

De l'identité à l'identitarisme et au-delà. Lumières de Marcien Towa

.....

Adoulou N. BITANG¹

Joint Fellow-in-Residence: Edmond J. Safra Center for Ethics & Hutchins
Center for African and African American Research
Harvard University / USA
Université de Douala & Centre Ahmès
bitangjeaneric@hotmail.fr

Abstract: *The idea of identity often seems to be used as a trap, a barrier to the thought. In the African context, this concept is mostly associated to a reactionary and narrow-minded attitude, opposed to mobilism and dynamism, i.e. as a matter of fact, opposed to the critical intelligence of the world that goes along with the critical intelligence of the Self. Two chapters of Marcien Towa's book, *Identité et Transcendance*, try to clarify this pernicious use of the concept of identity in order to indicate ways to avoid it. I should try to follow this line of thought in order to see how identity thought often degenerates into identity doctrine.*

Keywords: "Identitarianism", Identity, Identity doctrine, Marcien Towa, Transcendence.

INTRODUCTION

Il semble bien que la philosophie africaine n'ait pas encore fini de se poser des questions sur l'identité et sur son identité depuis que, sous l'influence occidentale, elle semble avoir pris conscience d'elle-même dans le monde moderne. Malheureusement, il y a qu'un pas entre penser l'identité et penser comment la subir, c'est-à-dire arrêter de penser. Ainsi, la réflexion sur l'identité est souvent l'occasion de sombrer dans un traquenard, admirablement mis par exemple en évidence par Marcien Towa dès ses premiers écrits, mais plus

¹ Adoulou N. Bitang est Docteur en philosophie, Secrétaire Exécutif adjoint du Centre Ahmès, Ses intérêts principaux sont la philosophie de Marcien Towa, la pensée de Theodor W. Adorno, l'esthétique et la philosophie de l'art. Assistant d'enseignement du Professeur Emboussi Nyano à l'Université de Douala.

spécifiquement dans *Identité et Transcendance*². Il ne s'agit pas de dire que la question de l'identité n'est pas importante et qu'il faudrait s'en débarrasser. L'idéal serait quand même qu'elle soit moins envahissante dans la réflexion philosophique du continent, car cette question est historiquement liée à un passé qui est maintenant et à la différence de certains autres, totalement derrière nous. En prenant appui sur Marcien Towa, j'entends montrer comment le philosophe d'Endama indique une voie de sortie du piège que tend la réflexion sur l'identité. Ce piège, je le nomme « identitarisme », dans le prolongement du concept towaïen de « doctrine de l'identité ». Towa utilise cette expression pour montrer comment, chez certains penseurs, la réflexion sur l'identité dégénère en totalitarisme de cette dernière. Je tâcherais de reconstruire ce cheminement intellectuel auquel Marcien Towa consacre deux longs chapitres dans le livre qui nous sert ici de référence principale. Nous verrons ensuite le lien qui unit la réflexion sur l'identité à la décadence. Il sera question de montrer comment surgit le questionnement sur l'identité et de présenter comment l'identitarisme constitue une décadence de la réflexion identitaire. Ce lien est multiple et a des ramifications jusque dans la manière d'apprécier la différence et la manière de concevoir la philosophie. Il sera alors possible d'exposer la pensée de Towa, dont on pourra apprécier le fait qu'elle se déploie suivant une remarquable cohérence que le philosophe-maire ne s'est pas souvent préoccupé de montrer. Enfin, nous pourrions alors indiquer dans ses grandes lignes, la solution que Marcien Towa apporte au problème de l'identité et à l'approche identitariste dudit problème. Ce sera l'occasion d'évaluer rapidement certaines des critiques qui lui ont été adressées en tentant de dissiper quelques malentendus.

1. Le concept de « doctrine de l'identité »

Marcien Towa théorise ce concept en ayant en ligne de mire les œuvres d'Edward Wilmot Blyden et de Léopold Sédar Senghor, auxquelles il consacre respectivement le chapitre un et le chapitre deux d'*Identité et Transcendance*. Le philosophe d'Endama explique que ces deux intellectuels se rejoignent dans le fait qu'ils enferment l'homme dans une nature, une essence de laquelle il ne pourrait se départir. Mais leurs façons de procéder sont différentes. Dans leurs argumentaires respectifs, Blyden recourt à Dieu, tandis que Senghor recourt à la biologie : il en découle deux formes distinctes d'essentialismes.

1.1. *Edward W. Blyden et l'essentialisme théologique*

L'essentialisme de la théorie de Blyden se cristallise dans son

² Ce livre, publié seulement en 2011, est en réalité sa thèse de doctorat d'État, soutenue 34 ans plus tôt à Paris X, sous la direction de Paul Ricœur.

concept de *Black Soul*. Ce serait, à la différence des autres peuples de la terre, une donnée directement héritée de Dieu qui maintiendrait les Noirs dans une certaine situation objective, les rendant plus aptes à certaines tâches qu'à d'autres, à certaines aptitudes et attitudes qu'à d'autres. Autrement dit, l'« âme noire » introduit une différence spécifique entre les Nègres et les autres peuples de la terre ayant une « âme » différente. Greffée sur chacune des différences spécifiques entre les peuples, il y a une mission divine bien précise, de telle sorte qu'aucun peuple n'est semblable à un autre. Towa explique que cette idée de Blyden apparaît dans *Christianity, Islam and the Negro Race*, mais qu'avant cette publication, Blyden avait théorisé l'idée que les peuples sont tous engagés dans une même course pour le développement et que l'avance de l'un pouvait être comblée par les efforts de l'autre. Ainsi, les Occidentaux ne seraient pas ontologiquement différents des Nègres, mais seulement, accidentellement, un peu plus avancés sur l'échelle commune et universelle du progrès. *Christianity, Islam and the Negro Race* marque donc selon Towa, le tournant identitariste de la pensée de Blyden, car à partir de cette publication, Blyden n'insiste plus sur ce que les peuples ont de commun, mais sur leurs propriétés intrinsèques, ce qui les différencie.

Le découpage de l'histoire intellectuelle de Blyden qu'opère Towa permet d'apporter quelques éclaircissements sur la nature de ce tournant. Towa discerne approximativement quatre étapes dans le développement intellectuel de Blyden, entre 1866 et 1903. La dernière période, contemporaine de la publication de *Christianity, Islam and the Negro Race*, correspond à la réalité de la colonisation de l'Afrique par l'Europe. On peut donc lire ce livre comme une réponse à cette situation objective de domination du continent, la théorie de l'« âme noire » ayant principalement pour but de montrer à l'envahisseur qu'il a en face de lui des êtres humains qui ont une culture importante et qu'il faudrait préserver. Towa explique que vers 1900-1903, Blyden s'active à définir « avec précision les institutions dans lesquelles s'incarne l'« âme noire » et met le colonisateur en garde contre leur destruction » (M. Towa, 2011, p. 31). Ce n'est donc pas un hasard si on considère à raison Blyden comme un africaniste et même un des pères de cette doctrine. Il serait ainsi assez suspect de soupçonner ce théoricien de vouloir inférioriser ses congénères, puisqu'une grande partie de son œuvre consiste expressément à réfuter le préjugé de l'infériorité congénitale du Noir. C'est ce à quoi s'attache principalement l'auteur avant *Christianity, Islam and the Negro Race*, quand il défend l'idée que le retard de l'Afrique par rapport aux Occidentaux n'est en rien imputable aux capacités des Noirs. Selon lui, cette situation tiendrait de ce que le savoir, fondement de la puissance de l'Occident, doit être reçu depuis sa source éternelle qu'est Dieu ; mais entre Dieu et les hommes, il existe deux facteurs de poids : l'environnement – qui éclipse normalement le recours superflu à Dieu selon Towa (M. Towa, 2011, p. 32) – et une situation

historique déterminée : l'esclavage.

Mais dès 1868, un article de Blyden ouvre une nouvelle perspective dans son analyse des peuples, quand il remplace la traditionnelle explication biologique du dynamisme démographique des populations noires par l'idée selon laquelle les Noirs « n'ont jamais été un peuple sanguinaire ou cupide » (M. Towa, 2011, p. 35). Comme le remarque à juste titre Marcien Towa, cette affirmation marque un tournant dans la pensée de Blyden, car désormais il tente d'établir une *essence* de l'homme Noir. Dès ce moment, sa défense dégénère en prison. Mais Blyden ne commence pas par définir le Noir. C'est d'abord au Sémite et au Caucasien qu'il s'intéresse. Par-là, écrit Towa, Blyden abandonne définitivement « l'ancienne conception d'après laquelle toutes les nations du monde sont engagées sur une ligne d'évolution unique, chacune y occupant une position plus ou moins avancée » (M. Towa, 2011, p. 45). Dans « Africa and the Africans », Blyden devient plus explicite. Il y explique que : « The two races [the Negro and the European] are not moving in the same groove, with and immeasurable distance between them, but on parallel lines » (E. W. Blyden, 2013, p. 102). Autrement dit, les destinées des peuples sont différentes et en relation avec leurs aptitudes ou dons naturels eux-mêmes différents. Selon Blyden, les races ne sont pas identiques, mais inégales : elles sont au contraire distinctes, mais égales. Dans cette optique, souligne Towa avec justesse, l'idée de « rattraper » les Occidentaux sur la course du progrès perd tout son sens, la tentative étant fatalement vouée à l'échec à cause des différences spécifiques entre les races. Ici intervient l'idée d'une « âme noire » spécifique à laquelle Dieu aurait donné la tâche de servir le monde plutôt que de le dominer³. Toutefois, cette idée n'implique pas la résignation face à l'oppression, mais doit permettre de susciter chez le Noir la conscience d'avoir un grand destin à accomplir et un rôle à jouer dans l'histoire dans laquelle le moment de servitude n'est que passager. Il existerait donc selon Blyden un destin pour l'Afrique, un destin tracé par Dieu lui-même et que les Noirs n'auraient simplement qu'à suivre. C'est dans cette obéissance aux décrets divins que réside leur rédemption future.

Il faut maintenant que Blyden établisse de manière pratique la spécificité de l'« âme noire » et la manière objective

3 Ces propos de Nsamenang semblent sonner comme un écho lointain de cette idée de Blyden : « L'Afrique... est une civilisation profondément humaine dont le plein accomplissement de l'humanisme implique qu'elle joue son rôle de mère de l'humanité », car l'Afrique a un rôle de « mère protectrice et civilisatrice de l'humanité déchaînée » à la différence de l'Europe, l'Amérique et l'Asie qui « ont joué dans l'histoire universelle un rôle abominable, notamment en exterminant les peuples, en pratiquant l'esclavage à une échelle industrielle et en commettant d'autre[s] crimes contre l'humanité ». À l'opposé de cette barbarie, se dresse « durant des millénaires », « la grandeur pacifiste de l'Égypte nègre ». Ainsi, « Si l'humanité est née en Afrique, l'Afrique doit pouvoir la ré-humaniser, comme une mère rééduque et récupère un fils égaré »... (Nsamenang, 2004, pp. 136-137). Le lecteur se fera sa propre idée de ces affirmations.

de la reconnaître, car théoriquement et de façon un peu vague, il identifie quelques caractéristiques de cette « âme » dans les aptitudes spéciales d'accueil, de service et de piété (M. Towa, 2011, p. 52). L'objectif est d'établir l'égalité entre les races en montrant qu'elles sont toutes dotées d'une culture et que la colonisation – réalité à laquelle est confrontée Blyden – ne doit pas détruire ces spécificités culturelles. En réalité, en défendant l'« âme noire », Blyden entendait défendre aussi l'homme de la même couleur. Les institutions qu'il décrit (la famille, la vie économique et les rapports sociaux, ainsi que la religion) ont pour but de limiter le « vandalisme culturel de l'impérialisme européen, et tout spécialement des missionnaires chrétiens » (M. Towa, 2011, p. 63) en exhibant en face de la brutalité physique et culturelle du colonialisme, un véritable « patrimoine », témoignage vivant de l'humanité des « indigènes ». Le livre *African Life and Customs* (1908) réunit en un volume toutes les recherches de Blyden sur le sujet. Mais Blyden se représente ce patrimoine culturel comme une prison, un horizon indépassable de l'être du Nègre. À aucun moment il n'envisage le fait que toutes ces productions soient sujettes au changement et sont par conséquent fondamentalement dynamiques. Blyden échoue à s'en rendre compte à cause du fondement théologique de sa réflexion qui pose que Dieu, le « grand créateur », a fait les choses comme elles sont et une fois pour toutes. Towa conclut donc que la maxime sociologique – ethnologique pour bien dire – de Blyden est la quadruple affirmation selon laquelle le nègre – et par là les autres races – est tel qu'il est, c'est-à-dire tel que nous le voyons ; toujours a-t-il été et toujours sera-t-il. En cela son approche semble assez proche de celle de Senghor dans le principe.

1.2. Léopold Sédar Senghor et l'essentialisme biologique

La critique towaïenne de Senghor ne commence pas avec *Identité et Transcendance*. En effet, entre Towa et Senghor, c'est l'histoire d'un désamour littéraire commencé dès 1969, au moment où le philosophe d'Endama rédige sa thèse de doctorat de troisième cycle⁴. La critique dont Towa accable Senghor est d'abord politique et réside dans la différence entre la portée idéologique de sa poésie comparée à celle de Césaire. Tandis que Césaire utilise la négritude comme une véritable arme de combat contre l'assimilationnisme culturel, Senghor semble nourrir des visées inverses, à tel point que sa négritude apparaît selon Towa comme l'idéologie officielle du néocolonialisme. Towa distingue à cet effet deux moments dans la poésie-pensée de Senghor. D'abord un moment où le poète est

4 Cette thèse sera publiée en 1983 aux éditions Naaman au Canada, sous le titre *Poésie de la négritude. Une approche structuraliste*. Mais auparavant, en 1971, Marcien Towa avait extrait de cette thèse les chapitres consacrés à Senghor, les a remaniés et publiés de manière séparée aux éditions CLÉ, à Yaoundé, sous le titre : *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude ?*

révolté et chante la résistance et l'éloge de la liberté : c'est la jeunesse des poèmes comme À l'appel de la race de Saba ou *Perceur de Tam-tam*⁵ dans lesquels Senghor chante la résistance face à l'oppression. Il va même jusqu'à envisager la lutte armée ! En analysant l'œuvre entier de Senghor et en remarquant que ce dernier n'écrit plus jamais de poème dans le style de *l'appel de la race de Saba*, Towa en conclut que ce sursaut d'orgueil et de rébellion n'était en fait « qu'une saute d'humeur éphémère » (M. Towa, 1983, p. 88). Si Towa maintiendra dans toute son œuvre cette critique politique de Senghor, ce n'est pas elle qui nous intéresse, mais plutôt la critique de l'ontologie senghorienne du Nègre que déploie le philosophe d'Endama.

Comme Blyden, Senghor s'évertue à reconquérir et à reconstruire l'« âme noire », dont la caractéristique essentielle serait la sensualité. À partir de cet axiome, Senghor soutient que les Nègres et les Occidentaux sont fondamentalement différents dans leurs manières d'être, c'est-à-dire dans leurs façons respectives d'appréhender le réel. Si l'Occidental découpe le monde, en isole les éléments pour les soumettre à une analyse froide, parce que rationnelle, le Nègre procède d'une manière plus sensuelle ; il fait un avec la nature et l'approche par l'intuition, le sentiment par lequel il atteindrait la profondeur des choses, l'essence de l'être, quand l'Occidental en resterait simplement à la surface. Towa remarque que dans le texte « Ce que l'homme noir apporte », Senghor s'évertue principalement à définir « l'âme nègre ». Elle serait, selon lui, essentiellement « émotion-féminité », car « L'émotion est nègre comme la raison est hellène »⁶. Mais jusqu'ici il n'y a pas vraiment de problème, car l'émotivité du Nègre pourrait très bien être liée à une situation extérieure comme l'environnement (M. Towa, 1983, pp. 268-269)⁷. Le problème vient de ce que Senghor rattache cette émotivité à la race, à la constitution biologique du Noir. Il en découle selon Towa (1983, p. 268) une « biologisation du culturel », c'est-à-dire un « racisme ». Dans cette optique senghorienne, la culture ne serait liée ni aux facteurs extérieurs ni au développement particulier des aptitudes d'un peuple, ce qui pousserait normalement à imaginer qu'elle peut apparaître de telle ou telle manière et qu'elle est donc susceptible de changer, d'évoluer. La culture ne serait pas le produit de circonstances historiques déterminées, mais la conséquence objective de la constitution même du Nègre qui serait « émotif et mystique au

5 Le lecteur peut se référer à Léopold Sédar Senghor (1990). Towa utilise une version antérieure de ce recueil.

6 On a bien essayé de défendre Senghor. C'est ce que fait par exemple É. Njoh-Mouelle (1998[1970], pp. 72-73, note) quand il s'emploie à relativiser les propos du Président du Sénégal en mettant en garde sur le fait de les prendre « à la lettre ». Mais la critique de Towa a à mes yeux raison de la diplomatie du philosophe de Wouri Bossoua.

7 Towa explique que cet argument par le milieu arrive en complément de la spéculation senghorienne, au moment où le natif de Joal tente de rattraper la grossièreté de son affirmation de départ.

même titre qu'il a la peau noire et les cheveux crépus » (M. Towa, 1983, p. 268). Dans *Identité et Transcendance*, continuant cette critique, Marcien Towa donne un nom à cette spéculation senghorienne : la « physiopsychologie » (M. Towa, 2011, p. 83). C'est par elle que le natif de Joal tente de reconstruire l'essence de la race nègre : ce qu'il entend par *négritude*. L'émotion y joue un rôle essentiel. Le Noir est d'abord un être sensible, connecté à l'objet de manière immédiate. Cette émotivité essentielle entraîne la passivité et l'amour. Car « le Nègre de Senghor ignore la haine, la colère, et toutes les émotions agressives et combatives. Son émotivité est limitée à l'amour, à l'art et au mysticisme. Il est par essence un non-violent » (M. Towa, 2011, p. 84). Towa remarque que Senghor ne se contente pas de définir l'homme Noir tel qu'il lui apparaît ; sa spéculation vise l'établissement définitif de sa « nature », de son « essence » dont il ne pourrait se départir et à laquelle il serait inextricablement lié par sa biologie.

Au-delà de la ressemblance entre les vues de Senghor et celles de Blyden comme l'est la constante de la recherche et de la description d'une « âme noire » à opposer au colonialisme occidental⁸, la différence entre les deux intellectuels réside dans le contenu idéologique de leurs deux essentialismes. Blyden insistait surtout sur la grandeur culturelle de l'Afrique dans l'optique d'opposer à l'impérialisme occidental, « l'humanisme de l'autre homme » qu'est l'Africain. Senghor semble être animé d'une ambition tout à fait différente : diluer l'être africain dans l'Universel, c'est-à-dire l'Occidental, et précisément l'Européen. Là réside le contenu de cette sombre idée de *métissage* que chante et défend le poète et dans laquelle l'Afrique est défavorisée. Le senghorisme révèle, sous la plume critique de Marcien Towa, sa nature profonde : celle d'être une pensée de l'« ajustement » de l'Afrique à l'Europe, pour parler comme Charles Romain Mbele (2010, p. 15 sq.), car « Senghor admet [...] avec sérénité la domination européenne et particulièrement française » (M. Towa, 1983, p. 275). En effet, la négritude du Noir lui colle à la peau et elle est pour lui un frein qui l'empêche d'embrasser la civilisation. Et il ne sert à rien d'essayer de s'extraire de cette condition de négritude, vu qu'elle est ce qu'il y a de « naturel », de biologique dans l'être de l'être Noir ; ce qui, en tant qu'« âme », est à l'abri d'un quelconque changement. Voilà que la négritude devient une prison au lieu d'être un instrument d'émancipation et une défense de l'humanité du Nègre, d'où l'idée de décadence qui lui semble dès lors comme consubstantiellement liée.

2. Identité et décadence

Comme l'identité renvoie à une idée de stabilité, de maintien, il est souvent difficile de s'imaginer qu'elle puisse être associée

8 C'est dans ce sens que le senghorisme est originellement, mais originellement seulement, négritude (M. Towa, 2011, p. 103).

à la décadence. Pourtant, tant par son origine que par la réponse spécifique qu'est l'identitarisme, le questionnement sur l'identité révèle sa proximité avec un tel processus. Nous essaierons de voir ici comment surgit la question de l'identité et comment l'identitarisme contribue à proposer une vision négative de ce concept en insistant sur la différence entre les peuples au lieu de promouvoir ce qu'ils ont en commun, la créativité.

2.1. *Origine décadente du questionnement sur l'identité*

Marcien Towa le remarque fort bien : en situation normale d'existence, l'identité ne se *démontre* pas ; elle se *vit*. Les peuples ne se posent donc presque jamais spontanément la question du *qui suis-je ?* Il faut pour cela l'intervention d'un facteur qui fragilise l'existence quotidienne, normale : une anomalie, pour parler comme l'auteur de *La structure des révolutions scientifiques*. Ces anomalies sont causées soit par l'irruption de nouvelles valeurs au sein de la société, soit par l'intrusion de nouvelles pratiques venant de l'extérieur, soit encore, de manière plus générale et plus en rapport avec le présent propos, par la négation même de cette identité. Ainsi, c'est d'abord l'esclavage puis la colonisation qui poussent Blyden à prendre conscience de la question de l'identité et à construire un appareil conceptuel comme réponse au racisme occidental envers les Noirs, dont l'humanité est sans cesse contestée. Dans l'Afrique moderne, l'essence de la Négritude réside dans un sursaut d'orgueil contre le racisme colonial, et une grande partie de la littérature du continent de cette époque est confrontée au problème racial, c'est-à-dire en fait au problème de l'identité. Publiée en 1961, aux premières lueurs de l'indépendance politique de la plupart des pays africains, *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane présente d'une manière assez claire la difficulté dans laquelle se trouvait l'Afrique au moment où il lui fallait choisir entre son « soi » et ses nouveaux « partenaires privilégiés ». On n'a pas toujours suivi la Grande Royale... C'est que la question de l'identité met l'existence immédiate du peuple ou de l'individu en conflit avec la conscience de cette existence, au moment où, parlant de l'Afrique par exemple, il s'agit précisément d'affirmer par les actes ce qui a été objectivement nié pendant des siècles, dans le but avoué de vivre désormais dans une certaine conformité avec soi-même, à l'abri de l'influence « néfaste » de la culture et des mœurs du colon à qui on attribue – avec autant raison que tort – la destruction du tissu social traditionnel. Il y a ici une décadence ou précisément une aliénation, qui résulte du besoin de sortir d'une première aliénation. L'aliénation chronologiquement originelle, mais sur laquelle la conscience qui s'éveille à l'identité ne peut jamais porter qu'un regard rétrospectif, est la négation de l'identité proférée par l'autre. Les yeux ouverts sur cette réalité de la négation de l'identité témoignent d'une autre décadence, celle de l'existence immédiate dont la réalité est rompue :

le moment où le peuple ou l'individu ne fait plus un avec lui-même et où apparaît la conscience, c'est-à-dire la marque d'une distanciation et d'un regard médiatisé sur soi ; le moment précisément où le sujet désormais éveillé à cette présence à soi-même se pose comme objet de sa propre interrogation. Cette apparition de la question de l'identité n'est absolument pas une particularité de l'Afrique comme le note avec raison Marcien Towa (2011, p. 178) ; elle est plus généralement la situation de tous les peuples confrontés à une double crise : crise de la saisie de leur existence et crise de leur existence elle-même. Le questionnement sur l'identité en contexte africain a presque toujours suivi la première voie, tandis qu'actuellement en Allemagne et sous la pression des « migrants », la question de la « germanicité » se pose selon la seconde voie. Certains mouvements sont même nés pour expliquer que les migrants mettraient à mal l'*identité allemande*. Cette situation n'est pas une exclusivité de l'Allemagne. Un peu partout en Europe, les partis politiques d'extrême droite utilisent cette corde raide comme slogan politique malheureux. Ayant désormais pris rétrospectivement conscience d'une existence mythique naturelle – nommée « identité » –, ainsi que des dangers qui pèsent ou qui pèseraient⁹ sur elle, on en vient à théoriser et à défendre un « soi » qu'il faudrait protéger. L'identitarisme est justement ce projet.

2.2. *L'identitarisme comme expression de la décadence du questionnement sur l'identité*

Normalement, c'est-à-dire quand elle est vécue de manière immédiate, l'identité d'un peuple se manifeste d'une seule manière : la créativité. C'est par cette capacité commune à tous les hommes que les peuples s'adaptent au milieu environnant et c'est d'elle que découlent les différences culturelles entre les hommes comme la langue, la religion, la morale, etc. L'identitarisme tente de figer ce processus, de le « naturaliser » (M. Towa, 2011, p. 179 sq.) en naturalisant la culture, désormais conçue comme une entité mathématique, morte. On pose, dans l'optique identitariste, que le peuple *est* de la même manière que les nombres *sont* : immobiles. Avec une telle réponse, on remarque aisément la décadence du questionnement originel qui tentait de montrer la vie spécifique d'un peuple en présentant une identité. Désormais, l'expression de l'identité anéantit cette vie dont elle tirait sa source et qu'elle entendait défendre. En réponse au questionnement généré par la décadence constitutive de la réflexion sur l'identité, la défense d'un « quelque chose » de permanent a très souvent deux contenus idéologiques : il s'agit soit d'exhumer l'identité dans le but de l'opposer à la négation de l'humanité ; soit d'exhiber l'identité en face des barbares qui pourraient l'altérer. Dans l'un ou dans l'autre des cas, c'est en ayant à l'esprit une certaine idée d'humanité à faire reconnaître ou à défendre qu'on est porté à réfléchir sur l'identité.

⁹ Le conditionnel étant en cette matière souvent plus vrai que l'indicatif...

L'existence même d'une telle crise invalide *de facto* l'essentialisme, car pour qu'une telle approche eût une chance d'être vraie, il aurait fallu que l'identité, cette « chose » statique et impérissable, puisse résister à tous les assauts comme elle aurait, pense-t-on, résisté au temps pour se sédimenter en ontologie. La réalité est tout autre et l'identité d'un peuple vacille souvent en face de celle d'un autre. Les africains en ont payé les frais. Or s'il en est bien ainsi, on a la preuve même que l'identité ne peut être considérée comme une donnée statique située à l'abri du changement, de l'évolution, indépendamment de ce que cette dernière soit envisagée comme amélioration ou corruption. En effet, la κρίσις est le moment décisif ; le moment où se joue la survie et où les choses se décident. Cela implique qu'il y ait au moins un *avant* et éventuellement un *après* de ce moment décisif, c'est-à-dire, nécessairement, un mouvement. C'est dans cette optique que Towa écrit que « la crise d'identité réfute toute conception statique [de cette dernière] » (M. Towa, 2011, p. 171). L'identitarisme est la volonté d'éclipser cette vérité. Les conséquences sont exactement inverses à celles souhaitées.

Au lieu que l'identité soit utilisée comme une « preuve » d'humanité, on obtient exactement le résultat opposé, car dans l'identitarisme, les hommes cessent d'être hommes pour être soit des êtres directement naturels, existant dans une communion immédiate avec le monde – existence qu'on rapprocherait sans grande peine de celle des objets naturels ou des animaux –, soit des pantins et des marionnettes dans les mains d'un grand principe qui contraindrait leur volonté jusqu'au point de l'anéantir. Dans l'un ou l'autre des cas, l'identité n'est plus un produit de l'homme, le résultat précisément de l'adaptation déterminée à un milieu lui-même déterminé ; c'est l'homme qui devient paradoxalement le produit de l'identité. Dans ces geôles construites par l'identitarisme, l'homme n'est guère différent d'un coupe-papier. Voilà qu'on atteint, par une voie qu'on croyait radicalement opposée, une thèse en tout point identique à celles de l'impérialisme et du racisme occidental anti-Noir.

2.3. Digression : la particularité philosophique du Consciencisme

Il faut se garder de croire qu'il est impossible de se poser la question de l'identité avec lucidité tout en y apportant une réponse qui tienne compte de la réalité de ce concept. Un exemple magistral d'un traitement conséquent de la question de l'identité peut être trouvé dans *Le Consciencisme* de Kwame Nkrumah. Axant sa problématique sur la crise de la conscience africaine, c'est-à-dire en fait sur la crise de l'identité africaine, Nkrumah arrive à proposer une théorie qui évite le piège identitariste. L'éloge towaien de l'*Osagyefo* n'est pas mal placé. Nkrumah a parfaitement saisi l'origine de la crise de la conscience nègre en soulignant sa position ambiguë au sein d'un triangle oppressif dont le premier sommet est le mode de vie traditionnel, le

second l'islam et le troisième le christianisme. La crise qu'il souligne et que le consciencisme entend résoudre, provient du « conflit qui agite actuellement » la conscience africaine, tiraillée entre les trois éléments soulignés. Même si Hountondji (1980[1977], pp. 171-218) a souligné le caractère « ethnophilosophique » du *Consciencisme*, ce jugement doit néanmoins être nuancé, car la pensée de Nkrumah est dynamique plutôt que dogmatique. En effet, le premier Président du Ghana a essayé de corriger les erreurs de la première version du *Consciencisme* dans l'édition définitive de 1970¹⁰. Cette justification qu'on peut qualifier d'« extérieure », parce que postérieure à la formulation de la théorie elle-même, doit être accompagnée d'une justification de l'« intérieur » de cette dernière. Ce fait échapperait-il à Hountondji ou alors, comme souvent, feindrait-il de ne pas l'avoir remarqué ?

Une donnée essentielle du caractère ethnophilosophique des doctrines ou systèmes soi-disant « philosophiques » se situe dans leur fixité et leur imperméabilité au changement. Les données examinées et utilisées comme catégories de l'analyse et de la démonstration sont considérées comme des entités jouissant d'une existence *ab aeterno* et s'imposant, pour cette raison, de manière inévitable aux sociétés et aux individus étudiés. Dans l'optique ethnophilosophique, le concept d'identité fonctionne de cette manière, car il inhibe alors toute possibilité de critique, c'est-à-dire de sortie de soi. Il s'agit d'un versant important de la critique que Marcien Towa adresse à l'ethnophilosophie, et particulièrement à Basile-Juléat Fouda (M. Towa, 1971, p. 29 sq.). Si dans la formulation originelle du consciencisme et ce, quoi qu'en dise Towa (2015, pp. 209-210), Nkrumah se rend bel et bien coupable d'« unanimité primitif »¹¹, principal reproche d'Hountondji à l'endroit de l'ethnophilosophie, ce grief doit être limité à la description nkrumahienne du monde africain traditionnel et non à la description de l'ensemble de ce monde. Précisément, lorsque Nkrumah analyse le monde africain contemporain de son époque – un monde déjà moderne –, il ne maintient pas le préjugé unanimiste traditionnel et reconnaît une évolution entre les deux périodes. Pour lui en effet, l'être actuel de l'objet du Consciencisme, à savoir la conscience africaine, n'est pas un donné transcendant le temps et l'espace, mais précisément le fruit de ces influences, venant notamment d'Occident et d'Orient. Les pages que Nkrumah consacre à la *pushiness* [inertie ou « poussivité »

10 Version publiée à Londres chez Panaf Books. La note introductive de Nkrumah prévient de certains changements apportés au texte, principalement dans le chapitre 3, « Société et Idéologie ». Hountondji montre la différence entre ces « Deux versions du « Consciencisme » » (1980[1977], p. 191-200), en même temps qu'il souligne que les « corrections » de la deuxième version endommagent grandement la logique et la cohérence du texte.

11 En référence au « mythe » de l'« unanimité primitive » que souligne Paulin Hountondji, (1980[1977], p. 62).

selon la traduction de L. Jospin] comme propriété essentielle de la matière (K. Nkrumah, 1964, p. 121 sq.), devraient servir la cause de cette défense, quand il est en plus entendu que le fondement philosophique du consciencisme est la doctrine matérialiste, avec une insistance particulière sur le dynamisme (K. Nkrumah, 1964, p. 128). Dans cette optique interne à la logique du *Consciencisme*, il serait mal à propos de soupçonner Nkrumah d'être partisan de l'« unanimité primitive ». Nous pouvons donc en conclure que sa théorie peut légitimement être opposée aux doctrines de l'identité et à l'identitarisme qu'elles véhiculent. Towa souligne à plusieurs reprises cette particularité de la théorie de Nkrumah par laquelle l'identité est pensée comme essentiellement dynamique. D'ailleurs, la solution du consciencisme à la crise de la conscience africaine moderne n'est absolument pas la « restauration » du passé africain, mais l'intégration négative, c'est-à-dire conséquente, des influences auxquelles ce dernier a été confronté, influences qui font désormais partie de ce qu'on pourrait appeler « l'être africain ».

Le Consciencisme ne nie donc ni le passé ni le présent, mais pense résolument l'avenir. Il semble bien que ce soit de cette manière qu'il faudrait définir l'identité, non en rapport avec un stade de l'histoire dépassé, mais en rapport avec l'avenir dans la possibilité d'un projet. C'est de cette manière que, posant comme la plupart des tentatives philosophiques africaines modernes le problème de l'identité, *Le Consciencisme* évite néanmoins de sombrer dans l'identitarisme et se pose comme une réponse adéquate, c'est-à-dire négative et non-identitariste, à la question de l'identité. Nous comprenons donc mieux pourquoi l'approche ethnophilosophique devient problématique dans un tel contexte.

2.4. L'ethnophilosophie : identitarisme et décadence de la philosophie

Dans *Identité et Transcendance*, la critique towaïenne de Senghor lui permet d'établir une connexion entre le senghorisme et l'ethnophilosophie. Sept ans plus tôt, Towa avait établi une relation de filiation plus générale entre l'ethnophilosophie et la négritude en situant dans l'*Essai* le premier mouvement « dans le sillage » (M. Towa, 1971, p. 23 sq.) du second. En effet, Towa explique qu'historiquement, la négritude est née d'un mouvement de révolte contre la domination occidentale, domination qu'accompagnait – et qu'accompagne d'ailleurs toujours – un dédain des cultures des peuples dominés, si ce n'est une négation de la possibilité même de ces cultures.

Le monopole occidental de la domination était donc aussi le monopole culturel. La conséquence politique de cette situation en ce qui concerne les Noirs dans leur rapport avec l'Occident était l'assimilation, adossée sur le mythe de l'exclusivité occidentale de

l'humanité. Certains événements historiques, dont les guerres qu'on dit « mondiales », viendront déchirer ce voile d'ignorance et libérer le regard africain sur l'Occident qu'il ne tarda pas à juger : ce fût le moment de la révolte contre l'Occident et l'occidentalisation, mouvement qui s'est fait accompagner de « l'exaltation de l'originalité et de la différence : ce fut le temps de la négritude » (M. Towa, 1971, p. 24). Or comme « d'une façon générale, la négritude insiste sur l'originalité et la revalorisation des cultures africaines » (M. Towa, 1971, p. 24) sans s'attaquer au mythe de l'occidentalité exclusive du savoir, et que la philosophie est un attribut essentiel de ce dernier, au mouvement de revendication d'une culture nègre devait s'ajouter un mouvement de revendication d'une philosophie nègre, « bantoue », « originale et « authentiquement africaine », différente de toute philosophie européenne » (M. Towa, 1971, p. 24). On voit ainsi comment le mouvement général de revendication d'une philosophie nègre s'intègre dans la négritude comme complément « scientifique » de la revendication culturelle et politique contenue dans l'action de Césaire et compagnie. Toutefois, si elle est bien légitime, cette revendication accouche d'une chimère sur le plan philosophique : un malheureux assemblage hétérogène et douteux d'ethnologie et de philosophie que Marcien Towa nomme « ethno-philosophie » en raison de ce que cette entreprise emprunte tout en trahissant à la fois, les méthodes et les optiques de ces deux disciplines. Selon Towa, l'ethnophilosophie emprunte à l'ethnologie la description des pratiques culturelles et des caractères distinctifs des cultures, ici la culture africaine, qu'elle « expose objectivement... puis brusquement, cet exposé objectif se mue en profession de foi métaphysique » (M. Towa, 1971, p. 31). C'est à ce niveau que l'ethnophilosophie trahit la philosophie, car elle n'utilise pas le pouvoir critique de cette dernière sur les productions culturelles ainsi présentées et élevées au rang de « philosophie ». D'un côté, on élargit le sens du mot philosophie, et de l'autre on en restreint le contenu en le privant de son orientation critique.

Si la filiation entre l'ethnophilosophie et la négritude était générale dans *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, Identité et Transcendance* complète cette filiation en la réduisant à la seule œuvre de Senghor. Towa estime en effet que l'agrégé de grammaire procède de la même manière que les ethnophiles, c'est-à-dire que son exposé ethnologique de la culture africaine dégénère en exposé ontologique sur la nature des africains, alors même que Senghor prévient le lecteur de ce qu'il ne parle pas en qualité « ethnologue », c'est-à-dire en qualité de « scientifique » (M. Towa, 2011, p. 99). Selon Towa, les affirmations du senghorisme n'ont donc scientifiquement, c'est-à-dire à la base, aucun intérêt, sinon un « intérêt médiocre » (M. Towa, 1983, p. 270). Le problème est que son auteur, qui en tire des conséquences désastreuses, jouit d'une « audience considérable... auprès d'une portion de l'opinion

européenne » (M. Towa, 1983, p. 270). Le senghorisme n'est donc « pas de l'ethnologie puisqu'il ne repose sur rien de contrôlable » (M. Towa, 2011, p. 101). Toutefois, « il n'est pas davantage de la philosophie parce que ses valeurs reposent sur la pure facticité et l'arbitraire subjectif et pour cette raison demeurent opaques à toute pensée » (M. Towa, 2011, p. 101). *Identité et transcendance* apporte par ce biais, un éclairage rétrospectif sur les raisons de la critique towaïenne de l'ethnophilosophie, car on voit bien pourquoi Marcien Towa peut être porté à remettre en question ce mouvement de revendication d'une « philosophie africaine » authentiquement différente de celle de l'Europe. Ces raisons sont totalement opposées à la lecture naïve qu'on peut faire de l'*Essai*, mais ce n'est pas le lieu de les exposer. Qu'on retienne simplement que l'ethnophilosophie provient d'une double décrépitude du questionnement légitime sur l'identité engagé depuis la négritude : la première est la décrépitude senghorienne de la négritude et la seconde est la décrépitude du sens de la philosophie, «problématique» que l'*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* tente de clarifier.

À travers cette exhumation d'une culture propre, d'une philosophie propre et d'attributs authentiquement liés à l'Afrique et aux africains, la pensée identitariste se présente comme promotion de la différence. C'est un autre rapport de l'identité avec la décadence qu'il faut présenter séparément.

3. Identitarisme et culte de la différence

Towa identifie le culte de la différence comme décadence à la fois de la conscience de soi et de l'autre. Dans cette optique, le soi s' imagine figé, absolument déterminé, c'est-à-dire en fait non-libre ; ce qui est tout le contraire de la réalité des peuples dans leur rapport à eux-mêmes. Et ce rapport s'objective en concevant la différence qui nous sépare de l'autre comme ontologique et non comme l'expression particulière d'une identité générique. Ces deux optiques expriment l'attitude identitariste.

3.1. La différence comme contenu de l'identité

Towa met le doigt sur la connexion logique et nécessaire qui existe entre l'identité et son contenu dialectique qu'est la différence (M. Towa, 2011, p. 178). En effet, de même que l'universel suppose le particulier et le particulier l'universel, l'identité suppose la différence, car il existe entre ces deux concepts un rapport à l'image de ce qu'Adorno nomme « négation déterminée » (Th. W. Adorno, 1966, p. 396), c'est-à-dire un rigoureux rapport de négation qui découle du fait que ce qui se pose comme « identique » n'est jamais dans un rapport exclusif avec soi-même, l'idée même d'identité supposant un « sujet », c'est-à-dire une distance théorique ou pratique avec la chose identifiée. C'est pourquoi l'identité s'établit toujours de manière descriptive ($a=a$) en s'exprimant à travers une

définition (par exemple : l'art *est* la représentation poétique de la vie). Quand le sujet est pour lui-même l'objet de son identification, il y a nécessairement une distance entre lui et lui-même : pratiquement, la distance de l'histoire, du temps ; et théoriquement, la distance de la réflexion, de la saisie critique, ou encore, si l'on veut, la distance de la conscience. Dans le premier cas, l'identité renvoie à un « quelque chose » qui aurait survécu au temps et serait demeuré identique à lui-même malgré cette distance. C'est dans ce sens que Cheikh Anta Diop par exemple parle d'« unité culturelle » de l'Afrique Noire¹², c'est-à-dire en fait d'*identité historique*, ou tout au moins de la *possibilité* d'une telle identité, entre les populations de l'Afrique ancienne et leurs descendants actuels. Dans le second cas, l'identité renvoie à un ensemble d'attributs qui définissent la chose identifiée. Ici, le processus d'identification suppose nécessairement une différence théorique entre d'une part la chose identifiée et les autres choses (quand le sujet est extérieur à l'objet), et d'autre part une différence de même nature entre le sujet qui juge et le sujet-objet du jugement (quand le sujet est à la fois objet et dans l'hypothèse d'une existence monadologique). Il y a donc au moins, même dans l'expérience de pensée d'un rapport exclusif de soi à soi-même, la différence entre le soi et le soi-même comme nécessairement contenue dans le rapport d'identification. Mais comme une telle relation exclusive de soi à soi-même est purement imaginaire, dans la pratique, c'est souvent l'autre qui sert de catalyseur. C'est ce que nous avons déjà essayé de montrer plus haut en expliquant que le questionnement sur l'identité provient souvent de la négation de l'existence de cette dernière. Il apparaît donc assez normal dans cette optique, que l'exaltation de l'identité aboutisse aussi assez fréquemment à l'exaltation de la différence avec l'autre, ou précisément à la différence avec l'identité de l'autre. Par ce biais, la différence devient un différend.

3.2. Différence et différend : identitarisme et pensée de l'« autre »

La transformation de la différence en différend empêche de saisir l'autre comme *alter ego*, en même temps qu'il nous empêche de nous saisir de la même façon vis-à-vis de lui. Marcien Towa opte ainsi pour une approche qu'on pourrait assez facilement mettre en parallèle avec celle du Blyden pré-identitariste. Exposée dès l'*Essai*, elle consiste à dire, en ayant pour référence la question du développement, que les différences entre les peuples sont des différences de degré et non des différences de nature. Autrement dit,

12 Une idée qui traverse toute son œuvre, depuis *Nations nègres et culture* (3^e éd., 2 tomes, Paris, Présence Africaine, 1979[1954]), dont le sous-titre, « De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui » est déjà très évocateur, jusqu'à *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance* (Paris, Présence Africaine, 1981), en passant par un livre au titre plus « offensif » : *L'Unité culturelle de l'Afrique Noire* (Paris, Présence Africaine, 1960).

et comme le pensait déjà Blyden avant *Christianity, Islam and the Negro Race*, les peuples sont engagés dans une même lutte pour le progrès, lutte où chacun occupe une place précise en raison de sa différence relative et non absolue avec les autres. En ce qui le concerne, Towa situe cette différence relative dans la science et de la technologie dont la maîtrise constituerait le « secret » de l'Occident » (M. Towa, 1971, p. 40), et dont la domestication est l'impérieuse tâche de l'intelligentsia africaine. Cela signifie que ce n'est pas tant notre différence avec l'autre que notre identité exprimée dans « ce que nous avons en propre » (M. Towa, 1971, p. 40), qui est la cause objective de notre retard par rapport à l'Occident, c'est-à-dire de notre défaite en face de lui. Ici s'exprime une autre décadence de l'identitarisme dont les implications sont doubles.

L'identitarisme « naturalise » la culture, puis naturalise par-là aussi les situations culturelles des peuples identifiés qu'elle nomme à tort « tradition » en référant à soi-même, et « modernité » en référant à l'autre, dans le cas précis de la situation africaine. L'ethnologie que déploient les pensées impérialistes et coloniales renverse cette situation en étiquetant les cultures non-occidentales des qualificatifs tels « primitives », « indigènes », etc. Dans l'un comme dans l'autre des sens, l'autre se voit définir d'une manière non-adéquate : il est sous-évalué ou alors surévalué. Quoi qu'il en soit, il est un danger, un horizon dont il ne faut jamais se rapprocher que sous le mode du soupçon. La modernité porte en fait en elle le soupçon de vouloir de nouveau s'imposer à la tradition difficilement retrouvée, de même que les évolués soupçonnent l'indigène de vouloir les entraîner sur la pente de la disgrâce civilisationnelle. C'est le sens du qualificatif d'« exotisme » que la « modernité », en raison de son passé-présent colonial et impérialiste, se sent assez rapidement en droit d'appliquer aux cultures qui lui sont différentes. L'identitarisme négro-africain répond ainsi à l'identitarisme occidental envers ce monde.

La critique de Towa apparaît donc comme une double critique de l'Occident et de l'Afrique quand ils s'appréhendent mutuellement comme « autres ». Pour sortir de cette lecture unilatérale, il faut « Exorciser le culte de la différence » (M. Towa, 1997[1979], p. 65) comme le préconisait déjà aussi Franz Crahay en 1965, dans sa réception critique de *La philosophie bantoue* de Placide Tempels en termes de « décollage conceptuel » pour se prémunir des travers d'un certain « culte de la différence » ; c'est-à-dire sortir de la lecture identitariste de l'« autre ». Présenté comme remède à ce mal et adressé principalement à l'Afrique, dont la situation est la moins enviable dans la dialectique du combat qui la lie à l'Occident, « l'iconoclasme révolutionnaire » (M. Towa, 1971, p. 52) permet d'envisager un rapport plus conséquent avec l'autre, de sorte qu'il soit mutuellement bénéfique. Traduite dans le langage d'*Identité et Transcendance*, sa recommandation principale exige que la réflexion

africaine sorte de l'identitarisme pour s'ouvrir à la notion de transcendance.

4. Sortir de l'identitarisme : Towa et l'éloge de la transcendance

La transcendance est selon Towa le mouvement par lequel une culture s'ouvre aux autres et accomplit donc un dépassement grâce auquel elle se permet de progresser. Il s'agit d'une véritable auto-révolution au travers de laquelle les éléments étrangers sont digérés et intégrés à la dialectique des besoins d'un peuple. Cette ouverture à l'autre, précisément à l'occidental, certains l'ont conçue comme une véritable trahison, d'où la critique d'occidentalisme à lui adressée par la plupart de ses (soi-disant) commentateurs africains. Nous verrons cependant que cette critique repose sur une mauvaise lecture de l'œuvre de Towa qui est, par-delà l'africanisme réducteur, un véritable humanisme.

4.1. Pour une défense de l'iconoclasme révolutionnaire

L'iconoclasme révolutionnaire de Marcien Towa a souvent été source de controverses depuis sa formulation jusqu'à un passé relativement récent. Dès la fin des années 1970 en effet, Olabiyi Babalola Yai reproche à Towa sa trop grande proximité avec la pensée occidentale, proximité qu'il partage avec Hountondji et dans laquelle il croit déceler « le prototype même de l'hymne à l'assimilation » (O. B. Yai, 1978, p. 85). Le même reproche est formulé par Nsame Mbongo en 2006, quand il accuse le philosophe d'Endama d'« extraversion pro-occidentale » (Nsame Mbongo, 2006, p. 191), puis repris en 2013 dans sa *Contre-histoire de la philosophie*, où il reproche à Towa de s'être fait inféoder par la pensée de Hegel, d'où une « aliénation théorique » clairement visible chez le « premier Towa (hégélien) » (Nsame Mbongo, 2013, t.1, p. 179), qui serait soumis à une « influence élitiste » (Nsame Mbongo, 2013, t.2, p. 22) de la part du Maître d'Iéna. Ce serait cette influence qui l'amènerait à mépriser les textes traditionnels de philosophie africaine et à faire preuve d'occidentalisme. Sur quoi reposent ces invectives ? Sur rien de plus solide que des malentendus de lecture. Tâchons d'en dissiper quelques-uns, la présente réflexion étant beaucoup trop limitée pour exposer un éclaircissement plus approfondi. Voici certains des passages qui sont l'objet du litige entre les « africanistes » et l'« occidentaliste » Towa, et qui sont mobilisés par les premiers comme griefs dans le procès en africanité à l'encontre du philosophe d'Endama.

N°	Passages de l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle prétendument litigieux	Ce qu'on a (cru avoir) compris	Ce qu'il faudrait peut-être comprendre en réalité
1	« La volonté d'être nous-mêmes, d'assumer notre destin, nous accule finalement à la nécessité de nous transformer en profondeur, de nier notre être intime pour devenir l'autre » (M. Towa, 1971, p. 39).	Towa nous invite à renoncer à notre africanité au profit de l'autre, c'est-à-dire de l'occidentalité. Nous sommes là en face d'une sorte de retour déguisé au senghorisme.	Il existe dans cette phrase une distinction qui passe presque inaperçue : la différence entre <i>nous</i> et <i>nous-mêmes</i> . Towa situe la seconde expression dans le projet de ce que nous avons à être, « notre destin », en opposition avec le <i>nous</i> , c'est-à-dire cette expression de nous-mêmes que nous subissons. Ici, le défaut de lecture est au mieux un défaut d'attention ; au pire un défaut de méthode dialectique. On peine à comprendre que la sortie du <i>nous</i> vers le <i>nous-mêmes</i> utilise l'autre comme médium et non comme destinataire final du mouvement dialectique. En outre, et comme nous l'avons déjà vu, le <i>nous-mêmes</i> est déjà un autre par rapport au <i>nous</i> , et inversement.

2	« la civilisation occidentale recèle une arme secrète dont il importe de s'emparer pour sortir de la «raque de l'histoire» [...] S'emparer du «secret» de l'Occident doit dès lors consister à connaître à fond la civilisation occidentale, à identifier la raison de sa puissance et à l'introduire dans notre propre culture. Seulement cette introduction n'est pas à concevoir comme une simple addition qui laisserait intacts les anciens éléments culturels, ni même comme une paisible greffe devant opérer sans heurts les transformations désirées : elle implique que la culture indigène soit révolutionnée de fond en comble, elle implique une rupture avec cette culture, avec notre passé, c'est-à-dire avec nous-mêmes » (M. Towa, 1971, p. 40). « pour s'affirmer, pour s'assumer, le soi doit se nier, nier son essence et donc aussi son passé ». Il s'agit d' « Un choix dramatique entre l'essence du soi et sa destruction » (M. Towa, 1971, p. 42).	Towa établit une différence ontologique entre l'Occident et l'Afrique de la même manière que l'identitarisme en faisant de la science et de la technologie l'essence de l'Europe, tandis que l'absence de ces disciplines qualifie en propre l'Afrique. On retombe dans le senghorisme.	La science et la technologie ne sont pas des disciplines consubstantiellement liées à l'Occident, mais à mettre en relation avec le développement historique déterminé de cette civilisation. Autrement dit, la science et la technologie n'appartiennent pas en « propre » à l'Europe, mais sont la conséquence d'un rapport précis avec le monde, un rapport critique qui précède et accompagne le rapport de domination dont nous sommes les victimes. Ici, le malentendu repose sur une méprise concernant l'idée que Towa se fait de la culture, et plus généralement, le manque d'une vision englobante de la pensée du Maître d'Endama, qui rend caduques toutes les tentatives de montrer l' « universalité » de la pratique scientifique qu'il aurait, croit-on, contestée. L'éclaircissement donné au passage n°1 permet de comprendre la suite de ce texte si on prend simplement la peine d'éviter d'approcher ce nous-mêmes littéral comme <i>nous-mêmes</i> conceptuel.
---	---	--	--

3	« pour s'affirmer, pour s'assumer, le soi doit se nier, nier son essence et donc aussi son passé ». Il s'agit d' « Un choix dramatique entre l'essence du soi et sa destruction » (M. Towa, 1971, p. 42).	Towa rejette le passé et invite à le détruire, c'est-à-dire à s'en détourner radicalement. Or ce faisant, il ne nous propose rien d'autre qu'encore l'Occident.	L'erreur repose ici sur une mauvaise compréhension du verbe « nier » dans la bouche de Towa, auquel s'ajoute une mauvaise compréhension de ce qu'est le soi. On imagine le verbe nier dans une définition exagérée au lieu de le comprendre comme « mise à distance », capacité de juger. À la place de ce que Towa écrit, il faudrait donc lire : « pour s'affirmer, pour s'assumer, le soi doit se [remettre en question], [juger] son essence et donc aussi son passé ». On obtient une compréhension qualitativement différente de celle produite par les détracteurs de Towa. L'autre partie du texte faisant mention d'un « choix dramatique » et optant de façon surprenante pour la « destruction » du soi nécessite qu'on écarte la méprise selon laquelle le soi équivaut au <i>nous-mêmes</i>. En fait, le soi est le <i>nous</i> qui exerce une action coercitive sur le <i>nous-mêmes</i> et dont il faut se libérer. Détruire le soi, c'est donc simplement le dé-dogmatiser, s'extraire du pouvoir néfaste qu'il exerce sur nous. Évidemment cette mise en question peut aboutir à une liquidation totale, mais cela n'est guère requis par l'iconoclasme révolutionnaire ; ce qui l'est, c'est l'esprit critique.
---	--	--	--

4	« L'option est donc sans équivoque : se nier, mettre en question l'être même du soi, et s'eupéaniser fondamentalement » (M. Towa, 1971, p. 45).	Towa l'écrit noir sur blanc: il faut «s'eupéaniser» de manière fondamentale.	S'eupéaniser ne signifie guère se dés-africaniser, à condition que l'africanité ne soit pas conçue comme une prison de laquelle il nous est impossible de nous échapper. Si l'africanité est une donnée accidentelle produite par l'expérience de nous-mêmes, alors elle peut et est sujette au changement. L'eupéanisation dont il est question ici est l'inclusion de la caractéristique fondamentale de l'expérience accidentelle – c'est-à-dire historique et non ontologique – que l'Europe a d'elle-même, caractéristique que Marcien Towa identifie comme étant un rapport critique avec la nature qui a permis à l'Europe de dominer cette dernière, puis de nous dominer. L'erreur ici est de s'en tenir à la « lettre » du texte plutôt qu'à l'« esprit » de ce dernier, car la finalité de l'eupéanisation n'est pas l'Europe, mais l'Afrique dans un rapport démystifié.
---	---	--	--

4.2. Iconoclasme révolutionnaire et humanisme

L'africanisme procède d'une bonne intention : il s'agit de revendiquer ou d'exprimer l'humanité du Nègre, ce qui équivaut négativement à une prise de position contre le racisme anti-Noir et d'une façon générale, contre le racisme tout court. Mais l'africanisme a un caractère pervers, de même que la négritude un « envers » (É. Njoh-Mouelle, 1975, pp. 10-25). En effet, bien que procédant d'une noble source, l'africanisme aboutit assez généralement à l'inverse de ce qu'on attendrait de son programme, c'est-à-dire que la plupart du temps, les démonstrations des africanistes – africains ou non – servent non pas l'humanité du Noir, mais exposent au contraire sa distance par rapport à l'humanité visée. Plutôt que de réconcilier le Nègre avec la véritable humanité, on l'enferme au nom de l'africanisme dans une humanité-déjà-constituée qu'il ne lui resterait plus qu'à répéter *ad infinitum*. En réalité, on ne procéderait pas autrement pour montrer sa non-humanité, laquelle réside dans un rapport immédiat, directement

sensible avec la nature. Hypostasiée, la culture devient tradition et la tradition traditionnalisme (M. Towa, 1997[1979], p. 68). Tel est le sens profond de la critique towaïenne de Blyden et de Senghor. Or comme il a souvent été de coutume de croire que la « tradition » était le mode d'être de la culture africaine, l'expression essentielle de l'africanisme devait donc être une sacralisation-naturalisation de cette dernière, ce que refuse expressément l'iconoclasme révolutionnaire. Par ce « Grand Refus » (H. Marcuse, 2002[1964], p. 66), Towa ne rejette pas l'essence de la tradition, mais seulement son « image », au sens platonicien du terme ; car la tradition est solidaire de la création, c'est-à-dire, selon le mot d'Éboussi Boulaga (1977, p. 156), du « moment d'authenticité » dans et par lequel se mesure l'humanité. Towa écrit donc à juste titre ces mots déroutants qu'on oublie trop souvent quand on se propose de le commenter : « La révolution fait mieux que nous restituer notre passé : elle nous restitue notre humanité, fondement de notre passé » (M. Towa, 1971, p. 48), c'est-à-dire que l'humanité est la caractéristique essentielle de nos ancêtres qui durent « être aux plus hautes périodes de leur histoire, créateurs et libres » (M. Towa, 1971, p. 48). Cette idée est réaffirmée avec encore plus de vigueur dans *Identité et Transcendance* quand Towa établit la créativité – c'est-à-dire aussi la liberté – comme « identité générique » de l'homme, réaffirmant le lien indestructible entre tradition et création (M. Towa, 2001, p. 291).

L'iconoclasme révolutionnaire est donc un exposé et une défense anticipée du concept de transcendance. Précisément, il est le nom de la transcendance quand cette dernière n'a pas encore de nom. Pour cette raison, l'iconoclasme révolutionnaire dépasse largement le cadre de l'africanisme pour s'élever au niveau du concept que vise ce mouvement : l'homme lui-même. En un mot, le towaïsme n'est pas un africanisme, c'est-à-dire un particularisme quelconque : il vise l'universel quoiqu'exprimé de manière déterminée dans le particulier ; le towaïsme est un humanisme.

CONCLUSION

Il est possible de tenter de résumer tout ce qui précède en répondant à cette unique question : comment faut-il penser l'identité ? La réponse que nous propose l'œuvre de Towa et précisément *Identité et Transcendance* est claire : l'identité doit être pensée par-delà l'identitarisme ; autrement elle n'est pas pensée du tout, mais approchée de manière dogmatique. Dans une telle optique que nous avons appelée identitariste, l'identité dessert le projet général qui guide son exhumation et sa présentation à l'autre, car elle est conçue alors davantage comme un déterminisme que comme une preuve objective de liberté et de créativité. L'identité doit donc être pensée, c'est-à-dire approchée pour ce qu'elle est : comme une donnée dynamique, produit de circonstances et de contingences

historiques déterminées et nécessairement soumise à ces mêmes conditions. Autrement dit, l'identité n'est pas une donnée *ne varietur* ; elle n'est pas une Idée dans le sens que Platon donne à ce mot. Au contraire, elle se vit, se prouve et s'éprouve au contact des autres identités dont elle se nourrit inévitablement. Une telle conception de l'identité, conforme à sa réalité objective, amène les peuples à se rapprocher dans ce qu'ils ont de commun, à savoir la créativité, ce que Towa appelle « l'identité humaine générique ». En procédant d'une telle manière, conforme au contenu objectif du concept d'identité, on évite l'erreur de se considérer comme monade. Ce solipsisme culturel a été déployé originellement par l'Occident et répété de façon pathologique par l'Afrique, en réponse au racisme anti-Noir qui y est sous-jacent. Malheureusement, une telle voie a engagé une bonne partie de l'intelligentsia dans un cul-de-sac dont il est difficile de s'extraire. Aujourd'hui encore, il n'est pas rare que des intellectuels peu ou prou aguerris, Africains ou non, et faisant face au problème de l'identité, répondent d'une manière identitariste à cette préoccupation. C'est en ce sens que les « Lumières » de Marcien Towa ont été présentées ici, lumières qui peuvent être projetées sur cette obscurité dans laquelle l'ignorance, le *pathos* ou l'idéologie nous maintiennent.

BIBLIOGRAPHIE

- ◆ ADORNO Theodor W., 1966, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- ◆ BLYDEN Edward W., 2013 [1994], *Christianity, Islam and the Negro Race* (1888), Black Classic Press.
- ◆ ÉBOUSSI BOULAGA Fabien, 1977, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine.
- ◆ HOUNTONDI Paulin, 1980, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspéro, « Textes à l'appui », 1977 ; réed., Yaoundé, CLÉ.
- ◆ MARCUSE Herbert, 2002[1964], *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, London & New York, Routledge. Trad. franç. Monique Wittig, 1968, L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée, Paris, Les éditions de Minuit, Coll. « Arguments ».
- ◆ MBELE Charles Romain, 2010, *Le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue ».
- ◆ NJOH-MOUELLE Ébénézer, 1975, *Jalons II. L'Africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue ».
- ◆ NJOH-MOUELLE Ébénézer, 1998[1970], *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLÉ, 2^e éd.
- ◆ NKRUMAH Kwame, 1964, *Le Consciencisme. Philosophie et*

idéologie pour la décolonisation et le développement avec une référence particulière à la Révolution africaine. Trad. franç. L. Jospin, 1964, Paris, Payot, « Bibliothèque scientifique ».

- ◆ NSAME MBONGO, 2004, *Choc des civilisations ou recomposition des peuples ? Réflexions sur les différences, les différends et les développements des communautés*, Chennevières-Marne, Dianöia, coll. « Défis ».
- ◆ NSAME MBONGO, 2006, « Le rationalisme critique progressiste : La voie philosophique de Marcien Towa et ses difficultés », in NJOH-MOUELLE Ebénézer et KENMOGNE Émile (éds.), *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, PUY, pp. 175-202.
- ◆ NSAME MBONGO, 2013, *La personnalité philosophique du monde noir. Contre-histoire de la philosophie*, t. 2. Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines ».
- ◆ NSAME MBONGO, 2013, *La philosophie classique africaine. Contre-histoire de la philosophie*, t. 1. Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines ».
- ◆ SENGHOR Léopold Sédar, 1990[1964], *Œuvre poétique*, Paris, Seuil, coll. « Points ».
- ◆ TOWA Marcien, 1971, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue ».
- ◆ TOWA Marcien, 1983, *Poésie de la négritude. Une approche structuraliste*, Éditions Naaman, coll. « Thèses ou recherches ».
- ◆ TOWA Marcien, 1997[1979], *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue ».
- ◆ TOWA Marcien, 2011, *Identité et Transcendance*, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines ».
- ◆ TOWA Marcien, 2015, *Histoire de la pensée africaine*, Yaoundé, CLÉ.
- ◆ YAI Olabiyi Babalola, 1978, « Théorie et pratique en philosophie africaine : misère de la philosophie spéculative (critique de P. Hountondji, M. Towa et autres) », *Présence Africaine*, n° 108, pp. 65-91.