

Autopsie de la tragédie africaine

.....

Patrice Jean AKE¹

Université Félix Houphouët Boigny
Abidjan, Côte d'Ivoire
apatrice@icloud.com

Abstract : *According to Kā Mana, we say that the world of experience is the phenomenal world. The Africans knew very well that life is terrible, inexplicable, and dangerous. But though they were alive to the real character of the world and of human life, they did not surrender to pessimism by turning their backs on life. African people must say, "yes" to the world as an aesthetic phenomenon. There were, however, two ways of doing this corresponding respectively to the Dionysian and Apollonian attitudes or mentalities.*

Keywords : Africa, Dionysian attitude, Imagination, Life, Pessimism, Tragedy,

Introduction

Comment résumer la tragédie africaine sinon qu'en nous référant à un ensemble de données qu'Aboubacar Yenikoye Ismaël s'est fait le loisir de lister en une page remarquable de son ouvrage *La Fracture mondiale : Afrique : Autopsie d'une tragédie* :

En 1991, le rapport mondial sur le développement humain ne retient aucun pays africain sur les 53 États et territoires classés avec un IDH élevé ($\geq 0,800$) : sur les 44 États et Territoires classés avec un IDH moyen (compris entre 0,500 et 0,799), on ne relève que cinq États du continent africain. En revanche, sur les 63 États et Territoires classés derniers (IDH faible $< 0,500$), 4 (sont) africains. Dix années plus tard, le rapport mondial 2001 note : sur 48 pays et territoires classés IDH élevé, on ne relève toujours aucun pays africain ; sur 76 États et territoires manifestant un IDH moyen, 17 seulement sont africains. Enfin,

¹ Le Professeur Patrice Jean AKE en Docteur en Philosophie (Nietzsche) depuis 2003 et Maître de Conférences en Philosophie (2011) à l'Université Félix Houphouët Boigny (Département de Philosophie). Il a aussi été Vice-Président de l'UCAO-UUA de 2006-2009. Depuis 2017 il est le secrétaire Exécutif National aux Œuvres Catholiques, chargé des Pèlerinages.

sur 36 pays et territoires classés IDH faible, la majorité soit 27, sont africains (A. I. Yenikoye, 2007, p. 24).

L'auteur résume son propos en disant qu'aucun État africain ne figure sur la liste des pays à IDH élevé d'une part et que la majorité des États manifestant un IDH faible, sont africains d'autre part.

Yenikoye poursuit la description de cette tragédie en disant qu'« en 2001 l'Afrique cumule près de 350 milliards de dollars (EU) de dette extérieure, alors que la mortalité infantile est en moyenne de 75‰ naissances, l'espérance de vie de 54 ans en moyenne ». (A. I. Yenikoye, 2007, p. 24). Aux pages 26 et 27 de son ouvrage nous avons pu glaner d'autres perles : l'espérance de vie en Afrique subsaharienne est de 48,9 ans, le taux d'alphabétisation est de 58,5% pour cette même région du monde. Le PIB réel par habitant est de 1.534 pour les pays de l'Afrique subsaharienne. Le taux de mortalité infantile de 105‰ pour les pays de l'Afrique subsaharienne. Enfin pour le taux de mortalité maternelle : 979 pour 100 000 naissances vivantes pour l'Afrique subsaharienne. L'Afrique d'aujourd'hui est représentée comme un continent tragique, « terreau de la misère et de la mendicité. » En nous inspirant de l'œuvre de Kā Mana, des orientations qu'il donne pour une révolution de notre imaginaire, nous avons découvert que nos chemins se rejoignent : la réinvention de l'Afrique. « L'impératif (est) écrit-il, de construire une idée et une représentation de nous-mêmes en adéquation avec ce que nous ambitionnons de devenir face aux enjeux de l'avenir des peuples et des civilisations » (K. Mana, 2009, p. 19). Reconstruire l'image de l'Afrique passe en philosophie par la maîtrise des concepts. En cela, le philosophe Schopenhauer nous a été d'une aide appréciable.

Le philosophe Schopenhauer a essayé de son temps penser le monde comme volonté et représentation. Ce penseur nous a transmis cette intuition que le monde est tragédie.

Ce qui donne au tragique, quelle qu'en soit la forme, son élan particulier vers le sublime, écrit-il, c'est la révélation de cette idée que le monde, la vie sont impuissants à nous procurer aucune satisfaction véritable et sont par suite indignes de notre attachement ; telle est l'essence de l'esprit tragique. (A. Schopenhauer, 2009, pp. 1171-1172).

Nous partirons d'une réflexion sur le monde, surtout sur le monde tragique. Puis nous créerons l'Afrique, cette partie du monde comme une scène tragique que nous voulons vider et libérer pour une vie plus dure au sens nietzschéen et plus complète. Cette Afrique-là, nous la penserons avec Nietzsche qui ne veut pas pour le monde « de puissances aux côtés de l'homme pour le fortifier dans ses épreuves et le modérer de ses passions » (T. Maulnier, 1925, p. 57. Les dieux que l'Afrique admet ne sont pas

les dieux qui veillent sur l'homme, conseillent les actes, écartent les périls, mais les dieux qui abusent Œdipe, crucifient Prométhée

et réclament Iphigénie, les dieux qui restent sourds aux prières de Phèdre quand elle leur demande la paix de l'âme, mais exaucent Thésée quand il maudit Hippolyte (T. Maulnier, 1925, p. 57).

L'Afrique doit renaître certes mais pas de la façon dont des penseurs comme Yenikoye le voient, par des slogans comme l'union, la libération, la reconstruction, dans un monde, où l'homme a mis ses lois, ses attaches, ses servitudes, tout ce qui le dispense de vivre. Si nous voulons que l'Afrique renaisse, nous devons lui rendre sa liberté, pour que la tragédie renaisse, faire la scène nue, priver l'homme africain de ses lieux de repos, de ses refuges, de ses cuirasses, offrir enfin une sorte de virginité au malheur. Venons-en au plan déjà annoncé plus haut : d'abord, le monde, ensuite le monde tragique, enfin la création de l'Afrique.

1. Le monde

Un monde est 1) un tout indépendant : a) un tout (non un être simple) : « les mondes et les autres composés » (Epicure, *Lettre à Hérodo* 2015, § 73), b) un tout (non le tout) : « De l'Univers et des Mondes » (B. Giordano, *L'infini, l'univers et les mondes* Broché 2015), indépendant (un vivant mais non un organisme) (Platon, *Timée*, 1999, 30 b) ; 2) la disposition des parties d'un tel tout : « Kosmos ne désigne pas un quelconque existant (...) il désigne l'état c'est-à-dire le mode selon lequel existe cet existant (M. Heidegger, *Questions I, tome I* 1968. P. II » Le monde est 1) la totalité des êtres, par opposition à a) Dieu : « Outre le monde ou agrégat des choses finies il existe quelque Unité (G. W. Leibniz, 1866), b) nature : le monde est l'enchaînement des faits, la nature le système des lois (A. A. Cournot, 1851, § 343). Le terme est synonyme d'univers : « On appelle monde ou univers la série des êtres finis tant simultanés que successifs enchaînés les uns aux autres (C. Wolff 1721, § 48). » N.B. « La synthèse ne s'arrête qu'à un tout qui n'est plus une partie c'est-à-dire au monde » (E. Kant 1770, § 1). Mais « comment la série qui ne peut être achevée des états de l'univers peut-elle être ramenée à un tout ? » (E. Kant 1770, § 2) ; 2) la totalité absolue, par opposition à l'univers : Renouvier applique « le nom de Monde (...) à la plus vaste des synthèses, qui comprend et ce qu'on appelle vulgairement monde, univers, et aussi (...) Dieu » (C. B. Renouvier, 1912, § 42) ; 3) la totalité des hommes, par opposition à l'univers matériel : « On appelle monde non seulement cet univers que Dieu a fait (...) mais les habitants du monde (St. Augustin, 2012, § 12) » ; 4) ceux qui aiment l'univers et non Dieu : « Tous ceux qui aiment le monde sont appelés monde » (St. Augustin, 2012, § 12) ; 5) ce qui intéresse les hommes : « le *conceptus cosmicus* désigne ici ce qui intéresse nécessairement chacun » (E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, Architec., PUF 1972, p. 562) « Le monde désigne enfin le concept ontologico-existential de mondanité », par opposition aux concepts ontologique et existentiel : « Ce vers quoi la réalité humaine comme telle transcende, nous l'appelons le monde » (Heidegger,

Questions I. De l'Ess. Du Fond, II)

Le terme « monde » désigne d'une manière générale l'unité ordonnée d'une multiplicité d'êtres quelconques. L'unité seule, un point par exemple ou le dieu du mystique, ne peut s'appeler « monde » dans la mesure où cette unité ne contient pas de multiplicité interne. La multiplicité seule ne mérite pas non plus le nom de monde dans la mesure où il n'y a pas d'organisation interne. La cohésion interne des éléments constituant le monde peut être plus ou moins grande. Une diversité sans unité intrinsèque peut s'appeler conventionnellement « ensemble ». La multiplicité totalement désordonnée s'appelle « chaos ». Du point de vue ontologique le monde désigne le système du réel. Pour le philosophe antique le monde est une totalité organisée et sensée à l'intérieur de laquelle chaque être trouve sa place naturelle. Le monde ainsi conçu a un caractère esthétique manifeste.

Le français actuel garde des traces du sens antique. Le mot grec *kosmos* renvoie à un ensemble des réalités qui tombent sous nos sens. Primitivement, le substantif *kosmos* est un terme abstrait, qui signifie ordre, harmonie, sage organisation. Le mot latin *mundus* a donné par antonymie « immonde ». Au sens propre, *mundus* signifie propre, net par opposition à ce qui est sale. Au sens figuré, il veut dire galant, poli, élevé, gracieux, élégant, recherché, masqué. Dans un deuxième sens, on parle de *mundus* au sens de toilette, parure, ornements, en général il signifie instruments ou ustensils. Employé avec le mot ciel, on en parle comme le plus élevé du monde ; on dit aussi qu'il y a des mondes innombrables. On utilise *mundus* au sens d'édifier, de créer le monde, de bâtir l'univers. On peut l'utiliser aussi au sens d'être, d'exister, de se retrouver quelque part.

Le monde est une totalité vivante. L'« âme du monde » désigne l'unité rationnelle qui préside de manière immanente à l'harmonie du tout. Chaque philosophe, d'Héraclite aux stoïciens, est à la recherche de cette loi unique. Grâce à la connaissance de cette loi le philosophe peut prétendre éduquer les hommes et les gouverner (Platon) ou s'en détacher pour accéder à la sagesse cosmique (Héraclite, les stoïciens). L'idée de monde avec sa loi unique permet de fonder la notion de droit naturel et de l'égalité de tous les hommes (cosmopolitisme stoïcien).

Selon Kant le monde comme système achevé du réel est une illusion de la raison qui, à partir du conditionné donné remonte illégitimement à l'inconditionné. Le monde n'est pas connaissable de manière déductive à partir de principes métaphysiques. Seul est connaissable l'univers, c'est-à-dire les phénomènes spatio-temporels indéfinis que l'entendement unifie à partir de ses principes rationnels sans pouvoir en présupposer l'unité finale. Le monde ne peut être une réalité objective, c'est une « Idée » de la raison, le corrélat de la subjectivité transcendante. La conscience constitue le monde.

Schopenhauer, qui se fait le critique de Kant, dans *le Monde comme Volonté et Représentation* a deux concepts que Volker Spierling (2003, pp. 284-286) a trouvé déterminants en ce qu'ils désignent l'essence de l'homme et de toute chose : ce sont les concepts de volonté et de vouloir-vivre d'une part, et celui de représentation de l'autre. La volonté, en tant que chose en soi est un désir de vie aveugle et universel. Il ne connaît pas, n'est pas conscient, ignore l'espace et le temps, la cause, les limites. La volonté, dite aussi vouloir-vivre (A. Schopenhauer, 2015, § 54, p. 324), ne découle pas du monde, c'est le monde qui découle d'elle. Elle est « l'initial et l'inconditionné », « la prémisse de toutes les prémisses » (A. Schopenhauer, 2015, chap. XXVIII, p. 410). C'est d'elle que la philosophie doit partir : « Chaque regard posé sur le monde, que le philosophe a pour tâche d'élucider, confirme et atteste que le vouloir-vivre, bien loin d'être l'hypostase d'on ne sait quoi, ou même un mot vide, est la seule expression vraie de la plus intime essence du monde. Tout aspire et s'efforce à l'existence, et si possible à l'existence organique, c'est-à-dire à la vie, et, une fois éclos, à son plus grand essor possible. On voit bien clairement dans la nature animale que le vouloir vivre est le trait fondamental de son existence, son unique propriété immuable et inconditionnelle. »

Qu'on observe l'effroi glacé qui suit la lecture d'une condamnation à mort, le sentiment d'horreur qu'inspire la vue des préparatifs pour l'exécution et le sentiment déchirant de compassion lorsqu'elle a lieu sous nos yeux. C'est à croire qu'il s'agit là bien d'autre chose que de la simple suppression de quelques années d'une existence vide, triste, empoisonnée par des désagréments de toutes sortes et constamment incertaine. On devrait plutôt demander alors ce que cela peut bien faire à l'un ou à l'autre d'arriver quelques années plus tôt là, où après son éphémère existence il lui en restera encore des billions à être.

Tous les phénomènes montrent bien que c'est avec raison que j'ai posé comme l'ultime inexplicable et le fondement obligé de toute explication le vouloir-vivre, et que bien loin d'être, sous le nom d'absolu, d'infini, d'idée, ou d'appellations semblables, un mot ronflant et vide, il est de toute chose ce que nous connaissons de plus réel, qu'il est, oui, le germe même de la réalité (A. Schopenhauer, 2015, chap. XXVIII, p. 339).

« Ce vouloir-vivre, nous le sommes nous-mêmes. » Que nous voulions vivre n'est pas quelque chose qui, avant de se produire, est soumis au choix de l'intellect. « Le vouloir-vivre est un prius de l'intellect. » La philosophie doit en tenir compte. « Comme point de départ destiné à être le fondement de tout le reste, on doit prendre ce qui ne peut s'expliquer plus avant, mais ne peut non plus être mis en doute, ce dont l'existence est certaine, mais inexplicable. Et c'est le vouloir-vivre. » Si on prend quoi que ce soit d'autre pour point de départ, il faudra pouvoir en déduire cette aspiration à l'existence : « Cela ne

marchera jamais. »

Il est donc, pour Schopenhauer, impossible, parce que ce serait une tricherie, d'adopter un point de vue absolu extérieur à la vie. C'est en tant qu'êtres vivants liés à une volonté et une conscience que nous pouvons philosopher et cette immanence de l'homme à lui-même fait qu'il est juste d'expliquer le monde à partir de l'homme, et non l'homme à partir du monde » (A. Schopenhauer, 2015, chap. L, p. 739). Le deuxième concept important que Spierling relève est celui de représentation (V. Spierling, 2003, pp. 284-286). « Le monde est ma représentation ». Cette thèse ouvre le premier volume de l'œuvre principale de Schopenhauer. Elle dit essentiellement que malgré toute l'objectivité dont la science est capable, nous ne connaissons finalement du monde que la manière dont il est pour nous, c'est-à-dire dans sa dépendance de la conscience humaine, c'est-à-dire de notre intellect, c'est-à-dire encore du cerveau dont il est la fonction. Et cette limitation ne relève pas de facteurs individuels, psychologiques, qui seraient différents chez chacun : elle vaut de façon absolument générale pour tous les hommes, comme une condition universelle. Les inégalités entre individus sont d'un autre ordre, secondaires, bien qu'elles jouent aussi leur rôle.

Dès 1820, dans sa leçon inaugurale à l'université de Berlin, Schopenhauer expose sa thèse à ses étudiants en ces termes :

Il faut savoir se convaincre que le monde n'est là qu'à l'état de connaissance et du même coup dépendant du sujet connaissant que chacun est pour lui-même. L'être des choses est identique à sa prise de connaissance. « Elles sont » veut dire : elles sont représentées... Vous voyez donc bien que l'être des choses consiste en leur représentation. (V. Spierling (dir.), *Arthur Schopenhauer. Un Abécédaire*, 2004, in *Le Monde comme représentation* (consulté ce 1/11/2019 à 19h)

Dans le style plus imagé qui lui est propre, Schopenhauer repart à l'assaut de l'objection qu'on voudrait lui faire :

Peut-être tout cela reste-t-il pour vous un paradoxe et que l'un ou l'autre parmi vous persiste à se dire en toute innocence : même si on vidait tous ces crânes de leur bouillie, cela n'empêcherait pas le ciel et la terre, le soleil, la lune et les étoiles, les plantes et les éléments d'être encore là. Vraiment ? Regardez donc la chose de plus près. Essayez de vous représenter intuitivement un monde où il n'y aurait pas d'êtres connaissant : le soleil est toujours là, la terre tourne sur elle-même, le jour et la nuit, les saisons se succèdent, la mer fait des vagues, les plantes poussent...mais tout cela que vous vous représentez maintenant n'est jamais qu'un œil qui le voit, qu'un intellect qui le perçoit : c'est-à-dire exactement ce que l'hypothèse prétendait exclure. Vous ne connaissez ni ciel, ni terre, ni soleil comme ils sont en soi et pour soi ; vous ne connaissez qu'une représentation où tout cela se produit et se met en scène. (V. Spierling (dir.), *Arthur Schopenhauer. Un Abécédaire*, 2004, in *Le Monde comme représentation* (consulté ce 1/11/2019 à 19h)

Avec cette position, Schopenhauer s'insère dans le courant de la philosophie moderne, à compter de Descartes et de son *cogito*, en passant par Berkeley et son « idéalisme absolu », jusqu'à Kant et sa distinction du phénomène et du noumène. Ce décor étant planté, situons à présent la place du négro-africain dans son monde.

2. Le monde négro-africain

Décrire sa zone de référence qui nous fournit la majorité des données destinées à la validation des concepts censées appartenir au réseau idéologique de la culture africaine que nous appelons ici monde négro-africain, tel est notre premier souci, à la suite, de Marie Viviane Tsangu Makumba (1994). Peut-on aujourd'hui définir le monde négro-africain, sans recourir au *Dictionnaire de l'Afrique. Histoire. Civilisation Actualité* où Bernard Nantet loge l'Afrique comme

un continent, dont le mot est apparu à l'époque romaine. Il a remplacé celui de Libye, mot grec servant à désigner le pays des Lébou, tribu vivant sur la côte Cyrénaïque. L'interprétation la plus courante donne comme origine *Afrig*, nom d'une tribu berbère au Sud de Carthage. On a également pensé à *Pharikia*, mot phénicien signifiant « Pays des fruits », en référence à la fertilité de la région, ou bien aux mots latins *aprica* ou grec *apriké* (« ensoleillé, chaud »). Les indiens ont été mis à contribution avec *apara*, qui désignerait l'Occident. Quant à l'expression arabe *Ifriqya*, employée au Moyen âge pour désigner la Tripolitaine, la Tunisie et la région de Constantine, elle proviendrait du mot *Africa* lui-même. (B. Nantet, 2006, p. 8).

C'est de cette Afrique-là que nous voulons parler quand nous disons « monde négro-africain ». Mais comment nous le représenter ce monde négro-africain si ce n'est que par notre imaginaire ?

Yves Marie Adeline parle de théâtre, là où nous aurions parler de tragédie. « (Elle écrit que) le théâtre est le lieu de ma maîtrise... C'est un théâtre où je réorganise le monde, où je mesure le monde, où je peux lire le monde avec mes yeux à moi. Voilà le théâtre où je re-présente le monde ; et le théâtre, c'est un refuge, c'est un trou » (Y. M. Adeline, 2008, p. 8). Mon théâtre à moi c'est la tragédie grecque, mon maître à moi c'est Nietzsche.

Dans son étude remarquable *La Naissance de la tragédie ou Hellénisme et pessimisme* Nietzsche nous donne une interprétation de la tragédie qui nous permet de comprendre la tragédie africaine. L'homme africain, dont nous voulons parler est devenu « œuvre d'art » (F. Nietzsche, 1994, p. 52). Nous avons, dans une étude précédente, représenté l'Africain :

Nous avons été saisis d'épouvante à sa vue, car il n'avait plus figure humaine, et son apparence n'était plus celle d'un homme (Is 52,13-53,12). Nous étions tous dans la stupéfaction, devant ce corps contrefait, déformé, laid, disgracieux, horrible, hideux et repoussant. Nous étions restés sans voix. Il était sans beauté, ni éclat pour attirer

nos regards et sans apparence qui nous eût séduits. L'homme africain d'aujourd'hui, tel que nous le voyons, portait sur son orteil gauche, un petit carton, noué d'un fil noir, sur lequel était noté X. Il avait été retrouvé dans un caniveau, sans papiers. Sa carte d'étudiant et ses bulletins scolaires avaient été volés, car il revenait d'une inscription à l'université et avait été surpris par des bandits.

Tandis que nous regardions cet homme sans visage, l'œil droit venait de sortir de son orbite et nous regardait fixement. Nous n'avons pas pu nous empêcher de penser à Dionysos. Selon Walter Otto, « l'attitude de Dionysos est différente de celle des autres dieux. Alors que ces derniers sont montrés de profil, il est le seul à tourner son prodigieux visage aux grands yeux voit dans la direction de celui qui regarde ». (W. Otto, 1992, p. 97). (Patrice AKE, L'africain dionysiaque et apollinien, in *Cahiers de l'IREA* n°5- 2016, p. 13).

Mais qui est Dionysos ? Et pourquoi représente-t-il l'Africain d'aujourd'hui ?

Nietzsche nous permet de comprendre la tragédie de l'Africain et de l'Afrique à travers Dionysos, car selon lui « la tragédie grecque, dans sa forme la plus ancienne avait pour unique objet les souffrances de Dionysos et que, pendant la plus longue période de son existence, le seul héros de la scène fut précisément Dionysos » (F. Nietzsche, 1994, p. 96). Parce que « Dionysos n'a jamais cessé d'être le héros tragique, et que tous les personnages célèbres du théâtre grec, Prométhée, Œdipe, etc., sont seulement des masques du héros originel Dionysos », nous allons à présent montrer le négro-africain qui se cache derrière ces masques. En effet, « le seul véritablement réel Dionysos apparaît dans une pluralité des figures sous le masque d'un héros combattant et se trouve en même temps enlacé dans les rets de la volonté particulière » (F. Nietzsche, 1994, p. 96). Le dieu se manifeste alors, par ses actes et par ses paroles, comme un « individu » exposé à l'erreur, en proie au désir et à la souffrance. Et, « qu'il apparaisse, avec cette distinction et cette clarté, c'est l'œuvre d'Apollon, interprète des songes » (F. Nietzsche, 1994, p. 96).

3. Le négro-africain comme œdipe

Le négro-africain peut être représenté par Œdipe, « la figure la plus douloureuse de la scène grecque ». Selon la notice (Sophocle, 1958, p. 63) précédant le texte de Sophocle, les dieux ont interdit à Laïos, roi de Thèbes, d'avoir une postérité : s'il lui naît un fils, ce fils tuera son père et deviendra le mari de sa mère.

Si nous retrouvons un texte célèbre du livre de la *Genèse*, il est question de l'invention de la vigne : « Noé fut le premier agriculteur. Il planta une vigne et il en but, s'enivra et se trouva nu à l'intérieur de sa tente » (Gn 9,20) La suite du texte parle des différents comportements des fils de Noé devant la nudité de leur père ; ce qui se conclut par

leur bénédiction et leur malédiction (Gn 9, 22-25). Cham est celui qui commet le méfait envers son père et Canaan est puni. Cham est-il l'ancêtre de tous les négro-africains, comme des interprètes du récit le laissent croire ? La question reste toujours posée. Du point de vue de l'interprétation négro-africaine, voir la nudité de son père, c'est le tuer. Cannan, fils de Noé, Dionysos-enfant, a tué son père. Ce faisant, il porte le masque d'Œdipe.

Pour ce qui est de l'inceste, nous pensons à tous les viols de femmes et de jeunes filles que cette région de l'Afrique a connus pendant les guerres de colonisation et de recolonisation de l'Afrique. Ces nouveaux Œdipe au pouvoir, sont des co-auteurs de tous ces incestes. Si tous nos dirigeants actuels pouvaient se rendre compte que l'Afrique est malade par leurs fautes : les hommes meurent en masse... les femmes, les bêtes, les terres sont frappées de stérilité et que nos pays doivent être purifiés du sang qui les souille par le châtiment de ceux qui l'ont répandu. L'histoire de nos pays africains c'est l'histoire des Labdacides, comme il y a eu récemment les histoires des Sankara, des Kabila, des Lumumba, des Bourgiba, des Houphouët Boigny.

Toutes leurs histoires c'est l'histoire d'une faute initiale qui engendrerait une autre à chaque génération, et entraînerait ainsi la ruine entière de la race. Œdipe nous donne le sens de notre existence négro-africaine : nul bonheur humain n'est durable. Il a été choisi comme exemple parce que le revirement qu'a subi sa fortune est un des plus brutaux et des moins mérités que connaisse la légende grecque. Il est simplement l'homme négro-africain

désigné pour souffrir le plus des coups du destin, voire pour les provoquer. C'est un impulsif qui réagit avec vivacité aux événements et qui même prétend les dominer. Or, c'est là justement qu'apparaît le mieux l'impuissance humaine : plus il veut lutter, plus il s'enfonce dans le piège qui lui est tendu par les dieux ; plus il déploie de courage à vouloir à tout prix trouver la vérité, plus il se fait lui-même l'artisan de son malheur, (Sophocle, 1958, p. 63).

Œdipe à *Colone* décrit la condition du négro-africain aujourd'hui qui pèse très peu sur la scène mondiale. L'Africain qui a « l'aspect d'un mendiant, d'un aveugle, défiguré, hideux ; c'est un banni, un hors-la-loi, humble et résigné à tous les affronts » (Sophocle, 1958, p. 71). N'est-ce pas ce que Engelbert Mveng appelle « annihilation anthropologique » ? (E. Mveng, 1985, p. 203). Cette annihilation, « ce n'est pas seulement de ce qu'on appelle aujourd'hui les droits de l'homme. C'est la négation pure et simple de notre humanité » (E. Mveng, 1985, p. 203). Œdipe à *Colone* c'est le résumé de tous les négro-africains, en fait de tout le monde qui

vit dans l'incertitude et l'insécurité, les chefs d'Etat et leurs ministres, le fonctionnaire, le soldat, le policier, le travailleur, le chômeur, le paysan, la population des villages et celle des villes... nul n'est sûr

du pain quotidien ; il n'est pas sûr ni de son indépendance, ni des richesses de son sol et de son sous-sol. Il n'a le contrôle ni de son or, ni de son uranium, ni de son pétrole, ni de son cuivre, ni de ses diamants, ni de ses bois précieux, ni de son cacao, ni de son café, ni de sa banane, ni de son coton. Pour comble de malheur, la famille, la solidarité, l'autorité, l'encadrement tribal si chaud, si tonifiant, tout a été miné à la base par le système colonial, tout, ou presque tout, a été pulvérisé. L'homme, la femme, les familles, les personnes seules, les enfants, les adultes, les jeunes, les vieux, les pauvres, les riches, les faibles, les puissants, tout le monde en Afrique, est enveloppé, sous le linceul de la pauvreté anthropologique qui n'est pas définie par le rang social, (E. Mveng, 1985, p. 210).

Oedipe à *Colone* a revêtu désormais la dignité d'un suppliant et la souffrance donne à cet homme sa véritable grandeur. Le deuxième symbole que nous voulons étudier est celui de Prométhée.

4. Le négro-africain comme Prométhée enchaîné

Nietzsche, en bon interprète d'Eschyle nous expose cette gloire de la passivité qu'il compare à présent à « cette gloire de l'activité qui entoure le *Prométhée* d'Eschyle. » (Eschyle, 1920, p. xxx). Il définit celle-ci comme la situation de « l'homme, s'exhaussant jusqu'au Titan, se conquiert à soi-même sa propre civilisation et force les dieux à s'allier à lui, parce que, grâce à la sagesse qui est sienne, il tient dans sa main l'existence et les limites des dieux » (F. Nietzsche, 1994, p. 89). Ce que Nietzsche retient dans la pensée fondamentale de Goethe qu'il cite, « est le véritable hymne à l'impiété, c'est le profond sentiment eschyléen de l'équité » (F. Nietzsche, 1994, p. 89). Mais que nous dit la légende de Prométhée ?

Le *Prométhée enchaîné* nous fait assister au châtimement de Prométhée. Héphaïstos vient, au nom de Zeus, le clouer à un rocher, à l'extrémité septentrionale du monde, sur les bords de l'océan. Le châtimement est cruel. Prométhée subira pendant des siècles la rude étreinte des rocs écroulés sur lui. Ces siècles ont passé, quand commence le *Prométhée délivré*. Prométhée livrait à Zeus son secret et, délivré de ses liens, acceptait de mettre sur sa tête une couronne d'osier, en souvenir des chaînes plus dures qu'il quittait. Prométhée est le type du révolté, d'autant plus émouvant que son martyr est éternel et qu'il a pour cadre un désert ; nulle pitié humaine n'arrive jusqu'à lui ; il n'a pas d'aide à attendre de ceux qu'il a sauvés, (Eschyle, 1920, pp. 156-157).

Comment libérer cette Afrique enchaînée, selon Gnako Célestin ? Dans ce continent qu'il décrit comme le continent de toutes les calamités, et qui

détient tristement, le palmarès des catastrophes naturelles, provoquées ou non par l'homme. Il s'agit des imprévisibles inondations et des sécheresses chroniques, des feux de brousse incontrôlables et des moustiques exécrables, agents féroces du paludisme, une endémie plus répandue et plus meurtrière que la

tuberculose et le sida, réunis. (C. Gnako, 2003, p. 14).

Gnako, propose au négro-africain de voler le feu de Prométhée, qui pour nous n'est rien d'autre que le feu de la foi. Pour lutter dans un continent des sociétés en faillite, où la sorcellerie est reine, ce continent d'hyènes à « poils blancs », ce bibliste ivoirien pense que la foi est « capable de venir à bout de toutes les souffrances physiques, morales et spirituelles qu'endurent les hommes et les femmes sur ce continent » (C. Gnako, 2003, p. 16). Engelbert Mveng ne disait-il pas la même chose, lui qui constatait le vide spirituel comme la conséquence la plus dramatique de cette paupérisation (E. Mveng, 1985, p. 211). La pire misère, écrit-il, en outre, c'est la déchéance morale, la corruption, la vénalité qui rongent nos sociétés et nos institutions. Le feu de Prométhée devient ici, l'honnêteté, la justice, la gratuité, la solidarité, la bienveillance, la maîtrise de soi.

Le feu de Prométhée que le négro-africain doit voler aux dieux, c'est aussi la restitution de l'histoire, rétablir la vérité au sujet de l'histoire que l'Europe a imposée au reste du monde. Jack Goody entend par *vol de l'histoire* 2010, la mainmise de l'Occident sur l'histoire du reste du monde. À partir d'événements qui se sont produits à son échelle provinciale, l'Europe a conceptualisé et fabriqué une présentation du passé toute à sa gloire et qu'elle a ensuite imposée au cours des autres civilisations. Le continent européen revendique l'invention de la démocratie, du féodalisme, du capitalisme de marché, de la liberté, de l'individualisme, voire de l'amour, courtois notamment, qui serait le fruit de sa modernisation urbaine. Jack Goody, dans cette entreprise de restitution du feu à Prométhée, a rencontré au Ghana Ernest Essuman-Mensah qui poursuivait le même objectif. Ce dernier soutient « at the moment, almost forty two percent (42%) of scientists in America trace their ancestry to Africa » (E. Essuman-Mensah, 2009, p. 21). Ainsi va-t-il lister toutes les inventions modernes où le négro-africain a volé le feu de Prométhée :

The gas burner for cooking was invented by B.F. Jackson, the refrigerator was invented by John Standard, the fire extinguisher by Thomas Martin, the capping system for bottles (the bottle cap) was invented by A.E. Long & A.A. Jones, the remote control for télévision and vidéo cassette recorders by Joseph Jackson, Typewriter by Marsham, Home Security Systems using Television Surveillance by Marie Brittan Brown, Shoe making machine (shoe lasting machine) by Jan Ernst Matzeliger, Advanced and Improved printing press, by William L. Lovette, the elevator by Alexander Miles, Machine Clothé Dryer by G.T. Sampson, the lawn mower and lawn sprinkler by J.S. White, the mobile phone (Gamma electric cell) by Henry T. Sampson (E. Essuman-Mensah, 2009, p. 22).

CONCLUSION

L'Afrique, notre projet à tous, passe par la révolution de l'imaginaire africain. C'est en tant que penseur sur scène africaine que se situe notre contribution. Des questions toutes simples ont jalonné notre réflexion : qu'est-ce que l'homme négro-africain ? Qu'est-ce que le monde ? Pourquoi le négro-africain souffre-t-il du monde et comment pourrait-il être délivré de cette souffrance ? Ces questions, pense Peter Sloterdijk, paraissent déjà puériles et superficielles – comparées à la violence traumatique avec laquelle la conscience, individualisée et éveillée à elle-même, s'effraie de son individuation pour n'être, après cette frayeur, plus rien d'autre que désir ardent de comprendre ce qu'il en est d'elle-même. Qui suis-je ? Quel est mon destin ? Pourquoi dois-je être Je ? (P. Sloterdijk, 1990, p. 49). Toutes ces questions trouvent leur réponse dans les fondements du discours théologique négro-africain où pour O. Bimwenyi-Kweshi le

noir est l'homme pour lequel l'espoir est toujours permis...Le muntu n'est pas acculé au néant, en dépit de l'expérience de la fugacité. Nulle part revendiqué, le néant semble n'avoir pas suscité de prophètes en Afrique dite traditionnelle, où le muntu apparaît plutôt comme un être-pour-la vie, et l'espérance, une modalité de l'être, (O. Bimwenyi-Kweshi, 1981, p. 597).

En nous appuyant sur la philosophie de Schopenhauer, nous pensons que le négro-africain est un être de volonté, il fait toujours l'expérience de la volonté ou de la « votalité... (qui) apparaît comme le dynamisme du tard-venu » (O. Bimwenyi-Kweshi, 1981, p. 597). Cette expérience de la votalité est « celle de l'homme comme pèlerin, toujours en chemin, vers une plénitude fascinante et toujours différée, (O. Bimwenyi-Kweshi, 1981, p. 597). Ma clef pour comprendre le monde africain aujourd'hui se trouve dans un retour au monde tragique grec, où « la vie tragique ne nous est pas donnée, elle nous est vendue très chère ; il nous faut l'acheter. (Elle n'est pas tendue d'elle-même vers son suprême accomplissement... » (T. Maulnier, 1925, p. 52). Nous prions pour que le négro-africain retrouve la liberté (Prométhée), pour que cette tragédie renaisse. L'Afrique doit redevenir une scène nue, les négro-africains doivent être privés de leurs lieux de repos, de leurs refuges, de leurs cuirasses. Nous offrons à l'Afrique finalement une sorte de virginité au malheur.

BIBLIOGRAPHIE

- ◆ ADELIN Yves Marie, 2008, *La pensée antique. Mythes, sagesses orientales et philosophie grecque* (Paris, Aymeric Chauprade
- ◆ AUGUSTIN St., 1961, *Commentaire de la première épître de St Jean*, trad., Paul Agaësse (S.J.)
- ◆ BIMWENYI-KWESHI Oscar, 1981, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements* (Paris, Présence africaine
- ◆ COURNOT Antoine, 1854, *Essai sur les fondements de nos*

- connaissances et sur les caractères de la critique philosophique, Paris, Hachette
- ◆ DREWERMANN Eugen, 1995, *Le mal. Structures et permanence*, Paris, Desclée de Brower, tome 1, traduit par Jean-Pierre Bagot
 - ◆ ESCHYLE, 1920, *Les suppliantes, les perses, les sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné*, Paris, Belles Lettres, trad., Paul Mazon
 - ◆ ESSUMAN-MENSAH Ernest, 2009, *Resurrecting Africa's image and true past. Bedrock for Africa's glorious future*, Cape Coast, SBN Publishers
 - ◆ GIORDANO Bruno, 1992, *L'Infini, l'Univers et les Mondes*, Paris, Broché, trad. Bertrand Levergeois
 - ◆ GNAKO Célestin, 2003, *Des paroles pour libérer l'Afrique enchaînée*, Abidjan
 - ◆ GOODY Jack, 2010, *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Paris, Gallimard
 - ◆ HEIDEGGER Martin, 1968, *Questions I*, Paris, Gallimard
 - ◆ KA Mana, 2009, *L'Afrique, notre projet. Révolutionner l'imaginaire africain*, Yaoundé, éditions du Terroir
 - ◆ KANT Emmanuel, 2007, *Dissertation de 1770*, Paris, Vrin, 2007, trad., Arnauld Pelletier
 - ◆ LEIBNIZ, 1866, *Œuvres philosophiques*, tome II, Paris, Ladrangé
 - ◆ MAULNIER Thierry, 1925, *Nietzsche*, Paris, Gallimard
 - ◆ MVENG Engelbert, 1985, *L'Afrique dans l'Église : paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan
 - ◆ NANTET Bernard, 2006, *Dictionnaire de l'Afrique. Histoire, Civilisation Actualité*, Paris, Larousse
 - ◆ OTTO Walter, 1992, *Dionysos, le mythe et le culte*, Paris, Tel/Gallimard.
 - ◆ PLATON, *Timée, Critias*, 1999, Paris, GF Flammarion, trad., Luc Brisson.
 - ◆ RAPPORT ANNUEL, 2001, Groupe de la Banque Africaine de Développement
 - ◆ RENOUVIER, 1912, *Traité de Logique Générale et de Logique formelle*, Paris, Armand Colin.
 - ◆ SCHOPENHAUER Arthur, 2009, *Le Monde comme volonté et représentation*, Paris, PUF, trad., Richard Roos.
 - ◆ SCHOPENHAUER Arthur, 2015, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, Paris, FB éditions (sous la dir)
 - ◆ SLOTERDIJK Peter, 1990, *Le penseur sur scène. Le matérialisme de Nietzsche*, Paris, Christian Bourgois éd., trad., Hans Hildenbrand.
 - ◆ SOPHOCLE, 1958, *Ajax – Œdipe Roi – Électre*, Paris, Belles Lettres, trad., par Paul Mazon.
 - ◆ SPIERLING Volker), 2003, *Arthur Schopenhauer, Un abécédaire*, Paris, éd. Du Rocher.
 - ◆ TSANGU MAKUMBA Marie Viviane, 1994, *Pour une*

introduction à l'africanologie. Une contribution à la psychologie culturelle de la néoafricanité, Suisse, Fribourg.

- ◆ WOLFF Christian, 1731, *Cosmologia generalis : methoda scientifica pertractata*, Rengeriana.
- ◆ XENOPHON, 1859, *Mémorables in œuvres Complètes*, Paris, Hachette, trad., Eugène Talbot.
- ◆ YENIKOYE Aboubacar Ismaël, 2007, *La Fracture mondiale. Afrique : Autopsie d'une Tragédie*, Paris, L'Harmattan 2007.
- ◆ VOLER Spierling, « Arthur Schopenhauer. *Un Abécédaire*», édition du Rocher, 2004, in « Le Monde comme représentation », Schopenhauer.fr (consulté ce 1/11/2019 à 19H).