

La conscience philosophique ou l'affirmation d'une africanité ?

.....

Cheikh Mocktar BA¹

Université Cheikh Anta DIOP /Dakar/Sénégal
cheikhmoctarba@gmail.com

Abstract: *Thinking of man in relation to history is to admit that diversity is at the heart of the process of humanization. However, history is variously understood and the criteria that define it are multiple and vary according to the experience of the human entities. To conceive philosophy as the rational determination of the historical process is to accept to make it the principal discriminator. Africa has experienced a situation of dehumanization based on the idea that Africans have not participated in the elaboration of the historical process because they are incapable of generating rational thought. Thus, in this work, it is necessary to show that these considerations stem from a lack of knowledge of Africa. Indeed, the analysis starts from the struggles of liberation and of identity claim known in the black diaspora. The thinkers of the diaspora have stimulated the will to assert their own identity. This struggle continues among the African intellectuals who found themselves in the metropolis first in the form of a claim to identity, and then as the affirmation of a humanity among Africans by the exercise of philosophical activity.*

Keywords: Affirmation, Africanity, Bantu, Humanity, History, Identity, Philosophy.

Introduction

Le statut de la pensée africaine dans l'histoire de la pensée a, pendant longtemps, fait l'objet de polémiques intellectuelles. La consignation de l'histoire de la pensée africaine se heurte au problème de l'objectivité nécessaire. Ce qui manifeste la négligence des formes sous lesquelles les Africains eux-mêmes ont vécu et consigné leur histoire. La domination coloniale exercée par les puissances impérialistes fait que l'Afrique, notamment noire, est longtemps

¹ Docteur en Philosophie, (Philosophie Africaine et Philosophie de la Culture) Cheikh Mactar BA est Enseignant-Chercheur au Département de philosophie de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Cheikh Anta DIOP de Dakar. Il fait partie de la génération des philosophes africains qui, n'ayant pas vécu la période des grands débats sur l'existence d'une Philosophie Africaine, n'hésite pas à considérer la dimension philosophique, le contenu conceptuel des savoirs et représentations africains comme un patrimoine intellectuel de l'humanité. D'où il inscrit l'activité philosophique au cœur de la notion de diversité.

restée dans une sorte d'exclusion volontaire de l'histoire de la pensée rationnelle. Cette corrélation entre l'histoire et la pensée a des implications immédiates sur l'édification des critères permettant de reconnaître ou non l'humanité sur le visage de l'autre. En effet, les positions défendues par des théoriciens de la hiérarchisation des hommes concluent que cette partie de l'Afrique n'a pas connu de véritable histoire et ses occupants ne pensent pas selon les procédés du raisonnement logique. Ce qui génère des répliques qui s'inscrivent dans des logiques de déconstruction des arguments soutenus et de démonstration de leur fausseté.

Ainsi nous nous intéressons aux études faites sur la conscience africaine pour montrer le caractère fondamentalement rationnel de l'affirmation de l'Africain. Nous entendons par conscience philosophique un acte intellectuel, rationnel par lequel le sujet se pense en théorisant l'expérience de son humanité et par africanité un processus qui intègre l'ensemble des éléments qui sont à la fois le propre de l'humain et ses spécificités dans l'espace africain. En quoi la conscience philosophique est une expérience de l'africanité ? La conscience philosophique n'est-elle pas à la fois conscience identitaire et affirmation de la liberté du sujet ? Dans cette étude, nous analyserons d'abord l'accueil de *La Philosophie Bantoue* dans son apport à la conscientisation de l'*homo africanus philosophicus*. Ensuite, nous aborderons la question de l'affirmation de l'identité. Nous verrons, enfin, que la liberté est nécessaire à l'effectivité de l'humanité de l'homme africain.

1. La philosophie bantoue ou la reconnaissance d'une dignité humaine au Négro-Africain

En 1945, la publication de *La Philosophie Bantoue* par Placide Tempels a occasionné une rupture dans l'approche de l'espace théorique en générale, notamment, philosophique. C'est à la fois le moment de reconsidérer le regard impérialiste et dominateur sur l'Afrique noire et de théoriser la nécessité d'inscrire l'acceptation de la diversité dans tous ses états au cœur des considérations de l'humain. À cette période, deux situations (simultanées et inclusives) méritent une attention particulière. D'une part, au moment où l'Europe était en phase de déconstruction totale et de psychanalyse de sa propre conscience en déchirure suite aux atrocités de la Seconde guerre mondiale, elle tenait pourtant à maintenir ses colonies sous domination.

Ce point culminant et sans précédent de l'horreur humaine vers lequel l'Europe a emballé le monde entier a déconstruit les liens entre les différentes entités. Les conséquences du désenchantement se font sentir et partager en Europe et dans les colonies sous domination des tutelles en crises. D'autre part, les colonies, par leur participation à la guerre, ont été témoins de la tragédie vécue par les puissances. Qu'il

soit qualifié d'effort de guerre ou de participation active aux combats, le plus important est leur contribution à la libération des tutelles. La faiblesse, l'impuissance et les limites de ces dernières ont stimulé et aiguisé le sentiment d'indépendance, de libération et d'affirmation de la liberté chez les peuples sous domination étrangère. La question fondamentale est de savoir pourquoi continuer à subir les rapports de dominations entretenus par les puissances en déconstruction. Un élément important est que ces rapports sont fondés sur la défense d'un supposé mythe d'infériorité intellectuelle des peuples à humaniser. D'où l'envoi de missionnaires pour effectuer ce travail.

C'est dans cet espace miné par des supputations tous azimuts dont la référence absolue est la rationalité que P. Tempels, un nanti de la pensée occidentale en mission au Congo, publie *La Philosophie Bantoue* avec un double enjeu. Il s'agit de sensibiliser le Négro-africain sur son être-*là-dans-le-monde* en tant qu'homme, c'est-à-dire un être doué de raison et d'attirer l'attention des tutelles dominatrices sur la nécessité de comprendre les logiques endogènes des colonisés afin de reconsidérer la perception qu'elles ont d'eux et d'inscrire l'humanité de l'homme dans la diversité. S'agissant des modes de fonctionnement des sociétés bantoues, P. Tempels (1948, p.14) soutient que « le comportement ne peut être universel pour tous, ni permanent dans le temps, s'il n'y a pas à sa base un ensemble d'idées, un système logique, une philosophie positive complète de l'univers, de l'homme et des choses qui l'environnent, de l'existence et de l'origine de la vie, de la mort et de la survie ». Il y a des fondements, des principes philosophiques qui garantissent la solidité et la pérennité des modalités d'expression de la conscience d'être. Leur acceptation dans la mémoire vive est un impératif scientifique. Car, écrit P. Tempels (1948, p. 16) :

Quiconque veut étudier les primitifs ou les primitifs évolués, doit renoncer à parvenir à des conclusions scientifiquement valables, tant qu'il n'a pas pu pénétrer jusqu'à leur métaphysique. Affirmer a priori que les primitifs n'ont pas d'idées au sujet des êtres, qu'ils n'ont pas d'ontologie et que toute logique leur fait défaut, c'est tourner le dos à la réalité.

Telle est une mise en garde, une précaution d'usage à prendre pour éviter de tomber dans un travers de jugements. Mais signalons juste que ces propos de Tempels comprennent plusieurs enjeux parmi lesquels l'usage de l'expression « primitifs » dont notre analyse transcende les polémiques qu'elle soulève. Cet ouvrage a suscité beaucoup de polémiques intellectuelles dont celle d'une philosophie bantoue et la problématique de l'existence d'une philosophie africaine, entre autres. Sans minimiser leur portée heuristique, ce qui nous intéresse ici est le rôle fondamental joué par le travail de P. Tempels dans le renforcement du désir d'affirmation qui anime l'intelligentsia négro-africaine avec ceux qui partagent la même

cause. En effet, si les Africains sont considérés, par les tenants de la domination comme des « sous-hommes » pour la supposée raison qu'ils n'ont pas encore atteint le seuil de maturation logique et qu'un illustre missionnaire occidental au Congo affirme qu'il existe une philosophie bantoue ; alors que la Philosophie est l'indice suprême de la capacité d'abstraction ; donc, les Africains sont réhabilités dans leur humanité.

Telle est la position soutenue par A. Diop qui, dans la Préface à la Troisième édition de *La Philosophie Bantoue* souligne que « voici un livre essentiel au Noir, à sa prise de conscience, à sa soif de se situer par rapport à l'Europe. Il doit être aussi le livre de chevet de tous ceux qui se préoccupent de comprendre l'Africain et d'engager un dialogue vivant avec lui. » (P. Tempels, 1948, Préface). L'intitulé de la Préface « NIAM M'PAYA » mérite une attention particulière. En effet, « NIAM M'PAYA » vient d'un proverbe toucouleur « Niam n'goura – Niam n'goura vana niam m'paya » qui signifie littéralement « Mange pour que tu vives, ce n'est pas manger pour que tu t'engrasses ». N'est-ce pas, pour A. Diop, l'occasion de demander au Nègre de lire pour se connaître ? La métaphore alimentaire corrobore la condition du Nègre qui s'inscrit dans une quête de son humanité. Cela, dans la mesure où, de même que celui qui mange vise à relever le défi de son maintien en vie (manger pour s'engraisser étant une tautologie), de même, celui qui lit ce qui le renvoie à sa propre identité relève le défi de la connaissance de soi.

Dans cet ordre d'idées, il serait intéressant de prendre en compte la surprise et/ou l'étonnement dont témoigne un des illustres philosophes considérés, à tort ou à raison, comme détracteur de l'idée d'une « philosophie bantoue » en l'occurrence Marcien TOWA. Revenant sur les enjeux de la réception de *La Philosophie Bantoue*, M. Towa (1979, p. 9) écrit :

Le surprenant c'est l'accueil sympathique que l'ouvrage rencontra chez nombre d'authentiques philosophes. Bachelard le trouve « profond » et susceptible de fonder, à côté de la métaphysique sur le mode occidental, une « métadynamique ». Lavelle approuve la thèse du missionnaire, Gabriel Marcel également (et bien sûr, Masson-Oursel). Jean Wahl y relève des analogies avec le bergsonisme. Un ethnologue comme Marcel Griaule y voit la confirmation de ses propres conclusions.

Ces propos donnent une approche, on ne peut plus claire sur l'euphorie intellectuelle qui marque l'accueil de l'ouvrage du missionnaire. À supposer qu'il s'agisse véritablement d'une métadynamique dans la pensée bantoue à laquelle Bachelard fait allusion (ce qui nous pose une difficulté d'approche), elle constitue avec la métaphysique occidentale deux dimensions de la Métaphysique générale. Cependant, n'est-ce pas, en même temps, le signe manifeste d'un grand malaise au sein de la philosophie en ce sens que s'impose une reconsidération

de la nature de cette science ; ce qui conduit à sa désintégration en inscrivant son objet dans la diversité ?

L'activité philosophique intègre l'idée de « différence » (philosophie collective et/ou philosophie d'ailleurs) qui conduit à redimensionner son domaine d'application. À ce titre, G. Gusdorf (1956, p.7) soutient :

La crise est ouverte, et l'on peut se demander où l'on s'arrêtera sur le chemin de la désintégration. Le concept de philosophie tend à désigner très généralement toute image du monde et toute sagesse humaine, la prise de conscience humaine du réel, quels qu'en soient les éléments et les modalités. Le droit à la philosophie devient un des droits de l'homme, en dehors de toute question de longitude, de latitude et de couleur de peau.

Ces propos de Gusdorf semblent « démesurés » quant à leurs implications sur la nature même de la philosophie. Cela, dans la mesure où il s'impose, d'abord et avant tout, de mesurer la philosophie bantoue à l'aune des discriminants propres à la philosophie pour décider qu'elle reste ou qu'elle ne reste pas dans le sillage de toute autre forme de pensée, « image du monde » ou « sagesse humaine ». Ainsi la désintégration est nécessaire et même souhaitable pour que la philosophie s'éprouve en se posant non pas en droit absolue mais en une mise à l'épreuve de la raison elle-même. D'où, Tempels milite en faveur de l'apprentissage de la connaissance de l'autre dans ses modalités d'expression d'une humanité.

Par ailleurs, l'œuvre de Placide Tempels peut être conçue sous un double rapport comme à la fois une rupture dans le philosopher et une occasion privilégiée pour l'expression du caractère humain de l'homme. Dans cette optique, S. B. Diagne (2000, pp. 44-45) écrit que *La Philosophie Bantoue* est un *privilege* et une *rupture* :

Privilege insigne, en effet, et qui manifestait une rupture. Privilege parce que la philosophie, depuis qu'elle s'était déclarée, au XIX^e siècle, histoire de l'Esprit, était alors tenue pour le *telos* même de l'Europe, l'expression de cette tension essentielle qui, lui ayant frayé la voie de l'intelligence de soi, lui avait aussi accordé autorité sur tous les autres peuples, lesquels n'avaient, en dernier lieu, jamais rien compris à eux-mêmes. Rupture par rapport à la vision que l'on pouvait avoir du monde noir lorsque l'on posait sur lui le regard du colon, porté, selon une pente ethnologique naturelle, à se rendre radicalement autres, en les inscrivant dans une « primitivité » construite, les significations qui lui apparaissaient étrangères.

En effet, reconnaître l'existence d'une philosophie bantoue, c'est accepter que la philosophie ne soit pas l'apanage de l'Occident. Ce n'est pas exclusivement le propre de l'Occident de philosopher. Il y a aussi une rupture dans les perceptions de l'homme noir. Un autre aspect important est que la quête d'une connaissance de soi se déroule dans le champ philosophique où ont été puisés les discriminants ayant servi d'alibi à situer l'Afrique hors du processus d'humanisation. Par

conséquent, en inscrivant l'activité philosophique dans la diversité, P. Tempels ouvre définitivement les chemins de l'affirmation d'une humanité chez le Négro-africain. Toutefois, il est intéressant de voir en quoi, au-delà des polémiques que *La Philosophie Bantoue* a occasionnées, la nécessité de s'affirmer reste la préoccupation majeure des différents systèmes philosophiques africains.

2. Philosophie, idéologie et intelligence de l'identité

La question de l'identité des peuples négro-africains est activée au sein de la diaspora par une intelligentsia en lutte pour le droit à la différence. L'identité s'appréhende dans le sens de substrat du sentiment de conscience de soi en tant qu'entité collective avec ses particularités qui la différencient des autres en l'inscrivant dans un réseau d'interrelations. Elle manifeste une spécification du moi issu de l'imaginaire collectif qui s'inscrit dans une altérité avec d'autres qui lui confèrent son sens. Inscrite dans la logique de revendication et d'affirmation de la dignité des peuples d'Afrique et des diasporas négro-africaine et afro-américaine, elle désigne l'ensemble des comportements qui sont transcendants à ces entités dont elle constitue l'originalité. La revendication identitaire est une préoccupation stimulée par les conditions difficiles vécues par les sociétés ayant connu la traite négrière et l'impérialisme colonial. Ces difficultés ont occasionné la recherche d'alternatives qui se matérialise d'abord par une série de mises en cause des rapports de domination. Les groupes humains sous domination ont vécu des moments de déchirure profonde, de déséquilibre et de disharmonie. Ce qui a généré des mécanismes de défense et de rébellion par des actes de désobéissance à la fois au plan individuel et collectif. À ce titre, les propos de F. Fanon (1961, p. 301) suivants sont très édifiants :

Ne perdons pas de temps en stériles litanies ou en mimétismes nauséabonds. Quittons cette Europe qui n'en finit pas de parler de l'homme tout en le massacrant partout où elle le rencontre, à tous les coins de ses propres rues, à tous les coins du monde. Voici des siècles que l'Europe a stoppé la progression des autres hommes et les a asservis à ses desseins et à sa gloire ; des siècles qu'au nom d'une prétendue « aventure spirituelle » elle étouffe la quasi-totalité de l'humanité. Regardez-la aujourd'hui basculer entre la désintégration atomique et la désintégration spirituelle.

La lutte pour le droit à disposer de soi (rompre avec le système esclavagiste, entre autres) trouve son ancrage dans la conscience collective des entités victimes, appuyée par des volontés qui sont éprises de justice dans la considération de l'homme.

C'est ainsi qu'au plan intellectuel, des voix autorisées se sont soulevées pour défendre l'établissement d'une justice universelle. La quête de soi oriente les idéologues de la diaspora vers la réconciliation avec soi, ce qui s'effectue par la redécouverte de ses racines. Le manque de repères existentiels occasionné par la rupture entre

le passé et le présent (vivre dans un environnement inhospitalier, hostile) incite l'être à s'interroger sur son être-*là-dans-le-monde*, sur son humanité. Cela, dans la mesure où les entités sous domination sont considérées par les dominants comme des « sous hommes » auxquels il n'est pas possible d'appliquer les caractéristiques de l'être humain. En situant la pensée africaine dans l'histoire de la pensée, nous pouvons soutenir qu'au moment où l'Europe revendiquait le siècle des Lumières, la diaspora afro-américaine se débattait pour retrouver son identité perdue. La philosophie des Lumières vantait les progrès effectués par l'esprit humain pour rationaliser les rapports de l'homme avec le réel, alors qu'existaient des rapports d'inégalité, d'injustice, de domination et de discrimination fondés sur le refus de la reconnaissance de la diversité. En plus des penseurs de l'*Encyclopédie* et des philosophes n'ont pas hésité à afficher leurs positions sur les inégalités. D. Hume (1852, p.252) soutenait :

On n'avait jamais vu un nègre se distinguer par ses actions et ses lumières [...] Je suspecte les Nègres et en général les autres espèces humaines d'être naturellement inférieures à la race blanche. Il n'y a jamais eu de nations civilisées d'une autre couleur que la couleur blanche ni d'individu illustre par ses actions ou par sa capacité de réflexion.

Cette position est partagée et défendue par des grandes figures des Lumières qui, constatant que les « inégalités » et les « différences » ne sont pas naturelles, les rationalisent en considérant que c'est sous le mode de fonctionnement de la pensée que se manifeste la différence entre les races. Cependant, qu'est-ce que la « couleur de la peau » peut jouer dans cette hiérarchisation ? N'est-ce pas que les Lumières se donnent comme credo la promotion des grandes idées universelles telles que la justice, la liberté, l'égalité, la fraternité qui accompagnent le progrès humain sous le contrôle de la raison ?

Paradoxalement, c'est au moment où la raison était considérée comme seul guide des actions humaines et seul critère de spécification de l'homme que se développent le préjugé raciste et l'indifférence caractérisée à l'égard du Noir. La rationalisation de la négation du Noir place les théoriciens des *Lumières* dans une imposture intellectuelle aussi troublante que leur mutisme face au traitement inhumain réservé aux esclaves. Ainsi, la philosophie africaine moderne se développe sous une forme particulière dans les diasporas. C'est notamment dans la diaspora afro-américaine que commence le processus de déconstruction des rapports de domination. Ce qui procède de l'émergence d'une idéologie de la rupture avec la domination et de la découverte d'une identité propre. Les formes de revendication et d'affirmation sont à orientations philosophiques (par un appel à la conscience qui est un appel de la conscience de soi) et sous fondements idéologiques (systèmes de revendication de son authenticité).

N'est-ce pas dans cette optique d'affirmation d'une identité propre que E. W. Blyden inscrit sa conception de l'« African personality » ? Qu'il soit traduit par « personnalité africaine » ou par « identité africaine », ce qui nous intéresse plus dans cette analyse c'est que E. W. Blyden inscrit l'usage de l'expression dans une logique de revendication et de démonstration de l'existence de valeurs culturelles et intellectuelles en Afrique. E. W. Blyden est devenu, par la force de ses idées, l'une des personnalités les plus influentes dans le combat pour la reconnaissance de l'identité nègre. Le sentiment d'appartenance à l'Afrique se manifeste dans le vécu des afro-américains. À ce titre, F. A. Irele (1972, p. 152) indique que « le terme désigne non seulement une disposition affective distincte de l'Africain, mais aussi, et même nommément, le fondement, dans la culture et la civilisation africaine, de la personnalité collective des Noirs partout dans le monde ». Partant du constat de la crise identitaire qui envahit les Négro-africains, l'African personality fait de la thèse de l'identité culturelle un support pour sortir du mimétisme, pour substituer à la dégradante parodie de l'envahisseur l'affirmation de la différence.

Le concept s'inscrit dans le cadre de la lutte pour la revendication de l'identité culturelle et la reconnaissance de la dignité du Nègre ; ce qui lui confère son importance dans le projet de la réhabilitation de l'identité culturelle par la restauration de la dignité. E. W. Blyden engage une révolution dans la conception de l'identité en affirmant, dans son article intitulé « *West Africa before Europe* », que « chaque race a son génie et le génie d'une race trouve une expression dans ses institutions ; tuer ces institutions, c'est tuer le génie, c'est commettre un crime terrible. » Les institutions sont à protéger et à préserver, car elles sont l'incarnation de l'âme des peuples. Retrouver son identité, c'est se réconcilier avec soi en se concevant non pas à travers un prisme qui déforme les rapports de soi à soi-même, mais par son autoanalyse. Sur ce, il est nécessaire de faire son histoire avant de l'écrire, d'avoir une conscience de son vécu avant de la transcrire. Ainsi, il faut transcender la connaissance de soi à travers l'autre pour s'inscrire dans la conscience de la connaissance de soi par soi qui garantit la découverte de son moi authentique, de son identité.

Il est important de signaler que pour E. W. Blyden (1967, pp. 220-221) « on trouve des gens parmi nous qui répètent contre nous-mêmes des faussetés et des injures, pour la simple raison que nous les lisons dans des livres ou les avons entendues des maîtres étrangers. » D'où, c'est par une éducation adaptée et convenable qu'on génère une identité authentique. Car une formation non convenable est à l'origine de l'imitation servile dans laquelle plonge les peuples d'Afrique et des diasporas. Cela, dans la mesure où, ayant été formés avec des livres écrits par des étrangers et des récits transcrits par des dominants animés par la justification de la domination qu'ils exercent

sur ces peuples, les Nègres « éduqués » (ibid.) ont « tourné le dos » à leurs frères de l'intérieur du Continent sous prétexte qu'ils sont incapables de les « civiliser ». Par conséquent, E. W. Blyden (1967, pp.220-221) affirme :

Il s'ensuit que nous n'avons encore rien fait pour nous-mêmes. Nous avons eu une histoire écrite pour nous et nous nous sommes efforcés d'agir dans le sens de cette histoire, alors que l'ordre véritable consiste à faire d'abord l'histoire, ensuite à l'écrire. Il devient alors aisé d'expliquer le désir d'une vie authentique et d'une activité spontanée au sein du peuple.

L'auteur de *Christianity, Islam and Negro Race* considère que la redécouverte d'une véritable identité africaine s'effectue nécessairement par une éducation convenable des Africains, aussi bien de la diaspora que de l'intérieur du Continent. L'African personality constitue un système idéologique nourrie d'une philosophie féconde dans la logique de faire de l'éducation une arme au profit de la réhabilitation des Nègres contre la déshumanisation. La philosophie qui fonde son idéologie lui permet d'être en adéquation avec les exigences de l'époque et de répondre aux besoins des peuples à se prendre en charge et à assumer leur destin en toute autonomie et en tant qu'entités comme les autres. Par conséquent, faire l'histoire et l'écrire, telle est la voie pour reconstruire son identité culturelle qui est à la fois une prise de conscience de son être authentique et une réplique au refus d'une humanité pour les peuples sous domination étrangère.

L' African personality est une arme théorique contre toute conception qui tente d'assimiler les Nègres en leur faisant adopter, systématiquement, et de façon mécanique, les valeurs des puissances dominatrices. C'est une doctrine qui manifeste l'affirmation d'une humanité par l'identité, une théorie de la réconciliation avec soi. Ce combat pour l'affirmation d'une humanité se prolonge et se radicalise par la conscience du devoir d'assumer la trajectoire existentielle du monde noir. Il devient nécessaire d'affirmer toutes les forces vives africaines et de la diaspora pour le rayonnement du continent noir et pour son développement économique, politique et culturel. C'est pour cette raison qu'il est défini par G. Padmore (1962, p. 117) comme « une dynamique de philosophie politique et comme un guide pour l'action des Africains en Afrique qui jetaient les fondements des organisations de libération nationale. »

C'est ainsi que l'intelligentsia commença à se constituer en organisation qui génère des philosophies idéologiques. Ce fut le cas, par exemple de la Négritude qui réunit les intellectuels nègres qui se trouvaient en Europe, particulièrement en France et dont les acteurs ont défendu l'identité africaine dans sa diversité. Au-delà des divergences entre les conceptions de la lutte chez L. S. Senghor et A. Césaire, il demeure que ces derniers œuvraient dans le même sens

de la défense des valeurs de civilisation du monde noir. Après avoir soutenu qu'A. Césaire serait à l'origine du mot « négritude », L. S. Senghor (1959, p. 14) fait la précision suivante :

Dans quelles circonstances avons-nous, Aimé Césaire et moi, lancé, dans les années 1933-1935, le mot de Négritude ? Nous étions alors plongés, avec quelques autres étudiants noirs, dans une sorte de désespoir panique. L'horizon était bouché. Nulle réforme en perspective, et les Colonisateurs légitimant notre dépendance politique et économique par la théorie de la table rase. Nous n'avions, estimaient-ils, rien inventé, rien créé, rien écrit, ni sculpté, ni peint, ni chanté. Des danseurs ! Et encore... Pour asseoir une révolution efficace, notre révolution, il nous fallait d'abord nous débarrasser de nos vêtements d'emprunts, ceux de l'assimilation et affirmer notre être, c'est-à-dire notre négritude.

Penser leur identité est un impératif pour les intellectuels. Déchirés entre l'intégration-assimilation de la culture occidentale et les déceptions en rapport, non seulement avec le rejet dont ils sont l'objet, mais aussi les frustrations nourries par le séjour au pays du colonisateur, leur crise identitaire entraîne la nécessité d'un retour-recours aux valeurs proprement négro-africaines. Il faut ajouter à cela que le déséquilibre que le monde a connu à partir des années trente s'est matérialisé par la désintégration des rapports entre les différentes entités et a occasionné des bouleversements majeurs dans tous les domaines. S'inscrivant dans une dynamique de valorisation de la dignité de l'humain par la théorisation de l'identité négro-africaine, la Négritude se présente comme un renouveau de la pensée africaine. En tant que philosophie idéologique, elle est l'occasion, pour l'intelligentsia, d'effectuer un effort de pensée, une réflexion sur soi et par soi-même, une affirmation de son être. Par conséquent, de l'African personality aux années de lutte pour l'indépendance, philosophie et idéologie ont cheminé ensemble pour défendre et affirmer l'identité africaine comme expression de son humanité et de sa dignité dans l'expérience des libertés.

3. L'affirmation des libertés par la conscience philosophique

La référence à l'activité philosophique, notamment le respect de ses exigences, a permis aux entités humaines, auxquelles n'étaient pas reconnues toutes les caractéristiques de l'être humain, de s'autodéterminer. L'usage philosophique de la raison a établi les fondements universels de la raison ou la transcendantalité du bon sens à l'homme. C'est ainsi qu'imprégnée des grandes théories philosophiques sur la nécessité du respect du droit à la liberté, l'intelligentsia continue sa mission d'affirmation d'une humanité entière à l'Afrique. Pour assurer convenablement la continuité, elle s'est arrimée à l'étude de la liberté qui, au sortir de la Seconde guerre mondiale, est le thème central de la réflexion. La liberté est érigée en absolu et son effectivité est inaliénable. D'où aucune entité n'a

le droit d'en de la refuser à une autre, quel que soit le motif. Car, dire que l'homme est fondamentalement libre, c'est considérer que cette liberté transcende les individus pour s'étendre à toute l'espèce. Toutefois, c'est un processus qui a connu une diversité d'approches comprenant la conscience historique, le consciencisme et la conscience active entre autres. Qu'en est-il de ces approches pour l'affirmation de la dignité ?

La diversité dans laquelle s'inscrit l'affirmation d'une humanité africaine par la capacité à philosopher s'explique par les principes et les orientations doctrinales en fonction du vécu des penseurs. Ces derniers sont en accord sur l'urgence de faire de la liberté le paradigme des analyses de l'hominisation et se rejoignent dans la considération de la conscience comme incontournable. Conscient de l'idée qu'exister c'est se connaître et que pour se connaître il est nécessaire de savoir d'où on vient, comment vivre son présent et ce que l'on peut espérer, C. A. Diop théorise la conscience historique comme espace intellectuel d'appréciation de l'humanité de l'homme noir. Sa conception est intéressante d'autant plus qu'elle permet de penser l'affirmation de l'homme en l'inscrivant dans le processus existentiel. Ce qui découle du constat que l'histoire de l'Afrique a été sciemment falsifiée par l'historiographie qui a conclu par la thèse du déni d'historicité ou de l'absence de participation de l'Afrique à l'histoire.

C'est ainsi que la conscience historique se fonde sur la réhabilitation de la dignité humaine par le rétablissement de la vérité historique. Dans ce sens, *Nations nègres et culture* publié en 1954 marque un tournant décisif dans l'analyse des sociétés africaines. C'est une activité de réhabilitation du monde noir à partir de la restauration de la conscience historique africaine. L'entreprise de restauration de la vérité permet d'identifier le lien substantiel qui conduit l'effectivité du processus de découverte de soi par sa conscience d'être qui est signe d'engagement responsable. T. Obenga (2008, pp. 387-388) écrit :

Quand un peuple, une nation, un État perd partiellement ou totalement sa mémoire culturelle, son sens historique, la conscience de sa civilisation, alors il perd, non moins dramatiquement, le sens du devoir dans l'histoire de l'humanité. Devoir et responsabilité sont deux exigences de civilisation. L'irresponsabilité est barbarie, absence de devoir. La civilisation est expression du devoir.

La conscience historique est une conscience de la nécessité d'affirmer la dignité de l'homme noir par le rétablissement de l'ordre du processus historique mondial et la reconstruction de l'identité sans laquelle il n'y a pas de liberté. En plus de son appartenance à l'histoire, l'affirmation du négro-africain comme sujet pensant, capable de philosopher et d'exprimer rationnellement son humanité constitue un enjeu. C. A. Diop part du constat que les Africains étaient longtemps appréhendés à travers des schèmes de raisonnement basés sur des préjugés le plus

souvent ou généralement fondés sur l'idée que « la vérité, c'est ce qui sert et, ici, ce qui sert le colonialisme : le but est d'arriver en se couvrant du manteau de la science, à faire croire au nègre qu'il n'a jamais été responsable de quoi que ce soit de valable, même pas de ce qui existe chez lui. » (C. A. Diop, 1979, Préface). Il considère que le chercheur africain doit d'abord et avant tout poser comme acte fondamental qu'« il devient indispensable que des Africains se penchent sur leur propre histoire et leur civilisation et étudient celles-ci pour mieux se connaître : arriver ainsi, par la véritable connaissance de leur passé, à rendre périmées, grotesques et désormais inoffensives ces armes culturelles » (C. A. Diop, id.). Le rattachement de l'histoire négro-africaine à l'Égypte antique donne un point de départ solide à la conscientisation du sujet. C. A. Diop (1981, p. 12) affirme à ce propos que « loin d'être une délectation sur le passé, un regard vers l'Égypte antique est la meilleure façon de concevoir et de bâtir notre futur culturel. L'Égypte jouera dans la culture africaine repensée et rénoverée, le même rôle que les antiquités gréco-latines dans la culture occidentale ». Nous pouvons soutenir qu'il s'agit d'un recours au passé qui permet de passer par le canal de l'histoire pour arriver à la formation de son identité, de sa personnalité et de sa liberté.

En outre, il devient nécessaire d'assimiler la pensée scientifique moderne le plus rapidement possible pour combler le retard que l'Afrique a accusé dans ce domaine en vue d'être sur la scène de l'émulation internationale et de s'affirmer par sa contribution à l'avancement des sciences exactes. Par conséquent, cela ne peut se faire que par une libération et une indépendance de l'Afrique qui lui permet d'assumer son histoire, de retrouver son identité afin d'affirmer son humanité.

Par ailleurs, M. Towa développe la thèse de l'affirmation d'une humanité négro-africaine par l'exercice de l'activité philosophique. Il partage avec C. A. Diop la nécessité d'entreprendre une étude sérieuse et minutieuse du passé qui sert de fondement, de socle au projet de réhabilitation de l'Africain. Il en est de même en ce qui concerne la science et la technique. Si chez C. A. Diop ces éléments ont largement facilité aux impérialistes la réalisation de la domination, chez M. Towa, ils ont permis la domination du Négro-africain par l'Occident impérialiste. Cependant, le travail scientifique à effectuer sur le passé constitue une démarcation entre ces deux penseurs. En effet, chez C. A. Diop, il s'agit de retrouver le fil conducteur de l'histoire pour rétablir la vérité historique, alors que chez M. Towa, il est question de soumettre le passé à l'épreuve de l'activité critique, le peser et le soupeser afin d'en conserver uniquement les éléments favorables au développement de l'Afrique.

Ainsi, l'affirmation d'une humanité africaine se fonde sur un travail de conscientisation. Ce qui est un mouvement à double dimension qui constituent un seul enjeu : celui d'être soi-même.

La conscientisation naît de l'expérience du moi. Cette dernière est une conscience active qui s'inscrit dans une praxis radicale comme un processus de conquête par lequel l'exercice de la philosophie en Afrique se veut une entreprise de conquête d'une liberté qui est essentielle à l'homme en général et au noir en particulier. L'usage de la philosophie permet aussi de s'approprier la puissance dont l'Occident s'est servi pour dominer l'Afrique et tenter de refuser aux Africains le *droit à la liberté et à l'initiative* qui constitue un des fondamentaux de l'activité philosophique. M. Towa (1971, p. 7) fait l'importante précision qu'« avec la science et la technologie, nous accédons à la spécificité européenne, à ce que le penseur européen considère à la fois comme le privilège et le fardeau de l'Europe, le secret de sa puissance et de sa domination. ». L'appropriation de ce qui nous différencie de l'autre et qui lui a permis de nous dominer est nécessaire et constitue un élément fondamental à l'affirmation de la dignité du négro-africain. N'est-ce pas dans le même sens que M. Towa (1971, p. 68) affirme :

Parce que la philosophie européenne, en raison de sa parenté étroite avec la science et la technologie, semble être à l'origine de la puissance européenne, elle nous aidera à opérer la révolution des mentalités qui conditionne l'édification de notre propre puissance ; en révélant le savoir philosophique conceptuel comme seul fondement de l'universalité et du dialogue sur l'Absolu, elle nous fournit des indications précieuses pouvant orienter nos efforts pour surmonter les divisions africaines fondées sur la diversité de confessions religieuses fanatiques et mettre sur pied une unité politique aux dimensions de notre temps.

Il est intéressant de faire la part des choses entre l'appropriation de ces forces de l'Occident et leur usage adapté aux réalités africaines que le Négro-africain doit en faire. C'est ainsi que la conscientisation inscrit le sujet dans un processus existentiel lui permettant de se poser comme l'égal de toutes les autres entités humaines. La philosophie éclaire les dimensions et les enjeux théoriques et pratiques de la conscience d'affirmation d'une humanité. Ce qui permet d'accéder à une plénitude d'être et à la liberté par une révolution du soi.

CONCLUSION

Analyser l'être africain dans le monde, c'est prendre l'option d'inscrire la recherche dans les logiques de la conscience du sujet comme entité libre et responsable de soi. Cette affirmation est motivée par le constat que les peuples ayant connu les mésaventures des drames de l'existence ont été considérés comme n'appartenant pas au processus historique. Ce qui contribue à les catégoriser comme êtres inférieurs aux dominants. L'impérialisme occidental, avec tous ses méfaits dont l'esclavage, a nourri des sentiments de révolte et de révolution de la part des entités dépossédées de leur liberté, de leurs

qualités humaines. C'est ainsi que des penseurs ont guidé, au sein de la diaspora afro-américaine, des mouvements de sensibilisation sur le devoir de contester la supposée hiérarchisation biologique des races humaines. Parmi ceux-ci figure E. W. Blyden qui dans sa théorie de l'African personality, défend l'existence d'une identité africaine qu'il urge de retrouver et de reconsidérer par une éducation convenable des Nègres.

Cette dynamique est préservée dans sa continuité par les intellectuels noirs ayant séjourné en Occident dans les années trente et se poursuit dans des postures de radicalisation de la nécessité de l'affirmation d'une humanité africaine. La Négritude occupe une position importante dans ce registre des mouvements idéologiques fondés sur l'usage de la capacité à raisonner pour défendre et promouvoir une identité renfermant les valeurs de civilisation du monde noir par la conscience de l'appartenance à ces valeurs. Au-delà des différences d'approches chez L. S. Senghor et A. Césaire, c'est la ferme volonté d'affirmation d'un moi authentique par l'identité qui attire notre attention dans le cadre de cette analyse.

Par ailleurs, 1945 constitue une phase décisive dans le processus d'affirmation de l'Africain comme être humain avec la publication de *La Philosophie Bantoue* de P. Tempels. Cet ouvrage atteste la position importante que les Bantous ont une philosophie qui leur est propre et qu'il faut comprendre pour les considérer convenablement. Ainsi la philosophie n'est plus l'apanage de l'Occident. La philosophie participe à l'affirmation d'une humanité dans les modes d'être de l'Africain. Ce que des penseurs comme C. A. Diop, M. Towa, K. Nkrumah entre autres ont compris. Par conséquent, philosopher en Afrique, n'est-ce pas participer à l'affirmation d'une humanité africaine ?

BIBLIOGRAPHIE

- ◆ BLYDEN Edwar Wilmot (1967), *Christianity, Islam and the Negro Race*, Presses Universitaires d'Edinbourg.
- ◆ DIAGNE Souleymane Bachir, 2000, « Revisiter « *La Philosophie bantoue* » L'idée d'une grammaire philosophique », *LE DOSSIER* « Philosophie et politique en Afrique, Politique africaine » n° 77, Paris, Ed. Karthala pp.44-53.
- ◆ DIOP Cheikh Anta, 1979 [1954], *Nations nègres et culture*, troisième édition, Paris, Présence Africaine.
- ◆ DIOP Cheikh Anta, 1981, *Civilisation ou Barbarie*, Paris, Présence Africaine.
- ◆ GUSDORF Georges, 1956, *Traité de métaphysique*, Paris, Librairie Armand Colin.
- ◆ FANON Frantz, 1961, *Les Damnés de la Terre*, Paris, Maspero.
- ◆ HUME David, 1852, « National characters », in, *The philosophical works of David Hume*, London, edited by T. H.

- Green and T. H. Grosse.
- ◆ IRELE Francis Abiola, 1972, « Négritude et African personality », in *Colloque sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine.
 - ◆ OBENGA Théophile, 2008, *L'Afrique répond à Sarkozy, Contre le discours de Dakar*, Makhily Gassama (sous la direction de) Paris, Philippe Rey.
 - ◆ PADMORE Georges, 1962, *Panafricanisme ou communisme*, Paris, Présence Africaine, 1962.
 - ◆ SENGHOR, Léopold Sédar, 1959, *Rapport sur la doctrine et la propagande du Parti*, Congrès constitutif de parti du Rassemblement Africain (P.R.A), Fascicule ronéotypé.
 - ◆ TEMPELS Placide, 1948, *La philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, [préface par Alioune Diop], Paris, Présence Africaine (3^e éd.)
 - ◆ TOWA Marcien, 1979[1971], *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé.

Curieux animal

Il espère, il espère, il espère.
Ses jours ont beau s'évanouir,
Ses attentes ont beau s'envoler,
Ses forces ont beau s'enfuir,
Il espère.
Il espère toujours.
Qui ?
Le vivant.

Il attend, il attend, il attend.
Sa désillusion a beau s'intensifier,
Sa déchirure a beau s'amplifier,
Sa misère a beau s'accentuer,
Il attend.
Il attend toujours.
Qui ?
Le terrestre.

Il rêve, il rêve, il rêve.
Son quotidien a beau périlcliter,
Son abattement a beau perdurer,
Son écrasement a beau accroître,
Il rêve.
Il rêve toujours.
Qui ?
L'existant.

Il veut, il veut, il veut.
Les sciences ont beau le combler de bien-être,
Les religions ont beau le rassasier d'optimisme,
Les irréligions ont beau lui offrir des plats de doute,
Il veut.
Il veut toujours.
Qui ?
L'humain.

Il tremble, il tremble, il tremble.
La vie a beau lui sourire,
La raison a beau l'éclairer,
La foi a beau le fortifier,
Il tremble.
Il tremble toujours.
Qui ?
Le mortel.

Theombogü, *Demain ne viendra jamais*, Hagetmau,
La Crypte, 2014, pp. 11-12.