

La dialectique de l'identité africaine

.....

Victor Stéphane Aman AKPE¹
Université Felix Houphouët-Boigny, Abidjan,
stephane.aman@gmail.com

Abstract: *The quest itself, provides the ability to find and not to return to an even greater impasse that way before our quest. self-knowledge should not be locked in an ideological or identity diallel but fit into the perspective of a dialectic whose outcome will be the self-gathering. For if the identity is frozen in an indelible essence itself of the research will be in the confinement of a humiliating particularism. Our research falls within the general framework of african philosophy and particularly in the philosophy of culture.*

Keywords: African philosophy, Being, Cultural identity, Dialectic, Universality

Introduction

La réconciliation que recherche le Muntu, l'accord avec soi-même n'est rêve d'un paradis perdu, poursuite d'un phantasme, celui d'une unité compacte et monolithique. Il suffit qu'il habite sa diversité et celle du monde, par et dans son projet d'être par soi et pour soi par la médiation de l'avoir et du faire. Le courage d'être, de faire et de se faire : tel est ce qu'il nous faut. (F. Eboussi Boulaga, 1976, 229).

L'exposition d'une dialectique de la reconquête de soi apparaît comme un projet historique pour l'Africain aujourd'hui. La critique du mode d'appréhension de soi et du cheminement qui lui est subséquent découle précisément du fait que les résultats attendus nous conduisent inexorablement vers la crise des extrêmes (africanisme exagéré, occidentalisme sans limite). Or la dialectique comme mouvement de la pensée dans une continuité discontinue, par l'opposition, la confrontation ou la multiplicité de ce qui est en mouvement permet d'atteindre un terme supérieur comme Vérité. Cette Vérité contient toutes les contradictions de l'histoire universelle

¹ Victor Stéphane Aman AKPE est doctorant en philosophie à l'Université Houphouët-Boigny.

afin de l'élever au-dessus des contingences existentielles et politiques. La dialectique plus qu'une simple méthodologie de réflexion, est le mouvement de l'esprit, qui rationalise le mieux la relation à l'identité et à l'altérité de l'identité. Le paysage culturel contemporain est dominé par l'émergence d'une nouvelle structure socio-économique et culturelle instituant un cadre unique d'échange : la mondialisation. Terme aux significations diverses, la mondialisation est généralement admise comme étant un phénomène mondial qui, tend à effacer les particularités, c'est-à-dire une manière originale d'être au profit d'une mentalité globale en référence au modèle occidental. Ainsi, les conditions de la construction d'une identité culturelle dans ce village global se donnent à nous, à travers une réflexion sur la culture et l'universalité, notamment sur la question de l'identité culturelle en Afrique. Cet article sera le lieu de l'analyse de l'identité en son concept même, de l'être et du devenir culturel, mais également des conditions de possibilités d'une auto transformation de soi de l'Africain.

1. Être et devenir culturel

Être et devenir culturel n'est-il pas l'association de termes contradictoires ? L'être culturel peut-il encore devenir ? L'être culturel est-il un devenir ? Est-ce que ce qui devient est toujours ce qu'il était ? Ce qu'il deviendra, sera-t-il ce qu'il est ?

Autant d'interrogations rhizomiques qui introduisent la profondeur conceptuelle à laquelle la réflexion sur l'identité nous conduira. Le paradoxe n'est-ce pas ce qui est au-delà de la *doxa* ? Dans l'entendement général, l'identité c'est l'identique, ce qui ne peut en aucun cas subir une modification, une évolution, ou une dégradation c'est la *substancia*, ce qui subsiste sous le changement. L'assertion de L. Fié Doh (2007, p. 87) est édifiante à ce sujet. Il affirme :

L'identité est le caractère de ce qui est identique. C'est le caractère d'un individu, ou d'un être assimilable à cet égard à un individu dont on dit qu'il est identique ou qu'il est le même aux différents moments de son existence. L'identique, c'est le même. Ce terme s'applique à ce qui est unique quoique perçu, conçu ou nommé de plusieurs manières. Il est applicable à un individu ou (à un être assimilable à cet égard à un individu), quand on dit qu'il est le même à différents moments de son existence, malgré les changements parfois considérables qui peuvent y être survenu. Est identique ce qui, apparaissant sous plusieurs aspects, est en réalité et dans le fond, un.

Dans la mesure où l'homme est soumis à la temporalité, le mouvement sans cesse continu de ce temps ne l'enferme-t-il pas dans un mobilisme perpétuel ? L'homme dans son intimité biologique ne traduit-il pas ce mouvement de la vie qui le fait ? Le devenir est le destin naturel de tout vivant, cela est même inscrit dans le patrimoine génétique de l'homme. Ce mouvement qui transforme tout témoignerait du

fait que l'identité est une idée transcendante quasiment impossible à trouver puisque le même n'est même que par rapport à l'autre, quelle est alors la consistance du même ?

1.1 Identité limitée

Une certaine pensée philosophique traditionnelle considère l'identité comme un principe logique assurant la cohérence de la pensée. Ce principe de la raison est le fondement de la pensée parce qu'il est la véritable essence de la logique réflexive, ce principe s'énonce comme suit : ce qui est est et ce qui n'est pas n'est pas (A est A). Par une utilisation métaphysique, ce principe logique est hypostasié et acquiert une portée ontologique pour devenir un principe de la réalité. Il apparaît ainsi que l'identité est un état mental ou intellectuel, et dans cette perspective, la réalité doit correspondre forcément à la logique intellectuelle pour avoir une valeur de vérité. C'est dire que l'identité ne peut être pensée qu'en terme logique, puisque la synthèse du réel effectuée par un mécanisme de la pensée s'opère de façon logique, intellectuelle. C'est pourquoi l'identité phénoménale qui naît de la perception logique suggère qu'une chose est ce qu'elle est, qu'elle est identique à elle-même.

Cependant, la contradiction sur l'identité prise dans sa dimension logique réside dans un glissement de sens qui s'opère au moment où le sens logique se confond, abusivement, avec le sens de la réalité. La réalité ne correspond à aucune logique car elle est l'origine de sa propre manifestation, il n'est non plus question de séparer la pensée du réel, mais il s'agit de saisir le réel comme un ensemble de phénomènes en eux-mêmes. En ce sens, le réduire à certaines manifestations intellectives, c'est associer deux types de représentations qui sont fondamentalement autres.

C'est-à-dire que la logique de l'identité sociale s'oppose à la logique de l'identité épistémologique. En effet, dans la logique de l'identité sociale, une chose peut être elle-même et son contraire. Tout réside dans la nature même de l'homme, qui est mobile, changeante selon un programme génétique, et selon une certaine idée de liberté qui s'inscrit dans l'ordre rationnel des choses. L'homme n'est pas un point isolé dans la nature qui se suffirait dans une existence isolée, « *l'homme n'est rien sans les hommes, il vient dans leurs mains et s'en va dans leurs mains* » (S. Badian, 1972, p. 27.). Dans cette mesure, l'homme est en relation avec d'autres dont il reçoit l'éducation et une vision du monde transmise par la tradition. L'individu est ainsi porteur de plusieurs déterminations animant son identité.

Aussi, les sociétés humaines sont rattachées par des voies de communications qui inaugurant plusieurs types d'influences réciproques qui modifient au cours de l'histoire les structures culturelles. Ces transformations sont l'expression d'une possibilité de mixité des formes d'existences culturelles ; c'est ce qu'Edouard

Glissant appelle *créolisation* : c'est ce mélange des peuples et des cultures. La question de l'identité dans la logique sociale doit être desubstantialisée pour être pensée en termes de relation.

La relation identitaire est une histoire de tension et d'intention. Tension vers l'autre par une sortie de soi, cette extériorisation prépare en réalité à un retour à soi qui enrichit l'être. Il en est de même pour les groupes sociaux : « un peuple qui se replie sur soi est un peuple qui *meurt* » (R.T. Boa, 2015, p. 123.). Au niveau du vécu social, l'identité est un lien, car le vivre-ensemble subsume ce que je suis pour me faire entrer dans la communauté. Mais cette communauté n'est pas un amas indifférencié, c'est plutôt la somme de la diversité des représentations de soi. Autrement dit, la réflexion sur l'identité doit nous faire sortir de la logique identitaire qui méprise la relation (essentiellement relation à l'autre) pour se cristalliser dans un substantialisme qui s'érige sur une différencialité autarcique. C'est pourquoi, A. Renaut (2009, p. 322), commentant Edouard Glissant, affirme ceci :

Penser l'identité culturelle, non point comme substance, mais bien plus fondamentalement comme relation, c'était appeler à desubstantialiser les éléments du divers, à promouvoir des cultures décloisonnées, fondant leur identité, non pas sur l'identification à ce qu'elles avaient toujours été, mais sur la relation à l'altérité, sur une relation de combinatoire ou de métissage interculturel.

L'identité doit être donc certes limitée à la relation, mais l'on doit s'autoriser à penser une *ipséité* qui résiste au changement car dans tout changement il y a quelque chose qui se conserve, et c'est par rapport à cela qu'on juge la fluctuation.

1.2 Auto-transformation de soi

L'identité est un dynamisme intégrant la différence et l'altérité. M.T. Kabran (2011, p. 233.) affirme justement : « L'identité est à comprendre dans le sens d'une synthèse intégrative des différences, par-delà l'anomie, les continuités ou les ruptures. Loin d'être une donnée figée, elle est relative à une altérité. ». L'identité est donc une trans-formation, c'est-à-dire un dépassement de la forme initiale qui est enrichie par une information. In-formation suggère l'assimilation de la forme reçue par une activité intégratrice. Ce mouvement d'auto-transformation ne se réduit pas à une fixation stérilisante de la possibilité de la créativité personnelle. Ce mouvement naturel est la condition même de la réalisation de l'ipséité c'est-à-dire de la préservation de soi. Le même affirmé et posé absolument comme soi reste nécessairement clos sur lui-même, il faut que le même se nie pour s'affirmer. L'affirmation de soi ne se réduit pas à la suppression de l'autre dans la stagnation d'un particularisme abstrait ou dans une dissolution de soi dans l'altérité.

Or le discours sur l'identité a été posé essentiellement comme

la négation de l'affirmation de la supériorité du colon. Cette réactivité provient de trois facteurs, selon A. Mbembe (2000, p. 9) à savoir :

- *la séparation d'avec soi* : cette séparation aurait entraîné une perte de familiarité d'avec soi au point où le sujet, rendu étranger à lui-même, aurait été relégué dans une forme d'identité aliénée et sans vie.
- *l'idée de désappropriation* : c'est la dépossession matérielle, expérience singulière d'assujettissement caractérisée par la falsification de soi par autrui.
- *l'idée d'avilissement* : c'est le plongement du sujet dans l'humiliation et la souffrance.

Ces trois aspects de l'historicité ont provoqué une pensée réactionnaire qui vit de l'exaltation de la différence qui prône une identité culturelle singulière. Dans cette perspective, le soi est irréductible à tout autre car l'expérience du monde du colonisé est déterminée a priori par un ensemble de forces qui empêcheraient l'expression d'une essentialité propre. C'est pourquoi l'identité culturelle n'a été posée que dans le sens d'un retour absolu à soi puisque de l'autre vient le mal (traite négrière, colonisation, néocolonialisme, racisme...). Cette identité pose la suppression de l'autre comme préalable à son élévation d'où naît une insuffisance d'un projet noble en lui-même. A. Mbembe (2000, pp. 31-32) dit sur cette question :

L'inconditionnalité de l'auto position du moi occidental et sa négation active de tout ce qui ne se ramenait pas à lui avaient eu pour contre-effet, de réduire le discours africain à une simple réaffirmation polémique de l'humanité nègre. Mais, aussi bien la néantisation de cette humanité que sa réaffirmation n'apparaissent plus désormais que comme les deux faces stériles d'un seul et même acte : la vanité qui consiste à poser le moi en tant qu'opposition absolue au non-moi.

Pour Mbembe le discours négateur de la négation devient un discours reproducteur d'un discours qui l'infériorise. Cette crispation identitaire, qui est un enfermement dans une logique identitaire, ignore que la condition de la recherche de l'identité est l'intégration de l'autre même car le drame naît d'une identité pleine d'elle-même et de la négation de l'altérité quelle que soit sa qualité, car « *le conflit n'est pas seulement un mal, mais donne la possibilité de réinventer le vécu dans le sens d'une redéfinition d'une nouvelle appartenance* » (M.T. Kabran, 2011, p. 238.) L'identité est le théâtre d'une réinvention de soi, d'une transfiguration de l'intimité qui permet à l'homme de dépasser le cloisonnement identitaire.

Différencier l'identité est un défi ; un dépassement d'une logique conditionnée par des ambitions idéologiques extérieures à la volonté d'être soi. Que l'Africain assume son passé quel qu'il ait été n'est pas une faiblesse en soi, mais renier que le passé soit nôtre, est en

contradiction flagrante avec tout besoin identitaire. Comprendre notre passé c'est comprendre la nécessité d'une transformation de soi.

2. La question de l'autre et la question de soi

Le désir de retour à soi est un mouvement naturel par lequel l'homme éparpillé cherche à reconquérir l'unité de soi. Cette quête se fonde sur le souvenir intemporel de « *l'existence d'un noyau irréductible en lui auquel il doit retourner afin de ne pas se perdre* » (A.K. Dibi, 1994, p.19.). L'homme n'est homme que par sa capacité de réflexion sur soi, action par laquelle il retourne à la substantialité de la solitude du moi. La solitude est la représentation de l'unité, pour y retrouver la lumière naturelle étouffée dans l'extériorité de la domination néocoloniale. Sans la possibilité de se retirer en soi, l'homme est « renvoyé hors de lui-même, de cette façon, il s'étouffe et devient progressivement n'importe quelle réalité pour en fin de compte glisser vers le *néant* » (A. K. Dibi, 1994, p. 20). Toutefois, la question de l'autre est un moment essentiel de la médiation avec soi, car l'identité contient la différence.

Si le discours sur l'identité a éclipsé la question de l'altérité c'est sans doute parce que la douleur symbolisée par l'arrachement, le déracinement, la coupure radicale des racines par un espace qui représente le non-moi, signe de la douloureuse séparation, exprime d'abord « *le désir d'un espace non aliéné* » (A. K. Dibi, 1994, p. 23), est l'expression d'une attitude réactive. Pourtant, comme le dit Nietzsche, toute négation cherche à réfuter une affirmation, ce type de position est typique du dominé. Et la domination le continent Africain l'a connu à différentes périodes de son histoire.

Mais la critique du mépris colonial est devenue « une fixation obsessionnelle » qui empêche l'individu de faire une auto-réflexion. Le fait de se retrouver dans une pseudo- réflexion sur les effets de la domination occidentale, les colonisés se sont embourbés dans une néantisation de leur histoire, en voulant subjuguier la néantisation de leur accomplissement dans le temps, ils (les réactionnaires) ont contribué à écrire l'histoire de la victoire occidentale. Tout cela aboutit à une haine de soi ou au narcissisme, qui est à la base de ce comportement réactif qui provient de la fermeture identitaire fondée sur un différencialisme exacerbé. Fermeture fondée sur le rappel intempestif de l'aventure coloniale, l'esclavage, et de la beauté inégalée des traditions à telles enseignes que ces catégories devenaient les cadres *a priori* de la réflexion philosophique. À ces éléments on a ajouté

- l'idée de développement : cette idée naît du principe de modélisation de l'occident comme marque achevée d'un processus auquel tous les autres peuples doivent adhérer sous peine de s'exclure de la marche progressive de l'histoire

- la réappropriation des savoirs traditionnels : c'est-à-dire retourner aux sources où l'on suppose que les savoirs sont idem de tout changement, fluctuation et corruption dues à la confrontation coloniale. (J. G. Bidima, 2002, pp. 12-30).

2.1 La rétro-jection

Si l'on considère de plus près les causes pour lesquelles le passé est tant valorisé, il apparaîtra que cela procède d'une attitude rétrograde qui consiste à échapper aux difficultés du présent. Dans un ouvrage intitulé *le défi du monde*, C. Allègre et D. Jeambar affirment : « dans le paysage de la misère, l'Afrique occupe une place centrale puisque c'est la seule partie du monde où l'extrême pauvreté à l'heure actuelle progresse » (2006, pp. 136-137). Ce constat qui témoigne de l'urgence de penser pour panser se pose comme une prérogative pour les penseurs actuels, car les égyptiens (dont nous sommes les descendants directs) ont marqué leur histoire avec des traces dont nous percevons aujourd'hui la profondeur. Que laisserons-nous si toute notre attitude est une valorisation exclusive du passé ?

Cette contemplation stérile du passé, qui consiste à se soumettre à lui sans effort de réflexion critique, Towa (1979, p. 32.) l'appelle rétro-jection. Ce concept signifie littéralement se projeter dans le passé, il dit :

La rétro-jection, c'est le procédé par lequel il altère et défigure la réalité traditionnelle en y introduisant secrètement dès le stade descriptif, des valeurs et des idées actuelles pouvant être tout à fait étrangères à l'Afrique, pour les retrouver au stade de profession de foi militante, 'authentifiées' en vertu de leur prétendue africanité.

La rétro-jection est l'attitude de toutes les réflexions identitaires focalisées sur le refuge passéiste, mais également toute attitude intellectuelle qui tend à projeter dans une culture hypostasiée ses pulsions sous forme d'objectivité scientifique. Si l'identité n'intègre pas l'autre et la condition présente de l'individu, alors cette démarche est stérile parce qu'elle n'entreprendra qu'un culte de la différence, tout en ignorant que la différence est au cœur du même et que la différence n'est différente que par son opposition avec le même. La réflexion philosophique doit s'appuyer sur l'impératif matériel de la libération concrète et non se complaire dans un asile doré.

La quête d'une identité est légitime dans la mesure où elle est « la condition première de l'émergence d'une conscience nationale africaine et de la viabilité de tout projet de maîtrise de notre destin » (R.T Boa, p. 115). car il n'existe pas de cultures en dehors de toute détermination historique. La quête de l'identité a été portée sur le mauvais front, celui d'une revendication muette d'une humanité illusoire. Ce qui permettra de sortir de cette servitude est une lutte constante contre nous d'une part, et d'autre part, contre toute la superstructure impérialiste

occidentale voilée par la mondialisation.

Ainsi, l'auto détermination doit inclure la maîtrise de la science et de la technique, car c'est leur absence qui a causé notre défaite face à l'occident. Même si on considère que la science n'est pas neutre ce qui est toutefois très discutable, on peut répliquer que la vérité n'appartient à personne comme le concevait Platon, la vérité est entre nous au milieu. Apprendre par l'occident ce n'est pas s'occidentaliser puisque notre projet d'apprendre est volontaire, donc libre. Et « *ce qui nous importe aujourd'hui, c'est de rebâtir une civilisation et un monde africain qui puisse faire le bonheur de l'homme africain* » (E. Njoh Mouelle, 1975, p. 20.) et cela est un leurre sans la puissance matérielle.

Procéder à la désacralisation de la tradition telle est la tâche qui incombe à la philosophie car elle « *est essentiellement sacrilège en ceci qu'elle est l'instance normative suprême* » (M. Towa, 1979, p. 30.). C'est la philosophie, critique, qui peut donc s'opposer cette dictature du passé. Bidima affirme que la réflexion philosophique doit privilégier la logique de la traversée au lieu de logique de l'identité. La traversée suggère le devenir en ne négligeant pas l'avoir été. Elle ne cherche pas à essentialiser des phénomènes historiques : « la philosophie est non une œuvre déjà accomplie, mais elle est une modalité du signifier humain en train de *s'accomplir* » (J. G. Bidima, 2002, p. 12.)

La formation de l'identité n'est pas séparable d'une dynamique culturelle qui se modifie au gré des expériences, des rencontres avec l'autre. L'identité est toujours en construction, en reconstruction. La traversée est un chemin vers une réalisation de soi qui prendra en compte aussi bien le passé, le présent que l'avenir. Ce qui advient est ce qui est donné par les actions de la cause. Si la cause dépend de nous, il est certain que les effets seront à notre avantage. Sinon se soumettre toujours à des plans d'ajustements structurels, causes extérieures, qui déstructurent toute la société, c'est assumer des effets au bénéfice de ceux qui ne cherchent qu'à dominer l'autre, à l'exploiter pour des besoins de rentabilité capitaliste, ceux qui cherchent à folkloriser nos cultures.

2.2 La médiation de l'autre

De quêter le signe de l'excellence de son humanité dans une différence cristallisée vécue affectivement, l'Afrique, dans une telle pesanteur, en cherchant le normatif et le transcendantal dans le temps déjà écoulé, ne peut saisir la nouveauté et les exigences du présent. (A. K. Dibi, 1994, p. 61).

Cette assertion de Augustin Dibi nous assigne à penser le présent comme une exigence existentielle et essentielle pour un devenir autonome. Cela suggère un recentrage, qui est sommé d'abandonner l'enferment culturel et l'unanimité par un « *retour à un cogito responsable, exigence d'un pluralisme cohérent* » (P. Hountondji, 1997, p. 146). S'offrir à l'universalité c'est embrasser son essence propre, c'est prolonger le présent non pas dans le sens d'un maintien,

mais dans le sens de la conduite d'un processus dynamique qui vise la modification de son être c'est-à-dire la négation de sa propre immédiateté.

Vivre nos cultures au lieu de les exhiber, telle est la tâche présente, mais vivre c'est assumer le présent, le présent qui est lui-même liaison entre deux moments (le passé et le futur). Il s'agit de faire du temps un facteur de progrès et de dépassement de soi-même. L'homme est une conscience et sa conscience donne une épaisseur de durée au temps présent, elle relie le passé à l'avenir maintenant une tension entre les instants qui se succèdent. C'est pourquoi la prise en charge totale du présent est un défi dans un monde où l'uniformité occidentaliste prend de plus en plus d'envergure. L'identité est une forme de présence dans le présent.

Toutefois, il faut retrouver dans le passé les causes de notre colonisabilité et les dépasser. Ces causes tournent autour de la faiblesse technique due à la non maîtrise de la science. Aujourd'hui encore, la plupart des États font appel à l'assistance technique des anciennes métropoles. Ironie du sort, après des années de luttes politiques, les dominés se donnent volontairement en sujétion à travers un transfert des technologies attaché à une mystique du développement. En ignorant que toute évolution doit être portée par une âme préparée par une éducation permettant d'intérioriser ce mécanisme. Le transfert de technologie participe de la scission dont on prend toujours le modèle occidental en référence. Dans cette optique la valorisation de soi correspond à une identification à un critère particulier d'une culture qui de facto nous maintient hors de nous. Nous sommes ainsi excentrés. La mystique de la civilisation cède le pas à la mystique du développement qui inaugure une autre stratégie de domination. Nous sommes en droit de nous demander ce qui fonde notre inclination à l'assujettissement, est-ce l'intériorisation de l'aliénation ou l'aliénation de l'intériorité ?

Hountondji répond que cela est le fait de l'extraversion, aussi bien philosophique que culturelle. L'extraversion est le principe par lequel les colonisés élaborent leur être à travers les préoccupations qui découlent d'un espace géographique lointain, lointain par sa distance mais également par ses prérogatives qui diffèrent des nécessités des peuples autochtones. Un visage tourné vers l'extérieur ne peut contempler la beauté de l'intérieur donc de son propre espace. Hountondji affirme que sortir de l'extraversion est la condition de l'appropriation de la science sans la superstructure qui l'accompagne. La formulation de concepts originaux, par les penseurs africains, ne traduit pas la différence qu'elle peut engendrer mais ouvre le champ à l'authenticité du traitement des difficultés existentielles, il affirme la nécessité théorique :

D'ouvrir en Afrique un nouvel espace de recherche et de discussion, un espace autonome, où les thèmes abordés ne seraient plus un écho lointain de ceux que développe la science occidentale, mais l'expression directe ou indirecte, des préoccupations de l'Afrique elle-même. L'autonomisation de la pensée devait commencer par un effort pour forger des problématiques originales, non par souci de faire du neuf à tout prix mais par souci d'authenticité, par volonté d'être soi-même en laissant libre cours aux questions que l'on se pose spontanément et en tâchant de les porter à un degré supérieur d'élaboration, au lieu d'accepter passivement les questions que d'autres se posent ou nous posent à partir de leurs propres préoccupations. (1997, p. 147).

C'est la révolution de notre condition présente qui doit être engagée pour que la pratique soit subordonnée à la théorie. La révolution de notre condition permettra un dépassement de notre condition passée, ainsi la faiblesse du passé ne sera pas transposée inconsciemment dans le présent et nous condamner à un travail de Sisyphe. Cette attention portée à la condition présente et surtout au recentrage ne nous enferme pas dans l'autarcie puisque la participation au débat participe de *facto* à la résolution de problème qui se pose à l'échelle de l'humanité. Se penser n'exclut pas l'autre car la relation avec l'autre se pose, pas parce ce qu'il est autre mais parce qu'en étant autre il est moi-même et je suis en lui et que cet autre est la réconciliation de notre différence. Ainsi, l'universalité est une universalité éclatée entre tous les hommes, dont les différences culturelles sont l'expression singulière d'une aventure commune. C'est tout le sens du concept d'attention développé par Augustin Dibi. L'attention pour lui, c'est l'invitation à ne plus s'éparpiller et aller dans tous les sens sans faire véritablement un seul pas concret. Faire attention c'est :

Se donner un espace intérieur qui ne soit encombré de rien. Grâce à un tel espace, l'esprit s'ouvre à l'intimité des choses et du temps. Qui fait attention va plus loin, d'une certaine manière, que le cours des choses, parce que son regard, devenu vigilant, transperce la surface pour aller vers le fond. De cette manière, ne faisant pas nombre avec la situation immédiate, il appréhende le temps comme projet (1994, p. 63).

La conquête du temps comme projet renferme en lui la négation de la circularité, qui enferme dans un revenir incessant à un état initial hypostasié dans une colonisabilité absolue. Car l'homme par son essence est « en route ». C'est cette ouverture qui nourrit l'espérance en un devenir. Alors l'identité culturelle ne sera pas une obsession malade qu'il faut conquérir incessamment, elle sera un dynamisme naturel continu qui résidera dans la transformation de soi. Transformation n'est pas effacement de ce qui était, mais la révolution constante de cet être soi dans un espace libre et libéré.

On se construit en regardant vers l'avenir, comprendre que le sens doit nous venir du futur et non pas nous pousser par derrière. Les actions à mener sont des actions qui ouvrent le futur que nous voulons inventer et non pas nous tourner vers un passé révolu. La nécessité de réécrire l'histoire est une gageure pour l'intelligentsia. Autrement l'Afrique prendrait le risque de passer « *du tiers-monde au hors monde* » (N. Bailloux, 1997, p. 78.)

La culture est la création progressive de l'universel, l'idée d'universel implique le dépassement de la particularité, le dépassement de la différence qui ne doit pas être érigé en dogmes intangibles, car « la raison, universelle, n'a élu résidence ni dans une race ni dans une culture particulière » (R.T. Boa, 1995, p.188.). En réalité, la différence culturelle n'est pas une donnée attestant d'une quelconque supériorité d'une certaine culture sur une autre. Cette différence n'est pas insurmontable puisqu'aujourd'hui par exemple un homme (hormis le fait colonial) peut vivre comme un occidental ou peut vivre comme un asiatique. La pertinence de cet exemple réside dans le fait qu'on peut envisager la diversité culturelle sous d'autres auspices que ceux d'une hiérarchisation de l'humanité.

Les particularités sont la preuve de l'incommensurabilité de l'humanité, qui constitue le cadre global d'une transfiguration de l'humain en ce sens que l'humain peut passer d'un visage à un autre sans pour autant être défiguré ou perdre le visage précis que lui a conféré la nature. L'universalité est un humanisme qui ne trouve aucun réconfort dans la hiérarchisation de l'humain. Toutes les idéologies sur « les sociétés inférieures, primitives, sauvages » s'estompent d'elles-mêmes devant l'universel puisqu'elles ne sont inscrites que dans la finitude d'un espace sans lieu.

CONCLUSION

Le culte de la spécificité est né comme nous l'avons démontré plus haut, dans notre argumentation, du rapport conflictuel entre notre monde et les puissances dominatrices occidentales. La négation de sa différence comme négation de son humanité et l'acceptation solennelle de cette même différence comme spécificité culturelle conduit l'intelligentsia africaine dans une « aventure ambiguë ». Ainsi, l'Africain voulant faire une révolution théorique en se faisant sujet, c'est-à-dire griot de sa propre essentialité, assume par maladresse un discours qui le chosifiait. Cela se traduit par l'acceptation de concepts négatifs auxquels on veut modifier subrepticement la teneur en transmuant sa négativité.

Nier notre essence, c'est assimiler le secret de la victoire des occidentaux c'est-à-dire la science et la technique. M. Towa (1979, p. 67.) affirme à juste titre : « *Le chemin de l'autonomie culturelle passe obligatoirement par une révolution.* ». Il s'agit, pour nous, de saisir l'histoire

dans une dimension critique. En retenant les œuvres culturelles qui auront résisté à la critique, nous pourrions innover et surtout créer. L'acte révolutionnaire ne signifie pas seulement critique mais apparaît comme le chemin pour la quête d'une identité au sens où en recréant son histoire et son milieu, l'individu retrouvera son intimité profonde débarrassée de toute ambiguïté. M. Towa (1979, p. 49) estime que « *toute révolution est auto-transformation* ». La connaissance de notre créativité passée ne sert pas si elle ne nous permet pas de reprendre l'initiative historique dans un monde globalisé. L'Afrique, dans la modernité, doit s'affirmer pour ne pas se laisser happer par l'influence occidentale. Une telle affirmation permettra l'avènement d'un visage authentique de l'homme actuel avec l'apparition d'une personnalité vraie.

L'identité culturelle ne résulte pas d'une revendication, elle est affirmation et manifestation de soi dans un réel concret historique. L'identité ne se détermine comme identité que dans l'affrontement avec la différence mais, affrontement ne signifie pas désir de suppression de l'autre. Aujourd'hui, c'est un destin commun qui nous unit, alors la nécessité de transformer cet avoir en commun s'impose à l'Africain par une action commune. La construction d'une identité passe par la fondation d'une communauté historique et politique mais aussi par le développement de la science. La dialectique, chemin de l'esprit dans la manifestation de l'être, est aussi le chemin de la création culturelle à travers l'histoire. L'identité est relation, l'identité est trans-formation, l'identité intègre l'altérité.

BIBLIOGRAPHIE

- ◆ ALLÈGRE Claude et JEAMBAR Denis, 2006, *Le défi du monde*, Paris, Fayard, 283 pages.
- ◆ BADIAN Seydou, 1972, *Sous l'orage*, Présence Africaine, Paris, 253 pages.
- ◆ BAILLOUX Nicolas, 1997, « L'Afrique a de l'avenir » in *Autre temps*, no 44, 15 pages.
- ◆ BIDIMA Jean Godefroy, 2002, *Introduction à la traversée*, Paris, PUF, Rue Descartes, no 36, 13 pages.
- ◆ BOA THIÉMELÉ Ramsès, 2015, *L'ivoirité et l'unité de la Côte d'Ivoire*, Abidjan, Les éditions du Cerap, 187 pages.
- ◆ BOA THIÉMELÉ Ramsès, 2005, *Recherches philosophiques, Tome I : quelle philosophie pour l'Afrique*, Abidjan, EDUCI, 236 pages.
- ◆ DIBI KOUADIO Augustin, 1994, *L'Afrique et son autre : la différence libérée*, Abidjan, Strateca diffusion, 92 pages.
- ◆ DIBI KOUADIO Augustin, Discours inaugural au colloque international « Hommage au Professeur Niamké Koffi », Abidjan, 27-28 et 29 Mai 2014
- ◆ EBOUSSI-BOULAGA Fabien, 1976, *La crise du Muntu*,

- Yaoundé, Éditions Clé, 239 pages.
- ◆ FIÉ DOH Ludovic, 2007, « La critique de l'identité chez Adorno » in *Le Korè*, no 39, Abidjan, PUCI, 16 pages.
 - ◆ HOUNTONDI Paulin, 1997, *Combats pour le sens*, Cotonou, Les éditions du flamboyant, 300 pages.
 - ◆ KABRAN Marie- Thérèse, 2011, « Identités et conflits » in *Identités individuelles, identités collectives*, dir. Tanon-Lora, Paris, L'Harmattan Côte d'Ivoire, 18 pages.
 - ◆ MBEMBE Achille, 2000, « Les écritures africaines de soi » in *Politique africaine*, no 77, 28 pages.
 - ◆ MBEMBE Achille, 2000, *De la postcolonie*, Paris, Karthala, 265 pages.
 - ◆ NJOH MOUELLE Ebenezer, 1975, *Jalons II : L'africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, Edition Clé, 79 pages.
 - ◆ RENAUT Alain, 2009, *Un humanisme de la diversité*, Paris, Flammarion, 445 pages.
 - ◆ TOWA Marcien, 1979, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Editions Clé, 77 pages.

« Il reste qu'une façon de faire de la philosophie une praxis de la liberté est d'en jouer, de la maîtriser sans y «croire», en sentant profondément le porte-à-faux de ses problématiques, l'irréalité dont elle est frappée quand elle tient pour irréal ce qui constitue la substance de notre vie et notre rapport au monde ».

Fabien Eboussi, *La crise du Muntu*, 1977, 179.

