagina bien à tort que nul autre peuple n'était digne d'attention, qu'il pouvait se suffire à lui-même, et voilà la grande raison pour laquelle il n'a pas obtenu des générations modernes la justice et la reconnaissance auxquelles il avait droit. Ces populations qu'il traitait de viles, de misérables, lui ont enlevé sa gloire. Mais l'historien vraiment digne de ce nom doit lui rendre sa place et cette place est une des plus grandes parmi les bienfaiteurs de l'humanité » (Op. cit., p. LXXXVIII).

L'avènement de la philosophie est un grand bond en avant de l'intelligence humaine, qui refoule à l'arrière plan l'irrationalité mythologique, la banalité de l'opinion ordinaire et la spéculation mystificatrice. La pensée accède à un niveau de réflexion où l'objectivité, l'exactitude, la maîtrise, révolutionnent le savoir en ouvrant les portes, jusque-là fermées ou entrebâillées, du développement scientifique, de la transformation technique et du progrès moral. On pressent par là que le promoteur de la philosophie est, effectivement, un héros civilisateur à glorifier. Mais Amélineau n'arrive pas à rendre justice à l'Égypte. Pourquoi ?

Lisons entre les lignes : l'auteur est outré par l'égyptocentrisme de la civilisation pharaonique, qui se plaisait à se placer au sommet de la hiérarchie des peuples ou des races et à considérer les autres civilisations comme immatures. Il n'y a qu'à voir la condescendance avec laquelle le sage égyptien traite son interlocuteur grec dans le *Timée* de Platon. Alors que Solon passait pour « le plus sage des hommes » en Grèce, il raconte avec humilité qu'ayant interrogé les prêtres de Saïs en Égypte sur les antiquités, « il avait découvert que ni lui, ni aucun autre Grec n'en avait pour ainsi dire aucune connaissance ».

Ce qui lui fut signifié clairement par un de ses interlocuteurs égyptiens : « Ah ! Solon, Solon, vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants, et il n'y a point de vieillard en Grèce ». Que veux-tu dire par là ? demanda Solon. « Vous êtes tous jeunes d'esprit, répondit le prêtre ; car vous n'avez dans l'esprit aucune opinion ancienne fondée sur une vieille tradition et aucune science blanchie par le temps »¹⁶.

Tout se passe donc ici comme si, à propos de la question de la place de la pensée égyptienne dans l'histoire du savoir, on s'engageait dans la **logique de la revanche pour la conquête et la perpétuation de l'hégémonie**. « La civilisation pharaonique nous ayant humilié dans l'antiquité, nous devons nous aussi la rabaisser pour nous construire le passé culturel le plus glorieux qui soit, et sur lequel nous prendrons appui pour dominer le monde et sortir victorieux de tous les chocs des civilisations », semble dire cette logique, qui préfère la falsification de l'histoire à la perpétuation de l'humiliation. On comprend ainsi la hargne avec laquelle certains (Hegel, Amélineau, Jean Brun, etc.) cultivent le « miracle grec » contre l'Égypte et l'Afrique, en reniant élégamment les enseignements et vérités historiques.

Brun déclare : « Si nous cherchons des arguments de critiques externes en faveur d'une influence de l'Orient sur la pensée grecque nous devons constater que nous n'en avons aucun. Tous les témoignages que nous possédons sont très tardifs. Aristote ne parle jamais de ces influences ni de ces prétendus voyages entrepris par les premiers penseurs grecs. Bien plus, si nous lisons Platon, qui est probablement allé en Égypte, nous verrons que celui-ci oppose l'esprit des Égyptiens et des Phéniciens, tourné vers le gain et l'habileté technique, à l'esprit des Grecs tourné vers le savoir. Quant aux arguments de critique interne ils sont fort sujets à caution, car les rapprochements que l'on opère peuvent, certes traduire des similitudes de pensée sans que l'on puisse en tirer la conclusion qu'il s'agit là d'influences véritables »¹⁷.

¹⁶ Platon : *Le Timée*, 20d – 22d

¹⁷ Jean Brun : *Les présocratiques*, Coll. « Que sais-je », PUF, Paris, 1968, pp. 7-8

Pourquoi faire ici plus confiance à Aristote qu'à Platon qui parle du voyage de Solon en Egypte en donnant des précisions édifiantes ? Platon ne vante-t-il pas le génie de l'Egypte pharaonique dans le *Timée* ? Et n'est-il pas malsain qu'un historien de la philosophie « vraiment digne de ce nom » s'acharne à nier des évidences comme la dette de la Grèce vis-à-vis de l'Egypte qu'Amélineau, par exemple, reconnaît sans faire d'histoires ?

Il nous semble tout à fait légitime de valoriser son passé et sa civilisation. Mais pour se doter de racines fortes et non pour déformer les faits. La Renaissance occidentale orienta les esprits vers l'antiquité gréco-romaine, pour y trouver la substance intellectuelle permettant de s'émanciper des brumes mystiques du moyen âge. Puis vint l'âge des Lumières et de la Révolution française qui traduisit ce mouvement de recours aux sources en termes d'identification à un passé républicain illustre, chargé d'accompagner le processus de liquidation de l'absolutisme monarchique féodal à son terme. C'est là que le mythe d'une Grèce démocratique dominant toute la scène de l'antiquité de son génie culturel prend vraiment forme. L'esclavage antique est oublié. Il le faut pour vaincre la monarchie et placer le pays sur orbite pour jouer un rôle européen et mondial aux premières loges de l'histoire¹⁸.

Ce qui se passe finalement dans la mentalité moderne occidentale dominante c'est une organisation indirecte et souvent directe du silence sur l'Egypte ou du dénigrement de la civilisation pharaonique pour les besoins de la cause. Au déclin historique réel de cette civilisation africaine va se superposer une **disgrâce intellectuelle orchestrée**, une déchéance idéologique arrangée, un discrédit culturel entretenu, une indifférence académique façonnée. Il s'agit d'un règlement de comptes dans lequel l'égyptologie idéologique anti-africaine et anti-nègre des XIXe et XXe siècles apportera des arguments prétendument scientifiques pour déconsidérer la rationalité pharaonique et crédibiliser le mythe du miracle grec. Ce mythe qui servait de tremplin théorique et de condition doctrinale à l'hégémonie de la bourgeoisie républicaine européenne, elle-même esclavagiste et engagée dans une perspective coloniale et impérialiste comme son modèle antique.

Pour cacher son jeu, l'égyptologie idéologique européenne, qui refuse la qualité de « philosophe » au peuple égyptien, réputé simplement « sage », pour ne la réserver qu'au peuple grec, ira jusqu'à attribuer la responsabilité de l'« oubli » des hiéroglyphes durant 1500 ans aux Arabes. Écoutons plutôt Jacq : « C'est avec l'invasion de l'Islam, au sixième siècle après J.-C., qu'une nuit épaisse s'abattit sur le pays. La religion nouvelle, dogmatique et militante, apporta une culture radicalement différente, souvent opposée aux valeurs de la spiritualité pharaonique. La signification des hiéroglyphes se perdit ; il fallut attendre la prodigieuse découverte de Jean-François Champollion, en 1822, pour ouvrir les portes de la pensée égyptienne. Après plus de douze siècles de silence, on pouvait de nouveau lire les hiéroglyphes. Le moyen âge arabe fut une sombre période pour les trésors de l'Egypte ancienne ; quantité de monuments et de textes furent détruits »¹⁹.

A en croire Frenkian cependant, il faudrait remonter plus loin dans cette datation. « Nous croyons ne pas trop nous éloigner de la vérité, si nous affirmons que la connaissance des hiéroglyphes se perdit au IIIe siècle après J.-C. C'est d'ailleurs le temps où commence la littérature chrétienne copte » (Op. cit. p. 166). Cette littérature théologique et liturgique des Egyptiens autochtones (Coptes) utilise les caractères grecs et non plus les hiéroglyphes.

Daumas signale de son côté (Op. cit. p. 568) que ces textes égyptiens rédigés avec l'alphabet grec apparaissent vers la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne et ne cesseront de se multiplier, au rythme même de la croissance de la chrétienté en Egypte. A la fin du IIe siècle,

¹⁸ Voir « Tradition de la démocratie grecque » par Pierre Vidal-Naquet en introduction à *Démocratie grecque et démocratie moderne* de Moses Finley. Pour le préfacier, qui montre bien comment le XVIIIe siècle français est fasciné par l'antiquité gréco-romaine, « en 1793, c'est le thème du pays qui doit être "régénéré" qui l'emporte, et le culte de l'antiquité gréco-romaine est l'instrument de cette régénération ». Payot, Paris, 1976, p. 20

¹⁹ Christian Jacq : *L'enseignement du sage égyptien Ptahhotep*, Ed. La Maison de vie, Paris, 1993, p. 12

l'importance du christianisme (religion adoptée par les Coptes) devient une réalité nationale. Bref, le support scriptural de la pensée égyptienne disparaît plus de trois siècles avant l'invasion musulmane et ses destructions. A cette époque, l'Égypte n'est pas encore arabe, mais sous domination euro-chrétienne. On le voit bien la pensée pharaonique et les grands événements du monde égyptien posent un problème de lutte des civilisations et des classes à l'échelle mondiale, pour l'hégémonie, depuis l'antiquité et le début du moyen âge.

3. 2 Le déclin pharaonique comme enjeu de Renaissance en Afrique

L'Égyptologie scientifique africaine et internationale a établi que la civilisation pharaonique était africaine, géographiquement et culturellement et non orientale comme le prétendirent Hegel et l'Égyptologie idéologique européenne. L'Afrique est donc préoccupée au plus haut point par cet enjeu incontournable de suprématie. Mais vu sa situation de continent dominé, la question de la suprématie universelle posée par l'apogée et le déclin de la culture et de la pensée égyptiennes antiques s'énoncera d'abord en termes d'**enjeu de Renaissance**, pour une race foulée aux pieds par les usurpateurs de l'héritage égyptien.

On ne s'étonnera donc pas que d'emblée, les réflexions du XIXe siècle sur l'africanité de l'Égypte apparaissent comme une démarche visant à réhabiliter la race noire par la vertu de l'égyptianisme. Horton déclarait en 1868 : « Africa, in ages past, was the nursery of science and literature; from thence they were taught in Greece and Rome. Pilgrimages were made to Africa in search of knowledge by such eminent men as Solon, Plato, Pythagoras. Many eminent writers and historians agree that ancient Ethiopians were Negroes, but many deny that this was the case. The accounts given by Herodotus, who travelled in Egypt, and other writers, settle the question that such they were »²⁰.

Et il concluait cette idée en posant que la race qui avait gouverné l'Égypte et atteint un niveau scientifique élevé dans ses universités pouvait sortir aujourd'hui de son retard, et se mettre à la hauteur de la civilisation moderne. Le problème de la Renaissance de l'Afrique est ainsi posé clairement comme lié à l'exigence d'appropriation de l'héritage pharaonique par le monde noir. C'est dans cette vision du XIXe siècle que le courant de pensée dit « Afrocentricité » plonge ses racines, de Cheikh Anta Diop à Martin Bernal et son célèbre *Black Athena*, en passant par Théophile Obenga, Molefi Asante, Ivan Sertima, etc.

Les « Africanistes eurocentristes » ont engagé récemment une violente campagne de dénigrement contre ce courant, accusé par eux de crimes tels que : la mise en place d'une « tradition inventée », grâce aux « thèmes du complot occidental et de l'Égypte civilisatrice », la volonté de « renouer avec le racialisme d'antan, si justement dénoncé », la « posture idéologique », la « vision simpliste de l'historiographie du passé », le « sous-développement scientifique », « la quête d'un passé glorieux (comme) compensation évidente offerte à un destin contemporain accablant », l'utilisation d'une « mémoire fondamentaliste »²¹, etc.

Lorsque cette pensée impérialiste qui tient à affaiblir l'Afrique par la falsification historique s'exclame en fin de compte : « A chacun sa parenté mythique ! », il est clair qu'elle fausse ainsi le débat par un subjectivisme absolu et un agnosticisme universel incongrus, car si les preuves existent de l'antériorité historique et culturelle de l'Égypte, de son rôle civilisateur, de son caractère essentiellement nègre et du niveau élevé de ses spéculations savantes et philosophiques, elles n'en existent pas d'un « miracle grec ». Le débat public entre pairs a été pratiqué dans la plupart des grandes aristocraties de l'antiquité, en Afrique comme en Orient, même si son institutionnalisation a été plus systématique à Athènes. Le progrès scientifique et technique s'est également manifesté dans ces civilisations bien avant qu'il n'arrive en Grèce. Par contre la barbarie esclavagiste qu'elle a connu reste exceptionnelle.

²⁰ James A. Horton : *West African Countries and People*, Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein, 1970, p. 66

²¹ Voir *Afrocentrismes*, sous la direction de François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien, Claude-Hélène Perrot, Karthala, Paris, 2000, pp. 9-23.

La Renaissance africaine semble donc justifiée dans sa revendication de l'héritage pharaonique, bien que les productions égyptiennes soient par ailleurs le « patrimoine de toute l'humanité ». Mais pour qu'il y ait Renaissance, il faut que la « **conscience historique africaine** »²² sorte de l'émiettement et se construise comme une totalité discontinue, depuis l'Égypte pharaonique jusqu'à la lutte de résistance actuelle contre la recolonisation rampante du continent, en passant par la déportation transatlantique et transsaharienne.

Au plan strictement philosophique, l'histoire de la pensée interviendra ici en montrant que la philosophie et les sagesses des Empires éthiopiens et sahéliens du moyen âge prennent le relais de l'Égypte après son déclin, et en inscrivant toute la pensée africaine américaine dans ce mouvement, au nom de la **transafricanité**, c'est-à-dire d'une intégration et d'une globalisation des processus historiques, culturels, politiques et économiques négro-africains qui, partant des solidarités sous-régionales, aboutissent aux liens communautaires régionaux et intercontinentaux nécessaires pour le redressement de l'Afrique et de la race noire.

Le Père jésuite canadien Claude Sumner rend un immense service à l'Afrique en permettant de voir la relève et même l'imbrication entre les textes coptes et éthiopiens. Son travail demande à être prolongé avec le maximum de rigueur. Ainsi, des penseurs grecs, latins ou arabo-berbères de l'Égypte ancienne ou de l'Afrique du nord en général, ne peuvent passer pour des philosophes négro-africains (Plotin, St Augustin, Ibn Khaldoun par exemple). On parle ici de l'Afrique au sens ethnico-civilisationnel ou même racial²³ du terme. Malgré leur profond métissage les Coptes anciens sont ainsi des Africains. **Mais pas les Arabes, Berbères ou Blancs d'Afrique (sauf ceux qui se sont culturellement africanisés).**

En examinant la production philosophique négro-africaine médiévale, l'une des premières tâches épistémologiques de l'historien de cette philosophie est sans doute de récuser les concepts de « sagesses », « textes de sagesse », « littérature sapientiale », etc., utilisés généralement pour nommer cette philosophie. Chez Oruka par exemple, **la philosophie traditionnelle érudite des sociétés orales africaines** porte inutilement le nom de « sage philosophy » ou « philosophic sagacity »²⁴, alors même qu'il la valorise à juste titre. Il y a philosophie ou il n'y a pas, quelles qu'en soient les particularités.

La transmission du flambeau pharaonique à l'Éthiopie des débuts de l'ère chrétienne est une réalité et une vérité tenant au fait que les premiers textes philosophiques éthiopiens sont des traductions-adaptations d'un original provenant d'Égypte et écrit en caractères grecs. C'est le cas du *Physiologue*, un ouvrage de réflexion morale prenant des pierres, des plantes ou des animaux pour symboles de valeurs morales universelles. Sumner pense qu'il a été rédigé soit à la fin du II^e siècle après J.-C., soit au cours des premières décades du III^e. Il précise : « La quasi-unanimité des érudits optent pour l'Égypte comme endroit de sa rédaction et à l'intérieur de l'Égypte pour Alexandrie. La traduction éthiopienne a été faite probablement au début du Ve siècle. Il semble qu'elle a été achevée en Égypte – peut-être par un Éthiopien vivant dans le monastère de Scète où il avait accès à la riche bibliothèque »²⁵.

Le cas du *Livre des philosophes* est quasi similaire. Il fut traduit et adapté en langue éthiopique entre 1510 et 1522 par Abba Mikael, « un écrivain d'origine égyptienne dont la contribution à la littérature éthiopique est considérable », selon Sumner (Ibid., p. 21). Le premier manuscrit de ce texte est écrit en caractères grecs, mais l'auteur Egypto-Éthiopien a travaillé sur la copie arabe du document, faite au IX^e siècle par Hunain Ibn Ishaq.

²² Voir Théophile Obenga : *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, l'Harmattan, Paris, 2001

²³ La notion de « race » est légitime et concerne, conformément à la déclaration de l'UNESCO de 1951, « des groupes humains qui se distinguent par des traits physiques nettement caractérisés et transmissibles », au nombre de trois, selon la plupart des anthropologues (races noire, jaune et blanche).

²⁴ Voir Henry Odera Oruka : *Sage philosophy : Indigenous thinkers and modern debate on African Philosophy*, Leiden, Brill, 1990.

²⁵ Claude Sumner : *Sagesse éthiopienne*, Ed. Recherches sur les civilisations, Paris, 1983, p. 11

Citons enfin *La vie et les Maximes de Skendes*. Cet ouvrage est également une traduction-adaptation par la philosophie éthiopienne, au XVI^e siècle, d'un original grec du II^e siècle après J.-C. ; une traduction indirecte de original à partir d'une copie qui en a été faite en arabe peu de temps avant le Xe siècle. C'est sur ces fondations solides que Zera Yacob et son disciple Walda Heywat viendront bâtir au XVII^e siècle leurs propres théories philosophiques.

On le voit bien, une courroie de transmission philosophique fonctionne entre l'Égypte et son grand voisin du sud. Concernant l'Afrique de l'ouest où fleurit aussi une philosophie au moyen âge, les informations disponibles ne permettent pas encore de tracer les liens précis entre les deux régions. Dans *Civilisation ou barbarie*, Diop propose seulement une « liste non exhaustive des concepts philosophiques égyptiens ayant survécu en walaf (pp. 451-457).

Il met par ailleurs le « chérifisme » en cause, c'est-à-dire « la tendance irrésistible de la plupart des grands chefs musulmans d'Afrique noire à se rattacher, par n'importe quelle acrobatie, à l'arbre généalogique de Mahomet »²⁶. Ceci révèle une profonde aliénation qui fait que, dans l'Afrique musulmane, les Nègres ignorent leur propre passé antéislamique, parce que, selon eux, l'Islam déclare impie toute culture dite païenne. L'espoir est cependant permis car, d'innombrables documents sur le moyen âge africain dorment dans des bibliothèques privées et publiques d'Afrique du nord ou d'Europe, explique encore Diop (Ibid., p. 136).

Nous terminerons ici en précisant que la liaison entre la Renaissance africaine et la civilisation pharaonique semble d'autant plus fondée qu'il ne s'agirait que d'un juste retour des choses, la culture égyptienne étant réputée d'origine éthiopienne, c'est-à-dire négro-africaine, dans l'antiquité. La géographie de l'époque répartit le continent en trois zones : l'Égypte au nord-est, le Libye au nord-ouest et l'Éthiopie, qui signifie alors tout le reste de l'Afrique, au sud de ces deux ensembles, c'est-à-dire l'Afrique noire²⁷. « Diodore de Sicile est catégorique : les Nègres, les plus anciens des hommes, ont inventé les cultes religieux, les danses sacrées, l'écriture, et c'est d'eux que les Égyptiens tiennent une grande partie de leurs usages » (voir E. Mveng, Op. cit., p. 210).

Voilà deux des grands enjeux politiques et culturels qui se situent au cœur de la question de la naissance de la philosophie en Égypte et de son déclin africain. Le problème est mondial. Car l'antiquité pharaonique a été un lieu de diffusion universelle de la civilisation et un creuset où s'est façonnée l'unité plurielle de la culture du monde ancien.

Conclusion

L'histoire de la philosophie africaine est une douloureuse interpellation à l'endroit de la conscience africaine, engagée dans une impasse fondamentale depuis des siècles, sinon des millénaires, après la chute de la civilisation pharaonique. L'Afrique veut avancer et occuper une place respectable dans le « concert des nations », comme les autres civilisations. Mais elle ne le peut. Pourquoi ? Y aurait-il une malédiction africaine obstruant les portes de l'avenir ? La philosophie n'est pas la magie ! Et on ne voit pas les philosophes véritables sombrer dans le fatalisme historique ou le nihilisme civilisationnel.

La rationalité incontournable de la philosophie voudrait qu'une réflexion hautement logique, à base scientifique, soit la voie permettant de trouver une réponse à la question du passé volé, du présent bloqué et du futur hypothéqué du continent. Et l'évolution de l'Afrique a besoin que la philosophie africaine puisse penser la transafricanité dans ses racines les plus profondes ainsi que la profondeur de ses philosophies les plus anciennes, qui valent plus que ne le dit le terme limitatif : « sagesses ». Une réponse de choix pourrait être le cri de ralliement de la philosophie pour la Renaissance africaine, au-delà des chapelles et des doutes. Une Renaissance multidimensionnelle se construisant résolument dans la logique de l'émancipation de la culture intellectuelle africaine vis-à-vis du prétendu « miracle grec ».

²⁶ C. A. Diop : *L'Afrique noire pré-coloniale*, Présence africaine, Paris, 1960, p. 128

²⁷ Engelbert Mveng : *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine*, Présence africaine, Paris, 1972, p. 95

BIBLIOGRAPHIE INDICATIVE

- Amelineau Emile : La morale égyptienne, Ed. Ernest Leroux, Paris, 1892
- Bastide Roger : Les Amériques noires, Payot, Paris, 1967
- Biyogo Grégoire : Origine égyptienne de la philosophie, Ed. CIREF/ICAD, Paris, 2000
- Bréhier Emile : Histoire de la philosophie, Antiquité et moyen âge, PUF, Paris, 1985
- Brun Jean : Les présocratiques, PUF, Paris, 1968
- Chindji-Kouleu : Négritude, philosophie et mondialisation, Ed. CLE, Yaoundé, 2001
- Condorcet : Réflexions sur l'esclavage des Nègres, Ed. Mille et une nuits, Paris, 2001
- Daumas François, La civilisation de l'Égypte pharaonique, Arthaud, Paris, 1971
- Davis Angela : Angela Davis parle, Ed. sociales, Paris, 1972
- Diop Cheikh Anta : Civilisation ou Barbarie, Présence africaine, Paris, 1981
- Douglass Frederick : Mémoires d'un esclave américain, Maspero, Paris, 1980
- Fauvelle-Aymar F.-X., Chrétien J.-P., Perrot C.-H. : Afrocentrismes, L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique, Karthala, Paris, 2000
- Finley Moses : Démocratie grecque et démocratie moderne, Payot, Paris, 1976
- Frenkian Aram : L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1946
- Horton James Africanus : West African countries and Peoples, Kraus reprint, Nendeln, Liechtenstein, 1970
- Hegel : - Leçons sur l'histoire de la philosophie (T1 et T2), Gallimard, Paris, 1954
 - La raison dans l'histoire, Union générale d'éditions, Paris, 1979
 - Leçons sur la philosophie de l'histoire, Vrin, Paris, 1987
- Hountondji Paulin : Sur la « philosophie africaine », Maspero, Paris, 1977
- Jacq Christian : L'enseignement du sage égyptien Ptahhotep, Ed. La Maison de vie, Paris, 1993
- Lalouette Claire : Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte, Gallimard, Paris, 1984
- Malegapuru William Makgoba (Editor): African Renaissance : The New Struggle, Mafube publishing, Cape Town/South Africa, 1999
- Molefi Kete Asante : Afrocentricité, Ed. MENAIBUC, Paris, 2003
- Mveng Engelbert : Les sources grecques de l'histoire négro-africaine, Présence africaine, Paris, 1972
- Obenga Théophile :
 - La philosophie africaine de la période pharaonique, l'Harmattan, Paris, 1990
 - Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste, l'Harmattan, Paris, 2001
- Oruka Odera : Sage philosophy : Indigenous thinkers and modern debate on African Philosophy
- Platon: Le Timée, Garnier-Flammarion, Paris, 1969
- Revel Jean-François : Histoire de la philosophie occidentale, Stock, Paris, 1968
- Sauneron Serge et Yoyotte Jean : « La naissance du monde selon l'Égypte pharaonique », in La naissance du monde, Seuil, Paris, 1959
- Sumner Claude :
 - Sagesse éthiopienne, Ed. Recherches sur les civilisations, Paris, 1983
 - Aux sources éthiopiennes de la philosophie africaine, Faculté de théologie catholique, Kinshasa 1988