

Hegel et l'Afrique noire

Du même auteur

- *Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique noire*, Dakar, Éditions Sankoré, 1978.
- *Le rôle du système bancaire dans la mise en valeur de l'Afrique de l'ouest*, Éditions NEA, 1982.
- *Contribution à l'étude des problèmes philosophiques en Afrique noire*, Paris, Nubia, 1983.
- *Le marxisme et l'Afrique noire*, Paris, Nubia, 1986.
- *Blaise Diagne, premier député africain*, Paris, Éditions Chaka, 1990.
- *Le Sénégal à la veille du troisième millénaire Forum du tiers monde*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- *Les premiers pas de la fédération des étudiants d'Afrique noire en France. De l'Union française à Bandoung (1950-1955)*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- *Lénine, Rosa Luxemburg, Boukharine et les problèmes de l'Afrique noire* (À paraître).
- *Les formations sociales en Afrique de l'Ouest précoloniale*, (À paraître).
- *L'histoire des organisations d'étudiants africains en France (1900-1950)* (À paraître).
- *Regards sur l'œuvre de Cheikh Anta Diop* (À paraître).
- *Contribution à l'étude de l'histoire intellectuelle de l'Afrique noire* (À paraître).

À **Alioune Diop** et **Cheikh Anta Diop**,
grands défenseurs des civilisations africaines

Cette longévité qualifie les grands penseurs. Concernant Hegel, elle se maintient exceptionnellement. Ce philosophe participe encore aux débats et aux combats de notre temps, peut-être parce qu'il a voulu être typiquement le philosophe du débat et du combat. Ses doctrines ont infléchi de manière significative l'évolution des idées et même, dans une certaine mesure, elles ont modifié le destin du monde.

Jacques D'HONDT



Hegel et l'Afrique noire

Hegel était-il raciste ?

Amady Aly Dieng

Série de monographies

La publication de la **Série de monographies du CODESRIA** a pour objet de stimuler la réflexion, les observations et encourager une étude plus approfondie des thèmes couverts. Paraîtront dans cette série, les travaux s'appuyant sur les revues universitaires mais trop peu volumineux pour paraître sous forme de livres. Par ailleurs, ce seront des travaux méritant d'être mis à la disposition de la communauté de recherche africaine ou d'ailleurs. Les études de cas et/ou les réflexions théoriques peuvent entrer dans cette catégorie. Cependant, elles doivent contenir des résultats et des analyses importants ainsi que des évaluations critiques des écrits actuels sur les sujets en question.

© Conseil pour le développement de la recherche
en sciences sociales en Afrique, 2006
Avenue Cheikh Anta Diop Angle Canal IV, BP 3304, Dakar, 18524 Sénégal
www.codesria.org

Image de la couverture: Ibrahima Fofana

Composition: Hadidjatou Sy

Impression: Imprimerie Graphiplus, Dakar, Sénégal

Série des monographies

ISBN: 2-86978-178-4

Le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA) est une organisation indépendante dont le principal objectif est de faciliter la recherche, de promouvoir une forme de publication basée sur la recherche, et de créer des forums permettant aux chercheurs africains d'échanger des opinions et des informations. Le Conseil cherche à lutter contre la fragmentation de la recherche à travers la mise en place de réseaux de recherche thématiques qui transcendent les barrières linguistiques et régionales.

CODESRIA exprime sa gratitude à l'Agence suédoise pour la coopération en matière de recherche avec les pays en voie de développement (SIDA/SAREC), au centre de recherches pour le développement international (CRDI), à la Fondation Ford, à la Fondation Mac Arthur, Carnegie Corporation, au ministère des Affaires étrangères de Norvège, à l'Agence danoise pour le développement international (DANIDA), au ministère français de la Coopération, au Programme des Nations unies pour le développement (PNUD), au ministère néerlandais des Affaires étrangères, FINIDA, NORAD, CIDA, IIEP/ADEA, OECD, IFS, Oxfam America, UNESCO, UN/UNICEF et au gouvernement du Sénégal pour leur soutien généreux à ses programmes de recherche, de formation et de publication.

Table des matières

Préface	9
Introduction	11
Chapitre I : Hegel et les Européens	12
Chapitre II : Hegel et les Africains	44
Chapitre III : Hegel et l'Égypte nègre	62
Chapitre IV : Hegel et l'Afrique noire	75
Chapitre V : Bilan des études sur Hegel et l'Afrique et perspectives	98
Conclusion	110
Postface	112
Bibliographie	128



Préface

Aujourd'hui, on enseigne un peu partout en Afrique noire que Hegel était raciste. Une telle opinion doit être révisée à la suite de la thèse d'État soutenue à l'Université de Paris I par un philosophe africain, Pierre Franklin Tavarès (1990).

Il y a plus de vingt ans, nous avons écrit un ouvrage (Dieng 1978) où nous avons essayé de déterminer la position du philosophe de Berlin à l'égard de l'Afrique noire. Ce livre a suscité des débats. Nous avons répondu aux critiques dans un autre ouvrage (Dieng 1985).

La lecture de la thèse d'État de Pierre Franklin Tavarès nous a amené à réviser nos conceptions sur les rapports entre le philosophe de Berlin et l'Afrique noire. P. F. Tavarès a insisté sur l'importance de l'étude de l'attitude de Hegel à l'égard de l'Afrique : « 'La question Hegel' en Afrique, ou ce que Guy Planty-Bonjour appelle 'les questions africaines de l'hégélianisme', n'est pas seulement d'ordre théorique, mais également 'pratique', comme se plaît à le rappeler Amady Aly Dieng » (Tavarès 1990:X).

Les intellectuels africains ont intérêt à procéder à un bilan critique des idées d'un des plus grands philosophes de la bourgeoisie occidentale. C'est l'appel que nous lançons dans Dieng (1978). Et nous ajoutons : « Ce n'est pas une tâche seulement théorique, celle-ci a des implications pratiques incalculables » (Dieng 1978:157).

Nous avons étudié l'attitude de Hegel à l'égard de l'Afrique dans une atmosphère de crise du marxisme. Notre attitude a été ambivalente. Mais dans Dieng (1985), nous avons glissé vers des positions qui nous paraissent aujourd'hui erronées. Nous avons avalisé la thèse d'un Hegel raciste sur la foi des articles de Diouf (1982) et de Faye (1981).

Mbaye (1981) a eu raison, nous semble-t-il, de soutenir que Hegel et Marx ne sont pas racistes dans sa polémique avec Jean Pierre Faye. Mais il n'a pas apporté une argumentation suffisante pour étayer sa position. Il avance des arguments qui nous paraissent erronés. Il écrit : « Volney était colonialiste ». Cela est inexact. Car non seulement Volney a défendu la thèse de l'Égypte nègre, mais il a aussi été membre de la société des Amis des Noirs qui se battait pour l'aboli-

tion de l'esclavage. Par ailleurs, il s'est opposé à l'expédition de Napoléon Bonaparte contre les Haïtiens en révolte.

Soyons prudents. À l'époque de la Révolution française, l'anticolonialisme des penseurs avancés de la bourgeoisie se résumait en un abolitionnisme de la traite et de l'esclavage des Noirs. Après le commerce illicite des hommes, il y a eu un commerce licite des produits comme l'arachide. À cette époque, commence à s'installer le système colonial et l'occupation de l'Afrique qui sera parachevée lors du partage de l'Afrique à Berlin en 1885. À l'époque de Volney et de Grégoire qui ne posaient pas le problème de la lutte anticoloniale, on pourrait dire que ces deux figures de proue de la lutte contre l'esclavage étaient des colonialistes, comme l'affirme Abib Mbaye. On peut dire que ces abolitionnistes ne mettaient pas en cause le système colonial qui commence à s'installer en Afrique noire. Dans ce sens, on peut affirmer qu'ils ne sont pas des anti-colonialistes.

Hegel dont le pays, l'Allemagne, ne possédait pas de colonies, ne pouvait pas être taxé de colonialiste. Il était tout simplement anti-esclavagiste comme pourrait l'être tout bourgeois libéral avancé.

Mais dans ce débat, nous étions assez prudent. Car dans Dieng (1985), nous avons écrit : « Nous n'avons pas utilisé une seule fois le terme de raciste pour qualifier la position de Hegel » (Dieng 1985:18)..

Dans Dieng (1978), nous avons écarté l'argument racialiste, car le philosophe de Berlin n'avait jamais expliqué l'état de barbarie du Noir par des arguments raciaux : « Ainsi, il apparaît que la barbarie du Noir ne tient pas à des raisons biologiques, mais à la nature tropicale et surtout à la constitution géographique de son pays » (Dieng 1978:45-46) (cf. Hegel 1979).

Le débat est relancé ces derniers temps à la suite des recherches du professeur allemand Arnim (2002) qui nous a envoyé un essai écrit en mai. Frantz Fanon et Cheikh Anta Diop sont deux façons opposées de s'approcher de Hegel (1954a). Ce texte a été écrit il y a six ans quand, lors d'un séjour au Sénégal, il a découvert comment les préjugés contre Hegel sont profondément enracinés chez beaucoup d'Africains francophones. Peter-Anton von Arnim était gêné par cette situation, car il savait que des auteurs négro-africains pour lesquels il avait une grande admiration ont su utiliser la dialectique de Hegel comme arme dans leur lutte contre les « idéologies infectes du colonialisme ». Le livre de Obenga (1996) l'a irrité dans la mesure où Hegel et Gobineau sont situés sur le même plan.

Dans ce nouvel ouvrage, nous essaierons de tenir compte du progrès des recherches sur Hegel, d'élargir le débat sur « Les questions africaines du hégélianisme » et d'ouvrir quelques pistes de recherche qui peuvent intéresser au premier chef les chercheurs africains.

Introduction

Hegel est un géant de la pensée. Son système est une totalité qui ne se laisse pas dépecer comme des tranches de saucisson. Il est l'homme du tout. L'appropriation de sa philosophie n'est pas une tâche facile. Le philosophe de Berlin ne se donne pas facilement. S'il est un grand penseur, il est un piètre enseignant. D'Hondt (1986) a cherché à nous montrer la face cachée de Hegel. Il s'en explique : « Hegel secret met en évidence quelques aspects, naguère occultés de la personnalité du philosophe, il révèle des relations suspectes, il signale des lectures surprenantes. Tout cela prend son importance du fait que ce fut longtemps oublié, négligé ou dissimulé ».

D'Hondt a mené une véritable enquête policière qui, loin d'amorcer une inculpation, induit, au contraire, une réhabilitation. « J'ai soupçonné Hegel, je me suis informé sur ses rapports avec des conspirateurs ou d'anciens conspirateurs, je l'ai pris en filature, j'ai fait parler les concierges de sa pensée, j'ai lu entre les lignes de sa correspondance, m'attardant aux lettres qu'il préférerait ne pas confier à la poste officielle, relevant les traces du courrier qu'il avait jugé bon de détruire ou de faire détruire » (p. VI).

Dans Hulin (1979) l'auteur a mené, du point de vue philosophique, une étude des idées Hegeliennes sur l'Orient qui est une importante contribution. Son travail est porteur d'une vue d'ensemble qui se retrouve rarement dans les travaux « spécialisés » sur la question. Michel Hulin envisage successivement la genèse du concept de l'Orient, sa structure métaphysique et enfin la périodisation historique qu'il entraîne.

Dans le sillage de Hulin, P. F. Tavarès entreprend de traiter philosophiquement la conception hégélienne de l'Afrique. Son travail est original et novateur. Il suscite de nouvelles interrogations sur les positions de Hegel sur l'Afrique et trace de nouveaux sentiers aux chercheurs spécialisés dans l'hégélianisme.

Pour étudier le problème de l'attitude de Hégel à l'égard de l'Afrique, nous allons aborder les thèmes suivants :

- Hegel et les Européens,
- Hegel et les Africains,
- Hegel et l'Égypte nègre,
- Hegel et l'Afrique noire,
- Bilan des études sur Hegel et l'Afrique noire et perspectives.

Chapitre I : Hegel et les Européens

Aucun grand philosophe européen ne s'est systématiquement intéressé aux vues de Hegel sur l'Afrique noire. Le peu d'intérêt manifesté à l'égard de cette question est dû à plusieurs raisons : l'origine grecque de la philosophie acceptée et canonisée par tous les grands penseurs de l'Occident, la fixation des philosophes européens sur l'héritage hégélien de Karl Marx et l'introduction tardive de la pensée philosophique de Hegel en France. Dans ces conditions, ce sont des non-philosophes qui se sont intéressés à l'attitude du philosophe de Berlin à l'égard de l'Afrique. Marx et ses disciples européens ont effleuré ou ignoré cette question.

Origine grecque de la philosophie

Hegel pense que la philosophie est d'origine grecque : « C'est dans le peuple grec que nous trouvons pour la première fois cette notion de liberté et c'est là aussi que pour cette raison commence la philosophie ». (Hegel 1954a:78). Le philosophe de Berlin refuse à l'Inde et à l'ontologie des Upanishads le titre de philosophie. Le penser proprement philosophique requiert pour s'épanouir des conditions institutionnelles : non seulement un certain état de richesse, autorisant le loisir d'une classe d'hommes, au moins, libérée des travaux et de la peine des jours, mais surtout un certain état de liberté selon Ramnoux (1974) qui ajoute : « L'Orient n'a pas pu développer de philosophie, malgré ses richesses accumulées, parce qu'il n'a pas fomenté la liberté ».

Heidegger (1957 : 15) a repris la même idée en décrétant que la philosophie est un monopole de l'Occident : « La philosophie est grecque dans son être même » ; et cette affirmation, « la philosophie est grecque dans son être propre ne dit rien d'autre que : l'Occident et l'Europe sont, et eux seuls sont, dans ce qu'a de plus intérieur leur marche historique, originellement philosophiques » (Heidegger (1957:16). À l'appui de telles affirmations, Heidegger ne se donne pas la peine de fournir la moindre justification.

Si Hegel fait de la pensée et de la philosophie le monopole de l'Occident, il procède plus méthodiquement et plus rationnellement que Heidegger. Il déduit

le monopole occidental de la philosophie de l'essence de la philosophie qui est la pensée qui se pense, la pensée de la pensée, le général ayant pour contenu le général. La liberté consiste à ne pas être dans le fini et le naturel, mais à être en soi infini. La conception Hegelienne de la liberté est particulière. La liberté ne peut être exercée par un individu isolé. Elle ne peut se réaliser qu'au sein d'un peuple. C'est pourquoi la philosophie ne peut se retrouver que chez tout peuple au sein duquel règnent la pensée et la liberté. Tout homme est raison et liberté, mais en soi seulement. Il n'est vraiment un homme raisonnable et libre que quand il sait ce qu'il est ou quand il parvient à la conscience de ce qu'il est en soi. « Sans cela, raison, liberté ne sont rien, elles ne servent à rien à l'homme non cultivé et à l'enfant », comme le rappelle Towa (1971a:17) qui écrit :

Historiquement, la philosophie ne se rencontre que là où fleurit la liberté politique, la liberté dans l'État et celle-ci commence là où apparaît la conscience de la personnalité comme ayant en soi même une valeur infinie et où se manifeste la pensée qui pense le général comme l'être véritable.

On peut remarquer que Hegel ne fait appel à aucun argument raciste. L'Occident est véritablement historique. L'immense Asie et l'Afrique noire ne prennent aucune part à l'histoire universelle dans l'Antiquité. L'histoire universelle se limitait absolument aux régions situées autour de la Méditerranée... Nous reviendrons sur les conclusions que tire Marcien Towa sur l'attitude de Hegel à l'égard de l'Afrique noire.

Louis Althusser et François Chatelet ont repris le thème de l'origine grecque de la philosophie. Le philosophe de la rue d'Ulm semble considérer Platon comme le père de la philosophie : « Pour que la philosophie naisse ou renaissse, il faut que des sciences soient. C'est peut-être pourquoi la philosophie au sens strict n'a commencé qu'avec Platon, provoquée par la mathématique grecque ». (Althusser (1972:22). François Chatelet emboîte le pas d'Heidegger quand il écrit : « La philosophie parle grec. On a eu raison de le redire après Heidegger ». « Bref, la philosophie est grecque ».

Les philosophes européens se sont intéressés surtout au système et à la dialectique de Hegel. Quelques-uns d'entre eux ont effectué des travaux sur Hegel et l'Orient. On peut citer parmi les onze auteurs recensés dans l'ouvrage de Hulin quatre : Bourgeois (1970), Leidecker (1971:156-166), Schulin (1958), Rossi (1970:369-407).

Les philosophes européens qui sont convaincus de l'origine grecque de la philosophie ne sont guère portés par leur prise de position exclusiviste à examiner les positions de Hegel à l'égard de l'Afrique, de l'Orient et de l'Amérique indienne. De plus, les philosophes européens se sont penchés surtout sur les

rapports entre Hegel et Marx qui constituent un enjeu très important dans la grande bataille politique opposant les partisans et les adversaires du marxisme.

Les relations entre Marx et Hegel

L’originalité de l’approche de Della Volpe (s.d.) dans son livre *Logica* réside précisément dans l’étude de la dialectique. Sa lecture s’appuie surtout d’abord sur (Marx 1975), texte fondamental pour l’étude des rapports entre Hegel et Marx. Elle débouche sur le rejet du « matérialisme dialectique » et des développements de Frederich Engels sur la dialectique marxiste. Dans son essai, Della Volpe (1947) laisse entendre qu’Engels aboutit à la restauration de la vieille « philosophie de la nature » et réduit la dialectique à une « somme d’exemples » comme Lénine (1973) lui-même l’avait remarqué. Il laisse le soin à son élève Lucio Colletti d’approfondir cette question dans le cadre de son introduction à l’édition italienne des *Cahiers philosophiques* de Lénine.

Dans son important travail, L. Colletti (1969) réapprofondit la critique du « matérialisme dialectique » chez Frederich Engels. Il insiste sur l’impossibilité d’assimiler la représentation du « renversement » de la dialectique chez Engels et chez Marx. Louis Althusser (1962), mais sans indiquer sa dette envers le philosophe italien, reprend ce point de vue et démystifie à son tour le « simple miracle d’une extraction » dans son essai.

Par leur hellénocentrisme, les philosophes européens ne s’intéressent pas à l’Afrique. L’Égypte qui appartient au continent africain géographiquement parlant fait partie de l’Orient. Ces mêmes philosophes ne pourraient pas penser que l’Égypte pouvait être le siège de civilisations nègres malgré l’égyptomanie qui a régné au XVIIIe siècle. Par ailleurs, les chercheurs africains n’ont pas été présents dans les débats relatifs au rapport entre Marx et Hegel. Il n’y a pas eu, à notre connaissance, de spécialistes africains de Hegel et de Marx pour étudier une telle question.

L’entrée tardive de Hegel et pratiquement l’interdiction de la pensée de Marx, deux grands et puissants penseurs de l’Allemagne, l’éternelle ennemie de la France, ont contribué à détourner les intellectuels africains formés en France et en langue française de l’étude systématique et de la maîtrise parfaite de la pensée de Hegel et de Marx.

La dépendance théorique des intellectuels africains de l’espace francophone à l’égard des enseignements dispensés dans les universités françaises constituera un handicap redoutable pour les philosophes africains qui veulent accéder au laboratoire intellectuel des deux géants de la pensée que sont Hegel et Karl Marx.

L'absence de tradition théorique et l'hégélianophobie en France

En écho à la *Deutsche Misere* de Henri Heine, L. Althusser dénonce « la misère française » qui est l'

'absence tenace, profonde d'une réelle culture théorique dans le mouvement ouvrier français. Ce handicap a longtemps pesé sur l'université française qui a fait de Hegel et de Ricardo des interdits de séjour suspects d'être vecteurs de subversion sociale. Cela a durablement coupé les intellectuels français, même les révolutionnaires, de toute possibilité de compréhension réelle du matérialisme historique, sauf pour quelques marginaux ou allogènes (Lindenberg 1975:14).

La France est longtemps demeurée le lieu privilégié de « l'hégélianophobie ». Le destin français de l'hegelianisme est marqué par trois étapes qui témoignent toutes trois d'un refoulement méthodique. De 1820 à 1870, Hegel est calomnié et défiguré. De 1870 à 1921, Hegel est forclos et interdit de séjour. Après 1925, Hegel est travesti en « existentialiste ». L'antigermanisme rabique de certains intellectuels français met Hegel et Marx dans le même sac. Jean-Paul Sartre rappelle son ignorance de Hegel lorsqu'il avait 20 ans en 1925. « L'horreur de la dialectique était telle que Hegel lui-même nous était inconnue » (Sartre 1960:22).

Avec le règne sans partage du spiritualisme universitaire, l'ignorance du marxisme et même du Hegelianisme était organisée. Hamelin lui-même avouait, lors de sa soutenance de thèse, avoir très peu lu Hegel (Sève 1962:41). L'ignorance de Hegel en France est due non seulement à l'ignorance de la langue allemande, mais surtout à l'hostilité envers l'idéologie qu'on le soupçonnait, à tort ou à raison, de porter : une idéologie impie et révolutionnaire. C'est pourquoi, la connaissance objective et relativement partielle de l'œuvre de Hegel ne s'introduisait que très lentement en France. Elle avait été compromise, dès le départ, par les entreprises philosophiques confuses de Victor Cousin (1792-1867), que Hegel avait reçu à Heidelberg dès 1817. Ce philosophe français ne comprenait pas grand chose à la dialectique de Hegel et ne le citait jamais expressément (D'Hondt 1986:51).

Wahl (1929) a contribué à susciter de l'intérêt pour l'œuvre de Hegel. Par la suite, Weil (1985) a réhabilité sa pensée politique dans son livre. Hyppolite (1939, 1941) change l'état des études Hegeliennes en France. Il l'éclairait en 1946 par une interprétation magistrale dans sa thèse de doctorat (Hyppolite 1946). En 1939, Henri Lefebvre et Norbert Guterman publient des traductions d'extraits des œuvres de Hegel aux Éditions Gallimard. Alexandre Kojève (1947) a contri-

bué à faire connaître la pensée du professeur de Berlin avant et après la Seconde Guerre mondiale.

Mais c'est surtout après 1945 que l'hégélianisme est devenu un courant de pensée d'une grande ampleur en France. Mais l'existentialisme a cherché à récupérer plus ou moins Hegel à son profit en insistant pour cela sur les œuvres de jeunesse et en s'arrêtant tout particulièrement à la *Phénoménologie*. Il opposait les œuvres de jeunesse, vivantes, existentielles, dramatiques aux œuvres de la maturité, l'*Encyclopédie* par exemple, considérées comme les signes d'une pensée sclérosée, vieille, réconciliatrice (D'Hondt 1986:53).

Ainsi, l'absence de tradition théorique et le règne de l'Hegelianophobie en France ont été des obstacles majeurs à la connaissance approfondie de la pensée de Hegel dans les milieux universitaires et cultivés. Même (Hyppolite 1983) n'a pas pu contribuer au développement d'études hégéliennes sur l'Afrique. C'est pourquoi, les intellectuels africains formés dans les universités françaises, même d'après guerre, ne se sont pas particulièrement intéressés aux rapports entre Hegel et l'Afrique. Même les intellectuels européens qui se réclamaient du marxisme, héritier de l'Hegelianisme, se sont détournés de l'Hegelianisme africain. C'est pourquoi il est utile d'examiner la position des fondateurs du marxisme et de leurs successeurs.

Les fondateurs du marxisme, leurs disciples et les questions africaines de l'hégélianisme

Marx et Engels

Marx et Engels se contentent de résumer les vues de Hegel sur l'Afrique noire, reprises par Saint Max :

L'Afrique, c'est le pays de l'enfance de l'histoire. Pour déterminer l'esprit africain (nègre), nous sommes obligés de renoncer tout à fait à la catégorie de la généralité (p. 90), (c'est-à-dire que l'enfant ou le Nègre ont bien des idées, mais ils n'ont pas encore l'Idée). Chez le Nègre, la conscience n'est pas encore parvenue à la notion d'une objectivité solide, par exemple *Dieu*, la *Loi*, où l'homme aurait l'intuition de son être..., d'où il suit que la connaissance d'un être absolu manque totalement. Le Nègre représente l'homme naturel dans toute son impulsivité (p. 90). Bien nécessairement, ils doivent être conscients qu'ils dépendent des facteurs naturels (des choses, comme dit Stirner), ce sentiment ne les fait pas parvenir à la conscience d'un être supérieur (p. 91).

Au résumé des thèses de Hegel sur l'Afrique reprises par Saint Max, Karl Marx et Engels ajoutent le commentaire suivant :

Nous retrouvons ici toutes les déterminations de l'enfant et du Nègre : dépendance par rapport aux choses, indépendance par rapport aux pensées et en particulier à la pensée, l'être absolu (sa vie), etc. (Marx et Engels 1968:195).

Marx et Engels n'ont pas fait une critique systématique des idées de Hegel sur l'Afrique noire. Les mots qu'ils utilisent à propos des Noirs ou des Berbères - demi-civilisés, demi-sauvages (Marx 1968 II: 336-337), sauvages — et à l'occasion de sa critique des positions fausses de Stewart et de Urquhart sur le problème de « l'étalon idéal » de la valeur peuvent laisser des doutes sur leur position. Mais il ne faut pas perdre de vue la thèse selon laquelle Marx assigne au capital une mission « civilisatrice » (Marx 1968 I:331).

La position de Marx et Engels sur l'attitude de Hegel sur l'Afrique noire est une question peu explorée. Une étude sérieuse relative à la position des jeunes hégéliens sur les commentaires de leur maître sur l'Afrique noire mérite d'être entreprise par des germanistes africains dotés d'une solide formation philosophique et historique.

Jusqu'ici, les marxistes européens ont surtout concentré leur attention sur la véritable nature de la dialectique de Hegel et de Marx. Mais, à notre connaissance, aucun n'a réfuté ou mis en cause les idées de Hegel sur l'Afrique, l'Asie et l'Amérique indienne. Lénine ne fait pas exception.

Lénine

Dans ses *Cahiers philosophiques* Lénine (1973) s'est essentiellement penché sur la *Logique*. Il a brièvement résumé et commenté Hegel (1954a). Cet ouvrage qui contient des germes de matérialisme historique a vieilli selon Lénine qui écrit : « En somme, la Philosophie de l'histoire apporte très peu — c'est compréhensible, car c'est précisément dans ce domaine, dans cette science que Marx et Engels ont fait le plus grand pas en avant. C'est ici que Hegel a le plus vieilli, qu'il est devenu une antiquité » (voir les opinions de Hegel sur l'histoire universelle) (Lénine 1973). À ce commentaire, il ajoute en *nota bene* : « Le plus important de tout est l'*Einleitung* (Introduction) où il y a beaucoup de choses excellentes dans la *façon de poser* le problème ».

Il est possible que Lénine accorde plus d'importance à l'introduction parce que ce texte est en grande partie rédigé par Hegel. C'est une question qu'on ne peut éluder.

C'est peut-être parce que (Hegel 1954a) est pauvre du point de vue de l'interprétation scientifique de l'histoire de l'humanité et a vieilli que Lénine ne s'est pas attardé sur les questions de Hegel concernant les peuples de la planète. C'est une question qu'on peut se poser. Mais ce type d'explication que nous avons avancée dans (Dieng 1978) n'est pas suffisant. Il faut aller plus loin.

Sur quelle édition a travaillé Lénine ?

Était-il parfaitement au courant des enjeux liés aux différents ouvrages écrits par Hegel lui-même ou écrits à partir des cahiers des étudiants ? Cela pose le problème de la valeur scientifique des « ouvrages canoniques » et des « ouvrages posthumes » de Hegel. C'est une question qui mérite de nouvelles investigations. Car il y a plusieurs éditions de (Hegel 1954a). La première a été rédigée par E. Gans en 1837. La seconde, publiée en 1840, qui a remplacé la première, est de la plume de Karl Hegel, le fils du philosophe de Berlin. La troisième, qui est intitulée *La raison dans l'histoire*, est rédigée par Kostas Papaiannou. Les deux premières versions sont incomplètes et les rédacteurs successifs se sont pour ainsi dire substitué à Hegel. La quatrième, beaucoup plus complète, a surmonté les lacunes précédentes. C'est l'opinion de Tavarès. Papaiannou y distingue clairement, à l'aide de signes typographiques, ce qui appartient en propre à Hegel, les manuscrits qu'il a lui-même écrits, de ce qui provient des notes prises aux cours par les étudiants et les auditeurs de Hegel.

Il ressort de tout ceci que les conceptions de l'Afrique des Leçons sont tributaires des « Cahiers d'étudiants ». Dans ces conditions, est-il légitime d'en attribuer la paternité à Hegel comme on le fait habituellement ?

Lénine a-t-il travaillé sur l'édition rédigée par E. Gans ? Ce dernier, ami intime et disciple du philosophe de Berlin, donne des précisions intéressantes sur le sort de l'introduction aux Leçons sur la philosophie de l'histoire à laquelle Lénine attache une très grande importance : « Il trouva d'abord pour une partie de l'introduction (jusqu'à la page 73 du livre) une rédaction commencée par Hegel en l'année 1830 qui, quoique non destinée précisément à l'impression, devait cependant remplacer visiblement les introductions antérieures ». (Gans 1837:10).

Si Hegel a éprouvé le besoin de reprendre en 1830 pour lui-même la rédaction d'une partie de l'introduction qui (...) devait (...) remplacer visiblement les introductions antérieures, il avait changé de point de vue sur l'Afrique. C'est l'opinion de Tavarès. Mais on peut se demander si Lénine n'avait pas accordé plus d'importance à l'introduction parce que cette partie de l'ouvrage était rédigée par Hegel lui-même. Ce sont des questions qui méritent des réponses pour bien comprendre les jugements formulés par Lénine sur Hegel (1954a).

La manière de lire Hegel (1954a) par Lénine n'est guère une question innocente. Sa lecture n'est pas dénuée d'un grand intérêt scientifique : car Lénine lui-même note que l'introduction à Hegel (1954a) est la partie la plus importante où il y a beaucoup de choses excellentes dans la façon de poser le problème. Pourquoi Lénine formule-t-il un tel jugement ? Sur quoi s'appuie-t-il ? Quel est l'intérêt de cette distinction ?

Les chercheurs africains ont du pain sur la planche. Ils auront à élucider ces questions demeurées de véritables maquis dans le domaine de l'hégélianisme africain.

L'argument bibliographique selon lequel Hegel n'a consulté que très peu d'ouvrages (et d'importance secondaire) n'est pas absent chez d'autres chercheurs européens qui ne se réclament pas ouvertement, semble-t-il, de la pensée de Marx. C'est le cas de l'africaniste britannique Fage.

Fage

Dans le chapitre 1 de (Fage 1980:45-63), l'africaniste s'en prend à Hegel. Malgré la faiblesse de son influence directe sur l'histoire de l'Afrique, l'opinion qu'il représentait fut acceptée dans l'orthodoxie historique du XIXe siècle. Fage dresse une liste d'ouvrages du XVIIIe et du XIXe siècle qui serait, selon lui, susceptible de réfuter « l'opinion » de Hegel : « On trouve, en fait, des éléments importants d'histoire dans les livres d'auteurs tels que Pigafeta et Lopez (1591) et Cavazzi (1687). En 1681, Cardonega publie une *Histoire des guerres angolaises*. À partir du XVIIIe siècle, il semble possible, par exemple, d'utiliser comme sources historiques les écrivains antérieurs, surtout descriptifs, comme Léon l'Africain et Dapper, de sorte que les histoires et géographies universelles de l'époque, comme *The Universal History*, publiée en Angleterre en 1736 et 1765, pouvaient consacrer à l'Afrique un nombre de pages appréciable. Il y eut aussi des essais monographiques, par exemple L'histoire de l'Angola de Silva Correia (vers 1792) (publié en 1937), *Some Historical Account of Guinea de Benezet* (1772), ainsi que les deux histoires du Dahomey, *Mémoires du règne de Bossa Ahadée de Norris* (1789) et *History of Dahomey de Dalzel* (1793)... Dalzel et Norris, qui l'un et l'autre, utilisaient leur expérience du commerce des esclaves au Dahomey, ainsi que Benezet, faisaient tous œuvre d'historiens, mais leurs ouvrages avaient tous pour objectif de fournir des arguments pour ou contre l'abolition du commerce des esclaves » (Fage 1980:50). Plus loin, il se moque de l'insuffisance de la documentation de Hegel en ces termes : « Par une ironie du sort, c'est du vivant de Hegel que les Européens entreprirent l'exploration réelle, moderne et scientifique de l'Afrique et commencèrent ainsi à poser les fondations d'une évaluation rationnelle de l'histoire et des réalisations des sociétés africaines. Cette exploration était liée, en

partie à la réaction contre l’esclavage et à la traite des esclaves, en partie à la compétition pour les marchés africains. Certains des premiers Européens étaient poussés par un désir sincère d’apprendre ce qu’ils pouvaient au sujet du passé des peuples africains et la littérature produite par les explorateurs est immense. Certains de ses éléments contiennent de l’histoire au meilleur sens du terme, et dans sa totalité, elle constitue un matériau de grande valeur pour les historiens qui leur succéderont. Dans une brève liste des principaux titres, on peut citer *Travels to discover the sources of the Nile* de James Bruce (1790) ; les chapitres spécifiquement historiques dans les récits de leur visite à Kumasi, capitale de l’Ashanti, par T. E. Bowdich *Mission from Cap Coast to Ashantee* (1819) et par Joseph Dupuis *Journal of a residence in Ashantee* (1824) » (Fage 1980:52). Fage emprunte une piste totalement erronée. Hegel avait lu la plupart de ces ouvrages, soit en les consultant à la Bibliothèque Royale, soit en les trouvant résumés dans *L’Afrique* de C. Ritter. Ces livres constituent la base bibliographique de la seconde conception hégélienne de l’Afrique, selon Tavarès, qui s’explique sur l’immensité de la documentation du professeur de Berlin : « Plus encore, le champ de sa bibliographie en matière africaine excédait de beaucoup cette liste, car non seulement il faut compter *L’Afrique* de Ritter, résultat du travail de trois siècles (Ritter 1822: 538) sur le continent africain (Carl Ritter avait pratiquement tout lu) mais aussi *De l’origine (...) des peuples d’après la genèse mosaïque* fourni par un de ses étudiants, Kapp (1612 t. 3), etc. Hegel connaissait aussi un bon nombre d’auteurs arabes (voir *Leçons sur l’histoire de la philosophie*) et il serait extrêmement utile de savoir si dans leurs ouvrages il n’avait pas pu trouver des informations sur l’Afrique. On le voit, Hegel était documenté » (Tavarès 1990:129).

Ainsi, Fage prétend que Hegel ignorait ces trois ouvrages : Cavazzi (1687), Bruce (1790) et Bowdich (1819). Dans *La raison de l’histoire* (Hegel 1965:278), il se réfère précisément à ces trois livres. Par ailleurs, Fage se trompe en prétendant que Hegel ignorait Norris (1789). Mais dès la période d’Iéna, il a eu accès aux comptes rendus de cet ouvrage comme le note Jacques D’Hondt.

Dans le camp des défenseurs de Hegel, figure Peter-Anton von Arnim qui invite les Africains à le lire dans ses sources.

Peter-Anton von Arnim

Peter-Anton von Arnim, philosophe-chercheur, s’est engagé dans une véritable croisade philosophique pour combattre tous ceux qui ont traité Hegel de raciste. Il a écrit beaucoup de textes comme Hegel sur le rapport entre la liberté et l’éga-

lité et la fonction de l'État, Hegel, les Allemands et le monde germanique, Hegel sur les races humaines, etc. Il a traduit lui-même des textes de Hegel qui ne l'étaient pas en français.

Les préjugés contre Hegel ont une triple racine.

- 1) Comme l'a montré Losurdo (s.d.), c'est dans la campagne idéologique qui accompagnait la Première Guerre mondiale que pour les alliés anglais et français, Hegel et Herder étaient la cible de choix qu'ils attaquaient comme les prétendus maîtres-penseurs de l'impérialisme pan-germanique. Les idéologues des pays colonisateurs comme l'Angleterre et la France ont réussi à convaincre leurs sujets dans les colonies du danger expansionniste allemand et à leur inculquer en même temps les préjugés contre les meilleurs représentants de la littérature et de la philosophie allemandes. Ce sont surtout les professeurs d'histoire qui, dans l'Afrique anglophone et francophone, perpétuent le mythe créé lors de la première guerre impérialiste et tendront à présenter Hegel comme le « maître-penseur des esclavagistes, colonialistes et racistes ». Théophile Obenga (1996) fait partie de cette catégorie de détracteurs de Hegel.
- 2) En face de la vague montante du racisme, le livre de Finkielkraut (1987) s'avère n'être que la version de salon d'un Le Pen. Il cherche à éradiquer la philosophie de la décolonisation, celle de Frantz Fanon et d'Aimé Césaire en particulier. La cible de choix de Finkielkraut n'est pas Hegel mais Herder. Mais c'est un pur hasard. Il fait l'éloge de Voltaire, mais se tait sur l'anticolonialiste Diderot. Par rapport aux attaques contre Hegel il ne s'agit que d'une rectification historique (ou d'une discussion des méthodes d'historiographie). Avec ce deuxième point, c'est du moins un problème philosophique qui est posé, à savoir celui de la relation entre le particulier et l'universel (par rapport au problème du relativisme culturel), un problème que Finkielkraut, véritable disciple de Karl Popper l'antidialecticien, est incapable de poser de façon satisfaisante.
- 3) On pardonne facilement à Voltaire (1759) d'avoir parlé des Noirs comme des animaux (ou bien on l'ignore, présentant par contre le passage de *Candide* sur le Noir du Surinam comme preuve de la pitié que Voltaire éprouvait pour les Noirs), on pardonne à John Locke, à David Hume, à Kant. On fait l'éloge du grand humaniste Ernest Renan ; l'ethnologue de l'empire allemand « Leo Frobenius » est présenté comme une figure de proue du mouvement de la négritude. Dans tout cela, il n'y a que Hegel qui lui tout seul aurait, à en croire les philosophes négro-africains, justifié l'esclavage, le colonialisme, le racisme, même l'impérialisme. Ce qu'on ne pardonne pas à Hegel, c'est qu'il a parlé en détail de l'esclavage en Afrique.

Disposant seulement des connaissances limitées de son époque sur l'Afrique, il peut s'être trompé sur bon nombre de détails. Pourtant, nulle part il n'a justifié l'esclavage, bien au contraire, s'il ne pouvait pas prévoir que la propagande pour l'abolition de l'esclavage en Afrique allait servir, 50 ans après sa mort, de prétexte pour envahir le continent africain tout entier. Ce qui est sûr, on ne trouve aucune justification pour une telle action dans ses écrits. Ce qui, dans ses textes sur l'Afrique, gêne avant tout ceux qui cherchent dans l'Afrique précoloniale un continent de bonheur exempt de conflits sociaux, c'est qu'en parlant de l'esclavage en Afrique, il rappelle qu'avant le système colonial, l'institution hideuse de l'esclavage existait déjà. Même si Hegel n'en parle pas lui-même, il devient clair que les colonisateurs ont pu se servir des structures hiérarchiques existantes pour poursuivre leurs propres buts d'asservissement des populations indigènes. Et cette idée est gênante pour les couches dirigeantes africaines d'aujourd'hui, parce que même après l'indépendance politique de leurs pays, elles continuent à jouer le rôle de laquais du système d'exploitation de leurs populations au profit des centres du capitalisme mondial. Il ne s'agit pas d'une opposition de Noirs aux Blancs, ni d'un conflit de civilisation cher à Samuel Huntington, mais d'un phénomène pur et simple de luttes de classes internationales dont on a perdu l'habitude de parler depuis l'écroulement sans gloire de l'URSS.

Peter-Anton von Arnim procède à un examen critique des thèses qui ne sont guère favorables à Hegel dans différents textes. Nous essayerons d'en faire la synthèse pour permettre aux chercheurs de débattre sérieusement de la position de Hegel sur l'Afrique noire.

- 1) Karl Popper, le grand épistémologue de la bourgeoisie impérialiste et ennemi acharné de la dialectique, a fait l'objet d'une critique détaillée de la part d'un Autrichien Hinkelammert, ayant longtemps enseigné la philosophie dans divers pays d'Amérique Latine pendant plusieurs années. Peter-Anton von Arnim se contente de reprendre les arguments principaux de cette critique pour montrer que le fameux faillibilisme de Popper n'est qu'un dogme mal caché. C'est parce que l'épistémologie paraît être une science tellement hermétique et abstraite que beaucoup d'étudiants ne se rendent pas compte que derrière des différences en matière d'épistémologie se cachent, qu'on le veuille ou non, souvent des prises de position sociale.
- 2) L'article de Taiwo (1997) traite du spectre de Hegel qui serait la cause du refus par les Blancs de tenir compte de l'existence d'une philosophie

africaine : « Nous serions bien capables de vous présenter une philosophie africaine authentique si, ô mes chers amis blancs, ce maudit Hegel ne vous aurait, depuis plus d'un siècle et demi, rendu aveugles et vous empêche de la reconnaître » ! Pour combattre cette thèse, Peter-Anton von Arnim renvoie aux arguments développés par Sy et Ndiaye (2000). La position d'Olufemi Taiwo n'est pas isolée : elle est partagée par d'autres Africains comme Théophile Obenga, Tsenay Serequeberhan, Lamine Keïta.

- 3) Depuis sa lecture du livre de James (1983) et celui de Césaire (1981), ce dernier est devenu son héros. Il a découvert en Hegel un frère d'armes de Toussaint-Louverture car ils ont tous les deux puisé à la même source : la « Déclaration de l'homme et du citoyen » de la Grande révolution française. Hegel voyait la base de l'égalité des hommes du fait qu'ils sont doués de raison, dans leur facilité à comprendre qu'ils sont nés pour la liberté. Il s'agit, bien sûr, de la raison dialectique, c'est-à-dire de l'épistémologie, la méthode de recherche de la vérité, qui a été développée par Socrate et Platon par le moyen du dialogue et qui a joué un rôle central dans la philosophie de Diderot.

Peter-Anton von Arnim examine la position que nous avons prise dans notre livre (Dieng 1978:9) : « Car en effet, le professeur Dieng appelle Hegel 'le plus grand idéologue de l'impérialisme colonial', il arrive à un résultat opposé à celui de Popper en ce qui concerne la dialectique, car à la fin de son exposé, il dit : 'La maîtrise de la dialectique à travers l'étude de Hegel comme Lénine l'avait fait en pleine guerre mondiale est nécessaire pour se retrouver dans l'apparence de chaos qui s'installe dans l'histoire de notre pays' » (Arnim 2002:36). Après ce rappel, il commente nos propos : « Bien dit, en effet, mais est-ce qu'on peut, en étudiant un texte philosophique, séparer sa méthode du contenu, quand on juge ce dernier pénétré par l'esprit de l'impérialisme ? Est-ce qu'on peut séparer la crème du lait qu'on est en train de boire ? ».

La critique que Arnim formule à l'encontre de notre position est juste. Nous le reconnaissons. Nous avons eu tort de le qualifier d'idéologue de l'impérialisme colonial comme l'a fait Marcien Towa. Nous n'avons pas suffisamment étudié la colonisation allemande qui est très tardive par rapport à la colonisation des deux grandes puissances européennes de l'époque, l'Angleterre et la France, qui avaient déjà réalisé très tôt leur unité nationale et conquis beaucoup de colonies.

L'Allemagne a connu son unité nationale et son industrialisation très tardivement. De plus, il faut s'entendre sur le mot « impérialisme ». Quel

sens lui donner ? Est-ce le sens que lui donnent Lénine, Rosa Luxemburg, Boukharine ou d’autres penseurs ? C’est un débat qui mérite d’être clarifié. Marx et Hegel n’ont pas connu la phase de l’impérialisme, stade suprême du capitalisme pour reprendre les mots de Lénine.

- 4) Le livre de Finkielkraut (1987), a reçu un accueil chaleureux auprès de la critique alors qu’il contient des attaques virulentes contre le « tiers-mondisme » et contre Aimé Césaire et Frantz Fanon en particulier. Il ouvre le feu sur deux porte-parole de la lutte anti-coloniale dont les noms avaient totalement disparu du public. Fanon (1952) s’est ouvertement mis dans le sillage de la philosophie de Hegel avec son livre dans lequel se trouve le chapitre sur « Le Nègre et Hegel » alors que Aimé Césaire a assimilé la dialectique hégélienne à travers le marxisme.

Finkielkraut les accuse de propager du racisme, à savoir une forme de racisme qu’il dénomme « racisme fondé sur la différence » (Finkielkraut 1987:107). En fait, c’est la philosophie de la décolonisation que se propose de combattre Finkielkraut à travers Herder au XVIIIe siècle, à côté de Diderot, il n’y avait plus de critique violent du colonialisme européen en plein épanouissement que Johann Gottfried Herder (1744-1803), selon P. A. Arnim. Ce dernier cite certains passages de Herder (s.d.).

- 5) Le désir de trouver un jugement moral là où chez Hegel on ne trouve qu’une constatation de fait est l’erreur que commettent le plus fréquemment ceux qui se limitent à lire ses remarques sur la géographie de l’Afrique. Ainsi, Hegel est pris pour un chauvin qui ne nourrissait que du dédain pour les Africains. C’est ainsi que certains chercheurs africains raisonnent par rapport au problème de l’esclavage en Afrique. Hegel (1954a) constate qu’en Afrique on pratiquait l’esclavage sans que cela ne suscite aucun scandale. À partir de cette constatation, on conclut que Hegel est un apologue de l’esclavage. Pour Peter-Anton von Arnim, ces chercheurs ne soupçonnent pas que ce n’est pas dans (Hegel 1954a) mais dans ses *Principes de la philosophie du droit* (Hegel 1972) qu’il faut chercher les positions de Hegel sur l’esclavage. Car c’est dans ce dernier livre qu’il traite des problèmes de la moralité et de la vie éthique.
- 6) On tombe dans un anachronisme absurde quand on veut associer Hegel à l’impérialisme qui n’a pris son essor que 53 ans après la mort du philosophe avec la Conférence de Berlin de 1884.

Arendt (1968) dans son œuvre magistrale a consacré tout un volume au phénomène de l’impérialisme. Dans ce travail, elle cite comme les premiers défenseurs de l’impérialisme en première ligne des auteurs anglais, car à ses débuts c’était

l'Angleterre qui était à la tête des puissances impérialistes. Mais elle ne cite pas une seule fois Hegel. Car comme à son époque, l'Allemagne n'était encore qu'un pays féodal, arriéré et un empire seulement de nom, divisée en plusieurs États, le capitalisme comme forme de production dominant la vie économique n'était connu de Hegel que par des livres et journaux parlant de l'Angleterre. Ce n'est qu'après l'unification de l'Allemagne sous son Chancelier Bismarck en 1871 que la bourgeoisie allemande pouvait penser se ranger, d'abord timidement, plus tard de façon de plus en plus brutale, parmi les puissances voraces de l'impérialisme européen.

Keïta (1974) avance une argumentation qui consiste à reprocher d'une manière anachronique à Hegel de n'avoir pas lu les œuvres de Cheikh Anta Diop avant de se prononcer sur l'Afrique. C'est la raison pour laquelle Hegel serait tombé victime d'un « euro-chauvinisme aveugle ». Cette personnalisation de l'histoire est puérile selon Peter-Anton von Arnim. Des similarités frappantes existent entre les positions de Hegel et Cheikh Anta Diop sur la question de l'emploi des langues nationales dans l'enseignement.

Lamine Keïta accuse Hegel d'être euro-chauvin pour avoir amputé l'Afrique d'une de ses parties, l'Égypte. Pour Peter-Anton von Arnim, ce n'est pas Hegel qui a amputé l'Afrique noire de sa partie égyptienne, c'était l'évolution historique elle-même, et dans ce cas ce n'était pas le colonialisme qui en était responsable, mais des événements bien antérieurs au colonialisme, à savoir la conquête de l'Égypte par les Arabes musulmans. Dès lors, la langue arabe alla se superposer aux langues de la vallée du Nil d'origine négro-égyptienne. Ainsi, aux Européens de l'époque de Hegel, la civilisation égyptienne devait apparaître comme une civilisation de Blancs.

Le combat de Diop est analogue à celui de Hegel en matière d'enseignement des langues maternelles ou nationales. Diop range Hegel dans le courant idéaliste de la philosophie aux origines négro-africaines. Il mène le même combat que Hegel, combattant l'enseignement de la langue latine au détriment de la langue allemande. P. A. Arnim cite un discours non traduit en français et prononcé par Hegel à l'occasion de la fin de l'année scolaire du lycée de Nürnberg le 29 septembre 1802. Dans ce discours, c'est comme si Cheikh Anta Diop parlait: « La voix publique s'élevait contre cette étude du latin devenue funeste : on commençait particulièrement à se rendre compte du fait qu'on ne peut pas considérer comme cultivé un peuple qui n'est pas capable d'exprimer tous les trésors de la science dans sa propre langue et de se mouvoir en elle librement avec tout son contenu. C'est l'intimité avec laquelle notre propre langue nous appartient qui fait défaut aux connaissances dont nous disposons dans une langue étrangère seulement ; celles-ci sont séparées de nous par une cloison qui les

empêche de véritablement prendre racine dans notre esprit » (traduction de Peter-Anton von Arnim).

Cheikh Anta Diop s’est engagé dans la voie tracée par Hegel en créant un vocabulaire scientifique et en acclimatant la science moderne au « sol national africain ». Il était parfaitement conscient qu’il s’était engagé dans une entreprise révolutionnaire et libératrice comme il l’exprime quand il parle de la traduction de la Bible en allemand par Luther, une traduction qui a créé les bases nécessaires au développement de la langue allemande moderne. Diop le dit : « Ce n’est pas un hasard si la révolution, à la fin du Moyen âge au début des temps modernes, a commencé sur le plan religieux avec la révolution protestante en Allemagne, à la suite de l’invention de l’imprimerie et de la traduction de la Bible en «langues vulgaires» en particulier en allemand, par Luther. » (Diop 1981:187). C’est comme si Cheikh Anta Diop faisait écho à Hegel (1954a) qui a dit : « D’être ici (c’est-à-dire dans la religion), chez soi dans sa propriété, de parler, de penser dans sa propre langue, fait aussi partie de la libération. Ceci est d’une importance immense. Luther n’aurait jamais accompli sa réforme, sans traduire la Bible en allemand et sans cette forme, de penser dans sa propre langue, la liberté subjective n’aurait pas dû survivre ». Arnim admet que Hegel a repris certaines sottises qu’il a ramassées dans les rapports de voyage sur l’Afrique qu’il a lus. Dans certains de ses textes, il y a quelque chose de choquant et de difficile à avaler, et notamment les passages relatifs au cannibalisme. Peter-Anton von Arnim s’élève contre les positions de deux professeurs, Kimmerle et Neugebauer, qui accusent Hegel d’être un défenseur de l’esclavage des Nègres.

On a reproché à Hegel de se prononcer sur l’Afrique, tout en admettant que ses connaissances étaient insuffisantes. Car il s’appuyait sur les rapports de voyageurs et de missionnaires. Peter-Anton von Arnim note que de son vivant Hegel n’a rien publié sur l’Afrique. Les propos de Hegel sur les Noirs du continent sont des notes prises par ses étudiants lors de ses cours de Heidelberg et Berlin, et publiées par une « société des amis » après sa mort dans deux livres, l’un (Hegel 1833) (avec une variante Hegel 1965), l’autre comme supplément au § 393 (Hegel *Encyclopédie*). Étant le premier philosophe qui s’est proposé d’élaborer en détail le programme esquissé par Kant d’une histoire universelle, Hegel ne pouvait pas ne pas parler de l’Afrique. Mais si on lit attentivement ses textes, on voit qu’il s’agit de « tâtonnements d’un esprit explorateur ». Ce qui importe à Peter-Anton von Arnim, c’est d’examiner attentivement dans quel esprit il a conçu ses écrits.

Quand on isole les propos de Hegel et qu’on les prend pour des affirmations figées et absolues, sans tenir compte du dynamisme de sa pensée, on arrive automatiquement à des conclusions considérées par le sens commun comme

logiques. Mais cette logique est abstraite et figée, alors que la logique de Hegel est une logique dialectique, c'est-à-dire la logique d'une pensée en évolution constante qui s'engage à saisir l'essence d'une réalité en évolution constante.

L'épithète de barbarie que Hegel utilise pour caractériser l'état dans lequel se trouvaient les Africains est une question délicate. Mais pour P. A. Arnim, cette expression était utilisée dans le sens que les anciens Grecs lui donnaient. Barbares signifient pour les Grecs, les non-Grecs, c'est-à-dire des étrangers d'une culture différente de la leur, des êtres difficiles à comprendre. Si Hegel avait limité cette caractérisation aux seuls Africains, on pourrait le taxer de raciste comme le soutiennent ses détracteurs.

Mais Hegel a trouvé des mots beaucoup plus durs pour caractériser un certain stade de l'évolution des Européens eux-mêmes, à savoir le Moyen Âge. Ses adversaires ne se sont pas donnés la peine de poursuivre leur lecture des *Leçons* (Hegel 1954) jusqu'aux pages traitant de l'histoire de l'Europe. C'est pourquoi ils se sont mépris sur les vraies questions de Hegel.

Avant d'examiner le texte de Hegel sur le Moyen Âge, il est utile de s'entendre sur ce qu'il entend dire quand il parle de l'Afrique comme un continent au stade de l'enfance.

Cette démarche permettra de jeter de la lumière sur l'emploi du terme de barbarie. Les enfants sont-ils des barbares ? Cela peut paraître étrange, mais Hegel les considérant comme tels, argumente Peter-Anton von Arnim. Car Hegel entendait par-là qu'ils se trouvent encore au stade de l'innocence, un stade d'où l'homme doit nécessairement sortir en apprenant à distinguer le bien du mal. Considérer les Africains de son époque comme des enfants, même si Hegel les considérait comme étant des innocents, n'est pas une atteinte à leur dignité humaine, car un enfant est après tout un être humain, qui d'ailleurs a tout l'avenir devant lui. À son époque, des philosophes (Kant et Schelling) considéraient que les Noirs appartenaient à une race inférieure ou même les rangeaient parmi les animaux.

Arnim cite un texte où Hegel caractérise le moyen âge. L'état dans lequel il voit les Africains comparés aux Européens est très favorable aux Noirs (*Philosophie des Geschichte II*, p. 460) : « On y trouve la connaissance de la vérité universelle et néanmoins la conception la plus inculte et la plus brutale des choses mondaines et spirituelles; des accès de rage cruelle à côté de la sainteté chrétienne qui renonce à tout ce qu'il y a de mondain et se dévoue entièrement aux choses sacrées. Ce Moyen Âge est ainsi plein de contradictions et d'impostures, et c'est une des insipidités de notre époque que de vouloir faire de l'excellence de celui-ci un mot d'ordre. La barbarie innocente, les mœurs incultes, l'imagination enfantine ne sont pas révoltantes, mais à regretter seulement (Voilà en résumé la caractéristique

grecque que Hegel donne de l'état dans lequel se trouvent selon lui les Africains), mais de voir la pureté suprême de l'âme transformée par le mensonge et l'égoïsme en instruments, de voir ce qu'il y a de plus contraire à la raison, ce qu'il y a de plus brutal et de plus obscène établi et corroboré par la religion, c'est le spectacle le plus répugnant et le plus révoltant qui n'a jamais été vu et que la philosophie seule peut comprendre et par conséquent justifier ».

Après la lecture de ce texte, on ne peut pas prétendre que Hegel est le défenseur de l'idée d'une supériorité des Européens sur les Africains. Pour P.A. Arnim, il n'est pas question de savoir si on partage ou non la conviction de Hegel selon laquelle l'histoire est la manifestation de Dieu dans sa création en procès. Il s'agit tout simplement de comprendre que Hegel ne parle pas d'une justification au sens moralisant au niveau des individus responsables des actions historiques, quand il parle de justification. Il se propose en réalité d'élucider la théodicée, c'est-à-dire qu'il se propose de démontrer que nous sommes capables de comprendre que Dieu est juste seulement quand nous avons en vue la fin du processus historique, à savoir le progrès dans la conscience de la liberté, qui doit nécessairement passer par les stades les plus sinistres pour arriver à la lumière. Ceci étant d'ailleurs un point de vue partagé et exprimé par les contemporains allemands de Hegel les plus éminents comme Goethe (1932) et Beethoven (s.d.).

La polémique de Hegel contre la glorification du Moyen Âge par les porte-parole du romantisme allemand a conduit Peter-Anton von Arnim à faire des hypothèses relatives à la raison pour laquelle Hegel s'est prononcé sur l'Afrique dans ses cours sur la philosophie de l'histoire d'une façon non dédaigneuse, mais tout de même d'une façon rude. Car il lui semble que les Africains sont tombés victimes d'une polémique de Hegel contre la glorification de l'état de nature pur et innocent. Cela rappelle que les Persans sont tombés victimes d'une polémique au cours de laquelle Montesquieu (1964) visait en vérité les conditions de vie en France. Hegel était un grand admirateur de Rousseau, mais il répandait son mot d'ordre d'un retour à la nature, d'autant plus qu'une des têtes de l'école romantique en Allemagne, Friedrich Schlegel, dont il fait d'une manière expresse mention dans ce contexte, avait repris ce mot d'ordre pour l'utiliser à des fins ouvertement réactionnaires. Donc en parlant de l'Afrique, Hegel visait, suppose Peter-Anton von Arnim, d'abord à démontrer à ses étudiants que l'état de nature tant célébré par Schlegel n'était pas cet état de béatitude que les romantiques voulaient y voir.

Chaque Africain conscient doit considérer comme son devoir d'étudier en profondeur et en détail la tragédie africaine constituée par l'esclavage. Hegel n'en parle qu'en passant. On pourrait lui reprocher le fait qu'il n'était pas conscient de toutes les dimensions de ce problème. Aujourd'hui, tout le monde sait

que la traite des esclaves est à l'origine du sous-développement de l'Afrique. Les fabricants d'idéologie ont introduit le poison le plus dangereux et le plus mortel dans les relations humaines à travers le monde, le racisme moderne qu'il faut distinguer du racisme tribal traditionnel.

Peter-Anton von Arnim se demande si les Africains contemporains de Hegel étaient conscients de la gravité du problème de l'esclavage. Il ne connaît pas de document prouvant qu'il y avait des voix en quantité considérable qui provenaient de l'Afrique et qui se seraient élevées contre cette pratique. En Europe, il y avait quelques individus d'origine africaine comme par exemple en Allemagne le philosophe Guillaume Amo, originaire du Ghana actuel, devenu professeur de philosophie à Halle, dont la thèse sur l'esclavage a malheureusement été perdue. Par contre, fait remarquer Arnim, il y avait des documents provenant de certains « habitants » de Saint-Louis du Sénégal. Ces documents parlent de la vente de Noirs comme d'un commerce tout à fait normal et ordinaire. Ce document : *Très humbles Doléances et Remontrances des Habitants du Sénégal aux citoyens français tenant les états généraux*, « fait et arrêté par l'assemblée générale des habitants de l'île de Saint-Louis du Sénégal, le 15 avril 1789 », signées par Ch. Cornier, Maire de l'île, Président, est une prise de position sur la traite des Nègres. Les citoyens africains, « habitants » de Saint-Louis, protestent contre le monopole de la traite des Noirs détenu par la « Compagnie du Sénégal ». Protestant contre le monopole que la France avait accordé à cette compagnie, les « habitants » posent la question suivante : « N'est-ce pas une inhumanité de donner une pareille extension à des privilèges abusifs et vexatoires ? ». Mais ces mêmes « habitants » ne voient pourtant aucune inhumanité dans leur propre attitude qui se manifeste dans la suite de leur discours : « Si cependant le Gouvernement les regardait comme un mal nécessaire, ne peut-on pas (ou plutôt ne doit-on pas) les restreindre aux articles qui servent à la traite de la gomme et des Noirs seulement ? ». Et ils expliquent plus loin : « La traite des Noirs est celle où nous avons des bateaux et des esclaves matelots que nous envoyons jusqu'à Galam traiter des Noirs que nous vendons ensuite à des marchands européens au Sénégal, avec un léger profit ».

Il s'agissait là d'une couche d'Africains privilégiés. Bon nombre d'entre eux-mêmes étaient des métis qui ne représentaient pas l'opinion de la majorité de leurs compatriotes africains. Dans ces conditions, que peut-on attendre de Hegel resté dans son Allemagne lointaine ? Que pouvait-il savoir sur ce qui se passait vraiment en Afrique ? Il ne pouvait connaître que les opinions de ces « habitants » qui parvenaient en Europe ou les rapports des voyageurs intéressés.

Les thèses de Tsenay Serequeberhan

P. A. Arnim conteste le procédé peu honnête utilisé par le professeur Serequeberhan (s.d.) pour interpréter les textes de Hegel. Serequeberhan se réfère au § 351 de Hegel (1972). Peter-Anton von Arnim va présenter d'abord le texte de ce paragraphe chez Hegel en le faisant précéder du § 350 pour faire savoir de quoi Hegel parle. Ensuite, il va donner la version du professeur Tsenay Serequeberhan. « C'est le droit absolu de l'idée de prendre naissance dans les dispositions légales et dans les institutions objectives qui résultent du mariage et de l'agriculture, que la forme de cette réalisation apparaisse comme une législation et un bienfait de Dieu ou comme une violence en dehors du droit. Ce droit est le droit des héros à fonder des États ». (Hegel 1972 § 350:370).

Il est utile de citer le paragraphe qui précède ce dernier pour éclairer la pensée profonde de Hegel :

La même condition entraîne que les nations civilisées en face d'autres qui n'ont pas atteint le même moment substantiel de l'État (les peuples chasseurs en face des peuples nomades, et les peuples agriculteurs en face des deux autres, etc.) les considèrent comme des barbares, leur reconnaissent dans leur conscience un droit inégal et traitent leur indépendance comme quelque chose de formel. Dans les guerres et les rivalités qui résultent de telles situations, on a les combats pour la reconnaissance d'une certaine valeur de civilisation, et c'est ce trait qui leur donne une signification pour l'histoire universelle. (Hegel 1972 § 350:370-371).

Sans conteste, Hegel ne parle point ici des temps modernes et encore moins du phénomène de l'impérialisme. Il dit lui-même dans une note en bas de page que dans ce paragraphe il s'appuie sur l'ouvrage de Creutzer (s.d.). La lecture du texte montrera que la loi historique dont parle Hegel est valable aussi bien pour les peuples africains que pour les Grecs. L'esclavage étant un peu sinieux, Peter-Anton von Arnim se permet de résumer ses propos dans un langage prosaïque.

La première forme de l'État, c'est-à-dire les formes juridiques dans lesquelles se manifeste l'idée, c'est-à-dire le droit des héros (on pourrait caractériser ainsi aussi les mythes de fondation qu'on rencontre chez beaucoup d'ethnies africaines). Des nations civilisées traitent d'autres nations de barbares n'ayant pas de droits égaux aux leurs, parce que leur mode de production est moins développé que le leur. Pour Hegel, les termes « nations civilisées » et « nations barbares » sont des termes relatifs. Ainsi, le professeur de Berlin entend par là que les peuples éleveurs de bestiaux traitent les peuples chasseurs de barbares. De même,

les peuples agriculteurs traitent les peuples éleveurs de bestiaux et les peuples chasseurs de barbares.

P. A. Arnim examine de manière critique ce que Serequeberhan a fait de ce texte : « Selon les mots de Hegel, la 'nation civilisée' (européenne) est consciente du fait que les droits des barbares ne sont pas égaux aux siens et traitent leur autonomie comme une formalité seulement. » Serequeberhan semble s'imaginer qu'on est toujours à l'âge des héros et que cette « nation européenne » qu'il veut trouver dans le texte hégélien est une nation d'agriculteurs. En effet, c'est uniquement cela dont il est question chez Hegel. Quant à la « nation africaine » selon l'expression avancée par Peter-Anton von Arnim, elle devrait être, si on suit cette logique, une nation de chasseurs ou une nation d'éleveurs, c'est un choix à faire. En effet, Serequeberhan a commis une double erreur du point de vue de la méthode.

- (1) Il ignore le changement radical qui s'est produit dans l'histoire de l'humanité et dans les relations entre les peuples avec, à la fin du XIXe siècle, l'avènement de l'impérialisme qui a créé un fossé profond entre les bastions du capitalisme et les pays dits périphériques. Il s'agit d'un anachronisme absurde si Serequeberhan veut imputer à Hegel la justification d'un phénomène n'ayant pris son essor que plus de 50 ans après la mort du philosophe. Francis Fukuyama dans son fameux livre sur la fin de l'histoire en se taisant sur la nature profondément anti-démocratique du système économique créé par l'impérialisme et ses institutions à l'échelle mondiale commet la même erreur de méthode que Serequeberhan. Contrairement à ce dernier, Fukuyama voit dans la philosophie de l'histoire de Hegel un modèle à suivre. À regarder de plus près, ce n'est pourtant pas la méthode tirée de la philosophie de Hegel qu'utilise Fukuyama pour aboutir à des conclusions faisant l'éloge du système capitaliste mondial existant. Au contraire, Fukuyama utilise la méthode du hégélianiste Alexandre Kojève qui a présenté à ses étudiants dans les années trente du XXe siècle à la Sorbonne de Paris la philosophie de Hegel. A. Kojève en a donné une interprétation existentialiste en la réduisant de façon schématique au seul chapitre sur la maîtrise et la servitude dans Hegel (1941, 1947) comme si Hegel n'avait écrit rien d'autre.
- (2) La deuxième erreur de méthode commise par Serequeberhan est de voir dans l'histoire un mur de pleurs au lieu de comprendre que c'est par la lutte que les peuples parviennent à la liberté. C'est la leçon que tire Cheikh Anta Diop lorsqu'il écrit : « Si nous devons étudier l'histoire, ce n'est pas pour nous y complaire, mais pour en tirer des leçons ».

Aimé Césaire a su donner à ces paragraphes de Hegel (1972) une interprétation diamétralement opposée à celle qu’en donne Serequeberhan. Car envers l’histoire, il prend une attitude de militant au lieu d’une attitude de pleurnichard.

En conclusion, il écrit dans son livre (Césaire 1978:344) :

Quand Toussaint-Louverture vint, ce fut pour prendre à la lettre la déclaration des droits de l’homme, ce fut pour montrer qu’il n’y a pas de race paria, qu’il n’y a pas de pays marginal, qu’il n’y a pas de peuple d’exception. Ce fut pour incarner et particulariser un principe, autant dire pour le vivifier. Dans l’histoire et dans le domaine des droits de l’homme, il fut pour le compte des Nègres l’opérateur et l’intercesseur. Cela lui assigne sa place, sa vraie place.

Césaire précise en bas de page cette note : « Il est permis de penser à la phrase de Hegel :

c’est le droit absolu de l’idée de prendre naissance dans les dispositions légales et dans les institutions objectives. Ce droit est le droit des héros à fonder des États. La même condition entraîne que des nations civilisées en face d’autres qui n’ont pas atteint le même moment substantiel de l’État, les considérant comme des barbares, leur reconnaissent dans leur conscience un droit inégal et traitent leur indépendance comme quelque chose de formel. Dans les guerres qui résultent de telles situations, on a des combats pour la reconnaissance d’une certaine civilisation et c’est ce trait qui leur donne une signification pour l’histoire universelle (Césaire 1978:344)..

Aimé Césaire termine son livre sur les propos suivants :

Le combat de Toussaint-Louverture fut ce combat pour la transformation du droit formel en droit réel, le combat pour la reconnaissance de l’homme et c’est pourquoi il s’inscrit et inscrit la révolte des esclaves noirs à Saint-Domingue dans l’histoire universelle. S’il y a dans le personnage un côté négatif - difficilement évitable d’ailleurs eu égard à la situation – c’est en même temps là qu’il réside : s’être davantage attaché à déduire l’existence de son peuple d’un universel abstrait qu’à saisir la singularité de son peuple pour le promouvoir à l’universalité » (Césaire 1978:344).

Cette remarque montre clairement comment Aimé Césaire suit Hegel en détail dans sa ligne de pensée.

À côté de Christian Neugebauer, professeur à l’Université de Vienne, le professeur Heinz Kimmerle mène une grande bataille pour qu’en Europe on reconnaisse l’existence d’une « philosophie africaine ». Il reproche à Hegel de ne pas

considérer les Africains comme des êtres humains, mais comme des choses. P. A. Arnim reconnaît qu'il y a dans certains textes de Hegel quelque chose de choquant et difficile à avaler, comme par exemple le passage sur le cannibalisme. Cela appartient aux sottises que Hegel a ramassées dans les rapports de voyage sur l'Afrique qu'il a lus.

À côté de Peter-Anton von Arnim qui a l'avantage d'être Allemand et d'avoir une bonne connaissance des travaux effectués par des intellectuels africains et antillais, Solange Mercier-Josa, une philosophe française apporte une contribution décisive à une meilleure connaissance de l'attitude de Hegel à l'égard de l'Afrique noire en étudiant la notion d'état de nature.

Solange Mercier-Josa

Dans son étude, Mercier-Josa (1995) part de la notion ambiguë d'état de nature pour déterminer l'attitude du philosophe de Berlin à l'égard de l'Afrique. La notion d'état de nature est ambiguë dans la mesure où elle a été jointe à celle de droit naturel. Deux connotations ont été confondues ; cette confusion repose sur une fausse conception de la liberté, ainsi que de la temporalité historique. On doit faire une distinction. Ou bien on parle de l'état de nature qui désigne un état dans lequel « le droit (est) présent sur le mode naturel immédiat », « la façon d'être de l'homme dans son existence seulement naturelle immédiate ». Autrement dit, l'état de nature est celui où la pensée « ne se distingue pas de l'emprise des sens », où la pensée ne se développe pas encore à l'encontre de la sensibilité. Il faut en sortir ou alors on peut parler de l'état de nature comme indiquant la nature, c'est-à-dire l'essence ou le concept d'une réalité dans la perfection de son être. Il est juste de parler de liberté naturelle de l'homme si l'on entend par là que le concept de l'homme est la liberté, sa détermination essentielle en soi et pour soi. Le « droit naturel » désigne alors ce qui convient à l'humanité par essence. Hegel (1979a:142) écrit : « Si le mot nature désigne l'essence ou le concept d'une chose, alors l'état de nature est l'état du droit naturel, c'est-à-dire le droit qui échoit en partage à l'homme tel qu'il est selon son concept de l'esprit ». En ce sens, il ne faut pas chercher au commencement de l'histoire l'état où l'homme est adéquat à son concept, dans un passé antérieur à celui de la société et de l'État, l'état où la détermination de l'homme comme libre ne serait plus abstraite doit être pensé comme l'état social par excellence, l'état politique. C'est parce que cette distinction entre les deux sens possibles de l'état de nature, immédiateté naturelle d'une part, essence d'autre part, n'a pas été faite que la notion a joué dans le passé le rôle qu'elle a joué son rôle de référence. Les auteurs ont dans tous les cas considéré la société civile comme une limitation, comme un

sacrifice de la liberté naturelle, c’est-à-dire du droit naturel, alors que d’un point de vue hégélien, la société civile ou plutôt l’État est la condition de la formation de cette liberté et que l’État ne limite que le sensible et le particulier, non le rationnel et l’universel.

La vie éthique absolue est la vie d’un peuple. Le concept de départ pour toute étude de la vie éthique ne peut être que celui de peuple, c’est là où il y a une masse d’hommes sans qu’il y ait pourtant « peuple », que la notion « d’état de nature » défini comme « la façon d’être de l’homme dans son existence seulement naturelle immédiate » a une pertinence ou un champ empirique d’exercice. Hegel (1954a, 1971) fait de l’Afrique stricto sensu le lieu par excellence du déploiement d’une masse sans peuple, sans histoire et sans éthique. Ce texte paraît aujourd’hui assez étonnant par ses affirmations influencées par les sources de connaissance de Hegel sur l’Afrique et par le contenu des ouvrages d’historiens de l’époque sur le continent. Hegel lui-même en mentionne une : Ritter (1822).

Solange Mercier-Josa invite à relire ce texte de près. En dépit d’une cohérence générale, on peut, semble-t-il, y déceler des hésitations et des obscurités. Hegel prétend dégager le principe de l’africanité et non rapporter des « détails épouvantables ». Il exclut de son analyse l’Afrique septentrionale ou européenne et l’Égypte. Il s’intéresse exclusivement à l’Afrique proprement dite, « le haut pays qui nous est presque totalement inconnu ».

Si ce haut pays est presque totalement inconnu, comment alors est-il possible d’envisager d’explicitier le principe de l’africanité. Sans doute, est-ce parce que l’Afrique est juste assez connue pour qu’on sache qu’elle est la terre de l’état de nature, à moins que le fait qu’elle ne soit pas connue ne soit la meilleure preuve de sa sauvagerie, de sa barbarie. Hegel s’appuie sur les « peuples », les hordes qui sont de temps en temps sortis de l’intérieur se sont montrés d’une sauvagerie si barbare qu’aucun lien des Européens avec eux n’a pu être noué. L’Afrique, celle du Sud du désert du Sahara, est sans histoire ; elle est le continent où l’homme ne dispose encore d’aucun « ingrédient qui l’intègre à la culture, à la civilisation » (Hegel 1979a:247). « ... C’est le pays de l’or, ramassé en lui-même, le pays de l’enfance qui, de l’autre côté du jour de l’histoire consciente, est enveloppée dans la couleur noire de la nuit » (Hegel 1979a:247).

Hegel n’attribue pas du tout cette condition pré-historique ou plutôt hors de l’histoire des Noirs directement à la race, ni à des causes à proprement parler biologiques, mais essentiellement à la « constitution géographique » (Hegel 1979:247). Ainsi, on ne peut pas taxer ici Hegel de raciste. Nous reviendrons sur cette question.

Solange Mercier-Josa est prudente. Pour elle, il semble que ce soit le haut-pays qui soit à l’origine de « l’indocilité des Noirs, de leur force musculaire, des

caractéristiques 'primaires' de leur mentalité ». Mais doit-on aussi imputer à la géographie et à la « nature tropicale » l'impossibilité absolue de l'homme africain de se développer, c'est-à-dire à se sortir de l'état qui est celui catégoriquement affirmé par Hegel, qui est celle de l'homme africain à se développer, c'est-à-dire à se sortir de l'état qui est celui de la conscience sensible ? Hegel se contente d'affirmer l'inexistence nécessaire en Afrique de tout développement dialectique de la conscience de soi, donc de toute histoire.

Il y a lieu de s'interroger sur la nature de cette constitution géographique. Celle-ci est constituée de hautes montagnes, de ceintures et bandes marécageuses, de déserts de sable, de fleuves coupés de chutes, navigables seulement sur de courtes portions et qui ne sont donc pas des voies de communication. C'est grâce aux excursions que les Africains vont de l'intérieur vers les côtes, que les Européens les connaissent. Hegel tient à préciser que lorsque la « rage » de ces abominables hordes a pris fin, lorsqu'elles se sont installées sur les pentes et sur la région côtière, elles se sont montrées « douces et industrieuses » et que « rien, à première vue, ne semblait indiquer une quelconque inaptitude à la culture, à la civilisation » (Hegel 1979a:249).

Hegel ne pose pas directement la question de la cause de ce contraste, de la versatilité de ces hordes qui dans leurs expéditions guerrières manifestaient « l'humanité la plus irréfléchie et la brutalité la plus répugnante » et « se montraient, dans le temps calme de paix, douces et bonnes pour les Européens avec lesquels elles avaient fait connaissance » (Hegel 1979a:249). Devant cette situation, S. Mercier-Josa s'interroge. Faut-il comprendre cette modification d'attitude par le changement de région géographique qui a pour effet d'humaniser les Nègres, de les éloigner de l'état de la nature, c'est-à-dire du règne du sens, ou faut-il penser que la brutalité se renverse en douceur sans que ce renversement implique un progrès, un changement qualitatif, puisque la douceur peut sans raison devenir brutale ? Hegel ne prend pas explicitement partie. Il apparaît à S. Mercier-Josa pourtant, d'après le contexte, pencher pour l'inconstance irrationnelle, sans qu'elle puisse l'affirmer avec certitude.

Ce dont on ne peut pas douter, en revanche, c'est du fait que Hegel tient son discours sur l'Afrique pour un discours philosophique. Ce qu'il analyse, en analysant « l'esprit universel », « la forme universelle du caractère » de l'Africain, c'est bien et paradoxalement un « mode de la conscience de soi dans lequel apparaît l'esprit à la « particularité (duquel) on n'a guère jusqu'à présent prêté attention » (Hegel 1965, 1979a:249).

Pour saisir ce mode particulier de la conscience de soi qui est celui de l'homme africain, il faut mettre entre parenthèses le principe de la culture européenne. Il faut abandonner les représentations européennes comme l'idée de Dieu spirituel,

de loi éthique, d'État, etc. L'Européen ne peut pas s'identifier au Nègre. Il lui est impossible de sympathiser avec lui, de ressentir ce qu'il sent. Il ne peut que « penser » sa nature (Hegel 1979:251).

L'hétérogénéité est-elle radicale entre les Européens et l'Africain ? C'est une question qui mérite réponse. Certes l'homme en Afrique, c'est donc l'homme dans son immédiateté, c'est un homme à l'état brut. Pour S. Mercier-Josa, le texte hégélien présente un léger flou, quant à ce qui distingue l'homme naturel de l'animal, on ne le distingue pas (Hegel parle du paradis comme d'un zoo où l'homme a vécu dans un état animal), quant à l'état premier d'unité de l'homme naturel et de la nature comme caractéristique de l'Afrique quant à l'opposition initiale entre l'un et l'autre comme caractéristique de l'Africain. « En Afrique », écrit d'abord Hegel, se trouve « l'état d'innocence », c'est-à-dire « l'unité de l'homme avec Dieu et avec la nature ... », « l'état d'inconscience de soi-même » (Hegel 1979a:251). Or, en tant que l'homme s'oppose à la nature qu'il devient homme et, poursuit Hegel en se contredisant apparemment, le caractère de l'Africain montre la première opposition de l'homme à la nature en tant que l'homme, être spirituel, « s'arrogue un pouvoir sur la nature » (Hegel 1979a:253), un pouvoir magique. Mais l'homme ne devient véritablement conscient de soi qu'en se divisant, en séparant sa singularité de son universalité, distinction à laquelle l'Africain est incapable d'accéder.

Pourtant, Hegel avait reconnu à certaines théories qui affirment l'existence au début de l'histoire d'un peuple primitif de haute culture qui aurait eu une pure connaissance de Dieu et de la nature, théories qu'il critique sévèrement comme sans fondement historique, le mérite d'avoir dit que l'homme « n'a pu commencer par un état de torpeur animale » (Hegel 1979a:190). L'homme ne pouvait pas se développer à partir d'une torpeur animale. Il a pu se développer à partir d'un état de torpeur humaine. Une humanité animale, c'est tout autre chose que l'animalité ... L'enfant n'a aucune rationalité, mais il a la possibilité d'être rationnel.

Cette affirmation est-elle valable pour le Noir ? Le Noir est-il un enfant ? En vérité, il n'est pas un animal, mais l'enfant est dit pouvoir être rationnel, tandis que Hegel semble refuser à l'Africain toute possibilité d'accès à la rationalité et donc à l'historicité. Il est dit tout à la fois que l'Africain est un homme qui ne s'est pas dissocié de la nature et qu'il est un homme qui a commencé à s'en distinguer, mais s'est arrêté dès le premier pas.

En tout état de cause, Hegel approuve l'affirmation selon laquelle le Noir manque de la conscience d'une forme objective ou même de l'intuition de l'objectivité tout court, ne reconnaît pas l'universel par une analyse de la religion africaine. Peut-on parler de religion car la magie des Africains est le contraire du

concept de religion. Par ailleurs, Hegel appuie son affirmation par une analyse des « États africains », bien que le terme d'État désigne en ce cas, dérisoirement, le contraire de l'idée d'État, puisqu'il n'existe pas en ceux-là de but, pensé comme étant en soi et pour soi. Parce qu'il ne connaît rien de supérieur à sa singularité individuelle, l'Africain se méprise, ne respecte ni lui, ni autrui, ni la vie. Le danger de mort n'est pas encouru pour affirmer une valeur saine comme supérieure à la vie. Le courage des Noirs n'est pas le risque absolu, fondateur de la conscience de soi libre, mais une simple méconnaissance de la dignité de la vie.

Hegel voit dans le *fétiche* africain, le premier objet venu, ni consistant, ni permanent, ni autonome, incapable donc d'opérer le dédoublement de l'homme entre son être singulier et son essence. Le fétiche ne fait pas véritablement la scission par laquelle l'homme s'humanise en extériorisant sa volonté de domination. En effet, si le fétiche s'avère inefficace, l'Africain le détruit et en fabrique un autre : « leur Dieu reste en leurs pouvoirs » (Hegel 1979a:256). De même, le culte des morts n'institue pas puisqu'ils donnent des ordres à leurs morts et ne respectent pas leur puissance, de véritable réalité transcendantale par rapport à la réalité sensible. C'est cette inaptitude à constituer l'idée d'une transcendance qui condamne l'Africain à demeurer un sous-homme.

Les Nègres ne réduisent pas véritablement la nature à l'état de moyen que l'on traite selon sa manière d'être. Sans intelligence technique, ils se contentent d'ordonner aux forces naturelles, sans reconnaître véritablement de rationalité à la nature. « Le pouvoir du Nègre sur la nature est seulement un pouvoir de l'imagination, une domination imaginaire » (Hegel 1979a:258).

On peut retenir de l'analyse Hegelienne de la « religion africaine » l'idée que l'aliénation religieuse est nécessaire pour que l'homme se reconnaisse comme Homme, comme un universel. Cette dimension du système hégélien prend pour une grande part sa source dans l'analyse éthique kantienne qui distingue en l'homme la sensibilité phénoménale et l'essence, la liberté nouménale. Le Nègre ne serait qu'un homme phénoménal. « Le fait de dévorer des hommes se rapporte d'une façon générale au principe africain. Pour le Nègre rivé aux sens, la chair humaine est seulement du sensible, de la viande et rien d'autre » (Hegel 1979a:259).

Hegel présente les rapports sociaux des Africains comme des rapports essentiellement violents. Cette violence est violence de l'état de nature. Pour le philosophe de Berlin, les Africains ignorent toute idée de Droit et ne se battent pas pour affirmer leur dignité de sujets. Leur mépris de l'homme et de la vie a pour corollaire le fait que l'esclavage est la seule relation sociale existante. Une autre relation est inimaginable et impossible à instaurer dans les sociétés africaines. L'esclavage que les Européens instituent en vendant les Nègres en

Amérique est un progrès par rapport à l'esclavage interne qui est « absolu » et même peut-on dire en forçant quelque peu la pensée de Hegel, la condition de perfectibilité des Africains. En effet, sur la terre africaine, la distinction entre maîtres et esclaves fondée sur l'arbitraire s'inverse sans donner naissance à de véritables États. Les « États nègres » sont despotiques et n'ont aucune chance de devenir rationnels. L'autorité du roi n'est pas absolue et n'est donc qu'un arbitraire qui doit tenir compte des autres arbitraires sans jamais pouvoir promouvoir une quelconque universalité. L'autorité politique n'est que la force extérieure qui maintient de l'extérieur une vie commune pour des volontés qui restent arbitraires. L'esclavage et la tyrannie ne disciplinent pas les Nègres, ne transforment pas leur existence isolée et sensible en une vie éthique et en une culture. Non seulement, les Nègres ne se savent pas libres en tant qu'hommes, mais ils ne se reconnaissent pas même de valeur, sous quelque religion particulière que ce soit, relation de parenté ou de voisinage.

Le Nègre se suicide souvent quand il est blessé dans son honneur ou quand le roi l'a puni. S'il ne se tuait pas, on le tiendrait pour lâche (Hegel 1979a:262). Mais ce n'est pas véritablement d'honneur qu'il s'agit, le courage des Africains n'est qu'une « énorme force physique ». Ils ne visent pas de « fins qui ont de la dignité ». Ils passent de l'orgueil à la servilité selon les rapports de force.

En conclusion, Hegel a appliqué la notion d'état de nature à l'Afrique, un monde anhistorique non développé entièrement, prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle, et y restera car il n'est susceptible d'aucune formation, d'aucune éducation.

S. Mercier-Josa donne son opinion sur l'usage de la notion d'état de nature chez Hegel : « il nous paraît incontestable que, loin de produire un effet de distanciation critique, l'usage empirique qu'en fait Hegel en situant l'Afrique aux antipodes de l'Europe ne peut qu'aller dans le sens d'une confirmation du monde des 'nations germaniques' dans sa rationalité exclusive, sa capacité spécifique de concilier liberté et universalité ». (Mercier-Josa 1995:209).

S. Mercier-Josa ne veut pas réduire le discours de Hegel à sa signification idéologique. Mais elle avoue qu'il peut être lu non seulement comme la représentation qu'à l'Européen de lui-même (possesseur du monopole de la rationalité), mais aussi en tant qu'il peut préfigurer la représentation qu'a le colonisateur de lui-même et du colonisé.

L'analyse hégélienne de l'Afrique n'est pas dissociable de la conception que propose Hegel de l'objet de l'histoire. C'est pourquoi on peut logiquement s'interroger sur la recevabilité d'une philosophie de l'histoire qui, quelle que soit sa majesté architectonique, donne de l'histoire universelle une définition telle qu'elle implique que le continent noir est jusqu'à ce jour au seuil de celle-là, et ne peut

qu'y rester sans jamais le franchir. L'Afrique noire est à l'état de nature, au degré zéro de l'histoire. Ce discours hégélien est discutable. Les allusions concrètes que fait Hegel pour étayer son propos paraissent succinctes pour être convaincantes. De plus, il ne rend pas raison de ce que certains peuples sont aptes à la liberté et à la rationalité, alors que d'autres y sont essentiellement inaptes.

L'explication par la géographie comme détermination en dernière instance serait paradoxale. Hegel n'explique pas pourquoi. C'est en Afrique précisément qu'il n'existe pas et qu'il ne peut pas exister d'état de droit, de religion, d'État, et pourquoi ce n'est pas ailleurs, et surtout pas en Europe, qu'un tel état de nature peut être observé. Il faut alors admettre que du fait des terres et des climats dont ils sont les fils, certains peuples sont plus doux que d'autres pour la liberté et pour l'histoire.

La science spéculative se contente d'établir empiriquement et rétrospectivement la série successive des peuples historiques. La métaphore du soleil qui se lève à l'Orient et se couche à l'Occident permet-elle vraiment d'approcher le sens dans lequel s'est effectué le « cours de l'histoire » ? L'Esprit n'est pas totalement absent de la terre d'Afrique puisqu'il y existe sous forme de l'esprit naturel. Les Nègres sont tout de même des hommes. Mais Hegel semble accepter comme une donnée n'ayant pas besoin de réelle explication le fait que certains peuples sont hors d'histoire ou que c'est en certains peuples, plutôt qu'en d'autres, que l'Esprit se sait plus adéquatement libre.

La conciliation de l'Esprit avec son concept, celle de l'Esprit objectif et de l'Esprit subjectif, est « *l'a priori* de l'histoire auquel l'expérience doit correspondre » (Hegel 1979:186). L'expérience montre indéniablement à Hegel que c'est à l'ère germanique, dans le monde chrétien, que « l'Esprit est sorti de l'état de nature » et s'est constitué une nouvelle nature, une « seconde nature » adéquate à son concept. Si c'est à l'Amérique que revient à l'avenir la prérogative d'être le centre de gravité de l'histoire universelle, la philosophie ne s'occupant pas de « prophéties », n'a pas à s'y intéresser.

S. Mercier-Josa ne se contente pas de s'en tenir à la conception philosophique de l'histoire chez Hegel. Elle compare les définitions de l'objet de l'histoire chez Hegel et Marx. La définition donnée par Marx (1968:45) de l'objet de l'histoire a le mérite de n'exclure a priori aucune société humaine de l'histoire, de ne pas impliquer non plus de définition de l'état de nature susceptible de servir d'auxiliaire ou de confirmation idéologique à la domination de certains peuples par d'autres.

Pour Marx (1953), c'est la production de ses moyens d'existence qui fait la spécificité des hommes. Ainsi, Marx en finit avec l'idée du peuple dont l'esprit ne peut pas être touché par la grâce de la Raison et auquel il est refusé de

participer à l'histoire de l'esprit. Toute société humaine produisant ses moyens d'existence, à quelque niveau que ce soit, et est en ce sens historique, tout au moins possède la condition fondamentale de toute histoire, même si le fait de produire ses moyens d'existence et donc indirectement sa vie matérielle elle-même ne constitue pas le tout de conception « matérialiste » marxienne de l'histoire, mais n'est que le premier fait historique (Marx et Engels 1968:28-57).

Le premier fait historique est constitué par la production des moyens d'existence, par la production de nouveaux besoins suscités par la satisfaction des besoins alimentaires et par l'existence des instruments produits pour les satisfaire. Mais si la production des besoins nouveaux est un premier fait historique, elle ne se fait pas sans avoir pour corollaire la reproduction d'autres hommes. Aucune société humaine, par le fait du nécessaire accroissement des besoins de la population, n'est a priori évincée du développement historique et condamnée à en rester aux rapports familiaux, car ces rapports si élémentaires soient-ils passeront à d'autres types de rapports sociaux. Les rapports sociaux se modifient en fonction de la modification de la production des moyens d'existence.

Dans *L'idéologie allemande* (Marx et Engels 1968), Marx emploie ainsi l'expression de « sociétés naturelles » qui désigne une toute autre réalité que celle que Hegel pense reconnaître en Afrique. Ce n'est pas la société où règnent des rapports de violence et d'esclavage entre une pluralité d'arbitraires sensibles, mais celle où la division « naturelle » du travail sépare et oppose intérêt particulier et intérêt commun. La société naturelle est en effet celle où les hommes ne maîtrisent pas les modalités de leur coopération. L'activité sociale des hommes acquise par le processus qui la divise, une existence indépendante de cette activité, une objectivité transcendant celle-ci, une puissance incontrôlée. Ce que Hegel prend pour la Raison dans l'Histoire L'esprit du monde, ce qu'il oppose à l'état de nature et qu'il donne comme le procès par lequel la volonté existe en tant que telle dans sa liberté et sa rationalité n'est, selon Marx, que la puissance de la force productive résultant de la coopération « naturelle » et « non volontaire » des individus à « l'échelle de l'histoire mondiale » et qui impose sa pseudo-finalité, la nécessité de son processus et les phases de celui-ci à la volonté humaine.

La révolution communiste a pour essence la réappropriation par les hommes de la souveraineté de leur vouloir. Marx oppose dans (Marx et Engels 1968) la société naturelle, qui n'est faite qu'un rapport d'universelle dépendance, à la société que promet la révolution communiste et qui est une société volontaire, rationnelle, consciente de ses fins.

Ainsi, la « contingence » s'oppose à « liberté ». Marx déplace donc l'opposition hégélienne entre l'état de nature, qui est celui de la nécessité, et

l'État national moderne, qui est le lieu de la liberté, en opposant le développement historique qui a eu lieu jusqu'à ce jour au communisme. En ce sens, il reprend, traduit et rectifie l'idée Hegelienne du mouvement qui mène de l'état d'injustice ou de non-droit à celui où devient effective l'universalité concrète.

Solange Mercier-Josa ne peut terminer, même provisoirement, avec la question de l'écart entre les conceptions Hegelienne et marxienne de ce qui est ou non historique, de la nature du pré-historique ou hors de l'histoire sans faire allusion à la manière dont la question est traitée par Engels (1871). À la problématique d'un état de nature dont il s'agit de déterminer quel est le rapport à l'idée de droit ou de liberté, Engels substitue la thèse suivante : la « production et la reproduction de la vie immédiate » est le facteur déterminant en « dernière instance » dans « l'histoire ». Cette production inclut d'une part « la production des moyens d'existence », d'autre part « la production des hommes mêmes ». Cette thèse leur permet de distinguer trois époques principales, l'état sauvage, la barbarie, la civilisation, et d'affirmer cependant que la civilisation constitue un complet bouleversement par rapport aux deux premiers stades. L'état sauvage et la barbarie se caractérisent par une phase peu développée de forces productives et une « influence prépondérante des liens du sang » sur « l'ordre social ». Si donc la distinction entre préhistoire (état sauvage et barbarie avec leurs différents stades, inférieur, moyen, supérieur) et histoire est maintenue par Engels, si l'histoire stricto sensu ne commence pour lui comme pour Hegel qu'avec « l'histoire écrite », son commencement n'est pas la pénétration de la raison dans le monde, mais une nouvelle division du travail, celle qui sépare la classe qui s'occupe de la production et celle qui s'occupe de l'échange des produits, la classe marchande, et son développement est le libre développement des oppositions et des luttes de classes, l'élévation de « l'État sur les ruines de l'organisation gentilice ».

La question n'est plus posée dans les termes d'une opposition ou d'une synthèse entre un état de nature et un état de société civile et politique, elle n'est plus celle de savoir si la société civile constitue une limitation de la liberté naturelle ou si elle permet au contraire d'échapper à l'injustice absolue, mais elle est celle de l'étude du niveau de développement des forces productives dans son rapport avec le type d'organisation des rapports sociaux qui conclut à la substitution des groupements territoriaux aux associations fondées sur le lien du sang. Il semble donc que la spéculation sur la notion d'état de nature disparaisse de l'analyse engelsienne.

S. Mercier-Josa montre la continuité et la discontinuité qui existent entre les analyses de Hegel et d'Engels. Elle fait remarquer que le nombre d'allusions à l'Afrique est dans Engels (1871) minime.

En premier lieu, l'étude de S. Mercier-Josa a son origine dans l'attention qu'elle a apportée à l'agir du « combat de (pour) la reconnaissance » et de la « soumission à un maître » que Hegel substitue, dès Iena, au langage du « contrat social » comme transition de « l'état de nature » à la « société civile ». Avec cette substitution, Hegel subvertit le schéma qui se retrouve dans toute la philosophie politique moderne de Hobbes à Rousseau et à Kant.

En deuxième lieu, la violence présente en Afrique noire, l'état d'esclavage qui existe chez les Nègres, doivent être radicalement distingués du combat de (pour) la reconnaissance, de la soumission à un maître en tant que « moment nécessaire et justifie » du passage à la conscience de soi universelle, à la soumission à la loi de la volonté, étant-en-et-pour soi. En Afrique même, le Nègre est indisciplinable. Aucun État ne peut se former. Le despotisme africain s'avère lui-même incapable en domptant le particulier, de rendre possible la vie en commun.

En troisième lieu, dans *L'introduction à la critique de l'économie politique* Marx (s.d.) rompt avec le schéma état de nature - contrat social - société civile en montrant que « l'état de nature » de la philosophie politique moderne et de l'économie, loin d'être le point de départ de l'histoire, n'est qu'une anticipation de la société civile bourgeoise, des rapports de libre concurrence de cette société. Mais déjà la conception marx-engelsienne de l'histoire telle qu'elle est exposée dans (Marx et Engels 1968) paraît permettre, d'une part, que la redéfinition de ce qui est à entendre par société naturelle, d'autre part par l'affirmation de la possibilité historique d'une coopération rationnelle, volontaire et consciente, de penser en d'autres termes que les termes hégéliens de rapport de tout peuple et de tout continent, sans exclusive, à l'histoire mondiale.

En quatrième lieu, les luttes de libération des peuples colonisés, y compris ceux d'Afrique noire, après la Seconde Guerre mondiale, ne sont-elles pas des combats pour se faire reconnaître comme des peuples historiques par les États historiques par excellence, les États européens. En tant, cependant, que cette entrée dans l'histoire mondiale a supposé et suppose que ces peuples forment des États et que ces États soient reconnus, la définition hégélienne de l'histoire ne reste-t-elle pas valide ? La stricte contemporanéité n'a-t-elle pas fait émerger d'autres formes de luttes d'affirmation de soi des peuples dominés ? L'histoire à venir continuera-t-elle à associer histoire, peuple et États ?

Ce sont là autant de questions que se pose Solange Mercier-Josa et qui peuvent éclairer le débat sur les relations entre Hegel et l'Afrique noire et sur la question du racisme du professeur de Berlin.

Nous ne pouvons pas terminer notre analyse des thèses des chercheurs européens sur les relations entre Hegel et l'Afrique noire sans évoquer la position singulière de Pierre Quillet.

Pierre Quillet considère que le racisme de Hegel est plus pernicieux que celui de son compatriote le Comte Gobineau (1853-1855), père du racisme anti-nègre, bien après la mort du philosophe de Berlin. À comparer ces deux courants de pensée, on s'apercevrait, selon P. Quillet, que le radicalisme de Hegel est plus pernicieux car il ne s'agit pas chez lui « d'inégalité » – où l'on peut trouver du plus et du moins - mais d'une différence d'espèce : « les Nègres sont des pseudo-hommes destinés seulement à manifester dans la nature, avant l'histoire, ce qu'est l'humanité réduite à l'animalité » (Quillet 1976:62).

Cette position excessive de P. Quillet n'est-elle pas une manière d'absoudre le racisme du Français Gobineau ? Ne traduit-elle pas un certain type d'anti-germanisme que l'on peut retrouver chez certains écrivains français ? Ce sont là des questions qu'on peut légitimement se poser, surtout quand l'article paraît dans *Éthiopiennes*, la revue de Léopold Sédar Senghor, connu pour sa franche francophilie.

Chapitre II : Hegel et les Africains

Hegel a intéressé certains chercheurs africains qui appartiennent à différentes disciplines. Rares sont les philosophes africains qui ont étudié systématiquement les rapports entre l'hégélianisme et l'Afrique. Nombreux sont les non philosophes qui ont essayé de déterminer la position de Hegel à l'égard de l'Afrique noire.

Les philosophes africains et Hegel

Marcien Towa

Marcien Towa qui a accepté la définition hégélienne de la philosophie contre les ethnophilosophes africains a timidement ouvert la possibilité d'un dialogue fécond avec le philosophe de Berlin : « Nous retenons en somme la définition hégélienne de la philosophie, sans pour autant endosser les conséquences que Hegel en tire, mais qui n'en découlent pas nécessairement ». M. Towa, malgré ses réserves, est assez prudent pour dire que Hegel conteste aux Africains la possibilité d'accéder à la philosophie : « Les informations aujourd'hui disponibles ne permettent pas de confirmer ses vues sur nous et l'absence de toute philosophie de notre univers culturel » (Towa 1971a:67).

Towa a bien vu que Hegel est un grand rationaliste et qu'il est un représentant éminent de la philosophie européenne dont le prestige demeure grand aussi bien du côté capitaliste que du côté socialiste. Le philosophe camerounais accepte la distinction que Hegel fait entre la religion et la philosophie. Pour le philosophe de Berlin, la philosophie, c'est la pensée reposant sur elle-même, ne souffrant d'aucune autre autorité, ni à côté d'elle, ni moins encore, au-dessus d'elle (Hegel 1954b:148-149).

La philosophie entre en conflit avec la religion dans la mesure où celle-ci veut l'autorité absolue tant dans le domaine de la vérité que dans celui de la pratique. La religion conçoit l'esprit humain comme borné, limité et ayant donc besoin que les vérités essentielles pour l'homme, que sa raison infirme serait incapable de découvrir par elle-même, lui soient révélées d'une manière surna-

turelle et mystérieuse. L'homme est certes un être borné, fini - sauf du côté où il est esprit selon Hegel : « Le fini concerne les autres modes de son existence ..., mais quand, comme esprit, il est esprit alors il ne connaît pas de limites. Les bornes de la raison ne sont que les bornes de ce sujet-là, mais s'il se comporte raisonnablement l'homme est sans bornes, infini. » (Hegel 1954b : 163).

L'idéalisme absolu, clé de voûte du système hégélien, est un hymne à la liberté qui est très apprécié du philosophe camerounais. De ce fait, on ne devrait trouver aucune trace de racisme chez le philosophe de Berlin. La liberté, patrimoine originel de tous et qui s'affirme progressivement dans la relation dialectique en soi, pour soi, est un des aspects progressistes de l'Hegelianisme. M. Towa se l'est approprié en le radicalisant à l'extrême : « Il (Hegel) convient bien que l'homme, tout homme, enfant, adulte cultivé ou non cultivé, est en soi et par essence raisonnable et libre (...). Toutefois, c'est seulement la possibilité d'être libre et raisonnable qui existe en chacun. Tout homme est raison et liberté, mais en soi seulement ». (Towa 1971a:17).

La raison et la liberté sont des attributs en puissance de tout homme. Cette proposition semble être l'une des raisons principales de l'adhésion de Towa à l'hégélianisme de gauche foncièrement anti-religieux. Cet hégélien de gauche en bois d'ébène sera violemment pris à partie par deux philosophes camerounais : B. J. Fouda et S. Pokam.

Si Towa a contribué à faire accepter certains aspects du Hegelianisme, il a eu des positions qui méritent un examen critique.

Critiques des vues de Towa sur l'attitude de Hegel à l'égard de l'Afrique

Après avoir noté l'insuffisance de la documentation de Hegel, M. Towa accuse le philosophe de Berlin d'être un véritable idéologue de l'impérialisme occidental et de refuser aux peuples coloniaux tout accès à la philosophie.

Insuffisance de la documentation de Hegel sur l'Afrique

L'argument bibliographique selon lequel Hegel n'était pas informé sur l'Afrique est invoqué par M. Towa, qui note « l'insuffisance manifeste de son information sur les cultures non européennes » (Towa 1971a:22). À notre avis, cette affirmation manque de nuance. Peut-on dire que Hegel était insuffisamment documenté et au même degré sur toutes les cultures non européennes ? C'est une question incontournable.

Les progrès dans la systématisation et l'élargissement de la documentation sont allés de paire chez Hegel. Ses efforts pour s'informer sur l'Orient sont immenses, note Hulin :

La masse, la variété (ouvrages fondamentaux, articles de revues, récits de voyage, mémoires, etc.), des travaux qu'il utilise sont tellement considérables sur les choses d'Orient a dû, de toute nécessité, représenter l'une de ses occupations principales durant les dernières années de sa vie. (Hulin 1979:39).

La thèse de l'insuffisance de la documentation de Hegel sur l'Afrique noire avancée par M. Towa ne semble guère fondée. Elle sera examinée ultérieurement.

Hegel exclut les Nègres de la philosophie

La philosophie se retrouve chez tout peuple au sein duquel règnent la pensée et la liberté. Ainsi, la raison et la liberté sont des attributs essentiels de tout homme chez tout peuple. Mais Hegel nuance sa pensée. Car l'homme n'est raison et liberté que lorsqu'il sait ce qu'il est, lorsqu'il parvient à la conscience de ce qu'il est en soi : « Sans cela, raison et liberté ne sont rien ». (Hegel 1954b:97), elles ne servent à rien à l'homme non cultivé et à l'enfant. La philosophie ne naît que dans certaines conditions que précise Towa :

Historiquement, la philosophie ne se rencontre que là où fleurit la liberté politique, la liberté dans l'État et celle-ci commence là où le sujet se sent comme sujet dans la généralité, là où apparaît la conscience de la personnalité comme ayant en soi-même une valeur infinie et où se manifeste la pensée qui pense le général comme l'être véritable (Towa 1971a:17).

À la suite de cette détermination, Hegel exclut du domaine de la philosophie les indigènes d'Amérique, les Nègres, parce qu'ils seraient plongés dans leur naturalité. Ni les Égyptiens, ni les Chinois, ni les Hindous ne peuvent guère accéder à la philosophie qui commence avec les Grecs : « C'est dans le peuple grec que nous trouvons pour la première fois cette notion de liberté et c'est là aussi que pour cette raison commence la philosophie ». (Hegel 1954b : 207). En vérité, c'est en Occident seulement que la philosophie peut exister, parce que ce n'est que là que se rencontre la liberté, sous une forme restreinte, et plus largement dans l'Occident moderne. Cette délimitation du domaine de la philosophie implique chez Hegel une hiérarchisation des civilisations et des sociétés, fondement de l'impérialisme occidental.

Hegel, idéologue de l'impérialisme occidental

Ainsi, la présence ou l'absence de la liberté et de la pensée, c'est-à-dire de la philosophie, constitue le critère d'appartenance ou de non appartenance à l'histoire universelle. L'Occident où se rencontrent la pure pensée et la liberté est le siège de l'histoire selon Hegel qui écrit : « Le vrai théâtre de l'histoire universelle est donc constitué par la zone tempérée et en particulier par la partie nord de celle-ci » (Hegel 1954b:67). Il ajoute : « car cette histoire (universelle) se limitait absolument aux régions situées autour de la mer Méditerranée » (Hegel 1954b:72).

Un peuple historique affirme le principe supérieur dont il porte en lui le germe par le droit de conquête et de domination sur le monde entier. Dès la naissance des Grecs, premier peuple historique et philosophique, tous les autres peuples et en particulier le vieil Orient (y compris l'Égypte) perdent leur droit à l'indépendance. Achille a inauguré le monde grec, Alexandre Le Grand l'a accompli. Hegel précise :

Le but d'Alexandre était de venger la Grèce pour tout ce que l'Asie lui avait fait subir depuis longtemps et de trancher enfin par les armes la vieille querelle et la vieille lutte entre l'Est et l'Ouest. Si dans cette lutte, il faisait payer à l'Ouest le mal que la Grèce avait souffert par lui, il rendait à cet Orient, en échange des commencements de culture qui en étaient venus, le bien, en répandant dans l'Est la maturité et l'élévation de la culture et en donnant en quelque sorte un cachet hellénique à l'Asie qu'il occupait. (Hegel 1954b: 207).

L'Occident libre est fondé à asservir le monde. La traite des Noirs organisée par les Européens est plus humaine que celle pratiquée par les Africains eux-mêmes. Sans embarras, Hegel déclare : « C'est la destinée fatale des empires asiatiques de se soumettre aux Européens et la Chine aussi devra bien un jour s'accommoder de ce destin » (Hegel 1954b:132).

La position de M. Towa à l'égard de Hegel appelle quelques remarques.

- * Premièrement, le philosophe camerounais adopte la définition hégélienne de la philosophie pour critiquer les ethno-philosophes partisans de l'existence d'une philosophie africaine. Hegel exclut de la philosophie proprement dite ce qu'il appelle la « philosophie populaire », celle qui s'appuie non sur la pensée se critiquant elle-même, mais sur l'intuition ou le sentiment intérieur.
- * Deuxièmement, Towa ne traite pas Hegel de raciste de manière explicite. Il l'accuse d'être un idéologue de l'impérialisme parce qu'il exclut les Noirs de l'histoire universelle et de la philosophie. Mais c'est là où il y a une

contradiction dans la position de Towa qui s'est montré prudent en écrivant en note les propos suivants : « Les informations aujourd'hui disponibles ne permettent pas de confirmer ses vues sur nous et l'absence de toute philosophie de notre univers culturel » (Towa 1971a:67). Cette remarque est scientifiquement honnête. Mais elle est demeurée à l'état d'intuition chez Towa qui n'en a pas tenu compte dans l'analyse du hégélianisme. Le philosophe camerounais n'était pas suffisamment informé sur les lectures et les connaissances de Hegel sur l'Afrique. On y reviendra plus tard.

- * Troisièmement, Towa se situe dans la lignée des courants politiques anti-colonialistes qui se sont emparés du discours de Hegel pour l'attaquer sur le plan strictement idéologique. Ainsi, la philosophie de Hegel est réduite à une idéologie et singulièrement à une idéologie de l'impérialisme occidental. Mais cet argument politico-idéologique a dispensé les nationalistes africains de tout effort philosophique de compréhension. Un véritable travail de réappropriation philosophique est nécessaire selon Tavarès qui écrit : « En vérité, celui-ci a débuté il y a une dizaine d'années déjà. Récemment, un discours élégant lui a conféré une dimension honorable. La philosophie dispute à l'idéologie cette propriété qui lui appartient en propre et qui lui revient de droit. À cet égard, l'excellente thèse d'Ava Bidja Rachel reste à notre connaissance ce qui a été fourni de meilleur et de plus achevé aussi. Dans *Hegel et le monde non européen*, elle a développé la seule perspective juste qui donne accès à la conception Hegelienne de l'Afrique » (Tavarès 1990:54).

Ava Bidja Rachel et la conception hégélienne de l'Afrique

A. Bidja Rachel nous renseigne sur les raisons du choix de son sujet de thèse. Elle en évoque deux : la première est relative aux conditions difficiles dans lesquelles son travail s'est déroulé. La seconde est d'ordre philosophique comme elle l'explique elle-même : « la deuxième raison, plus fondamentale parce que philosophique, réside dans notre ambition de contribuer à libérer le discours philosophique africain de la prison idéologique dans laquelle il s'est enfermé dès l'origine (...) (l'histoire de la philosophie africaine) est née et continue à se développer sur le terrain de la polémique idéologique. Au lieu d'une recherche libre et désintéressée de la vérité, la philosophie africaine s'est confinée dans une réflexion circonstancielle et opportuniste dont les principaux procédés sont l'enthousiasme idéologique, la confusion des genres et l'incursion délibérée dans la politique. Pourtant, notre propos consiste à dénoncer — à partir de l'exemple du rapport des philosophes africains à la philosophie de Hegel — le climat

idéologique comme le principal obstacle à l'éclosion de la pensée philosophique dans l'Afrique actuelle » (Bidja 1980-1981:4).

A. Bidja Rachel déplore la légèreté des universitaires africains qui se contentent très souvent de rappeler le caractère « raciste », « ethnocentriste » et « idéologique » des thèses de Hegel sur l'Afrique. Aucun d'entre eux n'a encore tenté une étude systématique des principes de la philosophie hégélienne, principes par rapport auxquels il faut situer ses affirmations sur le monde non européen en général et sur l'Afrique en particulier. A. Bidja Rachel s'en prend à la méthode éclectique utilisée par ces universitaires africains : « Là-dessus, la méthode de nos auteurs, essentiellement éclectique, consiste à regrouper, en les détachant arbitrairement de leur contexte, tous les textes de *Leçons sur la philosophie de l'histoire* concernant l'Afrique, comme pour provoquer une certaine horreur, en fermant de ce fait la recherche philosophique dans des considérations sentimentales et idéologiques qui, si elles constituent des données historiques objectives que la philosophie ne peut feindre d'ignorer, ne sont tout de même pas l'essentiel de la quête méthodique et sereine de la vérité qui fonde la transcendance de cette discipline » (Bidja 1980-1981:10-11).

A. Bidja se situe sur le terrain proprement philosophique pour saisir la véritable portée des théories philosophiques et historiques de Hegel. Son étude qui est aux antipodes de la démarche idéologique a pour but une compréhension objective des thèses de Hegel sur l'Afrique. Seule cette attitude permettra une prise de position qui soit autre chose que l'expression d'une fidélité ou d'une haine, d'une préférence instinctive ou d'une aversion insurmontable qui soit autre chose qu'une question de sentiment ou de « race » pour reprendre ses propres mots.

A. Bidja inaugure une méthode d'approche originale. Elle opère avec fermeté une rupture dans « la question Hegel » sur l'Afrique, selon Tavarès qui s'en explique longuement. L'argument objectif utilisé par A. Bidja Rachel récuse l'ensemble des arguments utilisés jusqu'ici. Contrairement à l'argument thématique qui écartait d'emblée toute interprétation philosophique possible de la conception hégélienne de l'Afrique, l'argument objectif affirme que la compréhension objective de cette conception requiert que celle-ci soit située relativement à la philosophie (objective) de Hegel et comme telle appréhendée philosophiquement. Elle récuse aussi l'argument bibliographique dans une de ses utilisations, en affirmant que sur l'essentiel (systèmes politiques africains), Hegel était bien informé sur l'Afrique. L'argument objectif s'oppose également à l'argument racialisé, à l'argument politico-idéologique et il est vrai dans une mesure moindre à l'argument historique. Sur ce point, conformément à l'utilisation que fait A. Bidja Rachel de l'argument bibliographique, elle concède l'existence historique

à l’Afrique, non en ayant recours aux travaux célèbres d’historiens africains, mais au sein même des informations Hegeliennes (sociétés avec États).

L’argument objectif est le premier effort philosophique et pédagogique sérieux tendant à rendre accessible la conception Hegelienne de l’Afrique aux lecteurs. Il inaugure une rupture décisive selon Tavarès qui précise :

D’un seul jet, en une seule proclamation, mais sans doute là où l’une de ses faiblesses principales, l’argument objectif non seulement ‘écarte’ l’ensemble des autres arguments mais aussi refuse la séparation inopportune exprimée différemment par Towa et Marie-Louise Diouf entre l’esprit et la lettre de l’Hegelianisme, entre la philosophie de Hegel et sa conception de l’Afrique, ou entre ce qui « plaît » et ce qui « agace » (Tavarès 1990:58).

M. Towa et A. Bidja Rachel ne sont pas les seuls philosophes africains à parler des relations entre Hegel et l’Afrique noire. Marie-Louise Diouf, assistante de philosophie à l’Université de Dakar, a traité Hegel de raciste.

Marie-Louise Diouf et Hegel

Hegel était un raciste. Telle est la thèse de Marie Louise Diouf qui a provoqué l’ire de P. F. Tavarès qui l’accuse d’être tombée « dans l’erreur de ceux qui donnent la gale aux autres pour avoir le plaisir de les gratter » (Harris 1989:150). Le recours de M.-L. Diouf à l’argument raciste qui ne repose ni sur une analyse approfondie de la position de Hegel, ni sur une démonstration véritable, ni même sur des faits biographiques ne réussit pas à donner des fondements solides à son accusation. Philosophiquement, Hegel ne pouvait pas être raciste, rappelle Tavarès qui écrit :

Hegel n’était pas le moins du monde raciste, d’autant que les fondements et les ressorts de sa philosophie idéaliste ne lui permettaient de développer ni un racisme philosophique, ni une philosophie raciste. Sa pratique n’est entachée d’aucun soupçon (Tavarès 1990:30).

Pour étayer son argumentation, P. F. Tavarès appelle au secours deux autorités: d’abord le professeur O. Poggeler qui rappelait : « Hegel n’a jamais renoncé à se faire le défenseur de l’assimilation des Juifs de son temps ». (Poggeler s.d.:76). Cette attitude de Hegel à l’égard des Juifs est analogue à celle de l’Abbé Grégoire, défenseur des Juifs et des Nègres à son époque. Ensuite, H. S. Harris explique l’attitude réelle de Hegel à l’égard des Juifs : « Sa critique (de Hegel) du judaïsme est anti-raciste et anti-cléricale et nullement anti-sémite ». (Harris 1989:216).

À la suite des remarques de ces deux auteurs, Tavarès tire une conclusion importante : la critique par Hegel de « l'esprit africain » n'est nullement raciste, mais vise à montrer les limites d'une expérience *spirituelle*.

Tavarès s'en prend à la démarche de M.-L. Diouf que le lecteur non averti peut assimiler à un auteur dont le savoir et la compétence ne sauraient être mis en cause à la suite de sa thèse de 3e cycle (Diouf 1979). Il passe à l'examen des deux idées directrices de M.-L. Diouf. La première est relative à la question de savoir s'il « existe (...) une conception de l'accident et de l'arbitraire chez Hegel? (...) à l'intérieur de sa théorie de la raison » (Diouf 1979 : 107). La seconde concerne l'idée selon laquelle, pour Hegel, « le monde africain (...) ne renferme même pas la rationalité comme potentialité » (Diouf 1979 : 107).

La seconde idée fonde la première. Car la fameuse « conception de l'accident et de l'arbitraire chez Hegel » n'est envisageable que si « le monde africain (...) ne renferme même pas la rationalité comme potentialité ». Tavarès s'attache à ruiner la seconde idée. Pour M.-L. Diouf, le monde africain est « en soi » irrationnel ou sans raison aucune. Cette proposition est étrangère aux idées de Hegel qui écrit : « suivant son contenu, le rationnel est si peu une propriété de la philosophie qu'il faut bien plutôt dire qu'il est présent pour tous les hommes, à quelque degré de culture et de développement de l'esprit qu'ils se trouvent et c'est en ce sens que l'on a de tout temps, à juste titre, désigné l'homme comme un être raisonnable » (Hegel 1980).

Tavarès nous reproche d'avoir la même opinion que M.-L. Diouf, après avoir lavé Hegel de tout soupçon raciste. Il rappelle ce que nous avons pu écrire dans (Dieng 1978) : « Hegel refuse catégoriquement aux Nègres (...) d'avoir la capacité d'accéder à la philosophie » ou encore « le Nègre ne peut accéder à la rationalité ».

Pour réfuter ces affirmations, Tavarès invoque les écrits de Hegel qui reconnaissait aux Nègres le fait et la faculté d'avoir accès à la théologie (prêtres ...) et à la médecine (Dr Kingéra) : « Sur la côte brésilienne, il était par conséquent plus facile de devenir plus libre et il y eut, en cet endroit, des Nègres plus libres en grand nombre. On compte parmi eux, par exemple, le Docteur Kingéra, un médecin nègre à l'activité duquel les Européens doivent d'avoir appris l'usage de la quinine. Un Anglais raconte avoir rencontré, dans la vaste sphère de ses expériences, de nombreux exemples de Nègres devenus d'habiles ouvriers et artisans et même des prêtres, des médecins, etc. » (Hegel 1979a:234).

La théologie et la médecine seraient-elles moins accessibles que la philosophie ? S'interroge Tavarès pour qui cette idée est étrangère à Hegel. Après s'être adossé à G. Lukacs (1981:205) reconnaissant que l'esprit est accessible à chaque

individu en tant que connaissance, Tavarès rappelle ce que Hegel a écrit dans ses leçons :

Il faut remarquer brièvement que la philosophie, en tant que science de la raison, est, par le mode universel de son être, précisément selon sa nature, pour tous. Tous ne l’atteignent pas mais il ne s’agit pas de cela, pas plus qu’il ne s’agit pour tous les hommes d’atteindre au statut de prince. Ce qui révolte dans l’élévation de quelques hommes au-dessus des autres surgit seulement quand on affirme qu’ils sont différents par nature, qu’ils sont des êtres d’une autre espèce.

Par ailleurs, Hegel a apporté des précisions décisives sur le monde africain que Tavarès rappelle : « Ce n’est que par la pensée que nous pouvons parvenir à cette compréhension de sa nature (celle du Noir) ; nous ne pouvons en effet sentir que ce qui est semblable à nos sentiments. » (Hegel 1979a:251). On peut invoquer aussi ce passage : « L’esprit d’un peuple (...) étant esprit, il ne peut être saisi que par l’esprit, par la pensée » (Hegel 1979:86). La conception de l’accident et de l’arbitraire chez Hegel est une escroquerie intellectuelle. Pour le professeur de Berlin, rien dans l’histoire n’est jamais livré au hasard. Car « la connaissance spéculative (ne démontre-t-elle pas) que la raison (...) est (la) *substance*, la *puissance infinie*, la matière infinie de toute vie naturelle ou spirituelle » (Hegel 1979a:47). Selon Hegel (1979a:56), « le mouvement du système solaire est soumis à la raison ». Tavarès (1990:35) poursuit son argumentation en écrivant : « Si le grand vivant nommé système solaire est une expression de la raison (Hegel 1979b:129), si les animaux montrent quotidiennement l’idéalisme de la vie (Hegel 1982:102-103), si les ‘passions’ sont elles-mêmes rationnelles, pourquoi diable les Nègres seraient-ils exclus du procès de la raison ? ». Cette idée est étrangère à Hegel, conclut Tavarès.

Si Tavarès lave Hegel de tout racisme, il en est de même du philosophe ivoirien Augustin Dibi Kouadio qui s’appuie essentiellement sur la critique hégélienne de la phrénologie, doctrine raciste.

Augustin Dibi Kouadio

Le philosophe Augustin Dibi Kouadio, enseignant à la faculté des Lettres de l’Université d’Abidjan, a présenté au cours d’un séminaire tenu dans la capitale ivoirienne sur le thème « Hegel et l’Afrique noire », une communication intitulée : « L’auto-suppression du jugement ‘l’être de l’esprit est un os’ chez Hegel : une réfutation du racisme ».

A. Dibi Kouadio s'appuie fortement sur deux ouvrages fondamentaux de Hegel : (Hegel 1941) et (Hegel 1976) pour montrer que Hegel n'était guère raciste comme l'affirment certains Africains.

Une idée capitale chez Hegel est celle de la puissance de l'esprit. L'esprit est puissance parce que, au lieu de se détourner du négatif, il sait le regarder en face et séjourner auprès de lui. Hegel parle de ce séjour comme « le pouvoir magique qui convertit le négatif en être » (Hegel 1941:29). Cette image de la magie, pour caractériser l'esprit, ne signifie-t-elle pas que la conscience finie se trouve ici dans une sphère où elle confesse la limite de toutes les catégories empruntées à la représentation ?

L'esprit a en effet toujours supprimé le négatif en faisant de lui un positif. L'immédiat a chez lui la signification de la méditation et la médiation, celle de l'immédiat. N'ayant d'autre épaisseur que le mouvement de la réflexion propre à l'essence, il est « le mouvement de rien à rien, et par-là, à soi-même en retour » (Hegel 1976:18). Aussi, son mode de présence est-il la simplicité, laquelle a pour essence de toujours se libérer de toute référence à une « présentation », entendue comme une objectivité étant là. Cette illocalité constitutive de l'esprit et qui en fait une réalité de médiation ne suggère-t-elle pas que le terme « racisme ne saurait, une seule seconde, trouver place dans la pensée de Hegel ? (Hegel 1807), en son passage consacré à la « Raison observante », présente la critique hégélienne d'une science, la phrénologie. Selon cette science, la manière dont est formé le crâne de l'individu traduit l'effectivité immédiate de son esprit. Le croire est, en somme, la présence visible de l'esprit invisible. A. Dibi Kouadio se propose de lire la critique de Hegel qui lui semble être une réfutation phénoménologique du racisme. Il montrera que cette critique a pour pré-supposition l'idée suivante : l'esprit comme « universalité libre » (freie Allgemeinheit).

La phrénologie a été fondée par un médecin allemand, Franz Josef Gall, un contemporain de Hegel. En 1807, date de parution de (Hegel 1807), les principaux ouvrages de Gall n'étaient pas encore publiés. Mais déjà le médecin avait divulgué sa doctrine. Hegel s'empressera d'en dénoncer le caractère privé de pensée et les conséquences inacceptables de la phrénologie. La phrénologie est l'étude du caractère et des fonctions intellectuelles de l'individu d'après la confirmation du crâne. Cette science part de l'intuition suivante : l'extérieur doit exprimer l'intérieur. Pareille intuition lui permet, en conséquence, de poser ceci : le crâne est l'effectivité externe de l'esprit. Viennent, de cette façon, en relation intime, deux termes : l'esprit et le crâne. Ce rapport d'un intérieur avec un extérieur est une relation de connexion causale. C'est le rapport présumé d'un étant en soi (l'esprit) avec un autre étant en soi (l'os). Cette présomption, précisément, va-t-elle de soi ?

À partir d'analyses précises et minutieuses de la critique hégélienne de la phrénologie, A. Dibi Kouadio pense possible d'avancer les propositions suivantes. On doit lire avec mesure et pénétration les textes de Hegel sur l'Afrique et reconsidérer l'accusation de racisme dont, le plus souvent, il fait l'objet de la part des intellectuels africains. Le racisme peut être défini comme une idéologie qui part du naturel biologique pour déterminer des différences spirituelles et intellectuelles rigides. N'est-ce pas cette vue que, précisément, Hegel dénonce ? Dans son système, la race trouve sa place, non pas dans la philosophie de l'*Esprit*, mais dans la philosophie de la Nature, la race n'est pas une notion culturelle, mais biologique. Or, selon Hegel, l'élément naturel peut seulement conditionner, jamais il ne saurait déterminer, au sens d'un destin métaphysique. L'esprit ne peut nullement être enfermé dans la nature extérieure qu'il dépasse infiniment et dont il est la vérité.

Hegel n'a jamais écrit un texte dans lequel il aurait affirmé qu'en raison d'une harmonie préétablie, d'une disposition originnaire, les Noirs ne contiennent en eux aucune humanité adéquate. L'on aime volontiers citer des passages de sa philosophie de l'histoire relatifs au monde africain, en oubliant de les situer dans leur contexte. On peut bien accepter qu'un peuple, considéré à un moment de son devenir historique, ne trouve pas tout à fait, pour des raisons diverses, les ressources capables de répondre aux exigences de l'esprit manifeste. Concernant le processus de l'esprit en Afrique, Hegel, à plusieurs reprises, prend soin de dire l'expression « pas encore » (noch nicht). Cette expression signifie qu'il ne condamne point ce peuple à l'immobilisme, car ce serait un reniement absolu même de la dialectique où puise sa racine son philosophe dans sa globalité. Dans les textes relatifs à l'Afrique, dans (Hegel 1979a), on oublie paradoxalement ces passages où Hegel attribue à un Noir, le Docteur Kingéra, la découverte de la quinine et où il souligne aussi la meilleure aptitude des Noirs par rapport aux indigènes américains à s'assimiler la civilisation européenne.

La communication du philosophe ivoirien a été largement exploitée par le chercheur allemand Peter-Anton von Arnim dans son texte (Arnim 2002:6) et par Pierre Franklin Tavarès dans sa conférence au Collège de France (Tavarès 1996).

Ce que l'on peut noter chez A. Dibi Kouadio, c'est son ignorance des sources d'information de Hegel sur l'Afrique noire et toutes les implications logiques de son système philosophique.

Si les philosophes africains P. F. Tavarès et A. Dibi Kouadio considèrent que Hegel n'était pas raciste, par contre, le philosophe congolais Théophile Obenga,

défenseur de la thèse de l'Égypte nègre comme Cheikh Anta Diop, soutient qu'il l'était profondément.

Théophile Obenga et Hegel

Dans son ouvrage (Obenga 1996), le philosophe congolais, professeur à Temple University de Philadelphie, USA, accuse Hegel et Gobineau d'être des racistes. Il met sur le même plan (Hegel 1954a) et (Gobineau 1848-1851). Il écrit :

Autant Hegel excluait le Noir africain de l'histoire du monde parce qu'il ne reconnaît pas en Afrique noire la révélation de la *Raison Divine*, de *l'Esprit Universel*, ni aucune sublime création de la raison dans l'évolution historique de l'humanité, autant Gobineau refuse au Nègre tout rôle majeur ou simplement significatif dans l'évolution historique de l'humanité, vu l'infériorité de la race noire. (Obenga 1996:33).

Cheikh Anta Diop a eu à lever deux obstacles majeurs : le racisme de Gobineau et la raison déniée par Hegel au Nègre pour traiter de l'histoire africaine dans son livre (Diop 1954). Ces dogmes philosophiques et anthropologiques, si nettement thématés par Hegel et Gobineau, ont largement contribué à la falsification de l'histoire du monde et à l'aliénation de la conscience nègre, selon Th. Obenga qui rappelle l'axiome de Gobineau : « La question ethnique domine tous les autres problèmes de l'histoire ... et l'inégalité des races suffit à expliquer tout l'enchaînement des destinées des peuples » (Obenga 1966:36). Ainsi, la clef de l'histoire est l'inégalité foncière des races humaines, selon Gobineau.

Théophile Obenga s'en est pris aux philosophes allemands qui sont à l'origine du pangermanisme : « Il a été magistralement démontré que les philosophes de Kant (1724-1804), de Lessing (1729-1781), de Herder (1744-1803), un des initiateurs du *Sturm und Drang* ('Tempête et élan'), de Fichte (1762-1814) et de Hegel (1770-1834), ont fixé dans l'esprit allemand une conception métaphysique de l'État, une philosophie mystique de la race et la rigueur allemande promettent à la race germanique des terres sans nombre, l'ascendant sur les peuples inférieurs (juifs, nègres, blancs européens impurs) et la suprématie de la civilisation allemande, héritière directe de la civilisation aryenne ». (Obenga 1996:34).

Obenga n'hésite pas à ajouter une citation de Hitler (1925) laissant entendre que ce dernier avait des ancêtres nommés Kant, Lessing, Herder, Fichte et Hegel qui l'auraient précédé dans la voie du racisme pangermaniste. C'est ce qu'affirme le professeur Peter-Anton von Arnim dans le texte « Hegel sur les races humaines » (Arnim 2002:16). Pour arriver à l'amalgame des positions de Gobineau et de Hegel, Obenga utilise la même méthode que Karl Popper, l'un des

plus violents détracteurs de Hegel, qui dans son livre *La société ouverte et ses ennemis* l’accuse d’un « historicisme hystérique », selon Peter-Anton von Arnim : « Ce n’est plus la raison, l’esprit qui explique le cours de l’histoire des peuples comme chez Hegel, mais bien, avec Gobineau, la race ». Raison d’un côté, race de l’autre, constituent-elles la même chose comme le suggère Obenga. C’est la question que se pose Peter-Anton von Arnim qui cherche à réfuter les thèses du philosophe congolais.

D’abord Cheikh Anta Diop n’a jamais écrit une seule ligne contre Hegel. Au contraire, dans son livre *Diop* (1981) range Hegel dans un courant de la philosophie aux sources égyptiennes « ... Avec l’apparition du démiurge, Râ, la cosmogonie égyptienne prend une nouvelle direction par l’introduction d’une composante idéaliste : Râ achève la création par le verbe (religion judéo-chrétienne, Islam), par le logos (Héraclite), par l’esprit (idéalisme objectif de Hegel ... « L’idée objective de Hegel n’est autre chose que la parole (de Râ) de Dieu sans Dieu une mythification de la religion judéo-chrétienne, comme l’a remarqué Engels ».

Ensuite, en s’attaquant à Gobineau, Cheikh Anta Diop s’attaquait à l’idéologie raciste du colonialisme français. En créant un fantôme nommé Hegel-Gobineau, Obenga rejette tous les maux du colonialisme sur le dos du professeur de Berlin. Ainsi, il fausse l’héritage de Cheikh Anta Diop.

Par ailleurs, Peter-Anton von Arnim reproche à Obenga de ne rien connaître de la littérature allemande ou de s’appuyer sur un témoignage de seconde main. Le philosophe a puisé ses informations absurdes et calomnieuses sur Kant, Lessing, Herder, etc. sur Andler (1916:659-655). Enfin, Peter-Anton von Arnim s’appuie sur la communication du philosophe ivoirien Augustin Dibi Kouadio présentée en 1989 à Abidjan sur Hegel et l’Afrique noire pour montrer que le professeur de Berlin n’est pas raciste. Il rappelle que Hegel emploie trois fois de suite le terme « noch nicht », « pas encore » pour parler de la conscience qu’ont les Africains de l’objectivité.

Les philosophes ne sont pas seuls à s’intéresser aux positions de Hegel sur l’Afrique. Il y a des hommes de lettres, des hommes politiques et des historiens africains qui ont pris position sur cette question.

Les Africains non philosophes et Hegel

Le Burkinabé Joseph Ki-Zerbo, le Nigérian Wole Soyinka et le Ghanéen Kwame Nkrumah ont écrit sur Hegel en des termes qu’il convient d’examiner rapidement.

Wole Soyinka

Dans son discours de Stockholm, Wole Soyinka (Prix Nobel de Littérature) s'en est pris au racisme en Afrique du Sud. Dans ce cadre, il a fustigé Hegel en ces termes : « Le nom de Gobineau jouit d'une triste réputation en ce domaine, mais combien de ceux qui étudient la pensée européenne, même parmi nous, Africains, savent que plusieurs des noms les plus vénérés de cette philosophie, Hegel, Locke, Montesquieu, Hume, Voltaire — la liste est interminable — se firent les théoriciens imperturbables de la supériorité raciale et les détracteurs de l'histoire et de l'être africains » (Soyinka 1974:32-33).

Ainsi, Soyinka présente Hegel comme un des « ancêtres intellectuels » des idéologues de l'apartheid : « Ils (les esprits africaners) ont, nous l'avons déjà vu, un des ancêtres intellectuels tout à fait 'respectables' Wilhem Friedrich Hegel, pour ne citer que mon exemple préféré, qui trouva commode de prétendre que l'Africain ne s'était pas encore développé au point de s'élever jusqu'à ce niveau de pensée où il aurait 'atteint à l'intelligence des existences objectives substantielles — comme par exemple Dieu ou la Loi...' » (Soyinka 1974:38-39).

La formule de Wole Soyinka présentant Hegel comme un des « ancêtres intellectuels » des idéologues de l'apartheid a des antécédents. Le « Nobel noir » n'est pas le premier, selon Tavarès, qui ait vu en Hegel un aïeul des réactionnaires. Lukacs a eu dans son ouvrage des années trente *Le jeune Hegel* à critiquer tous ceux qui faisaient du philosophe de Berlin un « aïeul » ou un « ancêtre » des réactionnaires. Il écrit :

La philosophie réactionnaire de notre époque s'est accaparé la considération du tout en un concept métaphysique, d'où toute considération historique véritable, toute évolution qui crée dans le cours de l'histoire des totalités se relayant l'une l'autre, est exclue, où la conception du tout est opposée de façon radicale à la causalité. (Que l'on pense à Othmar Spann) (...). Il ne manque pas non plus de tentatives visant à mettre Hegel en relation étroite avec de telles tentatives réactionnaires, à faire de lui l'aïeul de telles tentatives réactionnaires (Lukacs 1981:376).

L'idée d'un Hegel conservateur ou réactionnaire a été combattue par certains auteurs comme le professeur de philosophie D'Hondt (1968).

Après sa présentation de Hegel, fait suite une mise en garde qui, selon Wole Soyinka, devrait figurer en première page de certains ouvrages et notamment ceux du professeur de Berlin :

Les bibliothèques demeurent (en Afrique) inexpurgées, si bien que les nouvelles générations y parcourent les œuvres de Frobenius, de Hume,

de Hegel (son exemple préféré) ou de Montesquieu et des autres sans d'abord rencontrer, fraîchement tamponné sur la page de garde, l'avertissement : « Attention ! cet ouvrage est dangereux pour votre amour propre racial » (Soyinka 1974:53).

Si cette recommandation était acceptée, il faudrait imprimer certaines œuvres de Hegel par exemple à l'usage du public blanc, d'autres pour le public noir, d'autres pour le public jaune, etc. « Mais alors, ne ferait-on pas œuvre de racisme, même s'il devait être anti-raciste ? » s'interroge Tavarès.

Wole Soyinka n'est pas le seul à se méprendre sur les idées de Hegel. Il y a aussi l'historien burkinabé Joseph Ki-Zerbo.

Joseph Ki-Zerbo

Dans son livre *Ki-Zerbo (1978)* écarte rapidement le barrage des mythes dressés contre l'histoire du continent noir. Il s'en prend à la prise de position radicale selon laquelle l'histoire de l'Afrique noire n'existe pas. Hegel (1830) déclarait :

L'Afrique n'est pas une partie historique du monde. Elle n'a pas de mouvements, de développements à montrer, de mouvements historiques en elle. C'est-à-dire que sa partie septentrionale appartient au monde européen ou asiatique, ce que nous entendons précisément par l'Afrique est l'esprit ahistorique, l'esprit non développé, encore enveloppé dans des conditions de naturel et qui doit être présenté ici seulement comme au seuil de l'histoire du monde (Ki-Zerbo 1978:10).

Cette citation ne correspond pas à Hegel (1830 version), note Tavarès qui reproche aussi à Ki-Zerbo de présenter la position de Hegel comme « la plus radicale ». Ki-Zerbo (1978) se rendrait compte de son erreur s'il l'avait comparée à celle de Hume ou de Ranke qui vont bien au-delà de la théorie hégélienne.

Tavarès ne s'arrête pas là dans sa réfutation de la thèse de Joseph Ki-Zerbo. Il poursuit en s'adossant à M. Hulin. Selon ce dernier, dès 1827, l'Afrique n'est déjà plus pour Hegel synonyme de l'état de nature. Tavarès fait remonter cette modification à une période antérieure 1823-1824. En 1830, Hegel n'a laissé aucun manuscrit sur l'Afrique. On ne dispose actuellement que de sa conception de l'Afrique ahistorique qui daterait d'avant les années 1823-1824 selon Tavarès qui précise : « C'est cette version qui, de façon induite et malveillante, a été maintenue et privilégiée dans les 'ouvrages posthumes' au détriment de la conception de l'Afrique historique » (Tavarès 1990:161-162).

Ainsi, à l'instar des premiers disciples de Hegel, J. Ki-Zerbo, « l'un de nos plus audacieux et plus célèbres historiens africains », prête au philosophe des

idées et des conceptions qu'il ne partageait plus depuis quelques années déjà. Il n'étudie pas Hegel comme philosophe. Cela est tolérable mais qu'il ne l'étudie pas en tant qu'historien, l'est déjà beaucoup moins sinon pas du tout. J. Ki-Zerbo est un homme plein de contradictions. Sa ligne d'argumentation méthodologique le trahit et lui joue des tours. Car sa justification géographique de l'antériorité de l'histoire l'entraîne paradoxalement dans l'orbite hégélienne selon Tavarès qui note :

En effet, Joseph Ki-Zerbo, à l'œuvre, se révélera en matière historique être un véritable hégélien. Sa démarche qui en est l'illustration a ceci de contradictoire que son intention première est frappée de nullité par son résultat, par le fait que la fin diffère radicalement du début, ou les prémisses de la conclusion » (Tavarès 1990:162).

Avant l'Asie et l'Europe, selon l'historien burkinabé, l'Afrique a été le théâtre de la première civilisation de l'histoire. C'est là qu'a émergé l'Égypte ancienne. J. Ki-Zerbo reprend en 1972 la thèse de l'Égypte nègre défendue en 1954 par Cheikh Anta Diop. Il essaie de lui donner un fondement non plus seulement racial, linguistique, etc. mais essentiellement géographique. Pour J. Ki-Zerbo, l'éclosion prestigieuse de la civilisation égyptienne en terre africaine ne serait que le point d'aboutissement de toute l'évolution de la préhistoire humaine qui aurait vu le « leadership » de l'Afrique (Ki-Zerbo 1978:63).

La distribution des forces climatiques de la nature a conféré à l'Afrique sa position éminente : « Aux latitudes nordiques du globe et sur les grands sommets, le paléolithique a été scandé par des glaciations et des périodes interglaciaires de répit (...). Ces offensives du froid qui entassaient des montagnes de glace jusqu'à la Méditerranée, abaissaient le niveau des eaux marines, chassaient toute la faune vers les zones tropicales, bref rendaient les zones nordiques très peu propices au développement humain (...). C'est ainsi que durant les quelques 200.000 ans du Kagerien (glaciation du Gunz), l'Europe occupée par des calottes glacières n'offre aucune trace d'outils paléolithiques, tandis que l'Afrique d'alors présente trois variétés successives de pierres taillées selon des techniques en progression. En effet, les latitudes tropicales jouissaient alors d'un climat 'tempéré', ce qui explique leur place privilégiée dans le progrès » (Ki-Zerbo 1978:40-41).

Tavarès n'est pas très tendre à l'égard de l'argumentation de l'historien burkinabé. Celle-ci frappe d'abord par ses méprises et ses imprécisions, ensuite par ses incohérences et enfin par les prémisses inconscientes sur lesquelles elle repose et qui demeurent discutables.

Hegel était d'accord après les années 1823-1824 avec l'idée que l'Égypte devait l'origine de sa civilisation à l'Éthiopie. Ainsi, J. Ki-Zerbo se trompe en opposant la thèse de C. A. Diop à la périodisation de l'histoire que Hegel adoptera après la publication en 1822 de *L'Afrique* de Carl Ritter. Diop (1954) approfondira à sa manière cette périodisation selon Tavarès qui présente Joseph Ki-Zerbo et Cheikh Anta Diop comme des « hégéliens » : « Mais, C. Anta Diop n'est pas le seul 'hégélien' ». J. Ki-Zerbo qui lui emboîte le pas l'est tout autant, à la différence près que chez le premier cela est su et que chez le second, cela n'est pas su ; car, enfin, la conception du « leadership » (africain) ne reprend-t-elle pas, sans le savoir et sous une forme à peine différente, la fameuse théorie hégélienne du peuple historique qui, à un moment donné de « l'histoire mondiale » (ici nous dirions de la préhistoire mondiale et du début de l'histoire), conduit les autres peuples et incarne le progrès ? » (Tavarès 1990:165). Comme dans le hégélianisme, la théorie du « leadership » repose sur une justification géographique. On peut comparer les arguments à soubassement géographique de J. Ki-Zerbo à certains de Hegel (1954a). Le passage suivant : « Les latitudes tropicales jouissaient alors d'un climat tempéré, ce qui explique leur place privilégiée dans le progrès » est analogue à celui-ci : « Dans les zones extrêmes, l'homme ne peut parvenir à se mouvoir librement, le froid et la chaleur y sont des forces trop puissantes pour permettre à l'esprit de se construire un monde (...) le vrai théâtre de l'histoire universelle est donc constitué par la zone tempérée » (Hegel 1954a:67). Ainsi, le rôle que Ki-Zerbo confère au climat tempéré comme moteur du « progrès » est identique à celui que Hegel lui reconnaît : « les montagnes de glace » chez Ki-Zerbo ont le même rôle que les « montagnes » chez Hegel, remarque Tavarès qui se montre très critique à l'égard de l'argumentation géographique de l'historien burkinabé. Si le climat tempéré est source de « progrès », l'Afrique noire sur laquelle il n'étend plus directement son action depuis bien longtemps se voit donc exclue de ce bénéfice et cet état de fait devrait également perdurer tant qu'une modification climatique majeure et favorable n'interviendra pas. Ainsi, l'Europe qui, pour encore un long temps, jouit d'un tel bienfait climatique devrait continuer d'occuper « une place privilégiée » dans le progrès. On pourrait avancer l'objection suivante : cette théorie explicative du climat tempéré n'est valable que pour la préhistoire et le début de l'histoire. Dans ces conditions, non seulement elle n'aurait qu'une valeur relative, mais aussi il serait nécessaire d'expliquer comment ce qui est au début absolu, fondamental ou déterminant, puisse par la suite devenir relatif ou secondaire. Cette théorie du climat tempéré visant à justifier l'antériorité historique de l'Afrique chez Ki-Zerbo conduit à des absurdités. Telles sont les critiques et réserves de Tavarès qui avoue qu'il n'est pas facile « d'écarter rapidement » Hegel :

Son emprise qui continue de s'exercer sur le développement des sciences, en Afrique notamment, emprunte parfois des voies secrètes et détournées et, bien souvent, ses idées se propagent contre l'avis même de ceux qui sont censés les réfuter. L'hégélianisme a cette force de ne jamais mieux se diffuser que lorsqu'il est écarté. Chassez Hegel, vous le rejoindrez au galop (Tavarès 1990:167-168).

En dehors de J. Ki-Zerbo, Kwame Nkrumah a contribué au mauvais accueil réservé à Hegel en terre africaine.

Kwame Nkrumah

Quelques années après les indépendances africaines, Nkrumah s'exprimera en des termes très négatifs sur Hegel. À l'occasion du discours qu'il a prononcé à l'ouverture du premier Congrès international d'études africaines à Accra en décembre 1962, il rejette les propos attribués à Hegel et selon lesquels l'Afrique est en dehors de l'histoire :

Le mythe central de la mythologie qui entoure l'Afrique est la négation de notre qualité de peuple historique. Tandis que d'autres continents façonnaient l'histoire et déterminaient ses cours, l'Afrique serait restée figée, paralysée par l'inertie. L'Afrique, dit-on, n'est entrée dans l'histoire que par suite du contact avec l'Europe. Son histoire, de ce fait, est largement considérée comme un prolongement de l'Europe. Hegel a appuyé de son autorité cette hypothèse historique concernant l'Afrique. Et les apologistes du colonialisme et de l'impérialisme se sont empressés de l'adopter et de dissenter à satiété sur cette théorie.

Ainsi, les Africains non philosophes et Marie-Louise Diouf, malgré sa formation philosophique, ont créé un mur d'incompréhension autour des conceptions africaines de Hegel. Cette incompréhension est imputable, selon Tavarès, à toute la situation politico-idéologique des indépendances africaines et la mauvaise facture des textes où est déposée la conception hégélienne de l'Afrique. Ajoutons une raison supplémentaire de cette méprise de certains chercheurs africains : l'insuffisante appropriation de la philosophie de Hegel. Mais grâce à la prise de position publique de Marcien Towa en faveur de la définition hégélienne de la philosophie à l'occasion de sa polémique avec les ethno-philosophes, on a assisté à une inversion de tendance qui, au cours des années, est allée en s'approfondissant avec A. Bidja et P. F. Tavarès.

Si les Africains se sont penchés sur l'attitude de Hegel à l'égard de l'Afrique noire, il est aussi intéressant d'examiner sa position à l'égard de la thèse de l'Égypte nègre.

Chapitre III : Hegel et l'Égypte nègre

Dans son ouvrage (Hegel 1954a), l'auteur a consacré 13 pages à l'Égypte qui n'ont pas été sérieusement analysées par les spécialistes du hégélianisme. Hulin peut, à notre connaissance, être considéré comme une exception. Hegel a classé l'Égypte parmi les pays d'Asie. Cette démarche lui a été reprochée. Mais il est nécessaire d'avoir une nouvelle lecture des positions de Hegel sur l'Égypte.

L'Égypte, pays d'Asie

Selon Hegel, la troisième partie de l'Afrique est « le bassin du Nil, la seule vallée de l'Afrique qui se rattache à l'Asie » (Hegel 1954a:75). Plus loin, le maître d'Iéna écrit :

La deuxième partie de l'Afrique est le bassin du Nil, l'Égypte, destinée à devenir un grand centre de civilisation autonome et qui se trouve par la suite isolée et détachée du reste de l'Afrique, que l'Afrique même des autres parties du monde. (Hegel 1954a:75).

Dans Hegel (1979a:246-247), voici le passage consacré à l'Égypte : « L'Égypte, c'est-à-dire le bassin du Nil, qui tire son existence et sa vie de ce fleuve, appartient en revanche à ces territoires dont nous avons dit qu'ils formaient un centre, qu'ils étaient destinés à devenir les centres de civilisations grandes et autonomes. Sa participation au trafic de la Méditerranée, au début interrompue, fut ensuite développée de façon intense ».

L'Égypte n'appartient pas à l'Afrique. Elle fait partie de l'Asie qui est un continent anhistorique. « L'Égypte sera examinée au passage de l'esprit humain de l'Est à l'Ouest, mais elle ne relève pas de l'esprit africain » (Hegel 1954a:80).

Quelles sont les raisons qui ont amené Hegel à considérer l'Égypte comme un pays asiatique et non africain ? C'est une question que l'on ne peut pas éluder.

Si l'Égypte appartient géographiquement à l'Afrique, elle représente le type même de la plaine alluviale asiatique fertile et surpeuplée. Hegel considère les différences géographiques comme des différences essentielles de la pensée par

opposition au contingent multiple. Pour lui, l'Afrique a comme facteur principal le haut pays sans eau avec ses grandes steppes et plaines, l'Asie oppose à ce haut pays les bassins des fleuves et l'Europe mêle ces différences. Hegel a dû classer l'Égypte comme pays asiatique parce qu'il n'avait pas une connaissance approfondie de la configuration géographique de l'intérieur du continent africain. C'est une hypothèse qu'on peut avancer. Il ne semble pas bien connaître les grands fleuves d'Afrique noire comme le Sénégal, le Niger, le Congo, le Zambèze, etc.

Hegel situe la formation des grands empires et la fondation des grands États dans les plaines des vallées de l'Indus, du Gange, du Tigre, de l'Euphrate, du Nil. Il souligne l'importance de l'agriculture dans ces pays arrosés par de grands fleuves :

Car l'agriculture qui domine ici comme premier principe de la subsistance des individus, doit tenir compte de la régularité de la saison des occupations réglées d'après elle ; c'est le début de la propriété foncière et des conditions juridiques qui s'y rapportent, c'est-à-dire les bases et supports de l'État qui devient possible seulement dans ces conditions. (Hegel 1954a:75).

Si l'Égypte est un pays asiatique, quel est son statut par rapport aux pays du monde oriental ? C'est une question qu'on peut se poser avant d'examiner les relations entre Hegel et Cheikh Anta Diop.

Hegel et Cheikh Anta Diop

Nous avons écrit dans Dieng (1978:49) que Cheikh Anta Diop était un anti-Hegel : « Il a été dans sa pratique intellectuelle un anti-Hegel ». Nous ajoutons que C.A. Diop n'avait probablement pas lu Hegel (1954a) au moment où il écrivait (Diop 1954).

Dans le sillage de cette démarche, s'inscrit l'article de L. Keïta qui oppose la conception de Cheikh A. Diop à celle de Hegel : « La philosophie de l'histoire africaine va à l'encontre du modèle hégélien classique. Ainsi, il soutient que le mouvement historique a atteint son sommet avec la civilisation égyptienne qui ayant progressé, à travers la Nubie, au Ghana, au Mali et au Songhay, a à son tour donné naissance aux grandes cultures de l'Afrique de l'Ouest (Haoussa, Bornou, Yoruba, etc. » (Keita 1974). Cette théorie linéaire de l'histoire africaine soutenue par C. A. Diop repose sur la notion de diffusion culturelle.

En réalité, Cheikh Anta Diop ne s'est jamais directement opposé à Hegel. C'est Keïta et nous-mêmes qui les avons indirectement opposés. Cette opposition

n’engage pas personnellement C. A. Diop. Elle n’engage que nous-mêmes, comme l’a rappelé Tavarès dans sa thèse (Tavarès 1990:171).

Revenons à la position de Keïta relative à la démarche de Hegel et Diop dans le domaine de la philosophie de l’histoire : « La philosophie de l’histoire africaine, selon Diop, s’oppose au modèle hégélien classique par le fait qu’il affirme que le mouvement historique en Afrique a atteint son apogée avec la civilisation égyptienne puis avancé via le Ghana, le Mali et le Songhaï qui à leur tour donnèrent naissance à diverses cultures importantes (Haoussa, Bornou, Yorouba). La période suivante vit le déclin de la civilisation africaine ; l’esclavage aux Amériques et pour finir la colonisation sur le continent lui-même ». (Keita 1974:46-47).

Tavarès invite ses lecteurs à adopter une démarche très instructive, à savoir comparer, minutieusement, la partie de Hegel (1954a) consacrée à l’Égypte et l’ouvrage de C. A. Diop : « Il est tout à fait saisissant de remarquer que c’est au moment même où L. Keïta met les conceptions de Hegel et de Diop dans une relation d’opposition diamétrale qu’il les rapproche le plus l’une de l’autre ». Comparez les deux citations suivantes : « La théorie de l’action historique de Hegel peut se réduire à celle selon laquelle l’esprit se livre à un voyage dans le temps à travers le monde pour toucher et inspirer successivement des formes de civilisations plus grandes et divers peuples qui ne sont en aucune façon africains » (Keita 1974:45) et « En d’autres termes, la théorie linéaire de l’histoire africaine de Diop repose sur la notion de diffusion culturelle : l’esprit africain part de l’ancienne Égypte qui avance vers l’Ouest pour atteindre successivement le peuple de Nubie, du Ghana, du Mali et du Songhay » (Keita 1974:47). La parenté entre les conceptions de Diop et de Hegel est plus qu’évidente.

Cette présentation sommaire n’échappe pas à la critique de Tavarès qui se demande si réellement la conception de l’histoire africaine chez Diop diffère tant de la conception de l’Afrique de Hegel, au point de lui être « diamétralement opposée ».

Il est clair que « le mouvement historique en Afrique » qui débute avec l’Égypte ancienne, puis « avance » via le Ghana, le Mali, le Songhaï vers les cultures haoussa, bornou, yorouba... nourrit une parenté profonde avec la trame hégélienne de l’histoire qui, à chaque période déterminée de son développement, s’incarne de façon emblématique dans un « peuple » particulier, selon Tavarès qui précise : « La similitude est ici frappante ; il semble bien y avoir reprise inconsciente de la doctrine qui est censée être consciemment récusée. Certes, ce serait trop dire que ces ‘deux philosophes de l’histoire’ se fondent harmonieusement encore que ... ; mais on ne dira pas qu’elles sont ‘diamétralement oppo-

sées'. Bien plutôt, elles sont proches l'une de l'autre... Et cette proximité est plus grande qu'on pourrait le croire » (Tavarès 1990:173).

S'agissant de l'Égypte ancienne, Hegel et C. Anta Diop ont en grande partie les mêmes sources de documentation : les Grecs anciens, Volney, Champollion le Jeune, etc. Par ailleurs, l'un et l'autre font sensiblement la même description géographique du continent africain (uniformité physique), bien qu'ils en tirent des conclusions différentes selon Tavarès qui s'en explique ainsi : « De l'uniformité de la structure physique africaine (faiblesse des oppositions entre les trois «formes géographiques»), Hegel y voit un frein au développement historique et à l'épanouissement des individus ; C. Anta Diop y voit une des conditions du développement collectif de l'Afrique, ce qui n'est pas sans rappeler les thèses de C. Ritter » (Tavarès 1990:173).

Entre Hegel et Diop, il y a plus que de simples correspondances ou similitudes. Car l'idée la plus importante de C. Anta Diop, à savoir l'origine éthiopienne (noire) de la civilisation égyptienne, égarée de la Grèce, a été admise par Hegel dans (Hegel 1954a) : « Un point important pour l'histoire d'Égypte, c'est la descente de la haute à la basse Égypte, du Sud au Nord. D'où il défend que l'Égypte a reçu sans doute sa culture de l'Éthiopie, en particulier de l'île de Méroë, dans laquelle, d'après de récentes hypothèses, a dû habiter un peuple de prêtres » (Hegel 1954a:154).

Qu'il ait lu ou non Hegel, la conception de Diop nourrit une profonde parenté avec celle du philosophe de Berlin. Ces travaux historiques poursuivent en l'approfondissant l'ultime conception de l'Afrique de Hegel qui préparait une économie nouvelle et différente de la philosophie de l'histoire.

L'opposition sans cesse exhibée entre Diop et Hegel repose sur un fondement fictif. Cette erreur d'interprétation n'est pas typiquement africaine. Elle se retrouve chez Weil (1985:36). Celui-ci qui cite Malinowski pour montrer que là où ce dernier croyait avoir réfuté Hegel, il ne faisait en réalité que reprendre, à son propre insu, la théorie de celui-ci, fait remarquer Tavarès qui essaie de repérer l'origine de cette démarche erronée : « Le phénomène est donc universellement répandu. Il trouve son origine dans le mode par lequel on entend, la plupart du temps, réfuter les points de vue de Hegel, mais dans le fait aussi que, d'une manière générale, on ne prend pas la peine de lire l'ensemble des écrits du philosophe qui se complètent et garantissent d'une façon satisfaisante et suffisante la compréhension de ses points de vue » (Tavarès 1990:174-175).

Dans notre livre (Dieng 1985), nous avons écrit : « La véritable question qui est posée est de savoir s'il y a possibilité de concilier les idées de Cheikh Anta Diop et les thèses de Hegel. Nous ne croyons pas car autant l'un est afro-centriste, autant l'autre est helléno-centriste ». Ainsi, nous avons pu affirmer

l’irréductibilité de l’opposition entre Hegel et Diop. Tavarès a eu raison de critiquer notre prise de position. Il s’interroge sur les raisons du silence de C. Anta Diop sur la « Question de Hegel en Afrique ». Il se demande comment Diop (1954) a toujours fait l’économie de Hegel, lui qui par ailleurs objectait à certains marxistes africains le manque de soin qu’ils apportaient dans leur étude du marxisme.

En réalité, Tavarès reproche à C. Anta Diop de n’avoir fait l’économie de l’étude du système de Hegel qui est le philosophe du *tout*. Il ne comprend pas le silence de C. Anta Diop dont il essaie de percer le mystère : « Même s’il ignorait Hegel au moment où il rédigeait son ouvrage (1954), n’est-il pas surprenant que cette ignorance se soit maintenue, exceptionnellement, jusqu’à sa mort récente (1987) ? Est-ce pour un goût immodéré de la singularité ou parce qu’il jugeait Hegel tout à fait incontournable que C. Anta Diop ne le mentionnera jamais. Cette attitude muette est d’autant plus saisissante qu’elle fait non seulement exception en Afrique, où tout est prétexte à fustiger Hegel, mais où aussi elle s’accorde mal avec l’importance historico-politique attribuée à Hegel » (Tavarès 1990:171).

Des recherches sont nécessaires pour expliquer le silence de C. Anta Diop sur les thèses développées par Hegel sur l’Afrique noire dans Hegel (1954a). C. Anta Diop a eu connaissance de ces thèses en lisant notre ouvrage (Dieng 1978) qu’il a incontestablement lu, des points de vue de Towa, et des controverses Mbaye (1981) et Faye (1981).

Ces recherches sont d’autant plus nécessaires que C. Anta Diop ne s’est jamais référé dans ses livres à un ouvrage de Hegel. Les seules exceptions sont Hegel (1947) qui figure uniquement dans la bibliographie annexée à Diop (1967) et Diop (1981).

Après avoir évoqué les relations entre la conception de l’histoire chez Hegel et C. Anta Diop, il importe d’examiner si le philosophe de Berlin pouvait être au courant de la thèse de l’antériorité des civilisations éthiopienne et égyptienne.

Hegel et la thèse de l’antériorité des civilisations nègres d’Éthiopie et d’Égypte

Hegel est, de par sa forte culture gréco-latine, un lecteur de Homère et de Diodore de Sicile. Il se sent à l’aise chez les Grecs : « Quand il est question de la Grèce, l’Européen cultivé, l’Allemand surtout, se sent chez lui ... Mais ce qui fait qu’avec les Grecs, nous nous sentons chez nous, c’est que nous les reconnaissons en tant qu’ils se sont faits une partie de leur monde » (Hegel 1833:171-172, D’hondt 1974:163-164).

Si on a étudié surtout les relations entre Hegel et les philosophes grecs (Héraclite, Platon, Aristote), on a négligé les autres fréquentations intellectuelles du philosophe de Berlin. Des germanistes africains pourraient explorer les relations entre Hegel, Homère et Diodore de Sicile.

Hegel est fasciné par l'Égypte située dans « la vallée du Nil où fleurirent l'agriculture, l'industrie et les sciences » (Hegel 1954a:144). Autrement dit, le pays des pharaons est la mère des sciences et des arts. Il a été de tout temps le pays des merveilles et l'est encore demeuré selon Hegel qui nous renseigne sur la valeur de ses informateurs sur l'Égypte ancienne : « Les Grecs en particulier nous ont renseigné et principalement Hérodote. Cet historien sagace visita lui-même le pays sur lequel il désirait donner des renseignements et se mit dans les principaux lieux en rapport avec les prêtres égyptiens. Il raconte avec exactitude tout ce qu'il a vu et entendu, mais il n'a pas osé dire la signification profonde des dieux ; cela est, selon lui, sacré et il n'en saurait parler comme des choses extérieures. Diodore de Sicile est, outre Hérodote, un auteur de première importance ; Josephe aussi parmi les historiens juifs » (Hegel 1954a:153).

Volney qui est le premier parmi les écrivains modernes, à notre connaissance, à défendre la thèse de l'Égypte nègre, a invoqué ce passage remarquable d'Hérodote où il est dit : « Pour moi, j'estime que les Colches sont une colonie des Égyptiens parce que, comme eux, ils ont la peau noire et les cheveux crépus, c'est-à-dire que les anciens Égyptiens étaient de vrais nègres de l'espèce de tous les naturels d'Afrique ». (Volney 1959:62-63).

On peut rapprocher ce passage d'Hérodote rapporté par Volney avec ce texte de Hegel : « Hérodote fait le récit de ses conquêtes (de Ramsès le Grand) en Syrie et jusqu'en Colchide et en rapproche la grande similitude de mœurs entre Égyptiens et Colchidiens ; d'après lui, ces deux peuples auraient de tout temps pratiqué la circoncision » (Hegel 1954a:154).

L'abbé Grégoire reprend la thèse de Volney sur l'Égypte nègre : « Tout concourt à fortifier le système de Volney, qui voit dans les coptes, les représentants des Égyptiens » (Grégoire 1808:9). Il s'appuie aussi sur Hérodote : « Pinkerton croit ceux-ci (les Égyptiens) d'origine assyrienne ou arabe. Heeren paraît mieux fondé en les faisant descendre des Égyptiens qui, eux-mêmes, selon Diodore de Sicile, regardait les Égyptiens comme une de leurs colonies (L. III n° 3). Plus on remonte vers l'antiquité, plus on retrouve de relations entre leurs pays respectifs: même écriture, mêmes mœurs, mêmes usages. Le culte des animaux encore subsistant chez presque tous les peuples nègres était celui des Égyptiens ; leurs formes étaient celles des Nègres un peu blanchis par l'effet du climat. Hérodote assure que les Colches sont originaires égyptiens parce que, comme eux, ils ont la peau noire et les cheveux crépus (L. II n° 104) » (Grégoire 1808:8-9).

Victor Schoelcher, défenseur de la thèse de l'Égypte nègre, qui a lu Grégoire (1808), invoque aussi les témoignages de Hérodote et de Diodore de Sicile comme Hegel : « Hérodote et Diodore, qui avaient puisé les éléments de leur narration aux sources vives, aux traditions sacerdotales, s'accordent à voir dans quelle émigration éthiopienne le principe de la vieille civilisation de Thèbes. Hérodote, lorsqu'il parle des Colchidiens, les suppose de race égyptienne par la raison qu'ils ont la peau noire et les cheveux crépus, et de plus qu'ils sont avec les Éthiopiens et les Égyptiens les seuls peuples qui pratiquent la circoncision. Diodore est, par les mêmes motifs, du même sentiment sur l'origine égyptienne des habitants de la Colchide » (Schoelcher 1948:75). Schoelcher ajoute plus loin : « Diodore nous dit d'une manière formelle que les Éthiopiens regardaient les Égyptiens comme une de leurs colonies ». Et le fait que les Égyptiens ressemblaient considérablement aux Noirs. La figure des sphinx a le type nègre ; les têtes de momies de la collection du Louvre sont tout à fait des têtes de nègre, grosses lèvres, nez épaté, bas de visage fort » (Schoelcher 1948:75-76).

Diodore consacre une bonne partie des livres II et III de son livre (Diodore) à retrouver les traces déjà perdues alors de l'antique civilisation éthiopienne. Schoelcher cite longuement Diodore : « Les Éthiopiens se disent les premiers des hommes »... « Ils soutiennent aussi que l'Égypte leur doit la plus grande partie de ses lois et la coutume de garder le corps de leurs parents dans l'endroit le plus apparent de leur maison. Ils font remarquer que dans l'une et l'autre nation les prêtres observent les mêmes coutumes et que les mêmes rois portent un sceptre semblable ». À cette citation, Schoelcher ajoute le commentaire suivant : « Et comme si Diodore craignait que les ennemis des Nègres nous voulussent refuser aujourd'hui de voir leur ancêtre dans ces Éthiopiens si ambitieux de toute civilisation, il termine en disant : presque tous les Éthiopiens ont la peau noire, le nez camus et les cheveux crépus » (Schoelcher 1948:76).

Les sources de Volney, Grégoire, Schoelcher, défenseurs de la thèse de l'Égypte nègre (Hérodote et Diodore de Sicile), sont les mêmes que Hegel a utilisées pour traiter de l'Égypte. Dans ces conditions, on peut se poser la question de savoir si Hegel a lu attentivement ces passages où s'il est d'accord ou non avec la thèse de l'Égypte nègre. C'est une question que l'on ne peut pas éluder : ce problème est complexe. Mais il est utile de l'aborder pour ouvrir de nouvelles pistes de recherche dans le domaine de l'hégélianisme.

On peut avancer l'hypothèse selon laquelle Hegel est partisan de la thèse de l'Égypte nègre lorsqu'il écrit : « Un point important pour l'histoire de l'Égypte, c'est la descente de la haute à la basse Égypte, du sud au nord, d'où il dépend que l'Égypte a reçu sans doute sa culture de l'Éthiopie, en particulier de l'île de Méroé dans laquelle, d'après de récentes hypothèses, a dû habiter un peuple de

prêtres. Thèbes en Haute Égypte fut la plus ancienne résidence des rois égyptiens. Elle était en décadence déjà au temps d'Hérodote » (Hegel 1954a:154).

L'origine éthiopienne (noire) de la civilisation égyptienne est une thèse aujourd'hui acceptée par de nombreux chercheurs. Dubois, un des pères du panafricanisme, se prononce sur l'ancienneté de la haute Égypte par rapport à la basse. Il écrit : « Historiquement, la haute Égypte a toujours eu le pas sur la basse Égypte et la première dynastie vint de la direction du cœur de l'Afrique » (Dubois 1945:109-110, Diop 1985:265-266). Leo Frobenius se prononce en faveur de l'antériorité de la civilisation éthiopienne par rapport à la civilisation égyptienne. Il écrit : « Le fleuve du Nil ne sépare pas, il réunit. La culture qui a brillé dans son bassin reçut des contributions du sud, du cercle Kushite, autant que de l'ancienne Babylone » (Frobenius 1923 : 58). Plus loin, il ajoute : « On n'a jamais assez réfléchi que (*sic*) l'Égypte, au point de vue de la culture, a toujours reçu, surtout du sud, et ne donna rien d'essentiel » (Frobenius 1923 :58-134). Par ailleurs, les fouilles organisées en 1963-1964 par l'UNESCO à l'occasion de la construction du barrage d'Assouan et interprétées par Bruce Williams confirment l'antériorité de la civilisation éthiopienne par rapport à la civilisation égyptienne.

Hegel était-il au courant de la thèse de l'Égypte nègre à travers Volney, Grégoire ou d'autres auteurs ? C'est une question à laquelle il convient de répondre. Hegel a probablement lu intégralement le livre de Volney (1791, 1976). Dans Hegel (1979c), il s'y réfère. Hegel adopte une tactique habile pour échapper à la censure. Il cite Volney à propos d'un détail de doctrine hasardeux. Mais il se gardera de le nommer lorsque, dans Hegel (1954a, 1971), il discutera la thèse principale des ruines. Il était un lecteur régulier de la revue *Minerva* d'Archenholtz qui cherchait à faire connaître les écrits et la pensée des maçons français et notamment Volney.

Les œuvres de Volney ont eu des échos chez Hegel qui est un franc-maçon selon J. D'Hondt qui précise : « Au moment où il compose des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel se souvient bien de Volney, et nous découvri- rons encore des marques intéressantes de ce souvenir » (D'Hondt 1986:96).

L'Égypte est présentée comme « le pays des ruines » ou des « merveilles » par Hegel qui écrit : « Ses ruines, l'aboutissement final d'un travail immense dépassent en fait de gigantesque et d'énorme, tout ce qui nous est resté de l'antiquité » (Hegel 1979:152). Mais Volney, avant Hegel, avait évoqué les « ruines » et les « pyramides » du pays des Pharaons dans son ouvrage (Volney 1959).

Certes, Hegel a lu ce dernier ouvrage de Volney. Mais y a-t-il rencontré la thèse de l'Égypte nègre ? Si oui, quelle a été son attitude ? C'est une question qui mérite des investigations sérieuses. Malheureusement, J. d'Hondt ne s'est pas

intéressé à ce sujet fort complexe. Mais il appartient à des germanistes ou philosophes germanistes africains d’élucider cette question. De même, il sera intéressant de savoir si Hegel a lu Grégoire (1808) où la thèse de l’Égypte nègre est invoquée. Hegel savait bien où la thèse de l’Égypte nègre est invoquée. Hegel qui savait bien lire les textes français pouvait disposer d’une traduction allemande de l’ouvrage de Grégoire.

La perception que Hegel a du sphinx est intéressante. Cette image est en soi une énigme, une figuration à double sens, moitié animal, moitié homme selon Hegel qui précise : « On peut considérer le sphinx comme un symbole de l’esprit égyptien : la tête humaine qui se dégage du corps de la bête représente l’esprit, commençant à s’élever hors de l’élément naturel, à s’arracher à lui, regarder autour de soi plus librement sans toutefois se libérer entièrement de ses entraves » (Hegel 1954a :152). Ici, il s’agit d’unir l’esprit concret et la pensée abstraite, le problème existe en Égypte à travers le sphinx.

Ainsi, au pays des pharaons, on retrouve un esprit qui se sent poussé, qui s’extériorise, mais seulement d’une manière sensible. Ici, il semble que Hegel soit prisonnier de son schéma. L’Égypte appartient à l’Asie où l’esprit se lève. Dans ces conditions, il était difficile de trouver au sphinx une figure éthiopienne (nègre) comme Volney, Olivier et Cassas.

Volney a été tenté au départ d’attribuer la couleur noire des Égyptiens au climat comme il le dit lui-même. C’est le sphinx qu’il venait de visiter qui lui a donné la clé de l’énigme. Il écrit : « En voyant cette tête caractérisée nègre dans tous ses traits », je me rappelai ce passage remarquable d’Hérodote où il est dit : « Pour moi, j’estime que les Colches sont une colonie des Égyptiens parce que, comme eux, ils ont la peau noire et les cheveux crépus ; c’est-à-dire que les anciens Égyptiens étaient de vrais nègres de l’espèce de tous les naturels d’Afrique ».

L’opinion de Volney sur l’origine nègre du peuple égyptien a été discutée par Browne (an VIII). Par contre, Olivier (1804:84), remarque à propos du sphinx : « Cette statue colossale dont presque tous les voyageurs ont parlé, porte, comme l’a observé Volney, les traits d’une figure éthiopienne ».

Par ailleurs, L. F. Cassas, l’un des artistes les plus distingués de son époque, qui a voyagé en Orient en même temps que Volney, a dessiné un sphinx à tête d’éthiopien. Il a publié à Paris an VII un livre (Cassas an VII) contenant 330 planches gravées, avec un discours préliminaire, pour chaque volume, par Volney.

Outre ces deux auteurs, il y a le docteur Blumenbach qui cite, en preuve de la présence de la race nègre en Égypte, le sphinx gravé dans Norden.

Hegel était-il au courant de ces faits ? C'est une question qui demande des études plus approfondies. Hegel pouvait connaître la thèse de l'Égypte en dehors des auteurs anciens, de Volney et de Grégoire, à travers quelques-uns de ses contemporains comme Ritter (1779-1859), Blumenbach ou d'autres qu'il serait nécessaire d'identifier.

Hegel souligne les mérites de C. Ritter qui est le fondateur de la géographie scientifique : « C'est à Ritter que revient le mérite d'avoir décrit les aspects divers de ces trois continents et de les avoir rendus clairement sensibles. À ses considérations géographiques se trouvent jointes aussi de pénétrantes remarques sur le développement historique postérieur » (Hegel 1979a:245). Hegel a dû s'inspirer de son géographe préféré, C. Ritter, qui rangeait l'Égypte en Afrique lorsqu'il évoquait l'origine éthiopienne (noire) de la civilisation égyptienne dans les Leçons. En dehors de Ritter, Hegel aurait pu accéder à la thèse de l'Égypte nègre à travers d'autres auteurs comme Blumenbach, professeur d'anatomie de l'Université de Gottingue qui a confirmé, par ses dissections de momies égyptiennes, cette thèse. Volney a ajouté aux autres éditions de Volney (1959) cette note très significative qui ne figurait pas dans l'édition de 1787 : « Cette observation (l'Égypte nègre) qui, lors de la publication de ce voyage en 1787 sembla plutôt neuve et piquante que fondée en vérité, se retrouve aujourd'hui portée à l'évidence par des faits eux-mêmes aussi piquants que décisifs. Blumenbach, professeur très distingué d'anatomie à Gottingue, a publié en 1794 un mémoire duquel il semble :

- Qu'il a eu l'occasion de disséquer plusieurs momies.
- Que les crânes de ces momies appartiennent à trois différentes races d'hommes, à savoir l'une de la race éthiopienne caractérisée par les joues élevées, les lèvres épaisses, le nez large et épaté, les prunelles saillantes ; ainsi, ajoute-t-il, que Volney nous représente les coptes d'aujourd'hui. La seconde race qui porte le caractère des Hindous, et la troisième qui est mixte et participe des deux premières. Le docteur Blumenbach cite aussi, en preuve de la première race, le sphinx gravé dans Norden, auquel les plus savants antiquaires n'avait prêté attention jusque là (Volney (1959:63).

Blumenbach est un savant très connu en Allemagne pour être ignoré de Hegel qui utilise sa classification des races humaines. Blumenbach a conservé les noms de beaucoup de Nègres illustres, parmi lesquels il cite Jacob Captain dont les sermons, les écrits théologiques et en hollandais sont vraiment remarquables (Figuier 1885). En réalité, il semble avoir lu Grégoire (1808), défenseur de la thèse de l'Égypte nègre.

Le docteur Blumenbach a combattu, avec d'autres auteurs comme Zimmerman, Demanet, Buffon, les idées de Hanneman selon lesquelles la couleur des Nègres soit venue de la malédiction prononcée par Noé contre Cham (Grégoire 1808:14). Il attribue la couleur des Nègres et celle des autres variétés au climat, secondé par des causes accessoires telles que la chaleur, le régime de vie: « Le savant professeur de Gottingue remarque qu'en Guinée, non seulement les hommes mais les chiens, les oiseaux et surtout les gallinacés sont noirs, tandis que les ours et d'autres animaux sont blancs vers les mers glaciales. La couleur noire étant, selon Knight (1796), l'attribut de la race primitive dans tous les animaux ; il penche à croire que le Nègre est le type originel de l'espèce humaine » (Grégoire 1808:16).

Il serait étonnant que Hegel ait ignoré les travaux de Blumenbach, correspondant de l'abbé Grégoire. Le philosophe de Berlin s'est intéressé à l'égyptologie qui n'était pas très développée à son époque. Néanmoins, il se réfère à plusieurs fouilles archéologiques conduites par G. Belzoni. En 1823, il demande à l'égyptologue Waagen de l'accompagner pour visiter la collection d'antiquités égyptiennes du Général Minutoli (Hulin 1979). Il a eu à examiner des estampilles représentant les pyramides, les obélisques, les sphinx, etc. À son époque, le déchiffrement des hiéroglyphes venait tout juste de commencer avec Champollion (1822). Hegel note les efforts déployés à son époque pour déchiffrer quelque peu l'écriture hiéroglyphique. Il cite le célèbre anglais Thomas Young qui attira l'attention sur ce fait qu'on trouvait de petits espaces séparés du reste des hiéroglyphes, où était notée la traduction grecque. Par comparaison, Young a obtenu les trois noms Bérénice, Cléopâtre et Ptolémée, ayant ainsi effectué le premier déchiffrement. Il se réfère aux travaux du célèbre Champollion le Jeune (Hegel 1954a:153-154). Ainsi, Hegel semble mettre en cause l'antériorité de Champollion dans le domaine du déchiffrement des hiéroglyphes. Hegel a-t-il lu Champollion qui a défendu la thèse de l'appartenance de l'Égypte à l'Afrique ? (L'Égypte est toute d'Afrique et non d'Asie) et de la communauté de race et de langue des Éthiopiens et des Égyptiens. Champollion qui est sur ce point sans équivoque écrit : « Les anciens Egyptiens appartiennent à une race d'hommes tout à fait semblable aux Kennous ou Barabras, habitants actuels de la Nubie » (Champollion 1936:Intro.36).

Hegel a pu prendre connaissance de la thèse de l'origine nègre de la civilisation égyptienne dans Schrock (1774). Hegel, adolescent, a eu accès à cet ouvrage dès Stuttgart. Il est probable que Rosler, Souabe comme Hegel, qui utilisait selon Harris le compendium de Schrock pour son cours public de 1788-1789 sur l'« Histoire universelle » ait influencé le philosophe de Berlin. Schrock situait l'Égypte clairement en Afrique. Il n'hésitait pas à affirmer l'idée de l'origine

noire de cette civilisation « remarquable » tant par son amour pour les sciences et les arts, que par son organisation politique et qui fut fondée par « un successeur de Cham », fils de Noë, ancêtre biblique des Noirs.

Ainsi, on peut dire sûrement que dès les années passées au gymnase de Stuttgart, non seulement l'adolescent Hegel connaissait mais aussi admettait, d'une part l'idée que l'Égypte se situait en Afrique et que, d'autre part, l'idée qu'elle avait été originellement fondée par un Nègre. Telle est la conclusion de Tavarès qui écrit : « On comprend mieux maintenant qu'à la même époque, en s'appuyant sur Ch. Meiners, Hegel, dans un texte étonnant de maturité et qui dispute en valeur ceux d'Iena et de Berlin, situait l'Égypte dans le «sud» de la terre et voyait en elle un des premiers et des principaux foyers de la science et des arts. Concernant l'Égypte ancienne, Schrock et Rosler ont influencé de façon significative l'adolescent de Stuttgart et de Tubingen » (Tavarès 1990:271).

L'ouvrage de Schrock qui semble être en rayon au Deutsch Historich Institut mérite d'être sérieusement étudié par les germanistes africains. Par contre, d'autres auteurs comme G. C. Stor, Lebret et Uhlard méritent d'être étudiés d'une manière approfondie par les chercheurs africains.

Il aurait été intéressant d'étudier l'ouvrage de Meiners (1806) que Hegel utilisait dès la période de Stuttgart. Ce polygraphe prétendait que l'Occident doit peu à l'Égypte selon l'abbé Grégoire, signale que l'Inde « à date ancienne » et actuellement l'Afrique représentent les lieux d'élection de culte fétichiste des animaux. Il note aussi que ce culte ayant existé en Égypte a cédé la place à d'autres « modes d'adoration » (Hulin 1979:31-32).

Enfin, Hegel a pu rencontrer la thèse de l'origine éthiopienne (nègre) de la civilisation égyptienne. Car il a dû lire l'ouvrage de A. Heeren qui faisait descendre les anciens Égyptiens des Éthiopiens (Grégoire 1898:8). Hulin (1979:100, 200) précise que le professeur de Berlin a lu l'ouvrage de Heeren (1815).

Dans un article Tavarès (1993) cherche à exhumer aujourd'hui la relation qui existe entre Hegel et l'abbé Grégoire. Leurs deux itinéraires anti-esclavagistes qui ont débuté par la lecture de *L'histoire des deux Indes* de Raynal et Diderot (1773) finiront par se croiser. Hegel aurait eu connaissance du livre de Grégoire (1808) selon Tavarès qui écrit : « Somme toute, plus secret que jamais, «sans prévenir», Hegel reprendra *De la littérature des Nègres* dans ses cours sur l'histoire philosophique du monde, célébrant à sa manière l'œuvre majeure de Grégoire en faveur des Noirs. Il faut donc «surveiller les lectures des philosophes» parce qu'ils les taisent parfois volontairement, comme Hegel en prit le pli. (Tavarès 1990:507).

La question noire et la Révolution française, une époque et une problématique, esquissent les contours insoupçonnés d'une profonde parenté spirituelle,

Hegel et l'Afrique noire—Hegel était-il raciste ?

intellectuelle et politique entre Hegel et Grégoire. Il est difficile d'établir avec précision la date de la lecture de Grégoire (1808) par Hegel : lecture dans la bibliothèque de Victor Cousin ou à l'Institut, à travers un compte rendu détaillé. Cependant, on peut admettre que le livre de Grégoire n'a pas longtemps échappé à son attention.

Ainsi, Hegel pouvait être informé de la thèse de l'origine nègre de la civilisation égyptienne en lisant les travaux de Hérodote, Diodore de Sicile, Volney, C. Ritter, Blumenbach, l'abbé Grégoire, Schrock, Rosler, etc.

Si la position de Hegel à l'égard de l'Égypte est un chapitre d'histoire largement ouvert, il nous reste à examiner les différentes conceptions africaines du professeur de Berlin.

Chapitre IV : Hegel et l'Afrique noire

Hegel qui semble avoir beaucoup d'informations sur l'Afrique noire a évolué dans la conception qu'il s'en fait. Il est nécessaire de dresser le bilan de ses lectures sur l'Afrique et des ouvrages existants sur la question avant d'examiner les différentes conceptions qu'il pouvait avoir.

Les lectures de Hegel sur l'Afrique noire

Sindjoum Pokam, un philosophe camerounais, soutient que Hegel est suffisamment informé sur le système politique de l'Afrique précoloniale : « Les critiques africains ont vu en Hegel à la fois un des meilleurs théoriciens de l'impérialisme européen et un homme dont la méconnaissance des cultures historiques des peuples non occidentaux dont Hegel aurait été le défenseur et la victime est largement développée par Towa qui résume ainsi la manière dont les critiques africains ont jusqu'ici perçu et apprécié les thèses de Hegel sur l'Afrique noire ». (Fouda et Pokam 1980). À l'appui de sa thèse, il cite les sources historiques d'où Hegel tire ses renseignements sur l'Afrique noire précoloniale et qui sont : Hérodote, Diodore de Sicile, Strabon pour l'Antiquité. Hegel a également puisé dans les écrits des missionnaires. Pour les sources grecques de l'histoire africaine, Pokam renvoie à l'ouvrage de son compatriote, le Mveng (1972). Il est dommage qu'il n'ait pas précisé ou recensé systématiquement les sources médiévales ou modernes de Hegel sur l'Afrique noire.

Dans ses recherches sur le continent noir, Hegel était guidé par certaines idées directrices. D'abord, c'est la raison, et non les sentiments, qui permet de saisir l'ensemble des manifestations de l'esprit en Afrique. Les sentiments sont différents d'un monde à l'autre alors que la raison est unique et identique chez tous les hommes : « Ce n'est que par la pensée que nous pouvons parvenir à cette compréhension de sa nature (celle de l'Africain) ; nous ne pouvons en effet sentir que ce qui est un tableau précis » (Hegel 1979a :251) et à « dégager des principes » (Hegel 1979a:252), ceux de l'esprit. Enfin, dans ses orientations programmatiques, il déploie d'énormes efforts pour « parcourir les moments principaux de l'esprit africain » et « d'en éclairer certains aspects qui jettent la

lumière sur son essence » (Hegel 1979a:252). Dans ce cadre, Hegel éclaire des « moments principaux de l'esprit » : moments juridique (système de droit fondé sur l'esclavage), économique (faiblesse des besoins, des relations commerciales, relation bornée à la nature...), politique (despotisme, exercice du pouvoir par un seul...), religieux (superstition, fétichisme, magie et sorcellerie...), géographique (prépondérance quasi-absolue du haut pays, faiblesse du système d'eau...). Ces principaux moments forment une totalité : « l'esprit africain ».

Cette ambition ne s'est pas réalisée dans la rédaction des textes « posthumes » selon Tavarès qui écrit : « Les textes ne présentent ni « tableau précis », à peine quelques 'principes' (dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*) et une vague esquisse d'un 'parcours' qui mène on ne sait où » (Tavarès 1990:112).

On trouve les premières traces de l'utilisation du projet méthodologique formulé par Hegel et visant à « tracer un tableau » à Berne D'Hondt a établi les relations étroites et secrètes qui liaient Hegel et Mercier qui fut un anti-esclavagiste résolu d'abord, et quelque peu attiédi par la suite. Cet auteur aurait-il exercé une influence directe sur le jeune Hegel de Berne si fortement anti-raciste, anti-esclavagiste et opposé à la traite des Noirs ? S'interroge Tavarès qui estime nécessaire l'approfondissement de cette question et espère mener des études ultérieures sur cette question.

Si l'on sait que Volney qui a exercé sur Hegel une influence considérable recourait à des tableaux (Volney 1980:132), on est bien obligé de constater que le philosophe de Berlin les mentionne plusieurs fois dans son œuvre comme un moyen adéquat pour saisir (ou fixer) des époques et les comparer entre elles. Hegel s'en prend « aux mauvais tableaux » qui ne font pas appel à la peinture comme des figures mortes de la vie (Hegel 1972:72, note 19 §4 add.). C'est pourquoi, il critiquera à Berlin de façon très sévère la littérature sur l'Afrique qui s'attardait aux chaos « des détails épouvantables ». Cette littérature avait le grave défaut de ne pas « tracer un tableau précis » et de « dégager des principes ». Cette démarche méthodologique de Hegel est décisive pour bien comprendre « l'esprit africain » qui est une description d'une figure morte de la vie, annonciatrice d'une époque nouvelle, rappelle Tavarès qui en tire des conclusions intéressantes : « Sous ce rapport, Hegel est le grand fossoyeur de 'l'esprit africain'. Ainsi, le projet méthodologique de Hegel qui consiste donc à décrire spéculativement (principes), à l'aide d'un tableau précis (support matériel) les manifestations empiriques de « l'esprit africain » est sans précédent dans l'histoire de la philosophie. Il livre la clef énigmatique qui « ouvre » certaines formules énigmatiques de Hegel restées jusque-là obscures et révoltantes » (Tavarès 1990:116). Cette démarche méthodologique permet de mieux comprendre la métaphore méprisante de l'Afrique noire plongée dans « la couleur noire de la nuit ».

La mise en œuvre d'une telle démarche méthodologique nécessite une documentation suffisante. Hegel a affirmé qu'il était en possession de nombreux ouvrages sur l'Afrique. Beaucoup d'auteurs comme G. Lukacs, H.S. Harris, etc. le savent honnête. Il est probablement l'un des philosophes européens le mieux documenté de son temps. Il eut accès aux ouvrages les plus importants sur l'Afrique. Hegel lui-même affirme qu'il a déployé d'énormes efforts, parfois épuisants pour étudier les civilisations du monde (Hegel 1963: 282, 1967:13).

À Iéna, il lit des journaux, des comptes rendus ... pour élaborer sa première conception achevée de l'Afrique. À Berlin, son champ de lecture s'élargit considérablement : relations de voyage de commerçants (Bowdich, Dapper, Bosman, Dalzel, etc.) ; de négriers (R. Norris), d'aventuriers (Hutchinson, Mungo Park, James Bruce, J. Dupuis), de militaires (Cap. Tuckey, Cap. Cook, G. Forster) ; de missionnaires (Cavazzi) ; d'historiens (Hérodote, Schrock, Ch. Meiners, Belzoni, Schlosser, Diodore de Sicile) ; de philosophes (Montesquieu, Voltaire, Kapp, Hume, Bossuet, Helvetius, Schlegel, Kant, Raynal, Volney). Le géographe Carl Ritter a eu une profonde influence sur l'élaboration de sa philosophie de l'histoire et sur la constitution de sa bibliographie relative à l'Afrique.

Hegel pousse très loin ses investigations sur l'Afrique. Son acharnement et ses scrupules sont indéniables lorsqu'il se documente sur une question. On peut les retrouver dans un billet que Hegel adresse à la bibliothèque royale de Berlin. En voici le contenu : « À la bibliothèque royale de Berlin. Cap. Tuckey, *Narratives of an expedition to explore the River Zaire*, etc. Londres 1818, 41 livre que j'ai demandé ce matin, a comme me le dit à l'instant M. le professeur Ritter, été déjà acquis depuis 5 ans, sur sa demande, par M. le bibliothécaire Wilken ; M. le professeur a eu en main cet exemplaire et il en a longtemps fait usage. Cette indication permet d'affirmer que ce livre est possédé par la bibliothèque royale. Je renouvelle donc ici la demande de vouloir me le communiquer. Prof. Hegel 26/5/24 (au-dessus d'une main étrangère) : le livre ci-dessus ne se trouve ni sur les rayons, ni dans les catalogues ». (Hegel, *Correspondance III* p.44).

Ce billet rédigé le 26 mai 1824 (printemps) témoigne des scrupules dont faisait preuve Hegel lors de ses recherches africaines berlinoises. À partir de là, Tavarès insiste sur le caractère décisif de cette période dans la conception hégélienne de l'Afrique : « Nous savons donc maintenant avec certitude que les années 1823-1824 sont déterminantes pour la compréhension de sa conception de l'Afrique » (Tavarès 1990:121).

Ce billet est un indice important pour l'établissement de l'influence directe de Carl Ritter sur Hegel. Les deux professeurs se connaissaient depuis 1818. Dans une de ses lettres, le philosophe de Berlin nous apprend qu'il est son géographe attitré. Il invite son ami Creuzer, l'auteur de la *Symbolique* à le rencon-

trer : « Je vois dans les travaux de Ritter, avec la *Géographie* duquel je n’ai fait la connaissance qu’ici, et qui est pour moi la bienvenue, un important soutien et du point de vue le plus élevé – un fruit et une suite de vos travaux. Il reconnaît votre mérite. J’ai devant moi 16 bonnes feuilles de son ouvrage *Propylée de l’histoire des peuples européens avant Hérodote autour du Caucasse et sur les rives du Pont-Euxin* (première étude). (Ce qui doit sans doute constituer la transition de la géographie de l’Asie à celle de l’Europe) – les Indiens à Kolchis, Koliass, Koros, Apaturia, etc.), la *Géographie* d’Hérodote, les Colonnes de Sesostriis, etc., la relation des mythes de ces pays avec l’Asie et la Grèce, etc. Je suis curieux de savoir quel jugement vous portez sur sa façon de traiter les questions et sur ses opinions – il est maintenant appelé ici à l’École de Guerre et, je crois, aussi à l’Université, mais pas comme professeur titulaire. Je souhaite que vous reconnaissiez en lui un important collaborateur – il est vrai que dans ce domaine, on ne peut guère être que votre imitateur ». (Hegel 1963: 194).

Cette lettre de Hegel à son ami n’est pas demeurée sans réponse. Quelques mois plus tard, Creuzer répond en ces termes : « J’ai entre temps fait la connaissance du professeur Ritter. Un homme fort aimable. Vous verrez que j’ai lu aussi ses ouvrages. Il s’en va à Berlin, cette ville à laquelle l’Allemagne du Sud est obligée d’envoyer ses meilleurs esprits » (Hegel 1963:205). Carl Ritter a dû influencer K. Marx dans le mouvement qui devait le mener de l’idéalisme hégélien au matérialisme historique selon Cornu (1955 :133). L’auteur du *Capital* a suivi les cours de Ritter à l’Université de Berlin au cours du semestre d’été 1839. Selon Wittfogel (1962:2), Marx suivait, à l’Université de Berlin, les cours de Carl Ritter qui accordait beaucoup d’importance aux aspects hydrauliques de la Chine ancienne. Au même endroit, Wittfogel révèle quelques citations de Hegel dans Marx et Engels (1968).

Dès la parution en de la première partie de son système de Géographie (Ritter 1822) les travaux de C. Ritter eurent beaucoup d’écho en Allemagne. Cet ouvrage de synthèse jouera un rôle décisif dans l’élaboration de la conception hégélienne de l’Afrique comme le souligne avec force Tavarès : « C’est un ouvrage de synthèse qui rassemblait en un tout cohérent toutes les informations alors disponibles en Europe sur l’Afrique. Il sera le document de base de Hegel pour ce qui concerne, d’une part *Les conditions naturelles de l’histoire universelle*, et d’autre part, l’Afrique. C’était la source la plus exhaustive, la plus « scientifique » du début du XIXe siècle sur l’Afrique. On comprend mieux pourquoi Hegel affirmera que c’est « la meilleure description d’ensemble de l’Afrique » (Tavarès 1990:123).

Hegel ne se contentait pas de suivre aveuglément C. Ritter. Comme l’écrivait Hegel au bibliothécaire Wilken, Carl Ritter avait pendant longtemps utilisé

l'ouvrage du capitaine Tuckey. Dans Ritter (1822 I:368-405) il a servi à la rédaction d'un chapitre entier, note Tavarès. Hegel qui avait lu Ritter (1822) ne se contente pas seulement du résumé qu'en fait Ritter. Il n'aimait pas s'en tenir aux informations de seconde main. Il relisait les ouvrages sur l'Afrique. Dans ces conditions, il est utile d'examiner rapidement le comportement de Hegel à l'égard de ses informateurs.

Hegel était-il passif à l'égard de ses sources ? Tirait-il sa conception de l'Afrique d'une littérature insuffisante et pauvre ? Était-il seulement bien informé sur l'essentiel (le politique) comme l'ont soutenu certains auteurs africains ? Telles sont les questions auxquelles il faut répondre.

Hegel et les sources d'information

Jacques d'Hondt pense que Hegel était tributaire de ses sources, lorsqu'il écrit : « Or, à l'examen, on s'aperçoit que Hegel est ici tout simplement tributaire des sources d'informations. Le malheur, c'est qu'il ne les indique lui-même que rarement ou incomplètement. Il faut les rechercher ».

En ce qui concerne l'Afrique, il nous serait facile de montrer qu'il a puisé un grand nombre de données dans l'ouvrage de Norris (1789). Le livre de Norris avait bénéficié de deux comptes-rendus successifs, tous deux favorables, dans la célèbre *Gazette littéraire* d'Iéna dont Hegel suivait attentivement la parution.

Or, l'impression produite par la lecture de ces *Mémoires*, on ne peut mieux la résumer que ne le faisait le rédacteur de cette *Gazette* : « Si jamais quelqu'un est en mesure de prouver que les esclaves africains, dans les Indes occidentales, malgré toute l'oppression dont ils souffrent, sont cependant de beaucoup plus heureux que dans leur patrie, c'est bien cette effroyable histoire » (D'Hondt 1966:111-112).

Tavarès exprime son désaccord avec la position de D'Hondt. Pour lui, Hegel est moins passif à l'égard de ses sources. Il les soumettait très souvent à un examen critique. Il se méfiait des informations en provenance de l'étranger. S'agissant de la conception de la magie africaine rapportée par les missionnaires, il exprimait les réserves suivantes : « Ce sont surtout les anciens missionnaires qui ont fourni des détails sur l'état de ces peuples (africains) ; les récits plus récents sont moins détaillés ; il faut par suite se méfier des renseignements anciens, en particulier parce que les missionnaires sont les ennemis naturels des magiciens » (Hegel 1979c:69).

Pour Tavarès, Hegel a dû prendre ses distances avec les informations contenues dans le livre de Norris qui est un négrier bien connu sur les côtes occidentales africaines où il fit deux voyages successifs pour la promotion de ses inté-

rêts économiques et commerciaux. Il semble que les « détails horribles » dont parle J. D'Hondt sont précisément les « détails épouvantables » (Hegel 1979a:249-250) auxquels Hegel fait allusion et sur lesquels il demande de ne pas s'attarder.

Hegel était intellectuellement honnête et consciencieux : comme le remarque Lukacs (1981:112) : « Son honnêteté intellectuelle (est) toujours présente dans le détail de l'investigation ». À la suite de ses nouvelles lectures, Hegel a changé ses conceptions sur l'Afrique.

Les différentes conceptions hégéliennes de l'Afrique noire

L'attitude de Hegel à l'égard de l'Afrique noire a considérablement évolué. Tavarès repère trois conceptions hégéliennes de l'Afrique fondamentalement différentes : M. Hulin retient deux conceptions qu'il utilise selon la commodité du moment. Examinons tous les problèmes relatifs à ces différentes conceptions.

Les conceptions de M. Hulin

Quelquefois, M. Hulin insiste sur la conception de l'Afrique an-historique pour illustrer chez Hegel l'état de nature ; quelquefois dans un souci polémique, il met en exergue la conception de l'Afrique historique. Ces interprétations aussi opposées ont été possibles en raison des textes attribués à Hegel et qui ne sont ni homogènes, ni convergents. Ces textes font partie de l'héritage multiple et décomposé légué par Hegel. Par ailleurs, ses successeurs (disciples, auditeurs, fils du philosophe...), chacun à son niveau, ont ajouté quelque chose au texte du philosophe de Berlin.

M. Hulin est l'un des rares auteurs à avoir noté le changement de conception de Hegel intervenu à Berlin à propos de l'Afrique. Mais, il continue à garder l'ancienne conception africaine de Hegel sans se gêner. Ce que ne manque pas de noter Tavarès : « Une telle juxtaposition reste en elle-même étonnante. Tout en admettant qu'après 1827, l'Afrique n'est plus pour Hegel synonyme d'état de nature (an-historique), M. Hulin s'efforce de biffer toutes les traces de cette 'promotion' » (Tavarès 1990:108). M. Hulin a bien remarqué la rupture intervenue en 1827 dans la conception que Hegel se faisait de l'Afrique. Il écrit :

Les deux mouvements parallèles de la dialectique religieuse (objectivisation progressive de la puissance de l'esprit sur la nature, dédoublement de la conscience en elle-même) sont l'un et l'autre ébauchés en Afrique... Remarquons que les Nègres ne représentent plus l'humanité dans l'état de nature. Ce sont désormais les Esquimaux qui jouent ce rôle, eux qui ne connaissent que la magie directe (cf. ph. - R.II, 1, p.81 sq). Il est

significatif que cette «promotion» de l'esprit africain ne soit pas répercutée dans la *Philosophie de l'histoire* » (Hulin 1979:79-80).

Tavarès critique la position de M. Hulin qui refuse tout état patriarcal à l'Afrique et invite ses lecteurs à ne pas suivre Hegel qui empruntera cette notion à C. Ritter. Il s'en prend à l'orientaliste français qui fait croire au public que Hegel aurait en définitive deux conceptions de l'état de nature, l'une ouverte et l'autre absolument fermée. La première conception correspondrait à l'Orient hégélien qui est, dans l'état de nature, tourné vers le dépassement de ce stade. La deuxième serait celle de l'Afrique éternellement enfoncée dans l'état de nature, sans possibilité d'en sortir.

Hulin laisse croire que deux peuples différents illustrent la théorie de l'état de nature. Il écrit :

Toutefois, le moment de la permanence de l'état de nature» – pourrait-on dire en langage hégélien - doit lui aussi recevoir satisfaction. Et c'est pourquoi, l'état de nature est nécessairement, chez lui, tel qu'il soit à tout jamais impossible d'en sortir. Cet enfoncement définitif dans la naturalité, cette impasse absolue de l'esprit est, pour Hegel, l'apanage du monde africain (Hulin 1979:55).

Plus loin, il ajoutera :

Au contraire, l'Orient représente l'état de nature tourné vers son propre dépassement, l'impasse seulement relative de l'esprit. Seulement, il ne faut pas oublier que cette ébauche de dépassement n'est préparée par aucune dialectique antérieure de 'l'esprit africain'. Le lever de soleil de l'Orient est un commencement absolu. Nous avons affaire ici à un véritable saut qualitatif du plan de la nature à celui de l'histoire (...). On peut dire, certes, que le caractère excessif du climat en Afrique y 'bloque' l'impulsion dialectique constitutive de l'esprit humain. Mais le climat d'Asie a toujours été ce qu'il est aujourd'hui encore et, pourtant, 'la sortie de l'état de nature' s'y est produite à certain moment du temps. L'Orient prépare l'histoire ultérieure sans avoir été lui-même 'préparé' de cette manière (Hulin 1979:55).

Ces propos de M. Hulin n'ont pas échappé à la critique de Tavarès. En effet, sa conception de la *permanence de l'état de nature* est différente de celle de Hegel. Chez le philosophe de Berlin, l'état de nature qui apparaît initialement juste après le syllogisme de l'Amour qui, lui-même, culmine dans la constitution organique de la famille, se maintient de manière exceptionnelle dans les sphères les plus hautes de la société organisée, notamment au niveau de la société civile

et dans la sphère internationale des relations inter-étatiques. L'état de nature (pré-étatisme) n'est-il pas permanent au sens où, dès son apparition, il ne disparaîtra plus, même au sein de la modernité ? s'interroge P. F. Tavarès qui situe l'origine du doublement de l'état de nature chez M. Hulin au niveau de son imaginaire de philosophe. Car la théorie du droit de Hegel n'autorise guère une telle interprétation. Tavarès essaie d'expliquer la méprise théorique de M. Hulin en ces termes : « Cette attitude incompréhensible de M. Hulin, philosophiquement inadmissible, qui persiste dans le refus d'admettre les conséquences à tirer du retournement thématique des travaux africanistes de Hegel à Berlin, est une solution imaginée dont le but évident est de perpétuer la tradition établie juste après la mort de Hegel et qui, malgré les faits, n'en continue pas moins à assimiler l'Afrique et l'état de nature. On peut soupçonner l'attitude de M. Hulin, orientaliste de renom, d'être dictée par son ambition de sauvegarder le prestige de l'Orient » (Tavarès 1990:480).

L'Afrique n'a pas été « cette impasse absolue de l'esprit » ou « l'état de nature à l'état pur, tel qu'il soit à tout jamais impossible d'en sortir » (Hulin 1979:55), selon Tavarès qui cherche à ruiner théoriquement l'interprétation de M. Hulin. Pour expliquer la raison principale pour laquelle l'Afrique, selon Hegel, ne peut sortir de l'état de nature – « enfoncement définitif de la naturalité » – l'orientaliste français invoque une raison climatique.

Pour défendre sa thèse, Tavarès avance quelques faits théoriques qui méritent d'être explicités.

Premièrement, contrairement à la période de Francfort, dès 1801, notamment avec la 9^e thèse (Hegel 1979b :167), la sortie de l'état de nature relève d'un critère non plus naturel (le déluge pour les Juifs et les Grecs et un climat plus doux pour les Germains), mais uniquement pratique (autonomie du moi). Le philosophe de la maturité a renversé sa méthodologie pour consacrer la primauté du pratique sur le naturel.

La possibilité pour Hegel d'évoquer une raison naturelle, en particulier climatique, pour rendre compte du prétendu enfoncement de l'Afrique dans la naturalité, est en contradiction flagrante avec sa philosophie.

Deuxièmement, en invoquant une raison climatique qui serait censée « bloquer » « définitivement » l'Afrique dans l'état de nature, non seulement M. Hulin interprète mal profondément Hegel, mais il commet également une confusion énorme entre deux périodes différentes.

- a) À la suite de la lecture de Ritter (1822), Hegel récusera la théorie des climats au profit de celle des « formes géographiques » (haut pays, plai-

nes, côtes). Il n'a pas conféré au climat l'importance que lui accorde M. Hulin.

- b) Dans Hegel (1954a), conformément à l'idéalisme absolu (primauté de l'esprit sur la nature), Hegel dévaluera l'importance du déterminisme de ces « formes géographiques » au sein de l'histoire. « L'importance de la nature ne doit être ni sur, ni sous-estimée ; assurément, le doux ciel d'Ionie a beaucoup contribué à la grâce des poésies homériques ; cependant, à lui seul, il ne peut produire des Homères... » (Hegel 1954a: 67). « L'explication causale par les conditions du milieu géographique se voit (... chez Hegel) reléguée à un rang subalterne » (Hulin 1979:49).
- c) Sous l'influence de C. Ritter, Hegel remaniera sa première conception de l'Afrique et élaborera une seconde autour du concept « d'esprit africain » en tant que « mode de conscience de soi dans lequel se manifeste l'esprit ». C'est une figure particulière de l'esprit qui, dans la mesure où elle domine la nature, ne peut qu'en être sortie.
- d) C'est pour toutes ces raisons qu'à Berlin dans (Hegel 1979c), l'Afrique et la Chine sont traitées sur un pied d'égalité. La religion africaine est devenue le moment de transition ou de passage à la religion d'État chinoise.

Tels sont les arguments avancés par Tavarès pour étayer sa thèse. Ce dernier reprend les affirmations de M. Hulin en y ajoutant, pour chacune d'elle, une détermination négative : « Le lever de soleil de l'Orient n'est plus un commencement absolu ». L'Orient ne prépare pas l'histoire ultérieure sans ne pas avoir été lui-même préparé (Hulin 1979:79-80, note 3).

Mais toutes ces affirmations sont d'autant plus dignes d'intérêt qu'il reconnaît lui-même qu'après 1827, l'Afrique chez Hegel n'est plus enfoncée dans l'état de nature. Ainsi, pour M. Hulin, sur la base de cette modification importante, Hegel « s'acheminait secrètement vers une autre philosophie de l'histoire » (Hulin 1979:79).

Tavarès procède à une longue analyse de l'état de nature dans Hegel (1947). Dans cet ouvrage, le thème de l'état de nature est présenté dans un horizon économique-historique. Par ailleurs, le travail y est devenu une catégorie dominante, une activité proprement libératrice qui soutient toute la figure « Domination et Servitude ». Il est à noter que le thème de l'état de nature a fait l'objet d'un autre développement, dans le tome II de Hegel (1947), à l'intérieur du chapitre intitulé *Religion naturelle*. Ainsi, se développent chez Hegel deux conceptions non pas opposées, mais sensiblement différentes de l'histoire. La première concerne les « figures de conscience » ou « l'histoire interne de l'esprit ». La seconde développe les « figures historiques ».

Dans la *Religion naturelle*, religion déterminée, la relation de l'homme à Dieu prend forme dans un (ou plusieurs) élément (s) de la nature : « C'est toujours, écrit Hegel, un objet naturel qui fournit la figure dans laquelle se médiatise le rapport divin qui s'y révèle ... » (Guibal 1975). Hegel (1947) fournit trois exemples de religion naturelle : la religion de « l'essence lumineuse », la religion de « la plante et de l'animal » et la religion de « l'artisan ».

L'essence lumineuse est un esprit qui « a l'intuition de soi-même dans la forme de l'être » : certitude sensible. Pour celle-ci, le monde naît secrètement de la nuit (essence) qui contient et annonce le jour (déploiement). Cette certitude sensible ne se rapporte ainsi qu'à soi-même et comme tel est la figure de l'absence de figure». Cette forme spirituelle exhibe son fondement en le représentant objectivement comme lumière, feu ou soleil qui illumine tout sans s'y déposer. « Cette figure est la pure essence lumineuse de l'aurore qui contient et remplit tout et qui se conserve dans sa substantialité sans forme » (Hegel 1947, 2 : 215).

Ainsi, débute la religion de « la plante et de l'animal », « l'esprit se désagrège en une pluralité innombrable d'esprits, plus faibles et plus forts, plus riches et plus pauvres » (Hegel 1947:2- 215) une différenciation s'est opérée. La nature (le monde) s'anime. Cette multitude d'esprits hiérarchisés entretiennent d'abord une relation de paix réciproque entre eux. C'est la nature végétale sans opposition intérieure. À cette figure paisible, succède une autre tout à fait violente, puisque animale. C'est au niveau religieux, la lutte de tous contre tous, à savoir l'état de nature qui, relativement à l'innocence du monde végétal et en dépit de son caractère « polémique », marque un progrès de la conscience religieuse, selon Tavarès qui conclut ainsi : « Le divin est ici, conformément à la détermination de la religion naturelle, objectivement désigné par des animaux qui, comme tels, deviennent nécessairement sacrés (totémisme). Le surgissement de l'esprit s'accompagne donc d'un combat ou d'une affirmation de soi ou d'une multitude de soi » (Tavarès 1990:482).

À quelle figure d'un monde pourrait bien correspondre l'esprit conscient de soi dans la religion des animaux ? Ou pour reprendre la question de Guibal : « Quel monde humain est à l'origine de ce genre de religion ? », Guibal répond à cette question d'une manière équivoque : « religions totémiques de l'Inde ou de l'Afrique, il est difficile de préciser davantage » (Guibal 1975:72).

À cette question, J. Hyppolite apporte une réponse ambiguë : cela « correspond sans doute historiquement, écrit-il, aux premières religions des Indes » (Hyppolite 1946:2-216, note 12). Par la suite, il élargira l'horizon de sa réponse : les animaux « ont été adorés par beaucoup de populations, spécialement dans l'Inde et en Afrique, et ont (également) été adorés dans tous les pays » (Hyppolite 1946:2-217, note 13). Hulin a été, selon Tavarès, le premier à avoir découvert la

source bibliographique de Hegel relative à la religion des animaux. Mais il exploite sa découverte dans un sens contradictoire.

Tavarès s'en va en guerre contre la position de M. Hulin qui valorise l'Orient en général et l'Inde en particulier sur le dos de l'Afrique. L'orientaliste montre que la religion des animaux, c'est-à-dire la lutte de tous contre tous où l'état de nature au niveau religieux vise l'Afrique. Dès la période d'Iéna, l'Afrique ne peut être réduite à l'état de nature. Dans Hegel (1947), la religion des animaux, celle des Africains, est présentée comme succédant à bien des religions orientales. Sur ce point, M. Hulin garde le silence. Hegel considère que la religion des Africains est supérieure à celle du « culte de la nature » (Hegel 1979a:257), énoncée dans Hegel (s.d.). Tavarès note que dans la succession temporelle et conceptuelle des figures de conscience décrite dans Hegel (1947), la religion des animaux vient après celle des fleurs. « En ce sens, Hegel ne confère-t-il pas lui-même la supériorité de la première sur la seconde ? Or, la religion des animaux (fétichisme et totémisme) n'est-elle pas celle des Africains ? Cette présentation trouve son fondement ontologique dans le fait que pour Hegel le principe de contradiction (lutte, opposition, domination, scission...) est la 'vérité de toute unité originaire'. C'est pourquoi, conformément à La phénoménologie de l'esprit, La raison dans l'histoire verra dans la religion des Africains un principe (celui de la domination de la nature) plus juste que celui du culte de la nature (unité entre l'homme et la nature) » (Tavarès 1990:486).

La lecture attentive menée par Tavarès porte un coup sévère à M. Hulin qui confère au « climat » la fonction de bloquer un peuple, en l'occurrence l'Afrique, dans l'état de nature à l'état pur. Car il est difficile pour un idéaliste de la taille de Hegel, de donner tant d'importance à la nature. Dès la 9^e thèse, la « raison pour laquelle » on sort de l'état de nature n'est plus naturel (déluge et climat) mais pratique (injustice, travail, etc.).

Après l'examen des conceptions de M. Hulin, il nous reste à voir comment l'attitude de Hegel à l'égard de l'Afrique a considérablement évolué.

À l'apogée de sa carrière, Hegel portera un intérêt accru et soutenu à l'Afrique. L'essence idéaliste (primauté de l'esprit) qui traverse ses travaux est à l'origine du concept « d'esprit africain ». La forme philosophique qu'il donne à ses recherches semble subir la triple influence de Mercier, de Volney et surtout de Ritter.

Les conceptions africaines de Hegel

Avant d'examiner les conceptions africaines de Hegel, il est nécessaire de voir la manière dont il aborde l'histoire en général ou sa philosophie de l'histoire.

Hegel et l'histoire

Pour « tracer un tableau précis » de l'Afrique ou « dégager des principes », Hegel établit une méthodologie. Il approfondit la méthodologie initiée par Volney. Il distinguera trois manières principales d'écrire l'histoire :

- 1) *L'histoire originale*. Dans ce cas, les historiens décrivent des actions, des événements et les situations vécues. Le contenu de ces histoires est nécessairement limité. Ces historiens consignent des faits mais ne « réfléchissent pas ».
- 2) *L'histoire réfléchie*. Cette forme d'histoire transcende l'actualité dans laquelle vit l'historien. « Ce qui compte ici, c'est l'élaboration des matériaux historiques et ce travail d'élaboration se fait dans un esprit qui diffère de «l'esprit du contenu» (...), d'où l'importance décisive que revêt le choix des principes dans la méthode d'interprétation et d'exposition des faits historiques » (Hegel 1979a:29). Les historiens de cette catégorie ne sont pas témoins. Ici, on réclame une vue d'ensemble de toute l'histoire d'un peuple, d'un pays, voire de l'humanité tout entière. Cette histoire réfléchie peut nous amener à envisager trois autres formes d'histoires : l'histoire pragmatique, l'histoire critique et l'histoire spéciale. Cette dernière qui traite de l'histoire de l'art, du droit, de la religion et brise les liens l'unissant aux autres aspects de la vitalité et de la richesse d'un peuple procède abstraitement. Se plaçant à un point de vue général, elle « constitue une transition vers l'histoire philosophique » (Hegel 1979a:38).
- 3) *L'histoire philosophique*. Son point de vue est général mais il n'est plus lié à un domaine particulier. C'est la « connaissance spéculative » de l'histoire comme ruse de la raison : « Apprendre à connaître l'esprit dans son rôle de guide : tel est le but que nous nous proposons ici » (Hegel 1979a:39).

Ces quelques remarques brèves peuvent permettre de comprendre l'attitude de Hegel à l'égard de la « littérature » consacrée à son époque à l'Afrique. Le professeur de Berlin ne disposait pas de documents originaux ou d'ouvrages écrits par les Noirs. Il semble ne pas en avoir soupçonné l'existence, bien que C. Ritter ait affirmé l'existence d'écritures proprement africaines, rappelle Tavarès qui cite le passage suivant du géographe allemand : « Les habitants d'Ardras sur la rive occidentale du Lagos inférieur auraient même une écriture particulière, semblable aux Quippos des Péruviens, à l'aide de laquelle ils correspondaient entre eux » (Ritter 1822, 1:411). Tous les documents dont il disposait ne relevaient pas de l'historiographie philosophique. Hegel semble conférer une importance mineure aux considérations philosophiques de bon nombre de philosophes européens et d'écrivains arabes ayant écrit sur l'Afrique et les Nègres selon Tavarès

qui fait le commentaire suivant : « Mis à part *L'Afrique* de Carl Ritter, tous les écrits, y compris ceux des philosophes, appartiennent en définitive, à des degrés divers, à ce que Hegel appelle 'l'histoire réfléchi'. Et, c'est cette appartenance qu'il leur reproche principalement tout en les utilisant comme source de documentation et d'information » (Tavarès 1990:210).

Ainsi, la bibliographie de Hegel sur l'Afrique ne compte aucun ouvrage relevant de « l'histoire originale », mais par contre se compose presque entièrement d'ouvrages se classant dans « l'histoire réfléchi ». Cette histoire réfléchi favorise ou les détails ou l'abstraction historiques. Elle est le produit de l'entendement selon Hegel. Elle s'attarde à « la masse bariolée des détails » sans jamais laisser apparaître la finalité ou la tendance de l'esprit qui est à l'œuvre en Afrique, comme le fait remarquer Hegel :

De nombreuses relations sont parvenues des régions les plus diverses (de l'Afrique) qui semblent pourtant incroyables à la plupart. Elles s'attardent en effet à rapporter des détails épouvantables plutôt qu'à tracer un tableau précis ou à dégager des principes, ce que précisément nous voulons essayer de faire ici. La littérature qui concerne ce sujet relève d'un genre assez mal défini et celui qui veut s'occuper des détails doit recourir à ce qui se trouve dans des ouvrages bien connus. La meilleure description d'ensemble de l'Afrique se trouve dans la *Géographie* de Ritter (Hegel 1979a:249-250).

Hegel a eu des difficultés pour classer cette historiographie. Pour lui, « cette littérature relève d'un genre assez mal défini ». En effet, certains auteurs de ce « genre » (exemple : R. Norris, Dalzel, Bowdich, Hutchinson, Hérodote, etc.) sont à la fois « témoins oculaires » d'événements qui se sont déroulés en Afrique. Dans ce cas, leurs travaux appartiennent à « l'histoire originale ». Mais dans la mesure où ils ne sont pas des Africains, les événements dont ils parlent sont pour eux des « objets de réflexions » : ainsi, ils font de « l'histoire réfléchi ». Ritter (1822) constitue un ouvrage exceptionnel dans la bibliographie de Hegel comme le note Tavarès :

En effet, ce formidable ouvrage de synthèse qui embrasse le tout, le droit, l'économie, la politique, la géographie, l'art, la religion, etc. qui n'isole aucune de ces sphères, est le seul qui se classe dans la manière d'écrire « l'histoire philosophique », au sens hégélien du terme (Tavarès 1990:212).

Ainsi, la bibliographie de Hegel sur l'Afrique est historiographiquement complète. Les livres utilisés par Hegel se classent dans les trois principales rubri-

ques : histoire originale, histoire réfléchie et histoire philosophique selon Tavarès qui conclut ainsi : « Retenons ici que *L'Afrique* de Carl Ritter constitue, dans la perspective hégélienne, la première *histoire philosophique* de l'Afrique, d'où les paroles emphatiques de Hegel à son égard : 'la meilleure description d'ensemble de l'Afrique' ».

La première conception de l'Afrique est devenue caduque à Berlin.

L'ancienne conception africaine de Hegel

Dès son séjour à Francfort, Hegel fait l'éloge des sociétés organiques primitives. Il se réfère à certaines tribus arabes et à l'exemple des îles Pellew. Néanmoins, il ne fait guère mention de l'Afrique et du monde noir sur lesquels il possédait quelques informations. À Iéna, il thématise l'acquis de Francfort. Hegel (1807) sera discret en informations sur l'Afrique selon Tavarès qui ajoute les précisions suivantes : « *La phénoménologie de l'esprit* qui s'occupe principalement de décrire les « figures de conscience », en les présentant dans leur série évolutive, semble, à première vue, omettre toute référence à l'Afrique, hormis peut-être celle relative à la « religion des animaux » dont les commentaires s'accordent pour dire qu'elle y renvoie sans doute. Toujours, est-il que la figure dite *Domination et servitude* offre une identité frappante avec les événements de Saint-Domingue. Remarquons que toutes les informations sur l'Afrique et les Noirs que Hegel a rencontrés depuis Stuttgart, il ne les organise pas en « mode de conscience de soi » ... (Tavarès 1990:281-282).

À Tübingen, Hegel ne dit rien sur l'Afrique au sud du Sahara. Il ne s'intéresse qu'à l'Égypte qu'il classe dans le « Sud ». Tavarès note que la première conception de l'Afrique de Hegel ayant pris forme (formation) durant sa jeunesse s'apparente, par endroits, très fortement à la conception de Bossuet. On dirait même que c'est une reprise littérale (Bossuet s.d.). Comparer la fin des deux discours de Hegel (1ère conception de l'Afrique) et de Bossuet. Tavarès se demande si le jeune Hegel n'a pas été influencé par Helvétius qui s'est prononcé, à diverses occasions et dans des textes différents sur les Noirs et l'esclavage.

Au terme de ses années d'études au Stiff de Tübingen, Hegel n'a pas encore forgé sa première conception de l'Afrique, « même si depuis Stuttgart sa ligne théorique fondamentale est déjà à l'œuvre et se précise un peu plus à Tübingen ».

Avec les événements de Saint-Domingue, la question centrale est posée : la liberté vaut-elle pour toutes les couleurs de peau ? À Berne, Hegel y répondra affirmativement.

Dans le domaine campagnard des Von Sleiger, à Tsugg, il y avait une bibliothèque que le jeune Hegel pouvait utiliser. Dans ses rayons, figuraient Raynal (1773) et Mercier (1783). Jacques D'Hondt note l'importance décisive de la lecture de l'ouvrage de Raynal : « L'abbé Raynal (...) connaissait la misère et l'exil pour avoir procédé imprudemment, en 1871, à une réédition trop publique de sa fameuse *Histoire philosophique du commerce des Européens dans les deux Indes*. Cet ouvrage se trouvait en bonne place dans la bibliothèque du château de Tschugg et nous savons que Hegel l'a lu » (D'Hondt 1986 : 177-178). G. Lukacs considère que cet ouvrage figure au nombre des ouvrages « historiques » conseillés, étudiés et approfondis à Berne : « Les extraits montrent clairement qu'il a étudié en profondeur les œuvres de Hugo Grotius, *L'histoire indienne* de Raynal... (Lukacs 1981:1-81) ». Cependant, remarque Tavarès, « aucun de ces trois auteurs (Harris, D'Hondt et Lukacs) ne semble avoir remarqué, ou tout au moins tiré la conséquence que, sur l'esclavage, l'Afrique et les Nègres, cet ouvrage de Raynal, rédigé dans une optique résolument anti-esclavagiste, constituait une source de documentation tout à fait exceptionnelle » (Tavarès 1990:291).

Les informations contenues dans le volume trois de l'abbé Raynal n'ont pas laissé indifférent le jeune Hegel. A cet égard, Yves Benot donne des précisions intéressantes : « Le volume trois, beaucoup plus long que le précédent, est consacré aux colonies les plus profitables à cette date : les Antilles à sucre (livre 10 à 14). Nécessairement, cette partie oblige à une incursion sur les côtes d'Afrique pour étudier la traite et le ravitaillement en main-d'œuvre des colonies à esclaves (livre 11) » (Benot 1981: 8-9 «Abbé Raynal»).

Contenu de l'ancienne conception africaine de Hegel

Hegel avait des idées précises sur l'esclavage, l'état de nature, l'Afrique, pays de l'or, et le système des besoins.

Esclavage et état de nature

Après une analyse minutieuse des passages consacrés au « maître » et à « l'esclave » dans Hegel (1947), Tavarès guerroye contre M. Hulin qui soutient l'existence d'une double théorie de la nature chez Hegel. La théorie de l'état de nature de 1807 part du dédoublement de la conscience de soi, ou du face à face de deux consciences de soi, pour aboutir à leur reconnaissance réciproque. « Seul celui a perdu sa liberté *peut devenir libre* » (Tavarès 1990:504). Tavarès conclut en ces termes : « Nulle part chez Hegel n'apparaît une double théorie de l'état de nature comme l'a laissé entendre M. Hulin. Certes, la première conception de l'Afrique illustre la théorie de l'état de nature, mais telle que celle-ci débute par la lutte

des individualités et conduit à l'ethnicité formelle : le droit, le droit esclavagiste en relation étroite avec le commerce dominant des esclaves » (Tavarès 1990:505).

Lukacs a avancé une objection fondamentale contre cette théorie de l'état de nature. Il soutient que Hegel ignorait jusqu'à l'existence de la société gentilice-matriarcale (Lukacs 1981:177). Est-il exact de dire, de manière péremptoire, que Hegel a totalement méconnu le matriarcat et qu'il n'en avait jamais eu ne serait-ce que le pressentiment ? S'interroge Tavarès pour qui ces affirmations paraissent exclusives et erronées :

En effet, outre l'idée d'un état patriarcal africain qu'il trouvera chez C. Ritter, (Introduction à la géographie générale comparée p.180 et p.234), Hegel pouvait trouver dans l'autre ouvrage, du même auteur, qui eut une si grande influence, sur lui, L'Afrique, des informations très précises sur le matriarcat, notamment à la page 398 du tome premier (Tavarès 1990:506).

La théorie hégélienne de l'état de nature résume assez fidèlement la situation des esclaves dans les colonies européennes d'Amérique. Elle renvoie donc à des faits historiques réels. À cette occasion, Tavarès se pose plusieurs questions : on peut se demander ici, comme l'affirme Lukacs, c'est à « la forme antique de l'esclavage » (Lukacs 1981, 2 :321) que Hegel (1947) songe véritablement ? Comment expliquer qu'alors même Hegel s'est accommodé du présent (du capitalisme), il laisse sciemment de côté l'esclavage moderne dont il dénonçait, dès sa jeunesse, le scandale pour thématiser l'esclavage antique ? En outre, Hegel (1947) ne fut-elle pas rédigée à une époque où la question de l'esclavage (rétablissement en 1802 par Napoléon) était discutée avec une acuité exceptionnelle ? Il est probable que la traite des Nègres a dû infléchir la fameuse « dialectique du maître et de l'esclave » de Hegel. Cette question mérite d'autres recherches.

Les vues économiques de Hegel ont déterminé ses conceptions de l'Afrique. M. J. Konigzon a rappelé à quel point et comment « la découverte de l'économie politique marque un *tournant essentiel* dans le développement de la philosophie hégélienne ... » (Konigzon 1974:52). Le travail occupait une place déterminante dans la théorie de l'état de nature. Le travail est constitutif de la société chez Hegel. Sa conception du travail commande sa critique de l'Afrique, selon Tavarès qui écrit :

En effet, nous savons déjà à quel point sa vision cynique de l'histoire (qui reprend comme le rappellera M. J. Konigzon « ce que Marx appellera le cynisme de Ricardo » (Konigzon 1974:60), le conduira finalement, dès sa maturité, à affranchir sa compréhension de l'esclavage de tout lamento, de toute appréciation (jugement) moralisante, tandis que, pendant sa jeu-

nesse rebelle, il s'était gravement indigné en condamnant « la traite des esclaves telle qu'elle se pratique de nos jours (Rorhmoser, p. 28) pour reprendre ses mots (Tavarès 1990:28).

Pour expliquer les raisons de la déportation des esclaves noirs aux Amériques, Hegel n'évoquera ni un argument racial (infériorité supposée des Nègres), ni religieux (Nègres non chrétiens), mais une cause économique, à savoir la capacité des Nègres au travail, selon Tavarès qui, pour soutenir sa position, cite Hegel : « La faiblesse du tempérament américain fut une des principales raisons de l'importation des Nègres en Amérique ; on les y amena en effet pour exploiter, dans leurs travaux, leurs forces ». (Hegel 1979a :234).

Dans l'analyse des fondements historiques des sociétés africaines, Hegel considère le commerce des esclaves comme leur base économique. Cette activité lucrative et quasi-générale en Afrique joue un très grand rôle : « Dans tous les royaumes africains connus des Européens, l'esclavage est une institution indigène et domine naturellement. » (Hegel 1979a:260). L'esclavage, système économique dominant sur le continent noir, constitue pour Hegel l'axe autour duquel s'organisent les relations entre l'Europe et l'Afrique : « L'unique rapport essentiel que les Nègres ont eu et ont encore avec les Européens est celui de l'esclavage. Les Nègres n'y voient rien de blâmable et ils traitent en ennemis les Anglais qui ont pourtant fait plus que tous les autres peuples en faveur de l'abolition de l'esclavage. Pour les rois, en effet, il est d'importance primordiale de vendre leurs ennemis prisonniers ou même leurs propres sujets, et en ce sens l'esclavage a contribué à éveiller un plus grand sens de l'humanité chez les Nègres. Ils sont réduits en esclavage par les Européens et vendus en Amérique, et pourtant leur sort dans leur propre pays est presque pire dans la mesure où ils y sont soumis à un esclavage aussi absolu » (Hegel 1979a:259-60). Même la polygamie est conçue en Afrique en fonction du commerce des esclaves : « La polygamie des Noirs a souvent pour fin la génération d'un grand nombre d'enfants qui pourront tous être vendus comme esclaves » (Hegel 1979a:261).

Ainsi, selon Hegel, les guerres, la traite et la polygamie s'ordonnent autour du commerce des esclaves. C'est pourquoi, le travail (force de travail) et le commerce (vente) sont les deux catégories économiques centrales qui sont à la base de son analyse de l'Afrique selon Tavarès qui ajoute : « C'est là l'influence directe du cynisme de l'économie classique anglaise. Concernant les notions de travail et de commerce, Lukacs (à la suite de Marx), a montré dans des pages admirables comment Hegel est dépendant des Anglais. Cynisme ! Le commerce des esclaves qui consiste en l'échange avec les négriers (prix, argent, marchandise, etc.) ne met-il pas un terme

au droit de vie et de mort (état de nature) que les rois nègres avaient sur leurs prisonniers ou leurs sujets ? Le commerce en ce sens serait source d'humanisation des rapports entre maîtres et esclaves car, pour les premiers, «il est d'importance primordiale de vendre...» les seconds (Tavarès 1990:511).

S'agissant de la suppression de l'esclavage, Hegel sera du même avis que les économistes classiques qui étaient hostiles à cette institution inhumaine et économiquement dépassée, notamment Adam Smith qui écrit dans (Smith 1776) : «L'ouvrier libre a sur l'esclave la supériorité car la contrainte ne rend pas l'homme inventif, zélé et intelligent ».

L'Afrique est non seulement le pays de l'esclavage, mais aussi le pays de l'or.

Afrique, pays de l'or

Dans le domaine économique, Hegel reprend une formule de De Barros qui considère l'Afrique comme un gigantesque réservoir aurifère : « L'Afrique est le pays de l'or » (Hegel 1979a:247). L'expression « L'Afrique est le pays de l'or » est du Portugais De Barros. Carl Ritter, et après lui, les Portugais appellent très souvent ce pays (tracto) le pays de l'or (tracto de ouro) (Ritter s.d.:199). Hegel a dû puiser cette information dans cet ouvrage qu'il a lu attentivement. Hegel qui emprunte à De Barros sa formule l'étend à toute l'Afrique en ne la limitant pas à Sofala. Tavarès qui s'interroge sur la raison de cette extension la trouve dans un autre passage du livre de C. Ritter : « Des deux côtés de l'Afrique, à l'ouest et à l'est, retentit partout le même cri : de l'or ! de l'or ! Tibbar ! Tibbar ! ; il annonce, à l'ouest et à l'est, et la même richesse dans la nature et la même cupidité dans l'homme » (Ritter s.d.:527). Par ailleurs, les géographes arabes du 9ème siècle appelaient le Ghana « le fameux refuge de l'or » (Cuoq 1976).

En dehors de l'or, Hegel s'est intéressé au système des besoins en Afrique.

Le système des besoins

Hegel déplore l'extrême pauvreté du système des besoins en Afrique : «Les Africains ont peu de besoins » (Hegel , II, p. 69). Cette remarque revêt une grande importance à un double point de vue : la méthodologie et la volonté africaine, c'est-à-dire l'exercice du vouloir de l'homme africain dans sa relation avec la nature.

Du point de vue méthodologique, Hegel lie étroitement la religion des Africains à leur système de besoins : « Ces cas sont rares où ces peuples invoquent leur pouvoir sur la nature car ils font usage de peu de choses et ont peu de besoins. Lorsque nous portons un jugement sur les conditions où ils se trouvent,

nous ne devons oublier nos nombreux besoins et les moyens si compliqués qui nous permettent de réaliser nos fins » (Hegel 1979c, II.1:69). Cette remarque revêt une grande importance à un double point). Pour éclairer la pensée de Hegel, Tavarès cite un autre passage : « L'homme utilise la nature pour ses fins, mais là où elle est trop puissante, elle ne se laisse pas réduire à l'état de moyen. » (Hegel 1979a:221). Cette appréciation de Hegel relative à l'usage restreint de la magie (pouvoir imaginaire de l'imagination sur la nature) à partir du système des besoins est d'une importance capitale. C'est l'opinion de Tavarès qui écrit : « Car elle touche aux problèmes généraux de l'économie moderne » (Tavarès 1990:514), c'est-à-dire l'emploi de la technique et de la machine, le problème de la division sociale du travail, les différenciations et la place de l'intelligence et de l'imagination dans ces questions. L'efficacité de la magie des Africains ne joue que dans certains domaines : « Ce sont principalement, selon Hegel, dans le domaine des maladies qu'ils considèrent non pas comme des processus naturels (altération organique ou fonctionnelle considérée dans son évolution, et comme une entité définissable), mais bien plutôt comme des sortilèges » qu'ils désirent écarter (Hegel 1979c, II. 1: 69), « dans des guerres aussi (où ils usent de ce pouvoir ou croient en avoir besoin » (Hegel 1979c, II. 1: 69) et dans l'agriculture afin « de chasser les ouragans » (Hegel 1979c, II. 1:70) ou de faire venir « la pluie pour leurs moissons, leurs plantations » (Hegel 1979c, II. 1:69) (Tavarès 1990:514). Ainsi, les domaines où s'exerce la religion de la magie en Afrique sont très restreints. Ils se limitent à l'agriculture et à la guerre.

Par ailleurs, Hegel met surtout l'accent sur l'extrême faiblesse du développement des forces productives. Cette faiblesse est, pour Hegel, le recours à l'explication imaginaire dans les relations de l'homme à la nature et dans la loi de causalité. Après ces remarques, Tavarès conclut ainsi : « Il appert que les conceptions économiques de Hegel occupent une place déterminante dans sa critique de l'Afrique. Tout au long des développements précédents, nous avons tenté de mettre en exergue les ressorts théoriques principaux (économique, droit, religion, histoire, etc.) de la première conception de l'Afrique de Hegel, ainsi que son cadre (but) méthodologique » (Tavarès 1990:515).

Cette première conception formulée à Berlin sera profondément remaniée sous l'influence de Ritter (1822).

Hegel, dont le système est définitivement constitué, possède dès son arrivée à Berlin sa première conception de l'Afrique exposée dès ses premières Leçons. Cette conception peut être résumée ainsi : l'Afrique au niveau *infrastructural* est marquée par l'esclavage, une économie agricole de subsistance et un très faible degré de développement de ses forces productives. Au niveau *super-structurel*, les relations juridiques sont fondées sur l'esclavage, alors que la sphère politique

s'organise autour du despotisme et montre la fragilité (instabilité) de l'appareil d'État. En matière religieuse, le fétichisme est absolu et sert de support aux relations des Nègres entre eux et avec la nature. Hegel conçoit de manière organique ces deux niveaux que forme une totalité. Tel est le résumé qu'en donne Tavarès qui ajoute : « Cette conception visait avant tout à satisfaire à sa théorie anti-romantique de l'état de nature qui, sur le plan historique, mettait à mal les 'chimères' ou 'les constructions arbitraires et imaginaires' sur le prétendu 'peuple primitif' (*Urvolk*) des frères 'Schlegel' » (Tavarès 1990:524) .

Cette première conception de Hegel va subir une très grande modification.

La nouvelle conception africaine de Hegel

À Berlin, la seconde conception de l'Afrique repose désormais sur la géographie (la nature). C'est pourquoi Tavarès intitule la dernière partie de sa thèse : « Le dernier 'voyage' de Hegel en Afrique. La géographie de Carl Ritter (L'idéalisme objectif en géographie ou les fondements de la géographie hégélienne) ».

La lecture de l'ouvrage de Ritter (1822) a permis à Hegel de prendre conscience de la légèreté de sa première conception de l'Afrique. Ce livre qui est une excellente synthèse des connaissances de l'époque sur l'Afrique apportait une information très abondante et historiquement plus juste. C. Ritter, qui était un anti-esclavagiste ayant accepté de s'aligner sur les récentes décisions anglaises en matière de traite d'esclavage, appelait ses compatriotes à favoriser, en dépit de quelques échecs relatifs, la formation de nouveaux ensembles politiques en Afrique : « Ainsi, la *Géographie* visait-elle également un but historique et politique ». (Tavarès 1990:525).

Hegel empruntera à Ritter sa théorie des « formes géographiques ». Sa nouvelle conception de l'Afrique est l'équivalent de celle de C. Ritter. C'est dans cette optique qu'il élaborera le concept « d'esprit africain » comme « mode de conscience de soi dans lequel se manifeste l'esprit ». Mais le philosophe de Berlin ne se contente pas d'emprunter au géographe de la même ville sa « Géographie ». Ritter et Hegel partageaient un patrimoine commun. Le géographe de Berlin était un disciple de Schelling. Hegel pouvait se considérer comme co-auteur de son idéalisme objectif. Hegel avait substitué la théorie rittérienne des « formes géographiques » à celle des climats. La mise à jour des sources de Hegel permet de mieux comprendre certaines de ses conceptions présentées dans des formules laconiques. « Il faut, sans cesse, dépasser les 'cahiers d'étudiants' et ceux d'auditeurs libres pour remonter aux sources de documentation et d'information de Hegel » (Tavarès 1990:530).

Tavarès a eu raison de noter l'absence d'intérêt de certains chercheurs à l'égard du traitement de la géographie par le philosophe de Berlin :

L'incursion de Hegel dans le domaine de la géographie, à laquelle lui-même donnait tant d'importance, n'a, autant que nous le sachions, bénéficié en France et en Afrique d'aucune attention spéciale. G. Nicolas-Obadia qui a excellemment annoté *L'introduction à la géographie générale comparée* de Carl Ritter, n'évoque même pas Hegel quand il mentionne l'idéalisme objectif de Schelling. Lukacs, lui, a complètement ignoré la relation de Hegel et de Carl Ritter. Plus grave encore, il ne semble même pas avoir soupçonné l'existence d'une telle relation » (Tavarès 1990:532).

À Berlin, dans ses *Leçons sur l'histoire universelle*, Hegel qui a pris connaissance des travaux de Ritter, reviendra sur la première définition de la géographie. La science de la terre n'aura plus pour objectif principal l'étude du climat, mais celle des *formes géographiques* (Hegel 1979a : 221-222). Hegel approfondira sa théorie des climats lorsqu'il écrit :

Si nécessaire que ce soit le lien du spirituel avec le principe naturel, il ne faut pas s'en tenir à ce que l'on dit généralement et attribuer au climat des effets et des influences trop particulières. Ainsi, on parle souvent du doux ciel de l'Ionie qui aurait produit Homère. Un tel ciel a certes beaucoup contribué à la grâce de la poésie homérique, mais la côte de l'Asie mineure a toujours été la même, elle l'est encore, et pourtant du peuple ionien n'a surgi qu'un seul Homère. Le peuple ne chante pas, c'est un individu qui compose une poésie, et même s'ils furent plusieurs à créer les chants homériques, ils furent toutefois des individus. Malgré la douceur du ciel, d'autres Homères ne sont pas apparus, surtout sous la domination turque. Le climat se manifeste dans de petites particularités dont nous ne devons pas nous occuper, étant donné qu'elles n'ont pas d'influence. Il est vrai que le climat a de l'influence en ce sens que ni la *zone chaude*, ni la *zone froide* ne sont favorables à la liberté de l'homme et à l'apparition de peuple historique (Hegel 1979a:219).

D'après Tavarès, la confusion commise par les auditeurs et étudiants de Hegel est dommageable. En effet, on ne saurait confondre les notions distinctes de zone et de climat, car une zone tempérée est susceptible d'avoir un climat chaud, et inversement une zone tropicale jouir d'un climat tempéré comme le remarque Pagney : « On débouche d'ailleurs sur l'idée exprimée par H. Enjalbert et selon laquelle les climats vraiment tempérés (équilibrés, par l'absence d'excès thermiques) ne se rencontrent finalement pas aux «latitudes tempérées», mais bel et bien dans les montagnes tropicales » (Pagney 1976:5).

À Berlin, grâce aux travaux de Carl Ritter, Hegel se débarrasse des théories climatiques des *Lumières* qu'il professait à Iéna. La « constitution géographique » triomphe sur « le climat ». « S'il en est ainsi fermé, cela tient non seulement à sa nature tropicale, mais essentiellement à sa constitution géographique » (Hegel 1979a:247). Ritter (1822) est le matériau principal de Hegel à Berlin. Cet ouvrage capital pour la compréhension de Hegel a échappé à l'examen d'un grand nombre de chercheurs comme le note Tavarès : « Lukacs a ignoré cet écrit de base. M. Hulin, sans aller plus avant, l'a simplement mentionné comme la source possible de Hegel (Hulin 1979:44, note 3) ». Sans doute, eut-il sensiblement modifié son *Hegel et l'Orient* s'il l'avait lu. D'autant que, outre *L'Afrique* (3 volumes), Carl Ritter a rédigé sur l'Asie pas moins de 15 volumes. En Afrique, Ava Bidja Rachel et Amady Aly Dieng ont également fait référence à Carl Ritter, mais sans plus (Tavarès 1990:595).

L'immense mérite de Tavarès est d'avoir exploité les travaux de Carl Ritter. Nous n'avons exploité que l'ouvrage de Ritter (1974) introduit et présenté par G. Nicolas-Obadia et qui est disponible à la bibliothèque universitaire de Dakar. Nous avons cherché en vain à la Bibliothèque nationale de France Ritter (1822) qui n'est disponible qu'à l'Institut de Géographie de Paris.

Carl Ritter qui a influencé Hegel est un défenseur de l'origine nègre de la civilisation égyptienne. Il commence par interroger l'origine de la civilisation abyssinienne et, évoquant les principales hypothèses des historiens égyptiens et grecs, et leurs éloges de l'Éthiopie :

Le berceau et l'origine des Abyssiniens sont, comme ceux de tous les peuples primitifs du globe, couverts d'épaisses ténèbres. Les Éthiopiens de l'antiquité dont ce peuple fait partie sont depuis les temps les plus anciens et demeurent jusqu'à nos jours une nation énigmatique. Les annales des prêtres égyptiens, dit Heeren dans son chef d'œuvre, étaient remplies de détails sur ce peuple. Les nations de l'intérieur d'Asie, près de l'Euphrate et du Tigre, mêlent les traditions de leurs héros et de leurs héroïnes avec les poésies de l'Éthiopie. Du temps de Homère, les Abyssiniens apparaissaient dans la mythologie grecque avant que l'Italie et la Sicile fussent connues. Selon Hérodote, les peuples éthiopiens commençaient aux frontières supérieures de l'Égypte près de Syene où sont maintenant nos Nubiens et nos Abyssiniens que l'on croyait alors réunis en un seul peuple. Il n'en sépare que les habitants de Méroé et les *Macrobiens* (Ritter 1822, 1:302).

Ritter qui insiste sur la spécificité des Abyssiniens précise qu'ils « sont un peuple primitif distinct des Arabes. Les premiers germes de la civilisation leur sont

venus de l'Égypte et de Méroé, ou plutôt la civilisation est revenue plus développée au point d'où elle était partie, dans sa patrie primitive, le Nil supérieur. Car c'est de là que sont sorties probablement les colonies les plus anciennes des peuples africains ; elles sont descendues des hauteurs et se sont établies, comme par stations, dans la vallée de l'Éthiopie, à Méroé, à Thèbes et enfin dans la basse Égypte.

Cela n'exclut pas l'émigration des races arabes en Abyssinie par la mer rouge ; mais qu'elle qu'ait été l'influence des Arabes, ils n'en demeurent pas moins séparés, jusqu'aujourd'hui, des Abyssiniens propres (...).

Une particularité qui nous fait encore considérer les Abyssiniens comme aborigènes sur les bords du Nil, c'est leur vénération idolâtre pour le Nil et ses eaux (...) ; c'est de plus l'architecture égyptienne de leurs habitations, la forme pyramidale de leurs tombeaux, leur habitude d'écrire de gauche à droite à l'opposé des nations orientales, avec des caractères tout à fait différents des caractères coufiques » (Ritter 1822, 1:304-305).

Ainsi, C. Ritter affirme l'origine éthiopienne de la civilisation égyptienne. Hegel n'hésitera pas à reprendre cette idée dans les *Leçons de la philosophie de l'histoire* (Hegel 1954a:154).

Sous l'influence de Carl Ritter et d'autres auteurs, Hegel a été amené à modifier l'ancienne conception qu'il se faisait de l'Afrique. Après avoir étudié la révolution intervenue dans la vision africaine de Hegel, il nous reste à dresser un bilan des études relatives à l'attitude de Hegel à l'égard de l'Afrique et d'esquisser quelques perspectives de recherches.

Chapitre V : Bilan des études sur Hegel et l'Afrique et perspectives

Au terme de ce travail, un bilan des études sur la conception hégélienne de l'Afrique noire s'impose. Mais pour faciliter la tâche aux chercheurs qui s'engageront dans le filon hégélien, nous essaierons de tracer des perspectives susceptibles d'ouvrir de nouvelles pistes d'exploration dans l'immense taillis qui obscurcit aujourd'hui le champ africain de vision propre au philosophe de Berlin.

Bilan des études sur la conception hégélienne de l'Afrique

De l'indépendance des pays africains à la soutenance de la thèse de doctorat de Pierre Franklin Tavarès, les études consacrées à la conception hégélienne de l'Afrique ont été truffées d'erreurs qu'il est temps de mettre à nu. L'effort intellectuel fourni par Tavarès et d'autres chercheurs pour combattre les préjugés répandus sur Hegel est une contribution décisive.

Marcien Towa a ouvert des pistes intéressantes de recherche dans la pensée de Hegel relative à l'Afrique noire. Mais il les a aussitôt obstruées à la suite de ses prises de position très nettement nationalistes et de son ignorance de l'immensité de la documentation consultée par Hegel sur l'Afrique.

Par souci de rigueur philosophique qui lui était très utile dans son combat contre les religions et notamment le christianisme complice de la colonisation, Marcien Towa adhère à la définition hégélienne de la philosophie. Cette adhésion à une définition rationnelle de la philosophie lui permettait de combattre les défenseurs de l'ethno-philosophie et de l'ethno-théologie. Dans cette foulée intellectuelle, il a réussi à déstabiliser cette école de pensée favorable à la colonisation des Africains et à tailler en pièce la négritude de Léopold Sédar Senghor dans son ouvrage (Towa 1971b).

Mais ce pionnier africain a été bloqué dans l'étude de la pensée de Hegel relative à l'Afrique par nationalisme et par ignorance des sources du maître de Berlin.

Une lecture simple et rapide de Hegel (1954a) ne peut que heurter un nationaliste africain qui est très sensible aux thèses dévalorisantes de l'Afrique et de la race noire élaborées par les défenseurs de la colonisation. Les termes utilisés par Hegel pour caractériser le continent noir, continent an-historique, ne peuvent que blesser un homme comme Towa qui épouse les thèses valorisantes de l'Afrique avancées par Cheikh Anta Diop et Kwame Nkrumah. C'est pourquoi, il a présenté Hegel comme le théoricien de l'impérialisme occidental. Mais il s'en est tenu à la lecture littérale des Leçons sans pousser plus loin son investigation. Certes, il a fait un effort philosophique pour tirer les implications du système hégélien sur sa conception de l'Afrique. Il a assimilé l'Afrique noire à un enfant qui est par essence un homme et liberté en soi, mais pas pour soi, pour dire que l'homme noir n'est pas un homme pour soi. C'est au stade de la conscience pour soi que l'homme est liberté, donc véritablement homme. Si cette démarche philosophique de Towa mérite d'être discutée, il n'en reste pas moins qu'il a eu une connaissance insuffisante des sources de Hegel sur l'Afrique.

La méconnaissance de la totalité de la documentation du maître de Berlin alliée à une lecture peu vigilante de Hegel (1979a) a amené Towa à se départir de la rigueur du philosophe pour se laisser piéger. Il aurait dû s'interroger sur les péripéties qui ont ponctué l'histoire de l'édition des ouvrages posthumes de Hegel. Par ailleurs, il aurait dû replacer ce philosophe dans le contexte de l'époque pour mieux saisir sa pensée et son évolution. Hegel est d'un temps et d'un pays. Admirateur de la Révolution française de 1789, l'Allemand qu'il était, ne pouvait pas s'exprimer librement dans son pays devenu l'ennemi de la France. À cause de la censure et de la surveillance policière, Hegel était obligé de recourir à des subterfuges pour exprimer sa pensée et cacher ses sources, ses fréquentations et même ses actions.

C'est pourquoi beaucoup d'auteurs ont donné de lui une fausse image. Il a été présenté comme l'Allemand par excellence, chauvin, réactionnaire et un défenseur attitré de la monarchie prussienne. Si Towa avait lu l'ouvrage de D'Hondt (1968), il aurait une vue plus sympathique à l'égard de ce grand penseur de son temps. Il aurait été à même de découvrir les faces cachées de la pensée du philosophe de Berlin si, de surcroît, il avait lu D'Hondt (1986) paru cinq ans après son livre (Towa 1971). Ainsi, il aurait été au courant, à la suite des découvertes partielles de J. D'Hondt, des lectures cachées de Hegel, de ses relations avec les écrivains français maçons et de son appartenance aux loges maçonniques. Son accès aux arcanes de la pensée de Hegel l'aurait amené à essayer de recenser systématiquement les sources d'informations de Hegel sur l'Afrique. Malheureusement, il a décrété que Hegel n'était pas suffisamment documenté sur les questions de l'Afrique. Là, son absence de rigueur est patente. La lecture

minutieuse de Hegel (1979a) l'aurait amené à accorder une grande attention au grand géographe allemand Carl Ritter sur qui s'appuie Hegel. Ainsi, il aurait cherché à connaître ou à consulter les ouvrages écrits par ce professeur de géographie de Berlin. De cette manière, il aurait pu apprécier correctement l'étendue de ses connaissances et de sa bibliographie. Par ailleurs, il n'a pas lu les correspondances de Hegel qui constituent une mine de renseignements sur ses lectures et ses relations avec le monde cultivé de son époque.

Towa s'est engagé dans la bonne voie pour explorer la pensée de Hegel, mais il s'est brusquement arrêté en pleine piste pour s'égarer dans le marais du nationalisme africain et des préjugés anti-hégéliens.

Les deux philosophes camerounais qui ont entrepris la critique des positions philosophiques de Towa considèrent que la substance des thèses de Hegel sur l'Afrique noire est constituée par l'antagonisme État-peuple : « Au contraire des critiques africains de Hegel, nous voulons ici établir que les jugements ou les thèses de Hegel sur l'Afrique noire ne sont ni racistes, ni esthétiques, mais uniquement politiques. Ces thèses portent essentiellement sur les rapports entre l'État et le peuple d'une part, et entre l'État et l'individu d'autre part » (Fouda et Pokam 1980:41).

Ils sont en désaccord avec Towa lorsqu'ils affirment que Hegel était insuffisamment informé sur le système sociopolitique existant dans l'Afrique pré-coloniale. Ils citent l'exemple du Dahomey (Hegel 1954a :78) où existe une monarchie élective avec ce qu'on pourrait appeler une théorie politique fondée sur le droit du peuple à renverser le monarque. Le régicide fait partie de ce qu'on pourrait appeler la liberté politique définie comme acte dans et par lequel le peuple désigne ses représentants, mais en se réservant toujours le droit suprême de les révoquer. Le concept de peuple régicide est la solution négro-africaine de l'antagonisme État-peuple. Cette solution est la négation théorique et pratique de la thèse de Hegel sur le rapport État-peuple. Car pour lui, n'est inscrit dans le devenir historique que le peuple capable de bâtir un État et de s'y soumettre. « Le peuple qui refuse cette soumission cesse d'être peuple et dès lors il est exclu du devenir historique hégélien. L'Afrique noire fait partie de cette exclusion » (Fouda et Pokam 1980:41).

En fait, par leur subjectivisme, par leur manque de rigueur et par leur insuffisante information sur les lectures de Hegel sur l'Afrique, ces deux critiques camerounais n'ont pas fait de percées significatives, même s'ils ont lavé le philosophe de Berlin de tout racisme et l'ont crédité d'une information suffisante sur le système sociopolitique de l'Afrique pré-coloniale.

Marcien Towa n'est pas le seul à se méprendre sur les conceptions africaines de Hegel. Car la dérive philosophique de Marie-Louise Diouf a débouché sur

l'ouverture d'un procès contre le racisme de Hegel. Abib Mbaye, Basile-Juliat Fouda et Sindjoum Pokam ont eu raison de défendre la thèse selon laquelle Hegel n'était pas raciste. Marie-Louise Diouf semble avoir perdu son procès en accusant le professeur de Berlin de racisme. Jacques D'Hondt et Roger Garaudy ont lavé Hegel du pan-germanisme dont Jean Pierre Faye l'a accusé.

Tavarès a apporté beaucoup d'arguments pour amener les Africains non philosophes à réviser leur jugement sur l'attitude de Hegel à l'égard de l'Afrique. Pour notre part, nous avons tiré un grand profit des travaux de Tavarès, de Peter-Anton von Arnim et de Dibi Kouadio Augustin. C'est la raison pour laquelle nous n'avons pas hésité à les citer longuement et à leur emprunter beaucoup d'idées. Car il est temps de réhabiliter Hegel en Afrique noire. Mais nous souhaitons que très rapidement soit publiée la thèse de Tavarès qui sera un nouveau point de départ pour l'approfondissement des thèses de Hegel sur l'Afrique noire. Dans sa conférence au Collège de France, Tavarès (1998) se propose de recomposer les grandes et principales étapes de l'itinéraire anti-esclavagiste de Hegel. Il aménagera ses propos selon trois périodes distinctes.

En premier lieu, c'est durant son adolescence à Stuttgart que surgissent les premières considérations scolaires contre l'esclavage antique et archaïque.

En second lieu, durant sa jeunesse il franchit deux étapes. D'abord à Berne, le jeune Hegel, lecteur de Raynal, fonde son anti-esclavagisme en développant son premier argumentaire contre la traite négrière et l'esclavage atlantique. Ensuite, à Iena, ville universitaire, il élaborera sa célèbre figure de l'esclavage victorieux dans une destruction philosophique inédite du système esclavagiste dont la Révolution de Saint-Domingue lui fournit les fondamentaux et les principaux matériaux historiques.

En troisième lieu, durant la période de sa maturité berlinoise, Hegel, en approfondissant ses recherches africanistes - sur l'Égypte nègre tout spécialement - amorcera le remaniement de son architectonique de l'histoire universelle et apportera un soutien résolu aux insurgés de Haïti, l'ex-Saint-Domingue (Tavarès 1992).

La précocité et la constance de cette préoccupation anti-esclavagiste font exception, comparée au silence de certains de ses contemporains illustres comme son ami Hölderlin qui a fait un bref séjour en 1802 à Bordeaux, second port négrier de France, bien loin après Nantes.

Tavarès passe en revue les attitudes de certains penseurs à l'égard de l'esclavage :

Aristote a vu l'esclavage au cœur de sa cité et la trouve philosophiquement justifiée. Antoine A. Guillaume a vécu l'esclavage et devint philosophe —

de son état – sans le thématiser. Höderlin – condisciple et ami de Hegel – lui a séjourné dans une ville négrière et affiche un retentissant silence. Comment dès lors ne pas être frappé par l’attitude singulière du jeune Hegel qui, n’ayant jamais vu l’esclavage, vécu la servitude et séjourné auprès d’elle, adoptera d’emblée – et radicalement – une position anti-esclavagiste, dès sa première confrontation livresque à l’épineuse question noire telle que développée dans L’histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes de l’abbé Raynal.

À propos de ce livre, Tavarès formule plusieurs interrogations intéressantes. Qu’y a-t-il de spécial à fixer son attention sur cet ouvrage ? Pourquoi fut-il si sensible à une réalité historique dont il n’avait jusque-là aucune expérience directe et tant réceptif aux thèses raynaliennes contre la traite et l’esclavage des Noirs ? Comment expliquer son audacieux descriptif philosophique de la lutte de l’esclave victorieuse qui, conçue après la proclamation de l’abolition française de l’esclavage, le 16 pluviôse an II (4 février 1794), choisit de décrire dans (Hegel 1807) une destruction philosophique et oublie l’abolition en tant que telle ?.

Sa découverte et sa prise de conscience du fait esclavagiste qui a lieu au moment de la Révolution de Saint-Domingue qui détruit l’esclavage et de la Révolution française qui l’abolit (décret du 16 pluviôse an II) seront d’autant plus violentes que le jeune Hegel, en la matière, n’en était qu’à méditer l’esclavage antique et archaïque comme pris dans une épaisse et grave occultation du présent. Arraché du passé lointain et brutalement projeté dans l’actualité, sa conception de la relation maître-esclave recevra, en Suisse, une nouvelle et décisive impulsion qui en modifiera largement et structurellement la lecture (forme et contenu).

En définitive, l’influence de l’abbé Raynal se maintiendra longtemps. Le vieil Hegel de Berlin, plus d’un quart de siècle après, se souviendra de sa lecture bernoise de Raynal (1773) Dans ses premières *Leçons* (Hegel 1954a), mettant encore à profit cette source de documentation, il y reprendra une métaphore – tant discutée et si mal interprétée – celle de l’Afrique « enveloppée dans la couleur noire de la nuit ». On en trouve la trace la plus lointaine chez Raynal recherchant la cause explicative de la noirceur de la peau des Africains de « Guinée ». Réfutant, à ce propos, les considérations racistes, notamment théologiques sur Caïn, ancêtre des Noirs expiant, par l’esclavage, sa faute – son fratricide – l’abbé dira :

Un des inconvénients de cette couleur noire, image de la nuit qui confond tous les objets, c'est qu'elle a en quelque sorte obligé ces peuples à se ciseler le visage et la poitrine, à marquer leur peau de diverses couleurs, pour se reconnaître de loin. Il y a des tribus où cette pratique est universelle. Elle paraît chez d'autres une distinction réservée aux classes supérieures. Cependant, on la voit établie chez les peuples de la Tartarie, du Canada et chez d'autres nations sauvages ; on peut douter si elle n'appartient pas plutôt à leur genre de vie vagabond, qu'à la couleur de leur teint (Raynal 1773 , t.9, livre IIe:169-170).

Or, avant la métaphore de la « couleur noire, image de la nuit qui confond tous les objets », ne soit reprise, sous forme profondément remaniée à propos de l'Afrique, Hegel l'utilisera quelques années plus tard, à Iéna, dans Hegel (1947), contre son ami Schelling, avec lequel, dès lors, il sera définitivement brouillé.

En vérité, Hegel n'accordera jamais qu'une faible importance philosophico-historique à l'idée d'abolition de l'esclavage. La raison consistera en ceci que le concept de destruction de l'esclavage est conforme à sa philosophie et non celui de l'abolition. On en trouve l'illustration dans Hegel (1807) publiée en 1807 à Iéna, treize années après sa lecture de Raynal dans la « figure » intitulée Domination et servitude : dépendance et indépendance de la conscience de soi. Nulle trace d'abolition ! Tout au plus, justifiera-t-il, à propos du processus d'abolition, son option « pour l'abolition progressive » : « l'esclavage, dira-t-il, est en soi et pour soi, une injustice car l'être de l'homme, c'est la liberté, mais il doit devenir pour celle-ci. L'abolition graduelle de l'esclavage est donc une chose plus convenable et plus juste que n'en serait la suppression soudaine » (Hegel 1954a:79).

Dans la préface du célèbre livre de Schoelcher (1958), Lucien Abéno dévalue le décret du 16 pluviôse an II et écrit : « Pour l'abolitionniste (Schoelcher), la seule solution réside dans l'émancipation immédiate : toute solution réside dans l'émancipation immédiate : toute solution progressive est condamnée et il ne faut attendre cette libération totale que de l'autorité politique ». Le paradoxe de l'abolition immédiate consiste, d'après Hegel, en ceci que dans un tel processus, la liberté de l'esclave ne peut provenir que d'un autre, de l'autre, du maître ou, pour reprendre la formule d'Abéno, « de l'autorité politique » dont l'esclave est par définition exclu. Pour Hegel, la liberté de l'esclave ne provient pas d'un autre. Selon le professeur de Berlin, la libération de l'esclave est le résultat de son propre travail. On peut se permettre de dire que l'abolition immédiate, d'un point de vue hégélien, est une seconde défaite de l'esclave.

Tavarès se livre à une série d'interrogations sur l'évolution de la pensée de Hegel sur le statut de l'esclave de son séjour à Berne à celui d'Iéna. A Stuttgart, Hegel décrivait un esclave grec ou romain soumis. À Berne, la lecture de Raynal n'évoquait l'esclave victorieux que comme simple éventualité et contre-argument pour un esclavage à réformer rapidement à défaut de ne pouvoir le supprimer immédiatement.

Comment une victoire qui, à Berne, n'était tout au plus qu'hypothétique (Raynal 1773) devient-elle, à Iéna, catégorique (Hegel 1947) ?

La victoire du vieil esclave de Hegel, né à Stuttgart en 1785, dans ses essais scolaires, et à présent vainqueur dans Hegel (1807), n'est-il pas le reflet philosophique du vieil esclave noir Toussaint-Louverture, Gouverneur Général de Saint-Domingue de 1796 à 1802 ? Les deux esclaves, l'un historiquement réel et l'autre philosophiquement créé, n'ont-ils pas grandi et mûri en même temps et durant la même période ? En d'autres termes, et sur un plan général, n'y aurait-il pas un fondement historique à la figure de l'esclave victorieux ?

En tous les cas, la Révolution de Saint-Domingue offrait le seul exemple historique et contemporain de surcroît d'une révolte d'esclaves, conduite avec succès, le surgissement de « Spartacus noir » prédit par Louis Sébastien et Raynal. (Sur le Spartacus blanc, celui de Rome, cf. Hegel 1954a:240)

Diderot, au moment même où Hegel élaborait (Hegel 1947), écrit : « Il ne manque aux Nègres, affirme Raynal, qu'un chef assez courageux pour les conduire à la vengeance et au carnage ... Partout, on bénira le nom du héros qui aura rétabli les droits de l'espèce, partout on érigeria des trophées à sa gloire. Alors, disparaîtra le Code noir et que le code blanc sera terrible si le vainqueur ne consulte que le droit des représailles ! ... ». On a souvent reproché à Raynal, Grégoire et Hegel d'avoir été favorables à l'abolition progressive de l'esclavage plutôt qu'à sa suppression immédiate ! S'agissant de Raynal, ne déclare-t-il pas inéluctable la destruction violente de l'esclavage par les esclaves eux-mêmes ou, pour reprendre sa formule, « la révolution, avec même l'éventualité d'un « code blanc ».

Et Grégoire ? En 1808, sous Napoléon, au sommet de sa puissance et responsable du rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises en 1802, ne publie-t-il pas Grégoire (1808) dans lequel il écrit : « Les amis de l'esclavage sont nécessairement les ennemis de l'humanité » (p.XII).. Et combien a-t-il soutenu Haïti et les Noirs auxquels il adresse, fidèle à lui-même, ses dernières paroles avant de rendre l'ultime souffle.

Au reste, c'est à Berlin que, au sommet de sa gloire, plaidant l'insertion culturelle des esclaves noirs, Hegel prendra pour argument et exemple Haïti dans une présentation philosophique qui met au jour une homologie des structures

avec celle de Hegel (1947) : destruction du système esclavagiste et accès de l'esclave à la culture ! Dès sa jeunesse, à Berne, Hegel insistera sur la problématique esclavage-culture, notamment dans le cadre de l'apparition du christianisme : « Dans une situation où l'esclave l'emportait souvent sans plus sur son maître en capacités naturelles et en culture, et ne pouvait plus voir en lui la prérogative de la liberté et de l'indépendance — dans cette situation, se présente aux hommes une religion ... » (Hegel s.d.:101).

Dans un ultime et sublime « retournement » dont seul Hegel avait le secret, méditant Haïti et Hymne à la liberté des Nègres, il réconciliera esclavage et religion chrétienne, bouclant ainsi sa longue guerre contre la servitude. Ainsi, à propos des Noirs, déclare-t-il avec emphase l'aptitude à la culture ne peut leur être refusée ; ils n'ont pas seulement ici et là adopté avec la plus grande reconnaissance le christianisme et parlé avec émotion de la liberté qu'ils ont obtenue grâce à lui après une longue servitude de l'esprit, mais ils ont aussi, à Haïti, formé un État selon les principes chrétiens (Hegel 1947 :410, addition in Hegel 1988).

En conclusion, tout au long de sa vie intellectuelle, Hegel aura affiché une ferme détermination anti-esclavagiste selon Tavarès. Avec constance, il est demeuré un philosophe anti-esclavagiste et ainsi il est devenu depuis toujours un ami de l'humanité. Ces remarques ne manqueront pas de susciter des discussions que nous espérons fécondes.

Après un rapide bilan des travaux consacrés aux relations entre Hegel et l'Afrique noire, il reste à tracer quelques perspectives pour les futurs chercheurs qui voudront s'engager dans le filon hégélien.

Perspectives

Grâce à la thèse de Tavarès et aux autres travaux, de nouvelles perspectives sont ouvertes aux chercheurs qui s'intéressent aux conceptions africaines de Hegel.

Le recensement systématique des sources d'informations de Hegel relatives à l'Afrique est à faire. Les germanistes spécialisés ou non ont un énorme champ à explorer. Dans ce cas, les germanistes et philosophes africains peuvent apporter des contributions très importantes qui peuvent enrichir et même bouleverser les études sur l'hégélianisme qui étaient jusqu'à maintenant le monopole des chercheurs européens. Dans ce domaine, les chercheurs asiatiques, arabes ou non arabes peuvent éclairer la position de Hegel à l'égard de l'Asie, à la suite de l'ouvrage de Hulin (1979). Et par ricochet, ces recherches permettront de mieux comprendre l'évolution des conceptions africaines de Hegel.

Les géographes africains ayant la maîtrise de la langue de Goethe devraient consacrer des recherches approfondies sur les travaux du grand géographe allemand C. Ritter et singulièrement sur son ouvrage (Ritter 1822) Ils pourraient collaborer avec des philosophes qui connaissent très bien le système de pensée de Schelling qui a inspiré les travaux de C. Ritter.

Les arabisants, africains ou non, pourraient étudier systématiquement les sources arabes de Hegel et des autres penseurs allemands qui ont pu influencer le professeur de Berlin. Ils éclairciraient éventuellement les relations intellectuelles qui ont pu exister entre Hegel et Ibn Khaldoun.

Les égyptologues, africains ou non, pourraient faire le point des connaissances de Hegel et des autres penseurs allemands de son époque en matière d'égyptologie. À cette occasion, d'autres chercheurs auraient pour tâche d'étudier les travaux de l'école orientaliste allemande de l'époque de Hegel.

Enfin, l'Afrique a besoin actuellement de philosophes spécialistes de la pensée de Hegel et maîtrisant parfaitement la langue allemande. Ces types de philosophes bouleverseront, à notre avis, les études hégéliennes par leurs contributions qui seront très certainement novatrices et originales.

Tavarès constitue un pionnier africain dans le domaine du hégélianisme. Il est nécessaire que d'autres philosophes africains s'engagent dans la voie d'une meilleure exploration de l'hégélianisme. Il a repéré plusieurs pistes de recherche qu'il convient de recenser.

Hegel a été rédacteur en chef d'un journal local à Bamert (1807-1808). Il est probable qu'il ait pu avoir des informations sur l'Afrique comme rédacteur principal d'un journal à tirage important et à large audience : « Mais pour s'en assurer, il faudra un jour, bientôt peut-être, procéder non seulement à une enquête minutieuse concernant les numéros parus sous l'autorité de Hegel, mais aussi s'efforcer de savoir quelle est la tendance politique de ce journal. Sans doute, trouverons-nous alors quelques renseignements utiles et intéressants. À elle seule, cette enquête pourrait faire l'objet d'un travail particulier » (Tavarès 1990:517).

Le rapport de Hegel avec les économistes est un thème qui mérite d'être étudié et approfondi. Beaucoup d'auteurs ont ignoré l'aspect économique de la philosophie de l'histoire de Hegel comme le rappelle G. Lukacs : « Les auteurs qui ont écrit sur Hegel ont, sauf quelques cas exceptionnels, complètement ignoré l'aspect économique de sa philosophie de l'histoire, et même les écrivains bourgeois qui n'ont pas fermé les yeux sur ses pénétrantes recherches en économie sont restés tout à fait aveugles à la signification qu'il leur attribue » (Lukacs 1981). Cette remarque vaut pour l'Afrique selon Tavarès qui écrit : « Personne, semble-t-il, n'a encore mis en évidence, ni même supposé ou même imaginé le

rôle des conceptions économiques de Hegel pour l'essentiel empruntées aux « classiques » anglais (Ferguson, Stewart, Ricardo, etc.) dans l'élaboration de sa critique de l'Afrique » (Tavarès 1990:476-477). Tavarès avait montré que les conceptions économiques de Hegel pouvaient éclairer la prise de position relative à la question des formes juridiques, sociales et politiques de l'abolition de l'esclavage. L'influence de ses conceptions s'étend notamment à l'idée de pauvreté des besoins en Afrique de laquelle Hegel tire certaines appréciations ; à sa conception du commerce des esclaves dont il fait « le rapport de base du droit (Tavarès 1990:753) (marchandise, échange, valeur, prix, argent, etc.) et au travail comme médiation (économique et technique) entre l'homme et la nature.

Les économistes africains sont interpellés dans ce domaine. Car dès Berne, Hegel s'était intéressé aux problèmes économiques et financiers. À Frankfort, « un des centres du commerce allemand », pour reprendre l'expression de Lukacs, cet intérêt ne cessera de grandir et de s'approfondir. À Iéna, les résultats de ces investigations dans le domaine économique sont en grande partie intégrés dans sa méthodologie.

Le travail des économistes et des philosophes africains engagés dans l'étude sérieuse de l'hégélianisme consistera à relire des économistes classiques aujourd'hui oubliés. Par exemple, le jeune Hegel a commenté le livre de Stewart (1767). Lukacs accorde une très grande importance à ce commentaire qui fait apparaître l'originalité du jeune Hegel, « le seul philosophe allemand qui se soit de si près intéressé à l'étude de l'économie ». Lukacs déplore la perte inestimable de ce manuscrit due à l'insouciance de certains disciples de Hegel.

Par ailleurs, la relecture des économistes classiques par des Africains contribuera à repérer dans leurs ouvrages les informations relatives à l'Afrique ou à l'esclavage des Noirs que Hegel a pu rencontrer.

Dans un appendice à sa thèse intitulé « Hegel et l'escale de Saint-Domingue », Tavarès a cherché à élucider les raisons du refus constant du professeur de Berlin de parler de la « perle des Antilles » et de Toussaint-Louverture à la suite de la suggestion de Sala-Molins (1988). C'est un thème de recherche qui attend d'être approfondi. En fait, au cours de ses travaux, Tavarès a présenté, sous un angle différent de celui suggéré par L. Sala-Molins, l'absurde ambition historique du Premier Consul de ressusciter, par des articles de foi, une figure morte de la vie de Saint-Domingue : « Le point de vue adopté ne visait pas tant à faire de cette ambition anachronique une question en tant que telle, et constitutive de notre sujet, qu'à la concevoir d'après la réponse historique qui lui avait été apportée par les acteurs noirs de cette « perle des Antilles » dès les débuts de la Révolution française jusqu'au Consulat, décade exceptionnelle qui verra la destruction

militaire complète et irréversible du vieux système esclavagiste dont le Code noir (1685) était l'expression idéologique, politique et sociale (Tavarès 1990:753).

Les Haïtiens ont apporté une réponse historique par leur révolution à la question de l'esclavage. L. Sala-Molins estime que la réponse historique des Haïtiens doit être reprise en question théorique.

Peu de philosophes de l'histoire se sont intéressés aux événements de la Grande Ile. Hegel, le plus grand d'entre eux, ne semble pas les avoir mentionnés dans ses cours oraux. Le cas de Hegel montre à quel point la philosophie se refuse à intégrer à toute problématique historique la question de Saint-Domingue. Mais la tradition du silence sur cette affaire date des événements eux-mêmes comme le remarquait J. Adelaïde-Merlande : « Roussier constatait, en 1937, que l'expédition des Français à Saint-Domingue ne fait l'objet que «d'allusions brèves...imprécises», qu'elle était dédaigneusement passée sous silence, comme une guerre sans importance, puisque coloniale. » (Adelaïde-Merlande 1985).

Pour disculper Napoléon cherchant à rétablir l'esclavage dans les colonies françaises, on prétexte qu'en « arrivant au pouvoir en novembre 1799, Bonaparte avait peu réfléchi aux questions coloniales » (Martin 1988:437). Sur le rétablissement de l'esclavage dans les colonies, le déporté de Sainte-Hélène s'expliquera. L'ascension rapide de Bonaparte vers Napoléon 1er est allée de paire avec la répression des esclaves noirs à Saint-Domingue symbolisée par l'expédition Leclerc. Napoléon n'aimait pas les Nègres ou du moins il les aimait non libres. Comment et pourquoi Hegel, le philosophe des esclaves par excellence, a-t-il pu taire le crime de Napoléon « le prince des batailles » qui tendait d'une main la liberté à l'Europe, et de l'autre s'efforçait de la retirer à Saint-Domingue, patrie nouvelle des anciens esclaves noirs devenus libres ? Telle est la question qu'on peut se poser. Tavarès pense que le caractère inédit de la révolution noire de Saint-Domingue paraît tout simplement inclassable dans le schéma classique de la philosophie hégélienne de l'histoire dont elle heurte l'économie d'ensemble. Pour l'intégrer, Hegel aurait eu à refondre complètement son schéma. Quel est l'impact de cette révolution noire sur le bouleversement des derniers travaux africanistes de Hegel à Berlin ? Tavarès avoue ne pas pouvoir répondre à cette question. Mais entre 1823 et 1826, années qui correspondent à l'élaboration conceptuelle de la seconde conception de l'Afrique de Hegel, celui-ci disposera de documents historiques de grande importance qui évoqueront les événements de Saint-Domingue et la personne de Toussaint-Louverture : les écrits célèbres rédigés sous l'autorité directe de Napoléon.

Par ailleurs, Hegel, admirateur passionné de Bonaparte, pourrait-il complètement ignorer l'importance géopolitique de Saint-Domingue dans l'extension de l'empire jusqu'aux Amériques ? Selon Tavarès, dans l'état actuel des textes

disponibles, il est possible de saisir sur le vif la manière dont Hegel s'y prend pour ne pas parler de Saint-Domingue. Il élude tout simplement, lui qui avait lu (1773), tout renvoi aux possessions coloniales françaises de la Caraïbe. Trois passages de Hegel (1979a) illustrent clairement cette attitude. Quand Hegel parle des tensions sociales et politiques dans les colonies, il évoquera l'idée «d'indépendance» chère aux créoles ou sang mêlé. Dans la prise en compte de cette revendication juste d'indépendance, Hegel s'intéressera principalement aux colonies espagnoles et portugaises d'Amérique du Sud et secondairement à l'Inde. Hegel ne mentionne pas les colonies françaises où, avec la Révolution française, ces revendications étaient à l'ordre du jour. En France, est posée la question de Saint-Domingue où l'idée d'indépendance réalisée dès 1804 a été proclamée les armes à la main par des Noirs. « Comment le fait et la signification historiques de l'indépendance haïtienne et sa portée universelle ont-ils échappé au philosophe de la réalité ? » (Tavarès 1990:788) s'interroge Tavarès qui ouvre un vaste champ de recherche aux spécialistes du hégélianisme africain.

Mais lors de la soutenance, Jacques D'Hondt, un des membres du jury, a exhibé une note de Hegel récemment retrouvée qui révèle une prise de position en faveur des insurgés de Haïti. Dans ces conditions, le problème n'est pas pourtant réglé.

Le travail de Tavarès suscite des interrogations, comme le note Yves Benot. Celui-ci se demande si le principe de l'incarnation des figures de la conscience de soi dans les peuples et des périodes historiques peut être utile dans l'examen de la pensée africaine d'aujourd'hui aux prises avec les problèmes théoriques ardues et urgents : « Mais surtout, pour ne pas nous attarder sur trop de points, la question qui demeure, c'est de savoir si le principe même de l'incarnation des figures de la conscience de soi dans des peuples et des périodes historiques peut être de quelque utilité à la pensée africaine d'aujourd'hui, aux prises avec les problèmes théoriques ardues et urgents. En revanche, on sera d'accord avec l'auteur pour souligner qu'elle s'engagerait dans une impasse en se figeant dans une simple dénonciation de ce qu'elle pense comme le contraire, l'antagoniste absolu. A cet égard, la dialectique hégélienne justifie l'intérêt qu'atteste la discussion » (Benot 1991).

En définitive, Tavarès a tracé de nouvelles pistes de recherche qu'on peut entreprendre pour éclairer les véritables relations entre Hegel et l'Afrique noire.

Conclusion

Hegel n'était pas un raciste comme l'ont soutenu certains chercheurs européens et africains. Ce sont exclusivement des philosophes de métier comme Marie-Louise Diouf et Jean-Pierre Faye et des chercheurs non philosophes qui ont accusé Hegel d'être raciste. Abib Mbaye, Sindjoum Pokam et Basile-Juliat Fouda, tous philosophes de métier, se sont élevés contre une telle accusation.

Mais Pierre Franklin Tavarès est le seul philosophe africain à être très loin dans la défense de Hegel. Son avantage, qui réside dans sa formation philosophique, s'est accru de son exploitation des ouvrages de Jacques D'Hondt, Michel Hulin et Carl Ritter.

Il y a d'autres travaux effectués par des Africains philosophes germanistes comme Augustin Kouadio Dibi, ou des philosophes ayant travaillé sous la direction du professeur Jacques D'Hondt, philosophe germaniste et spécialiste de Hegel comme Zue-Nguéma (1977-1978).

Le chercheur philosophe Peter-Anton von Arnim a contribué à faire connaître les textes de Hegel méconnus en Afrique et ainsi à montrer que le philosophe de Berlin était loin d'être raciste.

L'étude systématique des sources d'information de Hegel sur l'Afrique est devenue une nécessité urgente. Des efforts déjà initiés méritent d'être poursuivis. Avec ces progrès effectués dans les recherches sur l'attitude de Hegel à l'égard de l'Afrique noire, il était nécessaire de faire le point très rapidement pour faire disparaître l'image fautive du professeur de Berlin que nous avons, avec d'autres Africains, contribué à véhiculer dans notre ouvrage (Dieng 1978).

Nous avons été piégé pour plusieurs raisons : d'abord notre insuffisante appropriation de la philosophie hégélienne nous a fourvoyé. Ensuite, la confiance exagérée que nous avons faite à une philosophe comme Marie Louise Diouf, présentée comme un grand spécialiste de Hegel, nous a mené à opérer des glissements dangereux dans notre dernier ouvrage (Dieng 1985). Enfin, l'impossibilité pour nous d'accéder aux travaux de Ritter dont nous connaissions l'influence déterminante sur Hegel nous a empêché de nous engager sur la bonne voie. Nous avons pu disposer d'un seul ouvrage de Ritter (1974) à Dakar, qui est

Conclusion

malheureusement un ghetto intellectuel. Nous avons même entrepris un voyage à Paris. Mais à la Bibliothèque nationale de France, nous n'avons pas pu disposer de l'ouvrage de Ritter (1822). Il a fallu rencontrer en janvier 1991 Pierre Franklin Tavarès pour savoir que cet ouvrage de Ritter est disponible à l'Institut de Géographie, rue Saint-Jacques à Paris. C'est là que nous avons pu consulter cet ouvrage qui a joué un rôle déterminant dans l'élaboration de la nouvelle conception africaine de Hegel.

Hegel était largement informé sur les questions africaines. Sa discrétion sur ses sources d'informations pour des raisons liées à la censure et à la surveillance policière en Allemagne pouvait induire en erreur beaucoup de chercheurs non informés sur ses lectures secrètes et ses fréquentations intellectuelles.

Les philosophes africains ne doivent pas reculer devant les difficultés liées à la difficile appropriation de la pensée de Hegel et à la maîtrise de la langue allemande pour prolonger et approfondir l'exploration de la conception africaine du philosophe de Berlin entamée par Tavarès.

Conscient de l'importance de la thèse de ce jeune philosophe africain dans le domaine de l'hégélianisme, nous avons pensé nécessaire de dégager l'essentiel de son travail pour en faire profiter un plus large public africain. Souhaitons que cette thèse soit rapidement publiée et qu'une association africaine des amis de Hegel soit créée comme le souhaite Tavarès.

Aujourd'hui, avec les recherches de A.R. Bidja, de Pierre Franklin Tavarès, de Augustin Dibi Kouadio, de Peter Anton von Arnim, il devient difficile de soutenir que Hegel était raciste, idéologue de l'impérialisme colonial et pan-germaniste.

Il devient aussi intolérable de mettre dans le même sac Hegel et Gobineau comme l'a fait Théophile Obenga dans son livre (Obenga 1966). Nous espérons qu'il aura à prendre connaissance des derniers travaux effectués sur l'hégélianisme et l'Afrique pour rectifier son point de vue.

Postface

À la suite d'une évaluation de notre manuscrit par deux chercheurs, nous avons estimé nécessaire d'écrire une postface pour tenir compte de leurs critiques qui sont très pertinentes et de leurs suggestions. Nous examinerons succinctement trois thèmes : la définition du terme « racisme », la position antiesclavagiste de Hegel, les relations entre l'esprit africain, le climat et la géographie chez Hegel.

La définition du terme « racisme »

Dans notre manuscrit, nous n'avons pas défini le terme « racisme » qui devait l'être puisque nous nous interrogeons sur l'existence d'un racisme chez Hegel. Les définitions du terme « racisme » sont nombreuses et diverses. Nous ne retiendrons que la définition qu'en donnent Claude Lévi-Strauss et Albert Memmi.

Claude Lévi-Strauss en donne la définition suivante : « Le racisme est une doctrine qui prétend voir dans les caractères intellectuels et moraux attribués à un ensemble d'individus, de quelque façon qu'on le définisse, l'effet nécessaire d'un commun patrimoine génétique ».

Pour qualifier Hegel de raciste ou de non raciste, il importe de définir les termes comme race, race noire et racisme. Disons, dès maintenant, que nous adoptons la définition que donnent Claude Lévi-Strauss et Albert Memmi du racisme.

Le mot « race » apparu en français au XVI^e siècle est l'objet de controverses chez les biologistes et les généticiens. Les anthropologues du XIX^e siècle avaient cherché à classer l'espèce humaine selon différentes caractéristiques physiques sans pourtant jamais trouver une taxonomie satisfaisante : volume du crâne, volume du cerveau, couleur de la peau, forme des cheveux, du nez, de la stature, indice céphalique... Après l'introduction, au début du XX^e siècle, des travaux sur la génétique ont été multipliés.

Dans son livre Memmi (2000), l'écrivain français d'origine tunisienne développe avec de nouveaux arguments sa distinction entre le racisme, qu'il propose de limiter strictement au sens biologique, et l'hétérophobie, refus agressif d'autrui, et dont le racisme ne serait qu'un cas particulier.

Albert Memmi propose la définition suivante : « Le racisme est la valorisation, généralisée et définitive, de différences biologiques, réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de la victime, afin de justifier une agression ».

Ainsi, la pensée raciste est bâtie sur deux affirmations : l'existence de races au sein de l'espèce humaine et le classement de celles-ci selon une échelle de valeur en « races supérieures » et « races inférieures ». Cette hiérarchisation est établie en fonction d'une essence naturelle justifiant un comportement qui vise à minorer et à inférioriser un groupe particulier (Flem 1985:156).

Cette recherche des caractères physiques (ou phénotypes) s'est transformée en un questionnement à propos des facteurs transmissibles héréditairement ou gènes (génotypes). Ces groupes auxquels la société accole le nom de races sont divers et vont de la religion (les Arméniens, les Juifs) à la fonction sociale (les nobles sous l'Ancien régime) en passant par le métier (en Alsace, les Gitans sont souvent nommés les Vanniers : les travailleurs immigrés). Ce mot « race » sert souvent à travestir tout simplement des antagonismes sociaux, des rivalités et des rapports de domination (Flem 1985:154).

La notion de race fait l'objet de nombreuses controverses dans le détail desquelles nous n'entrerons pas. Elle prête souvent à confusion. Par exemple, Cheikh Anta Diop, défenseur de la race noire, écrit un article (Diop 1948). Cet article de jeunesse confond race et ethnie, comme nous dirions aujourd'hui.

En général, la race est définie de manière biologique. On compte dans le monde, pour simplifier, quatre races : la blanche, la jaune, la noire et la rouge. La race est une donnée biologique.

Certains ethnologues, anthropologues, sociologues ou historiens ont établi des liens très étroits entre les races humaines et d'autres phénomènes comme la culture, la civilisation. C'est le cas de Cheikh Anta Diop qui a écrit des ouvrages aux titres très significatifs : (Diop 1954) et (Diop 1967). Ce type de liaison peut être discuté. Dans son premier livre publié en 1954, Cheikh Anta Diop postule l'existence de plusieurs nations nègres et l'unité culturelle de l'Afrique noire fondée sur la race.

Contrairement à notre ami Bidima (1997) et autres chercheurs africains, nous nous en tenons au sens biologique du terme racisme. Michel Leiris définit ainsi la race : « La notion de race, on l'a vu, repose sur l'idée de caractères physiques transmissibles permettant de répartir l'espèce *Homo sapiens* en plusieurs groupes qui sont l'équivalent de ce qu'en botanique on nomme variétés ». Pour lui, la race ne peut pas se définir par la communauté de culture, de langue ou de religion. La race ne peut avoir quelque valeur que sur le terrain de

l'anthropologie physique, seul terrain où pareille notion est essentiellement biologique. Ainsi, la race diffère de la culture, de la langue et de la religion.

Etant d'accord avec cette définition, nous ne pouvons pas accepter l'existence d'un racisme culturel ou religieux. Il faut dissiper la confusion existant entre faits naturels et faits culturels.

Pour enrichir les débats relatifs à la notion de race, il est utile de rouvrir les vieux dossiers concernant la question. Les chercheurs africains gagneraient à revisiter l'ouvrage de Firmin (1885 et 2003).

Ce haïtien, membre de la Société d'anthropologie de Paris et défenseur de la thèse de l'Égypte nègre, répond aux thèses du Comte de Gobineau (1853-1854).

A. Firmin polémique avec les doctrinaires de l'inégalité des races dans le monde scientifique du XIXe siècle. Ces doctrinaires pratiquaient principalement une anthropologie physique. Parmi eux, on peut noter quelques noms comme Blumenbach, Louis Fignier, d'Omalius d'Halloy, Cuvier, Henry Holland, Virey, Bony de Saint-Vincent, etc.

Contre ces pseudo-scientifiques, Antenor Firmin définit une anthropologie critique, sociale et culturelle, laquelle entend prouver scientifiquement, par une démarche positiviste, l'égalité de toutes les races humaines et leur perfectibilité. En utilisant tous les champs du savoir dans l'enquête anthropologique, sa démarche ouvre la voie à la science moderne. A. Firmin examine les jeux et enjeux du débat sur le monogénisme et le polygénisme.

Pour la clarté du débat concernant le racisme, il est utile de fréquenter l'ouvrage très documenté de Liauzu (1992).

L'esclavage en Afrique et aux Amériques

L'un des évaluateurs de notre manuscrit fait la remarque suivante :

L'auteur écrit que Hegel était « anti-esclavagiste » comme n'importe quel penseur bourgeois de son temps, mais il écrit aussi que la captivité des Africains dans les Amériques était acceptable parce que l'esclavage en Afrique était un phénomène répandu, mais pire. L'auteur doit expliquer ce raisonnement..

Hegel était un anti-esclavagiste comme pouvait l'être tout penseur bourgeois avisé de son temps. En effet, Hegel comme les abolitionnistes français (Le Comte de Volney, Brissot, l'Abbé Henri Grégoire, Victor Schoelcher, etc.) ou les abolitionnistes anglais (Clarkson, Wilberforce, etc.) avait compris qu'avec l'industrialisation des principaux pays d'Europe occidentale, le mode de production esclavagiste existant dans les Amériques et les Caraïbes était obsolète. Par

ailleurs, Hegel comme les économistes physiocrates (Dr Quesnay, Turgot, etc.) et les classiques (Adam Smith ou Jean Baptiste Say) était convaincu qu'un travailleur libre est plus productif qu'un esclave dans les Amériques.

Hegel lui-même ne s'est pas expliqué sur les fondements de sa remarque. C'est pourquoi, nous allons tenter d'explicitier sa pensée. C'est une hypothèse que nous avançons et qui mérite d'être discutée.

Si Hegel soutient que l'esclavage des Noirs est plus acceptable et plus supportable dans les Amériques, c'est parce que dans les colonies américaines où domine le mode de production capitaliste, les propriétaires d'esclaves ont intérêt à les entretenir comme une partie de leur capital. Pour la rentabilité de leur plantation, ils ont intérêt à ne pas tuer ou maltraiter outrageusement leurs esclaves.

Par contre, en Afrique où ne domine pas le mode de production capitaliste et où règnent des modes de production non capitalistes produisant des valeurs d'usage au lieu de valeurs d'échange, les propriétaires d'esclaves pouvaient les maltraiter et même les tuer. Car ces esclaves ne produisaient pas des marchandises susceptibles d'être vendues sur le marché avec profit. Ils étaient destinés surtout à fournir des services domestiques ou à produire des valeurs d'usage assez limitées pour leurs maîtres dont le niveau de vie n'était pas considérable, comparé à celui d'un bourgeois doté d'une gamme variée de produits dont certains étaient des articles de luxe.

Hegel, à propos de la suppression de l'esclavage, épousera le point de vue des économistes classiques qui s'étaient prononcés contre cette institution inhumaine et dépassée économiquement, et notamment celui d'Adam Smith, le père de l'économie politique, dans *La Richesse des Nations*, ce dernier écrit : « L'ouvrier libre a sur l'esclave la supériorité car la contrainte ne rend pas l'homme inventif, zélé et intelligent ».

Hegel s'est aussi intéressé au système des besoins en Afrique dont il souligne l'extrême pauvreté : « Les Africains, écrira-t-il, ont peu de besoins » (Hegel 1979c, II-1, II:69, citées par Tavarès).

Ces considérations sur le système des besoins en Afrique ont une grande importance méthodologique. De plus, on devra retenir l'idée que Hegel met surtout l'accent sur l'extrême faiblesse du développement des forces productives (et ses implications au niveau de la division sociale du travail). Cette faiblesse explique, pour lui, le recours à l'explication imaginaire dans les relations de l'homme à la nature et dans la loi de causalité. Hegel rappelle aux Européens la nature de leur attitude à l'égard du monde qu'ils entendent utiliser pour la satisfaction de leurs besoins grâce au recours à des moyens techniques « Nous devons oublier (...) les moyens si compliqués (technique : outil-machine, ruse de

la raison) qui nous permettent de réaliser nos fins (cité par Tavarès 1990, t. II : 515).

Ces conceptions économiques de Hegel occupent une place déterminante dans sa critique de l'Afrique, ce que semblent ignorer les Africains qui se contentent de la seule lecture de Hegel (1954a).

Tavarès est l'un des rares chercheurs africains à avoir tiré des enseignements des conceptions économiques de Hegel et à avoir montré leur rôle dans la rupture intervenue entre sa première et sa deuxième conception de l'Afrique à la suite de la lecture de l'ouvrage de Carl Ritter. Il a tenté de mettre en exergue les ressorts théoriques principaux (économique, droit, religion, histoire, etc.) de la première conception de l'Afrique de Hegel ainsi que son cadre (but) méthodologique. Il s'agissait, pour lui, de reconstruire sur la base d'indices concordants et de faits matériels vérifiables, les étapes marquantes de sa formation. Mais ce n'est qu'à Berlin que cette première conception recevra sa formulation dans les Leçons sur l'histoire philosophique. Elle vaudra jusqu'à ce que, sous l'influence principale de Ritter (1886), Hegel décide de la remanier de manière profonde. Ainsi, si à Iéna, la première conception de l'Afrique prend appui sur les matières juridiques, économiques et religieuses ; à Berlin, la seconde conception de l'Afrique, autrement dit la critique elle-même, a pour pilier la géographie (la matière).

Par ailleurs, Hegel est un penseur allemand dont le pays n'était pas fortement impliqué dans la traite des Nègres comme la France, l'Angleterre, l'Espagne et le Portugal. L'Allemagne, l'ennemie de la France, n'avait pas de colonies dans les Amériques. Elle rivalisait avec l'Angleterre qui est le premier pays à connaître la révolution industrielle. Dans sa volonté d'étouffer l'économie anglaise, Napoléon Bonaparte a décrété en 1806 le blocus continental. En le faisant, il a favorisé le développement de la culture de la betterave à sucre en Allemagne et en France. Durant cette période, les consommateurs de l'Europe étaient ravitaillés non en sucre de canne des Amériques et des Caraïbes, mais en sucre de betterave produit en Europe. L'on sait que la culture de la betterave à sucre en Europe a contribué à faciliter l'abolition de l'esclavage et de la traite des Noirs.

Ainsi, Hegel a vécu dans un pays qui n'avait pas de colonies dans les Amériques, qui n'a pas bénéficié directement du travail des esclaves noirs et qui avait intérêt à affaiblir l'Angleterre aux industries florissantes empêchant l'industrialisation de son pays. Dans ces conditions, Hegel a vécu dans un contexte historique, social, économique et politique qui pouvait faire de lui un anti-esclavagiste.

La comparaison faite entre le sort des esclaves et aux Amériques a choqué beaucoup de nationalistes africains qui se placent sur le plan sentimental ou émotif pour s'intéresser aux valeurs morales. Hegel se situe au niveau de l'utilité

de l'esclave et de la logique du capitalisme qui le fascine, appartenant à un pays arriéré par rapport à l'Angleterre à la France.

L'appréciation de Hegel ne rencontrera pas l'adhésion des nationalistes africains qui considéreront l'Afrique comme un paradis perdu où ses habitants vivent en parfaite harmonie et en dehors de tout conflit social. Certains afro-centristes américains ou africains vont jusqu'à nier l'existence de l'esclavage en Afrique.

La théorie de l'état de nature a servi de base et de cadre à la première conception de l'Afrique chez Hegel. Ses vues économiques ont déterminé ses conceptions de l'Afrique. Konigzon (1974:52) a montré à quel point et comment « la découverte de l'économie politique marque un tournant essentiel dans le développement de la philosophie hégélienne ».

Le travail, cette catégorie économique centrale occupait une place déterminante dans la théorie de l'état de nature. Le travail est chez Hegel constitutif de la société. Sa conception du travail commande profondément sa critique (qui reprend comme le rappellera Konigzon « ce que Marx appellera le cynisme de Ricardo) et le conduira finalement, dès sa maturité, à s'affranchir de sa compréhension de l'esclavage de toute appréciation moralisante. Jeune, Hegel s'est indigné en condamnant la traite contemporaine. Il est trop grand penseur pour se répondre en lamentations romantiques ; il est d'autre part beaucoup trop sérieux et honnête pour taire cette situation (misère du capitalisme) ou même seulement en donner une représentation atténuée « (Lukacs1981, t. 2:67). La position de Hegel ne signifie guère qu'il soit d'accord avec les négriers ou les marchands d'esclaves. Au même moment, il insiste sur l'émancipation sociale des Noirs (libres) (Dr Kingera, auteur noir de la découverte de la quinine, etc.). Là, Tavarès nous rappelle ce qu'a de spécifique la démarche philosophique en matière de connaissance : « Cette attitude nouvelle ne dit rien d'autre qu'en matière de connaissance (philosophique) le sentiment (immédiat) ne saurait être le critère : il faut donc partir du fait brut, tel qu'il existe crûment dans la réalité ; l'histoire pour être comprise ne tolère aucun arrangement avec les faits (Tavarès 1990, t. II:509).

En cherchant à expliquer la raison pour laquelle les esclaves noirs ont été déportés aux Amériques, Hegel n'évoquera ni un argument racial (infériorité supposée des Noirs), ni religieux (Noirs non chrétiens), mais une cause économique, à savoir l'aptitude des Noirs au travail : « La faiblesse du tempérament américain fut une des principales raisons de l'importation des Nègres en Amérique, on les y amena en effet pour exploiter, dans les travaux, leurs forces » (Hegel 1979a:234).

Hegel analyse les fondements historiques des sociétés africaines et y découvre une base économique : le commerce des esclaves. À cette activité lucrative et quasi-générale, il attribue une très grande importance : « Dans tous les royaumes africains connus des Européens, l’esclavage est une institution indigène et domine naturellement » (Hegel 1979a : 260). L’esclavage, système économique dominant, est la base sur laquelle reposent les relations entre l’Europe et l’Afrique. Les rois africains dont la fortune est bâtie sur la vente d’esclaves traitent en ennemis les Anglais qui sont en faveur de l’abolition du commerce des esclaves et de l’esclavage.

Selon Hegel, les guerres, la traite et la polygamie en Afrique s’ordonnent autour du commerce, opération économique ayant pour but la vente d’une marchandise. Ainsi, le travail (capacité ou force de travail) et le commerce (vente) sont les deux catégories économiques centrales qui sont à la base de son analyse de l’Afrique. Hegel, influencé par le cynisme de l’économie classique anglaise, se montre cynique quand il compare le traitement des esclaves aux Amériques et en Afrique. Le commerce des esclaves qui consiste en l’échange avec les négriers (prix, argent, marchandise, etc.) met un terme au droit de vie et de mort (état de nature) que les rois noirs avaient sur leurs prisonniers ou leurs sujets. Là, Hegel, pour illustrer les mauvais traitements subis par les esclaves en Afrique, s’appuie sur des relations et des récits de missionnaires ou explorateurs.

En méditant *Haïti*, c’est l’hymne à la liberté des Nègres, il réconciliera esclavage et religion chrétienne, bouclant ainsi sa longue guerre contre la servitude. Ainsi, à propos des Noirs, il déclare avec emphase « L’aptitude à la culture ne peut leur être refusée : ils n’ont pas seulement ici et là adopté avec la plus grande reconnaissance le christianisme et parle avec émotion de la liberté qu’ils ont obtenue grâce à lui après une longue servitude de l’esprit, mais ils ont aussi, à Haïti, formé un État selon des principes chrétiens » (Hegel 1988:417).

À partir de là, Tavarès conclut qu’avec constance Hegel, philosophe anti-esclavagiste, est depuis toujours « ami de l’humanité ». On peut honnêtement objecter à Tavarès l’argument suivant. Hegel fait preuve d’un racisme culturel et religieux, comme le soutient un des évaluateurs de notre manuscrit qui écrit :

Hegel a condamné l’Afrique pas nécessairement sur un plan biologique, mais sur les plans culturel et religieux. Étant chrétien, Hegel a certainement dû réfléchir sur le sort malheureux et maudit réservé aux habitants de l’Afrique selon la doctrine de Cham.

Le même évaluateur de notre manuscrit ajoute : « Il est évident que le racisme culturel cherche sa justification dans le racisme biologique ».

Incontestablement, Hegel accorde une très grande importance aux deux religions révélées que constituent le christianisme et l'islam. Il considère que les Haïtiens, à la suite de leur évangélisation, ont un accès à la culture. Il soutient avec beaucoup de prudence que grâce à leur islamisation, les Noirs peuvent se rapprocher de la culture : « L'unique voie qui rapproche dans une certaine mesure le nègre de la culture semble être l'Islam ». Et il note la supériorité des Mahométans sur les Européens dans le domaine de la connaissance de l'intérieur de l'Afrique : « Les Mahométans d'ailleurs connaissent mieux que les Européens le moyen de pénétrer l'intérieur du pays » (Hegel 1979a:250).

C'est un débat ouvert sur l'existence d'un racisme biologique, culturel, religieux ou autre. Il est temps que les chercheurs africains y participent de manière très active et approfondie.

Les relations entre l'esprit africain, le climat et la géographie chez Hegel

Si Hegel n'a pas évalué les peuples africains spécifiquement sur le plan biologique, il les a certainement évalués sur le plan culturel, soutient un des évaluateurs de notre manuscrit. Ce point de vue pose le problème de l'existence possible d'un racisme religieux hégélien, caché dans sa thèse de la marche du Geist (Esprit de Dieu) dans le monde. L'Afrique n'étant pas touchée par le Geist quand il faisait sa marche de l'Est vers l'Ouest, comme le note le même évaluateur : « Pour Hegel, l'essence de l'humanité était la liberté qui fait son progrès pari passu avec la conscience humaine de soi. Mais l'Afrique ne faisait pas partie de cette dynamique humaine ».

Dans ces conditions, Hegel se posait la question de savoir quelle était la nature humaine du peuple africain. Il a reconnu que l'Égypte ancienne était une partie géographique de l'Afrique, mais selon lui l'Égypte n'appartenait pas vraiment à l'Afrique parce que sa civilisation ne représentait pas « l'esprit africain ».

Remarquons que Hegel considère que l'Afrique du Nord n'appartient pas à l'Afrique proprement dite ou à l'Afrique au sud du Sahara. L'évaluateur de notre manuscrit regrette cette démarche lorsqu'il écrit : « On parle aujourd'hui sans gêne de l'Afrique subsaharienne, définitivement excisant une partie importante de l'histoire du continent lui-même ». Autrement dit, le continent africain est amputé de l'histoire du Maghreb et de Makhrech (y compris l'Égypte).

L'approche de Hegel selon laquelle la civilisation de l'Égypte, malgré son appartenance géographique au continent africain, ne représentait pas « l'esprit africain » est discutée à son époque. Elle demeure actuelle. C'est pourquoi, les thèses de Cheikh Anta Diop sont controversées en Occident : « C'est pour cela

que les thèses sur l'anthropologie et l'histoire africaines de Cheikh Anta Diop restent controversées et même aventuristes en Occident ».

Il y a lieu d'essayer de comprendre les positions de Hegel sur l'Afrique et l'Asie à la suite des observations d'ordre géographique recueillies des travaux du grand géographe allemand Carl Ritter. Le maître de l'école géographique de Berlin a une démarche comparative lorsqu'il examine les différents continents. Sa démarche est inspirée par le système philosophique de Schelling qui repose sur le tout.

L'histoire universelle montre, selon Hegel, l'Idée de l'Esprit se réalisant comme une suite de figures extérieures. Chaque étape de l'évolution de la conscience de soi de l'Esprit apparaît dans l'histoire comme un peuple concrètement existant comme un peuple réel. Et à chaque peuple historique a été confiée la mission de représenter un principe. Ainsi, chaque peuple représentant un degré particulier du développement de l'Esprit est une nation. Sa configuration naturelle correspond à ce qui, dans la suite des formes spirituelles, est le principe spirituel. Cet aspect naturel amène le professeur de Berlin à entrer dans le domaine de la détermination géographique, lequel comprend tout ce qui appartient à la nature (Hegel 1978a:216-217).

À partir de ce point de départ, Hegel se livre à des considérations sur les relations entre le spirituel et le naturel. Le particulier est contenu dans l'universel, sans que ce dernier en soit obscurci. « Les peuples sont des esprits d'un type de formation particulier, leur caractère est un caractère spirituel, mais à celui-ci correspond d'autre part le caractère naturel, ce qui est d'abord en soi, existe de façon naturelle. Ainsi, l'enfant est en soi un homme, mais en tant qu'enfant, il n'est qu'un homme naturel qui a seulement les aptitudes pour devenir pour soi en tant qu'homme libre » (Hegel 1978a:218-219).

Hegel examine l'influence du climat sur les situations. Il en montre les limites. Il admet que le climat peut avoir de l'influence en ce sens que ni la zone chaude, ni la zone froide ne sont favorables à la liberté de l'homme et à l'apparition de peuples historiques. Dans les zones où la nature est trop puissante, il est difficile à l'homme de se libérer. Hegel illustre sa pensée en invoquant le cas de la Laponie et de l'Afrique : « Le gel qui rassemble les Lapons ou la chaleur torride de l'Afrique sont des forces trop puissantes par rapport à l'homme pour que l'esprit puisse se mouvoir librement parmi elles et parvienne à la richesse qui est nécessaire à la réalisation d'une forme développée de vie » (Hegel 1978a:220).

Hegel conclut que c'est la zone tempérée qui a servi de théâtre pour le spectacle de l'histoire naturelle. Et il précise que parmi les zones tempérées, c'est à son tour la zone nordique qui est seule apte à remplir ce rôle. Ici, le continent se

présente comme une « vaste poitrine dont parlent les Grecs et c'est ici que se réunissent les diverses parties de la terre ».

Notons que Hegel n'a pas lui-même rédigé ce passage. C'est pourquoi, les rédacteurs de cet « ouvrage posthume » (Hegel 1954a) ont procédé à une assimilation entre les notions de « climat » et de « zone ». La confusion, sans doute introduite par les auditeurs et les étudiants de Hegel, est regrettable et dommageable. En effet, on ne doit pas confondre les notions distinctes de zone et de climat ; car une zone tempérée est susceptible d'avoir un climat chaud et, inversement, une zone tropicale jouit d'un climat tempéré : « On débouche d'ailleurs, remarque Pagny, sur l'idée exprimée par H. Enjamber selon laquelle les climats vraiment tempérés (équilibrés, par l'absence d'excès thermiques) ne se rencontrent finalement pas aux « latitudes tempérées », mais bel et bien dans les montagnes (Pagny 1976:8).

À Berlin, en s'appuyant sur les récents travaux de Carl Ritter, Hegel réduira de manière considérable toute l'importance que les philosophes des Lumières, Montesquieu et Voltaire, notamment, accordaient à la théorie des climats. Georges Lukacs a non seulement fait de la théorie du climat l'un des aspects de la géographie hégélienne, mais aussi l'inscrit dans l'horizon des philosophes de Lumières. Il s'est complètement fourvoyé. Il en est de même de Hulin (1979:50) qui a conféré au climat un rôle fondamental dans sa conception hégélienne de l'état de nature, selon Tavarès (1990, t. II:548). Ainsi, à Berlin, Hegel s'est entièrement émancipé des fumantes théories climatiques des Lumières qu'il professait lui-même à Iéna. En matière géographique, il est désormais à l'heure ritterienne : la « constitution géographique » prime sur le « climat ». C'est pourquoi, s'agissant du pays africain, il dira : « s'il en est ainsi formé, cela tient non seulement à sa nature tropicale, mais essentiellement à sa constitution géographique ». La nature tropicale (climat moyen : 18°) est ici moins déterminante que la « constitution géographique ». « Constitution » et « forme » sont des synonymes (Tavarès, 1990, t. II:548).

Le professeur de Berlin entre dans le détail de la considération des différences naturelles générales. Ainsi, la forme la plus générale de détermination naturelle historiquement importante est celle qui est constituée par le rapport entre la mer et la terre. La terre présente trois différences fondamentales : les hauts pays sans eau, les vallées parcourues par des cours d'eau et les pays côtiers. Ces trois moments sont les plus essentiels parmi ceux qui s'offrent à la distinction conceptuelle, et on peut ramener à eux toutes les déterminations ultérieures.

Après avoir étudié le haut pays, les plaines alluviales et la mer ainsi que leurs caractéristiques, Hegel passe en revue les pays du Nouveau monde avant d'examiner les pays de l'Ancien monde.

Hegel dégage le caractère général de l'Ancien monde qui est divisé en trois parties. Ces trois parties du monde ont un rapport réciproque essentiel et forment une totalité. Ce qui est très avantageux pour elles, c'est qu'elles sont situées autour d'une mer qui constitue pour elles un centre et un moyen de communication. La Méditerranée est un élément de liaison entre ces trois parties du monde. Elle est le point central de l'histoire du monde. Avec ses nombreuses baies, elle n'est pas un océan qui conduit vers l'incertain, envers quoi l'homme n'a qu'un rapport négatif : au contraire, elle invite l'homme à entrer en relation avec elle. Tous les grands États de l'histoire antique (la Grèce, point lumineux de l'histoire, Syrie, Jérusalem, La Mecque et Médine, Delphes, Athènes, Rome et Carthage, Alexandrie). Ainsi, la Méditerranée est le cœur du vieux monde, elle le conditionne et l'anime. Sans elle, on ne saurait se représenter l'histoire universelle. On voit que Hegel a beaucoup emprunté à Carl Ritter, le fondateur de la géographie scientifique.

Hegel détermine les caractéristiques des trois parties du Vieux Monde : l'Europe, l'Asie et l'Afrique.

Le haut pays, la plaine fluviale et la région côtière se retrouvent dans chacune des trois parties de l'ancien monde. L'Afrique est en général le pays dans lequel prédomine le principe du haut pays, l'indocilité. L'Asie est la partie du monde où se rencontrent les plus grandes oppositions, ce qui la distingue pourtant du second principe, celui de la plaine fluviale, avec une culture renfermée sur elle-même et qui est restée telle. La totalité consiste dans la réunion des trois principes : c'est ce qui arrive en Europe, le continent de l'Esprit unifié en soi, le continent s'est ouvert à l'histoire infinie de la culture, tout en restant compact dans sa substance.

Hegel examine le cas particulier de l'Afrique face à l'histoire universelle. Dans l'Afrique proprement dite, selon lui, l'homme reste arrêté au stade de la conscience sensible, d'où son incapacité absolue d'évoluer. Il manifeste physiquement une grande force musculaire qui le rend apte au travail et le dote d'une féroce insensibilité. L'Asie est le pays du contraste, de la scission, de l'extension, comme l'Afrique est le pays de la concentration. L'Europe est le pays de l'unité spirituelle, du passage de la liberté sans mesure à la réalisation particulière, à la maîtrise acquise sur la démesure, à l'élévation du particulier à l'universel et la rentrée de l'esprit en soi.

Ces observations constituent une dette intellectuelle que Hegel doit à Carl Ritter comme il l'avoue lui-même : « C'est à Ritter que revient le mérite d'avoir décrit les aspects divers de ces trois continents et de les avoir rendus clairement sensibles. A ces considérations géographiques, se trouvent jointes aussi de pénétrantes remarques sur le développement postérieur ».

Hegel, après avoir retracé les différences existant entre l'Afrique et les deux continents du vieux monde, l'Asie et l'Europe, se penche sur les caractéristiques de l'Afrique.

L'Afrique, pays replié et concentré sur lui-même, est composée de trois continents qui sont totalement séparés l'un de l'autre et n'ont aucune communication réciproque. L'un se trouve au sud du désert du Sahara, c'est l'Afrique proprement dite (l'Afrique noire) ; le haut pays qui est encore inconnu des Européens, avec d'étroites bandes côtières au bord de la mer. L'autre, situé au nord du désert, est l'Afrique pour ainsi dire européenne, un pays de côtes. Le troisième est le bassin du Nil, la *seule* vallée d'Afrique qui se rattache à l'Asie (c'est nous Amady Aly Dieng qui soulignons).

L'Afrique septentrionale est séparée de l'Afrique méridionale par le grand désert qui est une mer asséchée et par le Niger. Le désert sépare davantage que la mer et la nature des peuples qu'on rencontre sur le Niger manifeste cette séparation de façon particulièrement nette. Tournée comme l'Asie Mineure vers l'Europe, cette partie de l'Afrique pourrait et devrait être rattachée à l'Europe, comme du reste ont tout récemment tenté de le faire, avec succès, les Français. Cette Afrique septentrionale s'étend jusqu'à l'Égypte.

L'Égypte, c'est-à-dire le bassin du Nil, qui tire son existence et sa vie de ce fleuve, appartient en revanche à ces territoires qui formaient un centre, comme l'affirme Hegel et qui étaient destinés à devenir les centres de civilisations grandes et autonomes. Sa participation au trafic de la Méditerranée, au début interrompue, fut ensuite développée de façon intense.

Selon Hegel, l'Afrique proprement dite est la partie du continent qui en fournit la caractéristique particulière. Ce continent n'est pas intéressant du point de vue de sa propre histoire. L'homme y est dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche de faire partie intégrante de la civilisation. L'Afrique est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppée dans la couleur noire de la nuit.

Le professeur de Berlin insiste sur l'isolement de cette partie du continent africain, sur son repli et son absence de relations avec le reste du monde. Il explique cet état de fait par sa constitution géographique : « S'il en est ainsi fermé, cela tient non seulement à sa nature tropicale, mais essentiellement à sa constitution géographique » (Hegel 1979a:247).

Autrement dit, l'exclusion de l'Afrique de l'histoire universelle n'est guère due à des raisons raciales ou racistes. Elle s'explique par des raisons climatiques, mais essentiellement par des raisons tenant à sa configuration géographique.

L'Afrique proprement dite est sans aucun rapport avec l'Europe. L'occupation des côtes n'a pas incité les Européens à avancer vers l'intérieur. Le pays forme un triangle. Dans son ensemble, il semble être un haut plateau qui ne présente qu'une bande côtière, très étroite, habitée seulement en un petit nombre d'endroits. Hegel énumère les obstacles naturels qui empêchent à l'Afrique d'avoir des relations avec le reste du monde. Il insiste sur l'existence d'une ceinture de marécage et de hautes montagnes et de fleuves non navigables dans tout leur cours : « Dès qu'on avance vers l'intérieur, on trouve presque partout une ceinture marécageuse. Elle forme le pied d'une ceinture de hautes montagnes, traversée par quelques rares fleuves qui eux-mêmes ne permettent aucune relation avec l'intérieur, car leur percée n'a lieu que peu au-dessous du niveau des montagnes et seulement en des lieux étroits où se forment fréquemment des chutes d'eau non navigables, et des courants qui se croisent avec violence » (Hegel 1979a:247).

En conclusion, dans cette partie principale de l'Afrique, il ne peut y avoir d'histoire proprement dite. Ce qui se produit, c'est une suite d'accidents, de faits surprenants. Il y a de nombreuses relations qui sont parvenues des régions les plus diverses. Mais ces relations s'attardent à rapporter des détails épouvantables plutôt qu'à tracer un tableau que Hegel veut essayer de faire dans Hegel (1954a).

Hegel considère que la littérature relative à ce sujet relève d'un genre mal défini et que l'homme voulant s'occuper des détails doit recourir à ce qui se trouve dans des ouvrages bien connus. C'est pourquoi, il va utiliser les travaux de Carl Ritter qui sont les meilleurs à son époque : « La meilleure description d'ensemble de l'Afrique se trouve dans la *Géographie* de Ritter ».

Hegel a choisi de se consacrer à l'étude de l'idée générale de l'histoire philosophique. Il compare sa manière de traiter l'histoire avec d'autres manières (l'histoire originale, l'histoire réfléchie). Pour le professeur de Berlin, l'histoire philosophique se rattache directement à cette espèce d'historiographie réfléchie. Son point de vue est également général, mais il n'est plus lié à un domaine particulier et ne se laisse pas détacher abstraitement des autres points de vue. Le point de vue général de l'histoire philosophique n'est pas abstraitement général, mais concret et éminemment actuel parce qu'il est l'Esprit qui demeure éternellement auprès de lui-même et ignore le passé. Hegel précise le but qu'il se propose d'atteindre : « Semblable à Mercure, le conducteur des âmes, l'Idée est en vérité ce qui mène les peuples et le monde, et c'est l'Esprit, sa volonté raisonnable et nécessaire, qui a guidé et continue de guider les événements du monde. Apprendre à connaître l'Esprit dans son rôle de guide : tel est le but que nous nous

proposons ici » (Hegel 1954a: 39). Pour élargir le champ du débat, il était nécessaire de rappeler la démarche philosophique de Hegel en matière d'histoire.

Ceux qui contestent ses positions parmi les Africains ne se situent pas dans le même champ que lui. Hegel se place sur le terrain de la philosophie de l'histoire, alors que ses détracteurs se situent au niveau de ce qu'il appelle histoire originale ou histoire réfléchie.

Hegel écarte l'Afrique de l'histoire universelle avant de s'installer dans le vrai théâtre de l'histoire. La conscience de l'être en soi et pour soi s'entrouvre dans le monde oriental. Hegel traite des caractéristiques de l'Asie qui est, par excellence, le continent du commencement :

Il est vrai que chaque pays, en fait, est en même temps un Orient et un Occident, et l'Asie est ainsi Occident pour l'Amérique. Mais de même que l'Europe est le centre et la limite de l'ancien monde et l'Occident absolu, de même l'Asie est de façon absolue l'Orient. C'est là qu'est apparue la lumière de l'esprit, et par-là même, l'histoire du monde (Hegel 1979a : 270).

Parlant de l'Asie, Hegel écarte la Sibérie. La structure de ce pays est telle qu'il ne peut être le théâtre d'une civilisation historique, ni par conséquent, s'avancer avec une physionomie propre dans l'histoire du monde. Le reste de l'Asie présente essentiellement, comme l'Afrique, un haut pays compact, avec une ceinture montagneuse qui comprend les plus hautes cimes du monde.

Hegel met l'accent sur la nature géographique de l'Asie et sur sa formation. En Afrique, les conditions naturelles, par rapport à l'histoire du monde, étaient plutôt négatives. En Asie, elles sont positives. De là, vient la grande intuition de la nature qui est propre aux Asiatiques. Le naturel et le spirituel forment une figure vivante qui est l'histoire.

Les deux formes typiques du paysage, le haut pays et la plaine fluviale, sont les deux lieux d'activités humaines absolument opposées entre elles, mais elles sont liées par un rapport essentiel d'influence mutuelle et ne sont pas isolées comme il arrive en Égypte, par exemple. Ainsi, après avoir comparé l'Asie et l'Afrique, deux continents du Vieux Monde, Hegel met l'accent sur ce qui caractérise l'Asie : « Le fait que ces oppositions absolues soient liées par un rapport réciproque est tout à fait caractéristique de l'Asie » (Hegel 1979a :270).

L'Asie, à l'exception de la Sibérie, présente essentiellement, comme l'Afrique, un haut pays compact, avec une ceinture montagneuse qui comprend les plus hautes cimes du monde. Cette haute ceinture montagneuse est coupée par des fleuves puissants qui forment de grandes plaines immensément fertiles et luxuriantes, qui sont les centres de civilisation particuliers. Hegel précise que ces plaines alluviales ne peuvent pas être appelées vallées car leur structure est différente de celle des bassins fluviaux européens, qui sont constitués par des

systèmes toujours ramifiés de vallées proprement dites. Le professeur de Berlin range parmi ces plaines : la plaine chinoise, formée par le Hoang-ho et le Yang-tse Kiang, le Fleuve Jaune et le Fleuve Bleu, qui coulent vers l'est ; la plaine de l'Inde, formée par le Gange (de moindre importance est l'Indus, qui détermine au nord l'existence d'un autre pays, le Pendjab, et qui coule vers le sud, à travers des plaines de sable) ; et en outre, les régions du Tibre et de l'Euphrate qui viennent d'Arménie et coulent à l'ouest des montagnes de Perse. La Mer Caspienne est entourée à l'est et à l'ouest de plaines alluviales du même genre.

Après avoir rappelé la situation géographique de l'Asie, Hegel détermine le caractère que les peuples et l'histoire ont emprunté à cette situation. Le point le plus important est constitué par le rapport du haut pays avec les plaines fluviales. Ou, plutôt, ce n'est pas le haut pays lui-même que les défilés par où on débouche des montagnes sur la plaine, qui ont une importance extrême pour l'histoire de l'Asie, c'est le lien qui existe entre les peuples qui y résident et le caractère de la civilisation propre aux plaines fluviales. Le principe et le point de départ, chez les peuples établis sur les montagnes, est la vie pastorale. Le principe de la plaine fluviale, en revanche, est l'agriculture et le développement progressif de l'industrie. Le troisième principe qui concerne l'Asie antérieure est le commerce avec l'étranger et la navigation. Ces principes sont présentés abstraitement par Hegel, mais ils entrent dans un rapport réciproque essentiel. Ils apparaissent alors avec des déterminations différentes et constituent les principes communs de la façon de vivre et du caractère historique des peuples.

Après avoir montré comment la vie pastorale conduit, parmi les peuples montagnards, à trois situations différentes (fin de la tranquille vie nomade, l'institution du pillage, l'esprit de conquête), Hegel examine le principe de la plaine fluviale avec l'élément de l'agriculture qui l'intéresse le plus selon ses propres mots. La fin de l'instabilité est déjà implicite dans l'agriculture. Celle-ci recèle en elle-même le thème de la constance, car elle exige prévoyance et préoccupation du futur. Ainsi, s'éveille la réflexion, qui est dirigée vers quelque chose d'universel. On veille à la famille universellement, ce qui implique déjà le principe de la propriété et des métiers individuels. C'est de cette manière que la Chine, l'Inde, la Babylonie, sont devenus de grands pays civilisés. Mais ils se sont tenus repliés sur eux-mêmes et ne sont pas entrés en rapport avec le principe de la mer, ou du moins ils n'y sont pas entrés après que leur principe particulier fut parvenu à son plein développement. La plaine fluviale et la ceinture montagneuse donnent le ton déterminant à l'histoire asiatique.

L'Asie antérieure réunit, selon Hegel, deux moments en un seul : elle est le pays des configurations multiformes. Ce qui lui est particulier est son rapport avec l'Europe. Tout ce qui s'y est produit, ce pays ne l'a pas gardé pour lui, mais

l'a transmis en Europe. Des principes y virent le jour, dont le processus de formation et de perfectionnement n'eut pas lieu sur place, mais seulement en Europe. Ce pays présente la genèse de tous les principes religieux et politiques, mais ce n'est qu'en Europe qu'ils se développèrent. Il est en contact avec la Méditerranée.

Cette remarque de Hegel rappelle les observations de Garaudy (1981:17-18) luttant contre l'eurocentrisme dans son livre *Promesses de l'Islam* (Seuil, Paris). Ce dernier considère l'Asie comme le berceau des religions comme l'Islam, le judaïsme et le christianisme.

Hegel dégage les caractéristiques de certains pays asiatiques. L'Arabie, la Syrie, et surtout ses côtes, avec la Judée, Tyr et Sidon, mettent en valeur le principe du commerce depuis ses débuts les plus lointains, et cela en direction de l'Europe. En Asie Mineure, la Troade et l'Ionie, et en outre la Colchide sur la Mer Noire avec, derrière elle, l'Arménie, étaient les principaux points de relation entre l'Asie et l'Europe. La vaste plaine de la Volga est digne de mention, à cause du passage des immenses hordes asiatiques qui, à travers elles, se répandirent sur l'Europe.

Si nous avons longuement insisté sur les conceptions de Hegel relatives à l'Asie, c'est pour mieux saisir ses comparaisons avec l'Afrique et pour que les chercheurs africains revoient leurs vues sur l'Asie comme l'a fait Hulin (1979).

Le débat sur Hegel et l'Afrique mérite d'être largement ouvert aux chercheurs africains qui n'ont pas lu les travaux de Carl Ritter. Il faut toujours remonter en amont de la pensée des grands auteurs. Le pèlerinage aux sources est nécessaire pour comprendre leur conception.

À notre avis, Hegel a été fasciné par les grandes civilisations agraires des pays d'Asie. Les brillantes civilisations sont nées et se sont développées le long des plaines fluviales. L'Égypte, don du Nil, est l'une des parties de l'Afrique qui possède des caractéristiques géographiques et spirituelles analogues à ceux de certains pays asiatiques comme la Mésopotamie, l'Inde et la Chine.

Hegel est conscient du fait que l'Europe a beaucoup emprunté à l'Asie. Il l'avoue lui-même dans son livre (Hegel 1971:22).

En conclusion, nous pensons que Hegel n'est pas raciste. Fondamentalement, il est anti-esclavagiste, comme tout bourgeois éclairé de son temps. À ce titre, il convient de réouvrir son dossier pour réviser le procès que des Africains ont ouvert contre lui.

Hegel commence à avoir des défenseurs comme Pierre Franklin Tavarès, Peter Anton von Arnim, Augustin Dibi Kouadio.

Bibliographie

- Adelaïde-Merlande, J., 1985, Introduction p.XXXII. in A. Metral. *Histoire de l'expédition des Français à Saint-Domingue*, Paris, Karthala.
- Althusser, Louis, 1962, « Contradiction et surdétermination », *La Pensée*, décembre, cf. *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, pp.87-92.
- Althusser, Louis, 1972, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero.
- Andler, Charles, 1916, «Les origines du pan-germanisme», *Revue de métaphysique et de la morale*, Paris, Tome XXIII, 23e année, n° 5, pp.659-655.
- Arendt, Hannah, 1968, *Les origines du totalitarisme*, Paris Fayard.
- Arnim, Peter-Anton von, 2002, «Hegel sur les races humaines», Document inédit.
- Arnim, Peter-Anton von, 2002, Comment est-ce que des porte-parole de la révolution africaine comme Frantz Fanon et Cheikh Anta Diop ont pu s'inspirer de l'œuvre de Hegel, alors que ceux qui préconisent une «philosophie africaine» le dénoncent comme raciste ? Document inédit.
- Beethoven, Ludwig van, *Symphonies*.
- Belzoni, G., 1821, *Narration of the Operations and Recent Discoveries in Egypt and Nubia*, London.
- Benezet, 1772, *Some Historical Account of Guinea*, London, Frank Cass and Co.
- Benot Yves, 1981, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Avertissement et choix des textes par Yves Benot. F. Maspero. La découverte.
- Benot, Yves, 1991, « Du nouveau sur Hegel et l'Afrique », *Le Nouvel Afrique-Asie*, n° 3, juillet-août.
- Bidima, Jean-Godefroy, 1997, *L'art négro-africain*. Que sais-je ?, Paris, PUF.

Bibliographie

- Bidja A. R., 1980-1981, *Hegel et le monde non européen. Le cas de «Volksgeist» africain*. Essai de démystification du discours philosophique africain. Thèse de 3e cycle, Paris X, Nanterre.
- Bosman W., *Voyage de Guinée (...)*. Utrecht, A. Schouten 1705.
- Bossuet, s.d., *Discours sur l'histoire universelle*. Comparer la fin des deux discours de Hegel (1ère conception de l'Afrique) et de Bossuet.
- Brousset, Pirre, 1975, *Le parti communiste vietnamien*, Paris, Maspero.
- Bourgeois, B., 1970, *Hegel à Francfort ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme*, Paris, Vrin.
- Bowdich, T. E., 1819, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, Londres, 2 vol.
- Browne, *Nouveau voyage dans la haute et la basse Égypte*, traduit de l'anglais par Catera, Paris an VIII.
- Bruce J., 1768-1773, *Travels to discover the source of the Nile*.
- Bruce, J., 1790, *Travels to discover the sources of the Nile*.
- Cardonega, 1687, *Histoires des guerres angolaises* .
- Cassas, L. F., *Voyage pittoresque de la Syrie, de Phœnicie, de la Palestine et de la Basse Égypte*, Paris an VII.
- Cavazzi, G.A., *Istoria des Erizione dei tre regni Congo, Matamba, Angola*, Bologna 1687, Milan 1690.
- Cavazzi, Giovanni Antonio, 1684, 1690, *Istoria des Erizione du tre regni Congo, Matamba, Angola*, Bologna 1687, Milan 1690.
- Césaire, Aimé, 1962, 1978, 1981, *Toussaint-Louverture, la Révolution française et le problème colonial*, Paris, Présence africaine.
- Champollion, J. F., 1824, *Précis du système hiéroglyphique*, Paris.
- Champollion, J. F., 1936, *Grammaire égyptienne*, Paris, Firmin Didot Frères.
- Colletti, L., 1969, *Le marxisme et Hegel*, Éditions Champ libre.
- Cook, J. (Capitaine), 1777, *Journal du second voyage...* Traduit de l'anglais par AFL Freville, Amsterdam et Paris, Pissot.
- Cornu, Auguste, 1955, *Marx et Frederich Engels, leur vie et leur oeuvre*, Tome I, Paris, PUF.
- Correin, Silva (vers 1792) (publié en 1937), *L'histoire de l'Angola*.

Hegel et l'Afrique noire—Hegel était-il raciste ?

- Creutzer, Friedrich, *Symbolik und Mythologie der alter Völker, besonders der Griechen* (Symbolique et mythologie des peuples anciens en particulier des Grecs).
- Cuoq, J., 1976, *Les musulmans dans le continent africain*, Paris Maisonneuve et Larose.
- Dalzel, 1793, *History of Dahomey*.
- Dapper O., 1686, *Description de l'Afrique*, Traduit du flamand, Amsterdam, Waesberge, Boenn et Van Someren.
- Della Volpe, Galvano, *Logica*.
- Della Volpe, Galvano, 1947, *Marx e il regreto di Hegel*.
- Demanet, abbé : *Nouvelle histoire de l'Afrique française*.
- D'Hondt, Jacques, 1966, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris, PUF.
- D'Hondt, Jacques, 1968, *Hegel en son temps*, Paris, Éditions sociales.
- D'Hondt, Jacques, 1974, *Hegel et la pensée grecque*, Paris, PUF
- D'Hondt, Jacques, 1986, *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*. Paris, PUF, 2e édition.
- D'Hondt, Jacques, 1986, *Hegel et l'hégélianisme, que sais-je ?* Paris, PUF.
- Dieng, 1978, *Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique noire*, Dakar, Éditions Sankoré.
- Dieng, Amady Aly, 1982, *Le rôle du système bancaire dans la mise en valeur de l'Afrique de l'Ouest*, Dakar, NEA.
- Dieng, Amady Aly, 1983, *Contribution à l'étude des problèmes philosophiques en Afrique noire*, Paris, Nubia.
- Dieng, 1985, *Le Marxisme et l'Afrique noire. Bilan d'un débat sur l'universalité du marxisme*, Paris, Nubia.
- Dieng, Amady Aly, 1986, *Le marxisme et l'Afrique noire*, Paris, Nubia.
- Dieng, Amady Aly, 1990, *Blaise Diagne, premier député africain*, Paris, Éditions Chaka.
- Dieng, Amady Aly, 2000, *Le Sénégal à la veille du troisième millénaire Forum du tiers monde*, Paris, L'Harmattan.
- Dieng, Amady Aly, 2003, *Les premiers pas de la Fédération des étudiants d'Afrique noire en France. De l'Union française à Bandung (1950-1955)*, Paris, L'harmattan.

Bibliographie

- Dieng, Amady Aly, *Lenine, Rosa Luxemburg, Boukharine et les problèmes de l'Afrique noire*, à paraître.
- Dieng, Amady Aly, *Les formations sociales en Afrique de l'Ouest précoloniale*, à paraître.
- Dieng, Amady Aly, *Contribution à l'étude de l'histoire intellectuelle de l'Afrique noire*, à paraître.
- Dieng, Amady Aly, *L'histoire des organisations d'étudiants africains en France (1900-1950)*, à paraître.
- Dieng, Amady Aly, *Regards sur l'œuvre de Cheikh Anta Diop*, à paraître.
- Diodore, de Sicile, 1758, *Histoire universelle*, livre 3 p. 341, traduction Abbé Terrasson, Paris
- Diop, Cheikh Anta, 1948, « Études de linguistique oullove. Origines de la langue et de la race Valaf », *Présence africaine*, n° 4, 2e trimestre 1.
- Diop, Cheikh Anta, 1954, *Nations nègres et culture*, Paris, Éditions africaines, Présence africaine.
- Diop, Cheikh Anta, 1967, *Antériorité des civilisations nègres : mythes ou réalité*, Paris, Présence africaine
- Diop, Cheikh Anta, 1981, *Civilisation ou Barbarie*, Paris, Présence africaine.
- Diop, Majhemout, 1985, *Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'Ouest*. Tome 2. Le Sénégal, L'Harmattan, pp.265-266.
- Diouf, Marie-Louise, 1979, *Individu et système chez Hegel*, Thèse de 3e cycle, sous la direction de H. Védrine, Sorbonne.
- Diouf, Marie-Louise, 1982, «À propos de l'eurocentrisme dans la philosophie de l'histoire Hegel, Marx, Esquisse d'un thème», *Revue sénégalaise de philosophie*, n° 2 juillet, décembre.
- Dubois, 1945, *The World and Africa New York*, pp.109-110 cité par Majhemout Diop, *Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'Ouest*. Tome 2, Le Sénégal, L'Harmattan 1985, pp.265-266.
- Dupuis Joseph, 1819, *Journal of a residence in Ashantee*.
- Dupuis, Joseph, 1824, *Journal of a residence in Ashantee*
- Engels, Friedrich, 1871, *L'origine de la famille, de la propriété et de l'État*, Éditions sociales, Paris.
- Fage, J. D., « L'évolution historiographique de l'Afrique », in *Histoire générale de l'Afrique*, Paris UNESCO, pp. 45-63.

Hegel et l'Afrique noire—Hegel était-il raciste ?

- Fanon, Frantz, 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Le Seuil.
- Faye, Jean-Pierre, 1981, « L'ombre de l'accusation », *Le Soleil* du 2 avril.
- Faye, Jean-Pierre, 1981, « La manie des confusions », *Le Soleil* du 16 avril.
- Figuier, Louis, 1885, *Les races humaines*, cité par A. Firmin, *De l'égalité des races humaines*, Paris, Cotillon.
- Finkielkraut, Alain, 1987, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard.
- Firmin, Antenor, 1885, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, Paris, Librairie Cotillon (réédité par L'Harmattan, 2003).
- Flem, Lydia, 1985, *Le racisme*, Paris, MA. Éditions.
- Forster, G., *Idées directrices sur l'histoire à venir de l'humanité*.
- Fouda, Basile-Juleat et Pokam, Sindjourn, 1980, *La philosophie camerounaise à l'ère du soupçon. Le cas Towa*, Yaoundé, Éditions Le Flambeau.
- Franco, Daniel et alii, 1995, *Hegel aujourd'hui*, Paris, Vrin.
- Frobenius, L., 1923, *Das unbekannte Afrika München*, 1923 cité par A. Labriola. *Le crépuscule de la civilisation*, Paris, G. Mignolet.
- Gans, E., 1837, *Première préface aux Leçons sur la philosophie de l'histoire*.
- Garaudy, Roger, 1981, *Promesses de l'islam*, Paris, Seuil.
- Gobineau, Arthur, 1848-1851, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Firmin-Didot (1886), 2 volumes.
- Gobineau, Arthur, 1853-1855, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Firmin-Didot, 4 volumes.
- Goethe, Johann Wolfgang, 1932, *Faust*, 3 volumes, Paris, Aubier, Montaigne.
- Grégoire, Abbé, H. B., 1808, *De la littérature des Nègres*, Chez Maradan, Librairie.
- Guibal, F., 1975, *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier Montaigne.
- Harris, H. S., 1989, *Le développement de Hegel. L'Âge d'homme*.
- Heeren, A., 1815, *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der Vornehmsten Völker der alten welt*, (3 Auflage), Göttingen.
- Hegel, Friedrich, s.d., *Philosophie der Geschichte*, XII.
- Hegel, Friedrich, 1807, *La phénoménologie de l'esprit*.
- Hegel, Friedrich, 1830 version, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris.

Bibliographie

- Hegel, Friedrich, 1833, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Michet 1833 (Werke XIII) I, 171-172 cité dans Hegel et la pensée grecque, Paris, PUF, 1974, sous la direction de Jacques D'Hondt, pp.163-164.
- Hegel, Friedrich, 1954a, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin
- Hegel, Friedrich, 1954b, *Leçon sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin.
- Hegel, Friedrich, 1965, *La raison dans l'histoire*, Collection 10/18, Paris, Plon.
- Hegel, Friedrich, 1972, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard.
- Hegel, Friedrich, 1979b, *Les orbites des planètes*, Paris, Vrin.
- Hegel, Friedrich, 1982, *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, Paris, Vrin.
- Hegel, Friedrich, 1941, *La phénoménologie de l'esprit*, traduction Jean Hyppolite, Aubier, Paris.
- Hegel, Friedrich, 1947, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier Montaigne.
- Hegel, Friedrich, 1963, *Correspondance II*, Paris, Gallimard.
- Hegel, Friedrich, 1965, *La raison dans l'histoire*, (Introduction à la philosophie de l'histoire), trad. nouvelle de Kostas Papaionnou (Collection 10/18), Plon, Paris.
- Hegel, Friedrich, 1967, *Correspondance III*, Paris, Gallimard.
- Hegel, Friedrich, 1971, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, J. Vrin.
- Hegel, Friedrich, 1976, *La Science de la logique*, Paris, Aubier.
- Hegel, Friedrich, 1979a, *La raison dans l'histoire*, 1979, pp.246-247. Plon, Paris.
- Hegel, Friedrich, 1979b, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris, « L'explication causale par les conditions du milieu géographique se voit (... chez Hegel) reléguée à un rang subalterne ».
- Hegel, Friedrich, 1980, *Science de la logique*, Paris, Aubier Montaigne.
- Hegel, Friedrich, 1988, *Encyclopédie III*, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris).
- Hegel, Friedrich, s.d., *Fragments de la période de Berne*.
- Hegel, Friedrich, 1979c, *Leçons sur la philosophie de la religion*, II.1 II.
- Heidegger, Martin, 1957, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Gallimard.

Hegel et l'Afrique noire—Hegel était-il raciste ?

- Helvetius, C.A. 1774, *De l'esprit*, in *Oeuvres complètes*, Londres 1774 (Réédité en Belgique, Édition Gérard et Cie., Vernien 1973).
- Herder, Johann Gottfried, *Lettres pour la promotion de l'humanité*.
- Hirst, A., 1815, *Von den aegyptischen Pyramiden.*, Berlin.
- Hitler, Adolf, 1925, *Mein Kampf* (Mon combat).
- Hulin, M. in *Hegel et l'Orient* a cité des ouvrages se référant à des notes de lectures de Hegel sur l'Égypte ou portant sur l'Égypte.
- Notes de lecture sur l'Égypte rassemblées par Hoffmeister (*Hegel*. Berliner Schriften. Édition Hoffmeister-Hamburg 1956).
 - *Brief von und Hegel*. Édition Hoffmeister-Flehsig, 4 volumes, Hamburg 1952-1960.
 - G. Belzoni, *Narration of the operations and recent discovery in Egypt and Nubia*, London 1821.
 - J.F. Champollion, *Précis du système hiéroglyphique*, Paris 1824.
- Hulin, Michel, 1979, *Hegel et l'Orient*, Paris, Vrin.
- Hume, 1972, « Le Caractère des Nations », in *Essais politiques*, Paris, Vrin.
- Hyppolite, Jean, 1939, 1941, *La Phénoménologie de l'esprit*, traduction française (Tome I en 1939, Tome II en 1941).
- Hyppolite, Jean, 1946, « Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel », thèse de doctorat.
- Hyppolite, Jean, 1983, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Le Seuil.
- James, C. L. R. , 1983, *Les Jacobins noirs*, Éditions Carribéennes, 4e édition, Paris.
- Kant, Emmanuel, 1987, *La philosophie de l'histoire*, édition établie et traduite par Stephane Piobetta, Paris, Denoël.
- Kapp, 1612, *De l'origine (...) des peuples d'après la genèse mosaïque*, t. 3.
- Keïta, Lamine, 1974, «Two Philosophies of African History : Hegel and Diop», *Présence africaine*, n° 91.
- Ki-Zerbo, Joseph, 1978, *Histoire de l'Afrique noire, d'hier à demain*, Paris, Hâtier.
- Knight, R. P., 1796, *The progress of Civil Society. A didactic poem in 4°*, London.
- Kojève, Alexandre, 1947, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard.
- Konigzon, M. J., 1974, «Hegel, Diderot et Smith», in *Hegel et le siècle des lumières*. Paris, PUF.

Bibliographie

- Leidecker, F., 1971, « Hegel and the Orientals », in *New Studies in Hegel's Philosophy*, W.E. Steinkrauss, ed., New York.
- Lénine, V. I., 1973, *Cahiers philosophiques*, Paris, Éditions sociales.
- Liauzu, Claude, 1992, *Race et civilisation. L'autre dans la culture occidentale*. Anthropologie critique, Paris, Syros.
- Lindenberg, Daniel, 1975, *Le marxisme introuvable*. 10/18 UCE, Paris, Calman Lévy.
- Lopez, père O., *Histoire de l'Angola (vers 1792)*. *Benezet Some Historical Account of Guinée (1772)*.
- Lopez, père O., *Relations des reame di Congo*. Roma 1591. Traduit en anglais dans la Collection Osborne 1597, Silva Correin.
- Losurdo, Domenico, s.d. *Hegel et la catastrophe allemande*,
- Lukacs, G., 1981, *Le jeune Hegel*, Paris, Gallimard, T.1.
- Martin, Jean, 1988, « Colonies », in *Dictionnaire Napoléon*, Paris, Dalloz.
- Marx, K., 1975, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions sociales.
- Marx, Karl, 1953, *Le Capital*, Paris, Éditions sociales.
- Marx, Karl, 1957, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales.
- Marx, Karl, 1968, *Les fondements de la critique de l'économie politique*. Paris, Anthropos, Tome II.
- Marx, Karl et Engels, F., 1968, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales.
- Marx, Karl, 1968, *Les fondements de la critique de l'économie politique*, Paris, Anthropos, Tome I.
- Mbaye, Abib, 1981, «Si Hegel a marqué Marx, Hegel n'a pas été un raciste et Marx non plus», *Le Soleil* du 9 avril.
- Meiners, Ch., *Allgemeine Kritische geschichte der Religionen I*. Hanover 1806, *Esquisse de l'histoire de l'humanité*.
- Memmi, Albert, 2000, *Racism* (University of Minnesota Press), préfacé par Anthony Appiah.
- Mercier, Louis Sébastien, 1783, *Tableau de Paris*, Lausanne chez J. P. Heubach et Comp.
- Mercier-Josa, Solange, 1995, «Hegel et l'état de nature», in Franco, Daniel *et alii*, *Hegel aujourd'hui*, Paris, Vrin.

Hegel et l'Afrique noire—Hegel était-il raciste ?

- Metral, A., 1985, *Histoire de l'expédition des Français à Saint-Domingue*, Paris Karthala.
- Montesquieu, Charles de Secondat, baron de, 1964, *Lettres persanes*, Paris, Garnier-Flammarion.
- Mungo-Park, An VIII, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique, fait en 1795, 1796, 1797*, traduit de l'anglais par J. Cateria, Paris chez Tavernier, Dente et Carteret 2 volumes, réédition F.M./La Découverte, Paris 1980.
- Mveng, R. P. Engelbert, 1972, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine depuis Homère jusqu'à Strabon*, Paris, Présence africaine.
- Niebuhr, C., 1776-1780, *Voyage en Arabie*, Paris.
- Norden, F.L., 1795, *Voyage d'Égypte et de Nubie*, Paris, 3 volumes, An III.
- Norris, Robert, 1789, *Mémoires du règne de Bossa Ahadée*.
- Obenga, Théophile, 1996, *Volney, Cheikh Anta Diop et le Sphinx*, Contribution de Cheikh Anta Diop à l'historiographie mondiale, Paris, Présence africaine.
- Olivier, G. A., *Voyage dans l'empire Othoman, l'Égypte et la Perse* (Paris au XII, 1804, II, 84)
- Pagney, P., 1976, *Les climats de la terre*, Paris, Masson.
- Pigafetta, A., 1522, *Le voyage et navigation faict par les Espagnols es isles de Mollusques*, Paris.
- Pococke, R., 1772-1773, *Voyage dans l'Égypte*, Paris.
- Poggeler, O., s.d., *L'interprétation hégélienne du judaïsme*.
- Quillet, Pierre, 1976, « Hegel et l'Afrique », *Éthiopiennes* n° 6 avril.
- Ramnoux, Clémence, 1974, « Hegel et le commencement de la philosophie », in D'Hont, *Hegel et la pensée grecque*, Paris, PUF.
- Raynal, G. T. F., 1773, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. J.V. Leclerc, Amsterdam, 7 volumes.
- Ritter, C., 1820, *Die Vorhalle europäischer Volkergeschichten*, Berlin.
- Ritter, C., 1974, « Introduction à la géographie générale comparée », *Cahiers de géographie de Besançon. Annales littéraires*, Paris, Les Belles Lettres.
- Ritter, C., s.d., *Propylée de l'histoire des peuples européens avant Hérodote autour du Caucasse et sur les rives du Pont-Euxin*, (première étude).
- Ritter K., 1822, *Géographie générale comparée ou étude de la terre dans ses rapports avec la nature et à l'enseignement des sciences physiques et historiques*, traduit de

Bibliographie

- l'allemand par E. Buret et E. Desor, Paris, Paulin, 1886, Tome I 543 p., Tome II 552 p., Tome III 460 p.
- Rorhmoser, G., 1970, « Hegel », in *Théologie et aliénation chez le jeune Hegel*, Beauchesne, Paris, Paris.
- Rossi, P., 1970, *Storia universale e geographifa in Hegel*, in *Incidentia di Hegel* (F. Tessitore, ed.), Napoli.
- Sala-Molins, L., 1988, *Le code noir*, Paris, PUF.
- Sartre, Jean-Paul, 1960, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Librairie Gallimard.
- Schlegel, Fr., 1808, *Über die sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg.
- Schlosser Fr, 1826, *Universal historische Ubersicht der alten Welt und ihrer Kultur I*.
- Schoelcher, Victor, 1948, *Esclavage et colonisation*, Paris, PUF.
- Schoelcher, Victor, 1958, *De l'abolition immédiate de l'esclavage*, Paris, Éditions CTHS.
- Schröckh, J.M., 1774, *Lehrbuch der allgmeinem weltgeschichte Zum Gebrauche bei dem ersten unterrichte der Jugend*, Berlin.
- Schulin, E., 1958, *Die Weltgeschichtliche Erfarssung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen.
- Serequeberhan, Tsenay, s.d., *African Philosophy. The Essential Readings*.
- Sève, Lucien, 1962, *La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, Paris, Éditions sociales.
- Smith, Adam, 1776, *La Richesse des nations*, Paris, Economica 2000.
- Soyinka, Wole, 1974, *Que ce passé parle au présent*, Discours de Stockolm, Paris, Belfond.
- Stewart, 1767, *Économie politique*, London, Kelly.
- Sy Alpha Amadou et Ndiaye Mamadou Abdoulaye, 2000, *Africanisme et théorie du projet social*, Paris, L'Harmattan.
- Taiwo, Olufemi, « Exorcizing Hegel's ghost, Africa challenge to philosophy. Revised version of a public lecture delivered to the Association of Students of African Descent at Fraser University ; Burnaby, B.C. Canada, on Friday 21st, February 1997 ».

Hegel et l’Afrique noire—Hegel était-il raciste ?

- Tavarès, Pierre Franklin, 1990, « Hegel, critique de l’Afrique. Introduction aux études critiques de Hegel sur l’Afrique », thèse doctorat d’État, Université de Paris I.
- Tavarès, Pierre Franklin, 1992, « Hegel ou le silence sur Saint-Domingue in 1791-1991. Qui a peur de la démocratie en Haïti ? », *Chemins critiques*, Revue haïtiano-caraïbéenne, vol. 2, n° 3, Port-au-Prince, Haïti, mai.
- Tavarès, Pierre Franklin, 1993, «Hegel et l’abbé Grégoire. Question noire et révolution française», *Annales historiques de la Révolution française*, n° 3 et 4.
- Tavarès, Pierre Franklin, 1998, «Hegel, philosophe anti-esclavagiste ou le jeune Hegel, lecteur de l’Abbé Raynal», conférence au Collège de France, 19 janvier, document inédit.
- Towa, Marcien, 1971a, *Essai sur la problématique philosophique dans l’Afrique actuelle*, Yaoundé, Éditions Clé.
- Towa, Marcien, 1971b, *Négritude ou servitude*, Yaoundé, Éditions Clé.
- Tuckey, Capitaine, 1818, *Narrative of an Expedition to Explore the River Zaire*, London.
- Volney, C. F. , 1791, *Les Ruines ou Méditations sur les Révolutions des Empires*, Paris, éditions d’aujourd’hui 1976.
- Volney, C. F., 1787, *Voyage en Égypte et en Syrie pendant les années 1783, 1784 et 1785*, Paris, Volland et Desenne.
- Volney, C. F., 1959, *Voyage en Égypte et en Syrie pendant les années 1783, 1784 et 1785*, avec une introduction de J. Gaulmier, Paris, La Haye, Mouton et Co.
- Volney, C.F., 1980, *La loi naturelle. Leçons d’histoire, 1794* réédité chez Garnier avec une introduction de J. Gaulmier, Paris.
- Voltaire, 1759, *Candide*, Paris, Larousse/Her.
- Wahl, Jean, 1929, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, PUF.
- Weil, Eric, 1985, *Hegel et l’État*, Vrin, Paris.
- Wittfogel, Karl A., 1962, «The Marxist view of China (part. I) », in *The China Quarterly*, n° 11.
- Young, Th., 1787, 1815, *Remarks on Egyptian papyri and on the inscription of Rosetta*. London.
- Zue-Nguéma, 1977-1978, *Hegel et l’esclavage*, Poitiers, Faculté des Sciences Humaines, Thèse de 3e cycle.



