UNIVERSITÉ DE NANTES

ÉCOLE DOCTORALE : Cognition, Education, Interactions

LA CRISE DE LA PENSÉE AFRICAINE CONTEMPORAINE ET LA PROBLÉMATIQUE POST-COLONIALE.

Thèse pour le de Doctorat de Philosophie

Présentée et soutenue publiquement le 15 Avril 2011

Par : Christian Gabriel MBEDE

Membres du Jury :

M. Jean-Jacques WUNENBURGER, Professeur à l'Université Jean Moulin, Lyon 3

M. André STANGUENNEC, Professeur émérite à l'Université de Nantes

M. Michel FATTAL, Maitre de conférences à l'Université de Grenoble

. M.Thierry GONTIER, Professeur à l'Université Jean Moulin, Lyon 3

Sous la direction de :

Monsieur Jean-Marie LARDIC, Professeur à l'Université de Nantes

À nos parents Jozima ONANA et son épouse ;

À notre épouse Philomène, nos enfants ;

À tous nos frères et sœurs.

« L'homme se découvre quand il se mesure avec l'obstacle »

Antoine de Saint- Exupéry, *Terre des hommes.*

REMERCIEMENTS.

La réalisation de ce travail a nécessité l'apport de plusieurs personnes. Mais, étant donné qu'il est humainement impossible de mentionner tous leurs noms, nous prions tous ceux-là de trouver ici l'expression de notre profonde gratitude.

Cependant, qu'il nous soit permis de remercier tout particulièrement le Professeur Jean-Marie LARDIC pour sa sollicitude, sa patience et ses précieux conseils. Nous exprimons aussi notre reconnaissance au Professeur NKOLO FOÉ qui a gouverné nos premiers pas sur les chemins de cette difficile entreprise. Nos remerciements vont enfin à l'endroit de l'Abbé Janvier ESSAMA OLOMO pour ses encouragements et ses prières.

SOMMAIRE.

DÉDICACE.....i
REMERCIEMENTS. ii
SOMMAIRE. iii
RÉSUMÉ.....vi
ABSTRACT viii

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....1

PREMIÈRE PARTIE : DE LA PRÉOCCUPATION RÉVOLUTIONNAIRE COMME QUÊTE D'AFFIRMATION DE SOI DANS LA PENSÉE AFRICAINE DE LA PÉRIODE DES INDÉPENDANCES.....21

CHAPITRE I : KARL MARX ET L'IDÉE DE RÉVOLUTION 24

I- Qu'est-ce que la révolution ?.....24
II- Le capitalisme comme objectivation de l'intérêt égoïste. 25
III- Le capitalisme et la lutte des intérêts. 29
IV-Le socialisme : Perspective révolutionnaire pour la libération de l'homme. 36
V-Le communisme : stade de libération totale de l'homme. 42
VI- La société communiste comme stade du plein épanouissement de l'homme.....47

CHAPITRE II : FRANZ FANON ET LA NÉCESSITÉ DU RETOUR À L'HISTOIRE.....54

I- La réalité d'une conscience dominée.....54
II- De l'arme critique à la critique par les armes.....60
III- Humanisme et terreur, humanisme dans la terreur ou humanisme par la terreur. 64

CHAPITRE III : LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR, NÉGRITUDE, MÉTISSAGE ET HUMANISME. 73

I- Les idées-guides. 74
a- La Négritude.....74
b- Négritude et humanisme. 87
c- Léopold Sédar Senghor et le socialisme. 89
II- Le projet politique de l'alliance et de la conciliation. 96
III- Le projet culturel panhumaniste.....98
IV- Léopold Sédar Senghor dans l'utopie.....100

CHAPITRE IV : JULIUS NYÉRÉRÉ ET LE SOCIALISME AFRICAIN.....105

I- L'essence de l'Ujamaa.....105
a- Le rejet de la lutte des classes 108
b- L'anti-capitalisme 108
c- L'enracinement 109
II- L'Ujamaa comme autre possibilité. 110
III- Du nécessaire passage à la praxis. 112
a- Etapes de la villagisation.....112
b- Africanisation et vulgarisation du savoir 116
c- le populisme éthique. 118
d- la lutte pour une Afrique libre.....119
IV- A l'épreuve des faits. 121

CHAPITRE V : KWAMÉ NKRUMAH ET LA QUESTION DE L'IDENTITÉ.....124

I- Renoncer à l'errance. 125
II- l'identité africaine en question. 130
III- L'idéal révolutionnaire comme impératif de la libération africaine. 133
IV- Analyse de la genèse de toute identité socioculturelle : la lutte dans le processus historique. 136
V- Nécessité de l'unité pour la promotion d'un « Nous-Sujet » autonome et agissant. 139
VI- Place déterminante de la conscience et unité dialectique de la théorie et de la pratique. 140
VII - Du malaise théorique. 142

DEUXIÈME PARTIE : DE LA PRÉOCCUPATION RÉVOLUTIONNAIRE À LA DÉCONSTRUCTION ANTI-NATIONALISTE : L'ÉMERGENCE DE LA PENSÉE POST-COLONIALE. 153

CHAPITRE I : LE CONTEXTE DE LA POST-COLONIALITÉ. 156

I- De la gouvernementalité post-coloniale. 159
II- Une conception alimentaire du pouvoir. 173
III- Du syndrome ethnique. 180

CHAPITRE II : LA CULTURE EN QUESTION 188

I- La domination de la transcendance 192
II- L'excroissance de l'irrationnel. 195
III- Une vision communautaire mortifère. 199
IV- Une conception aliénante du temps. 204
V- Une conception économique lacunaire. 211

CHAPITRE III : DU SUICIDE IDENTITAIRE.....215

I- Quid de l'identité ? 216
II- De la spécificité de notre temps. 220
IV- De l'authenticité problématique. 238

V- En finir avec la clôture nationaliste.....246

TROISIÈME PARTIE : AU- DELÀ DE LA PROBLÉMATIQUE POST-COLONIALE : COMMENT PENSER LE SUJET AFRICAIN AUJOURD'HUI ? 258

CHAPITRE I : LA PENSÉE AFRICAINE POST-COLONIALE DANS LE SILLAGE DU POST-MODERNISME. 261

I- A propos de la modernité.....261
II- De la pensée post-moderne. 274
III- La problématique post-coloniale et l'investissement de la thématique post-moderne. .293

CHAPITRE II : CRITIQUE DU POST-MODERNISME-POST-COLONIALISME.....307

I- La Mondialisation en question 308
II- Masquer la polarisation du monde. 322
III- Du procès de l'autre au procès de soi : pour une critique de l'auto-dévaluation anthropologique dans le discours post-colonial. 331

CHAPITRE III : PAR -DELÀ LA PROBLÉMATIQUE POST-COLONIALE : LA REFONDATION DU SUJET AFRICAIN CONTEMPORAIN. 341

I- Les chemins du possible. 341
II- Ni universalisme abstrait, ni particularisme suicidaire. 350
III- La voie de la renaissance/reconnaissance. 353

CONCLUSION GÉNÉRALE. 365

BIBLIOGRAPHIE 375

INDEX DES AUTEURS 392

RÉSUMÉ

Le cheminement historique de la pensée africaine depuis l'époque pré-indépendante a connu une trajectoire dont les moments dévoilent aujourd'hui un malaise profond. Si la période des indépendances s'est caractérisée par une pensée révolutionnaire dont l'objectif était la réappropriation de son destin et l'affirmation de soi, les déceptions subies par les Etats africains post-coloniaux ont entrainé l'irruption d'une optique de la dérision et de la subversion de soi, étant entendu que l'investissement inconsidéré des catégories d'identité, d'authenticité a eu pour conséquence l'enfermement suicidaire dans le particulier et dans un passé idéalisé. D'où l'exigence impérative de briser les cadres de la particularité, de ruiner les discours ''ethnosubstantialistes'', afin de s'ouvrir au monde. La pensée africaine va ainsi connaître une inflexion qui la situera dans la logique d'un monde qui vit le tourment de la complexité et au sein duquel les catégories identificatoires perdent de plus en plus de leur pertinence. Mais il nous semble qu'en annexant les thèmes de la déterritorialisation, de l'exil, du déracinement, de la déconstruction, de la migrance etc.…, la pensée africaine s'inscrit dans l'horizon de la post-modernité. Or, nous pensons que ce n'est pas dans la posture inconfortable du sujet désubstantialisé et apatride de l'anthropologie post-moderne, que l'Africain pourra relever les défis de la mondialisation. En fait, c'est sur la voie de la renaissance/reconnaissance que doit s'inscrire toute pensée africaine promotrice d'un multiculturalisme vrai, porteur de l'universel comme du singulier. Ceci permettra d'échapper à la fois au risque d'aliénation par embastillement dans le particulier, et aux illusions d'un universalisme et d'un cosmopolitisme vides.

Mots clés : Africanité, Identité, Culture, Mondialisation, Modernité, Post-modernité, Post-colonialisme, Renaissance/Reconnaissance, Multiculturalisme vrai.

THE POST-COLONIAL THEMATIC AND THE CONTEMPORARY AFRICAN THOUGHT CRISIS

ABSTRACT

The historic evolution of the African thought since the ante-independence period has known a way-through actually revealing a profound ailment. If then, the period of independences has been characterised by a revolutionary thought, aiming on, the re-appropriation of its self-assertion and destiny, the frustration undergone by the post-colonial African States has led to the rush of self-subversive and derisive option. For, the hasty investment of identity and authenticity matters, consequently led to a suicidal confinement in peculiarity and a sublimate past. Implicating, an imperative requirement in overcoming the management and blasting of peculiarity and '' Ethnosubstantial'' assertions, for an opening to the world. Will the African thought, then moved to the logic of a world living the torment of complexity and among which, identity categories are much more to loose of their relevance. But it seems that, by annexing the matters of deterritorialisation, exile, deconstruction, ''migrance'' etc…, the African thought goes along with concepts of the post-modernity. However, we think that it's not undergoing the uncomfortable posture of ''desubstantial'' and stateless matters of the post-modern anthropology, that the Africans will be able to overcome all the challenges of Globalisation. We rather think that, the African thought, should follow the way of renaissance/recognition, promoting an effective multiculturalism, carrier of both singularity and universality. This will permit an escarpment from both into peculiarity as well as to a vain illusory cosmopolitism and universalism.

Keywords: Africanity, Identity, Culture, Globalisation, Modernity, Post-modernity, Post-colonialism, Renaissance/Recognition, real Multiculturalism.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'idée que la philosophie est la science du général est fort répandue dans l'histoire multiséculaire de cette discipline. Il en ressort que la philosophie est cette « science » qui ne laisse rien en dehors d'elle, elle est la pensée du tout et de tout. Mais dans cette quête de la totalité, dans la visée du sens de l'être, la philosophie semble s'appliquer de façon privilégiée dans l'univers des rapports sociaux. C'est ce que traduit Mikel Dufrenne lorsqu'il soutient que *« la philosophie ne garde tout son sens que si elle est le discours d'un homme qui s'adresse aux hommes pour leur parler du monde et des hommes »*[1]. S'il est vrai qu'aucun domaine ne se soustrait à la réflexion philosophique, le champ des relations inter-humaines apparaît comme le terrain sur lequel cette activité s'exerce de façon préférentielle. Ainsi, escarpant les rues ensoleillées d'Athènes, Socrate, dans un exercice sans cesse recommencé, se livrait-il à une tâche dont la finalité ultime résidait dans la recherche de l'ordre social désirable en vue de la réalisation optimale de l'homme. Le sage athénien résumait lui-même sa mission en ces termes :

> *« Je n'ai d'autre occupation en effet que de circuler dans les rues en vous persuadant, jeunes et vieux, de ne pas vous soucier de votre corps et de l'argent en priorité et de ne pas y tenir aussi fort qu'à votre âme et aux moyens de la perfectionner .»*[2]

Ainsi, si nous convenons que philosopher c'est penser, c'est aussi en même temps penser la société, c'est-à-dire penser l'homme en tant que subjectivité engagée dans des rapports aussi nécessaires que constants avec d'autres subjectivités. C'est penser l'homme comme une réalité inscrite dans une histoire dont la trame se joue dans le cadre du triple espace temporel : passé, présent et futur. Cette considération revêt une signification toute particulière lorsqu'on se trouve face à des sociétés plongées dans le moment *« crisique »*[3] de leur histoire : des sociétés en mal de liberté, de développement, d'harmonie et de paix. C'est précisément le cas des sociétés africaines « post-coloniales » à l'aurore du 21e siècle. La

---

[1] *Pour l'Homme*, Editions du Seuil, Paris, 1968, p.122.
[2] Platon, *Apologie de Socrate*, 30b
[3] Concept qu'utilise Edgar Morin dans l'ouvrage *une politique de civilisation* qu'il signe avec Sami Naïr aux Editions Arléa, Paris, 1997.

quête du sens, la saisie des grands enjeux de l'heure, l'inflexion de la trajectoire que suit l'histoire ainsi que les problèmes relatifs à la simple survie, rendent ici impérieuse, voire urgente, la tâche de la pensée.

Penser, c'est penser la société. Ceci signifie en clair que philosopher revient à déployer sa pensée sur les questions lancinantes qui hantent les consciences humaines dans une tranche historique particulière, quoique la transcendance des problématiques soit possible. Penser les défis historiques relève de ce fait du ressort intime de la philosophie. La réflexion critique en effet naît des situations troubles. Si la philosophie ne se déploie authentiquement que dans un contexte difficile, de chaos et de perte de sens, c'est-à-dire dans des situations où la cloison qui sépare la norme de l'écart perd toute pertinence, et où la tendance est dans « la normalisation de l'écart et l'écartement de la norme »[4], elle se présente sous le mode de l'urgence lorsqu'on se trouve face ou dans des sociétés en crise : crise économique , crise politique, crise morale, crise culturelle etc.…, des sociétés dont la marche historique aboutit aujourd'hui au carrefour de l'embarras ou plus exactement à l'impasse.

Philosopher, c'est penser. Penser, c'est penser l'homme et la société. Penser, c'est aussi penser son temps. Mais ces affirmations seraient insuffisantes si on n'ajoute pas cette autre considération : philosopher, c'est aussi s'engager. S'engager vers une recherche lucide, pénible et permanente du savoir. S'engager dans la mise en pratique de ce savoir dans les rapports multiples que l'homme entretient avec la nature, avec lui-même, mais aussi et surtout, avec les autres. En fait, le Socrate de la ciguë, figure que l'imaginaire populaire dans sa naïveté, son ignorance ou sa spontanéité a tôt fait de tourner en dérision, symbolise la détermination d'un homme engagé au service d'une cause, cause pour laquelle il n'épargne aucune énergie.

Philosopher, c'est penser. Penser, c'est penser la société. Penser, c'est aussi penser son temps. Philosopher, c'est en même temps s'engager. Ces préalables étant entendus, la raison du choix de notre thème découle du fait que le parcours historique de la pensée africaine, depuis plus d'un demi-siècle, est traversé par des bouleversements, des bifurcations, des changements d'orientations qui aujourd'hui nous autorisent à évoquer l'idée d'une crise.

L'Epoque coloniale et celle des indépendances ont vu fleurir une littérature

anticoloniale, nationaliste dominée de fond en comble par les catégories d'indépendance, d'identité et bien d'autres. Ceci signifie que l'effort de pensée à cette période de l'histoire africaine, était axé sur les stratégies de lutte contre la colonisation, l'objectif ultime étant de se réapproprier son destin. Combat et débat politique certes, mais la catégorie indépendance a aussi mobilisé un autre horizon de signification, ontologique celui-là. En effet, si l'entreprise et la machine coloniales ont corrompu l'être de l'Africain, il était dès lors impérieux de redéfinir une humanité singulière et sans complexe participant à l'histoire. L'inflation du concept d'indépendance se comprend ainsi comme la volonté de « réintégration de l'histoire »[5], réinvestissement du train d'une histoire dont le continent fut écarté. L'indépendance fut donc finalement perçue comme volonté de négation : refus de l'ordre colonial, refus du statut ontologique et sociopolitique que conférait un tel ordre.

Mais l'indépendance fut aussi perçue comme affirmation : affirmation et réappropriation de soi, affirmation de son humanité et de sa spécificité, affirmation de son africanité et de son identité. Ceci suppose une rupture d'avec l'ordre colonial, mieux la néantisation du colonisateur dans ses prétentions et ses pratiques. Rompre irréversiblement d'avec le statut colonial exige sans doute la disparition du maître, mieux la mort du maître, pour l'obtention et l'exercice d'une absolue et authentique autonomie. C'est l'orientation que Frantz Fanon donne au concept indépendance. Il insiste sur la lutte contre le colonialisme et le fait de donner la mort à l'ennemi comme acte politique et éthique par excellence. C'est dans ce sens qu'il faut le comprendre lorsqu'il affirme : *« pour le colonisé, la vie ne peut surgir que du cadavre en décomposition du colon »* [6]

Pour le colonisé donner la mort à l'ennemi est l'acte de réappropriation de son humanité, c'est le chemin, certes escarpé, qui mène à l'affirmation de soi. Cela relève de la *« praxis absolue »*. Achille Mbembe estime de ce fait que :

---

[4] Belle figure que nous empruntons au professeur Hubert Mono Ndjana.

[5] Dans la perspective des tenants de l'idéologie occidentale, il était évident que l'Afrique et les Africains avec, ne faisaient nullement partie du monde historique. C'est du moins ce qui ressort chez Hegel par exemple qui n'hésite pas à affirmer dans son ouvrage *leçons sur la philosophie de l'histoire,* parlant de l'Afrique, que «*c'est le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit. »*, trad. J Gibelin, Vrin Paris, 1954, p. 87.

[6] Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, La Découverte, Paris, 2000, p. 89.

« Chez Fanon, la mort représente la figure extrême et paradoxale du politique. Fanon semble en effet tenir sinon la mort en soi, du moins l'acte de donner la mort pour l'événement historique par excellence. A ses yeux, donner la mort à l'ennemi est le dialecte privilégié de l'histoire, la langue du devenir-sujet… »[7]

Ainsi, dans un environnement où la domination est l'unique langage sous lequel se décline le rapport de soi à l'altérité, dans un contexte où la sujétion et la réification de soi par l'autre apparaissent comme l'embouchure où vient échouer toute perspective de relation et de communication avec l'autre, le soi ne peut réaliser sa subjectivité qu'en s'appropriant la capacité de donner la mort. Exister, c'est-à-dire quitter la simple sphère du vivre-biologique pour réaliser pleinement son humanité, c'est revendiquer et obtenir par soi et pour soi la puissance que l'ennemi cherche à monopoliser. C'est dans un tel contexte et pour une telle finalité que donner la mort à l'ennemi devient un impératif, mieux une responsabilité politique et éthique.

Le vocable indépendance va mobiliser un autre horizon de sens chez Senghor. Le littéraire et homme politique sénégalais l'entrevoit plutôt comme *« l'accord conciliant avec le colonisateur* », autrement dit, la promotion du colonisé à l'égalité avec le colonisateur pour parvenir aux conditions d'une alliance raisonnable. La perspective senghorienne dévoile le désir d'alliance, de conciliation, de même que l'absolution du colonisateur pour ouvrir l'ère de la convergence. L'un des pères de la Négritude, emporté par un certain humanisme, vise la réalisation d'un panhumanisme culturel. Senghor emprunte à Jacques Maritain sa définition de l'humanisme :

«L'humanisme (…)tend essentiellement à rendre l'homme plus vraiment humain…en le faisant participer à tout ce qui peut l'enrichir dans la nature et dans l'histoire (en ''concentrant le monde dans l'homme '', comme disait à peu près Scheler, et en ''dilatant l'homme au monde'') ;il demande tout à la fois que l'homme développe les virtualités contenues en lui, ses forces créatives et la vie de la raison , travaille à faire des forces du monde physique, les instruments de

[7] Achille Mbembe, *De la post-colonie, essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 2000, préface, p. XIV.

sa liberté. »[8]

Contrairement aux autres penseurs africains de cette époque, Senghor renverse la thèse centrale du matérialisme historique de Karl Marx qui affirme le prima de l'infrastructure sur la superstructure. Pour Karl Marx et les marxistes, il est incontestable que c'est l'infrastructure économico-matérielle qui détermine la superstructure idéologique. C'est elle qui constitue l'élément de base de l'évolution des sociétés. Karl Marx écrit à ce sujet :

> *« Dans la production sociale de leur existence les hommes contractent certains rapports indépendants de leur volonté, nécessaires, déterminés. Ces rapports de production correspondent à un certain degré de développement de leurs forces productives matérielles. La totalité de ces rapports forme la structure économique de la société, la base réelle sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique, à laquelle répondent des formes déterminées de conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle détermine en général le procès social, politique et intellectuel de la vie. Ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine son existence, mais c'est son existence sociale qui détermine sa conscience.*
>
> *A un certain degré de leur développement, les forces productives de la société entrent en contradiction avec les rapports de production qui existent alors, ou, en termes juridiques, avec les rapports de propriété au sein desquels ces forces productives s'étaient mues jusqu'alors. Ces rapports, qui constituaient autrefois les formes du développement des forces productives, deviennent des obstacles de celles-ci. Alors naît une époque de révolution sociale. Le changement dans la base économique ruine plus ou moins rapidement l'énorme superstructure. »*[9]

Senghor établit la priorité et même la primauté de la culture sur les autres faits de la civilisation humaine. Voilà pourquoi il affirme *« la culture est l'alfa et l'oméga de la*

---

[8] Jacques Maritain, cité par Léopold Sédar Senghor, in *liberté II, Nation et voie africaine du socialisme*, Seuil, Paris, 1971, pp. 29-30.

[9] Karl Marx, « *Contribution à la critique de l'économie politique* », trad., L, Remy, in *Marx et marxisme*, Puf, Paris, 1973, p. 225.

politique : non seulement son fondement, mais son but »[10]. Le panhumanisme culturel qu'il appelle de tous ses vœux, se dévoile comme l'horizon du métissage et de la convergence des cultures pour aboutir à la *« civilisation de l'universel »*. Senghor ne se définissait-il pas lui-même comme un *« métis culturel qui pense en nègre et s'exprime en Français » ?*

On peut élargir la problématique à l'aspect politique comme le fait Amilcar Cabral. L'indépendance devient le droit réel de choisir ses alliés et notamment la possibilité d'opposer à la puissance du colonisateur celle des ennemis de bloc. Cabral entend tirer les bénéfices de la bipolarisation du monde qui se manifeste avec force à cette période. Pour Cabral, la lutte contre le colonisateur doit se transformer en une révolution par laquelle le colonisé opère un retour à l'histoire. Faire retour à l'histoire ne signifie rien d'autre que réintégrer le train de l'humanité par affirmation de soi, de son identité et de sa spécificité. Il est convaincu qu'

> *« Il existe pour nos peuples la possibilité concrète de passer la situation d'exploitation et de sous-développement où ils se trouvent à un stade nouveau du processus historique, lequel peut les conduire à une forme supérieure d'existence économique, sociale et culturelle.»*[11]

C'est alors la question de l'africanité qui se pose avec Julius Nyerere. Son optique se présente aussi comme la quête de la dignité qui rappelle celles de Fanon et de Cabral. Le socialisme pour lequel il opte doit s'enraciner sur les valeurs traditionnelles séculaires. Loin d'être une reproduction mimétique du socialisme et du communisme marxistes, le socialisme africain que défend Nyerere entend être une troisième voie possible entre le communisme et le capitalisme. Le socialisme africain renoue avec le sens communautaire des sociétés pré-capitalistes, et se définit comme une tentative de modernisation du collectivisme ancestral. Contre l'athéisme communiste, le socialisme africain entend reconnaître les valeurs spirituelles et religieuses comme une dimension essentielle à l'homme et à la société, en même temps il aspire à l'universalité. Le socialisme africain de Nyerere a donc pour finalité l'affirmation de l'Africain, sa désaliénation tout en l'ouvrant au

[10] Léopold Sédar Senghor, *Liberté I, Négritude et humanisme*, Seuil, Paris, 1964, p. 320.

monde et à la modernité. On pourrait donc dire que celui-ci vise à moderniser l'africanité, tout en africanisant la modernité.

Avec Kwame Nkrumah, le projet de réaffirmation de soi enrôle la perspective de la construction de l'unité africaine comme finalité ultime. Le statut colonial et par suite néocolonial s'ouvre sur une crise multidimensionnelle. L'Afrique est en crise, en proie à un conflit entre des forces contraires, aussi bien au niveau idéologique, culturel, que pratique. D' où l'exigence d'un effort de pensée susceptible de comprendre et de trouver des solutions à cette situation. C'est la tâche à laquelle s'attellera le consciencisme. Il le définit en ces termes :

> *« Le consciencisme est l'ensemble, en termes intellectuels, de l'organisation des forces qui permettront à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro-chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façons qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine(…). La philosophie appelée ''consciencisme'' est celle qui, partant de l'état actuel de la conscience africaine, indique par quelle voie le progrès sera tiré du conflit qui agite actuellement cette conscience. »*[12]

Il est dès lors question d'examiner et de déterminer la manière dont les forces en présence doivent être organisées afin de rendre possible la désaliénation et l'émancipation des peuples africains en proie à la domination et à l'exploitation. Une telle entreprise doit s'enraciner dans l'humanisme visible dans la tradition africaine. Nkrumah affirme :

> *« Le visage traditionnel de l'Afrique implique une attitude à l'égard de l'homme qui, dans ses manifestations sociales, ne peut être qualifiée que de socialiste, ceci parce qu'en Afrique l'homme est considéré avant tout comme un être spirituel, doué au départ d'une certaine dignité, intégrité et valeur intérieure.»*[13]

---

[11] Amilcar Cabral, *Unité et lutte*, Maspero, paris, 1980, p. 157.
[12] Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, Présence Africaine, Paris, 1976, p. 98.

Nkrumah est convaincu qu'en s'appuyant sur une idéologie d'obédience socialiste, et en réalisant l'unité africaine, il sera possible de mettre fin à l'existence historique des micro-Etats issus de l'aventure coloniale. Ceci apparaît comme le cadre adéquat, parce que global, de résolution des problèmes idéologiques, économiques et sociaux dont l'Afrique fait face. Le titre de l'un de ses ouvrages majeurs, *L'Afrique doit s'unir* est illustratif à ce propos. Il y affirme en effet la nécessité de l'unification des forces africaines comme exigence capitale et défi majeur.

En tout état de cause, l'humanité africaine ne peut s'affirmer que dans un projet révolutionnaire global finalisé sur l'édification d'un Etat central fort capable de résister à toute volonté de domination et possédant par conséquent entre ses mains le pouvoir de décision dans toutes les sphères de son existence. D'où cette prise de position qui est en fait tout un programme :

> *« L'Afrique est le centre de la révolution du monde noir ; tant qu'elle ne sera pas unie sous un gouvernement socialiste unifié les hommes noirs du monde entier n'auront pas de foyer national. C'est autour de la lutte des peuples africains pour la libération et l'unité du continent qu'une authentique culture négro-africaine prendra sa forme. L'Afrique est un continent, un peuple, une nation.»*[14]

Les cinq positions ci-dessus énoncées sont assez représentatives du climat intellectuel qui a régné en Afrique à l'époque coloniale et à celle qui a suivi les indépendances. Elles présentent certes des similitudes, mais il se dégage de ces constructions théoriques tout une gamme de nuances et de difficultés, parfois des oppositions et même des contradictions. Si la tendance révolutionnaire est partout affirmée, si la revendication de l'humanité est reconnue dans toutes ces élaborations, le contenu sémantique, l'horizon téléologique de la revendication n'offre nullement le visage de l'unanimité.

La violence, moteur du projet fanionien vise une rupture qui n'est cependant pas absolue. Il aspire à un but final qu'il appelle *« humanisme aux dimensions de l'univers »*. Comment concilier cette séparation violente et l'humanisme qui est ouverture à l'altérité, à

---

[13]Idem, p. 87.

l'humanité principielle, à la mondialité, à l'universalité ? Fanon établit par son engagement deux termes antithétiques en supprimant leur disjonction. Si donner la mort à l'ennemi devient l'acte politico-éthique par excellence, faut-il dès lors envisager l'histoire de la liberté humaine comme une histoire dont le sens serait fondé sur le principe de la circulation généralisée de la mort ?

Senghor quant à lui opte pour l'accord conciliant et le métissage. Il entend maintenir les ponts car il est possible de transcender le ressentiment et œuvrer pour l'avènement de la *« civilisation de l'universel »*. Dans une telle perspective, les concepts de nationalisme, africanisme, patriotisme… qui ont fait l'étoffe de la pensée des autres théoriciens relèvent ici soit d'une inconsciente perspective de distraction, soit de l'absurde. Mais doit-on admettre sans réserve que *«parler de l'indépendance c'est raisonner la tête en bas et les pieds en l'air »* ? Faut-il voir dans le nationalisme *« une arme périmée, un vieux fusil de chasse » ?* [15]

Cabral lui aussi est emporté par le rêve universaliste. Il est convaincu que malgré leurs luttes et peut-être grâce à elles, les hommes marchent vers un avenir de bonheur et de paix. Toutefois, les alliances stratégiques qu'il appelle de tous ses vœux peuvent-elles déboucher sur autre chose que sur un climat de belligérance ? L'universalité ne peut-elle découler que de la conflictualité ? Nyerere et Nkrumah avaient-ils suffisamment mesuré les impasses théoriques et pratiques auxquelles déboucheraient leurs élaborations ? Dans le cas de Nkrumah par exemple comment espérer réaliser l'unité au sommet quand au sein même des villages, des tribus, des ethnies des jeunes Etats ne retentissait pas toujours l'hymne de l'harmonie et de la paix ? Le regard que nos penseurs jettent sur la culture africaine ne pèche t-il pas par idéalisation partisane ? En fait, la trame relationnelle intersubjective dans la tradition africaine, pour peu qu'on veuille l'examiner avec lucidité, ne s'est pas toujours inscrite en termes de convergence, mais aussi de divergence. Elle ne s'est pas toujours dévoilée sous le mode de l'harmonie, mais aussi sous celui de la disharmonie et de la discorde.

---

[14] Kwame Nkrumah, *La lutte des classes en Afrique*, Présence Africaine, Paris, 1972, p. 107.
[15] Léopold Sédar Senghor, cité par Marcien Towa in *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou servitude*, Clé, Yaoundé, 1971, p. 80.

Les difficultés conjoncturelles et structurelles connues par les jeunes Etats « post-coloniaux » se répercutent au sein de l'intelligentsia africaine où la remise en cause ouverte, la critique des catégories d'indépendance, d'africanité, d'identité, de Négritude, se sont substituées à l'euphorie des indépendances et de la perspective des lendemains qui chantent. C'est alors qu'émerge une littérature de la dérision, une pensée de la subversion. C'est dans ce cadre historique que nous insérons ce que nous entendons par « pensée post-coloniale »

En effet, quel que soit leur horizon d'expression : politique, économique, culturelle, littéraire ou philosophique, les penseurs de la post-colonialité partagent une constante : l'ère de la colonisation est à jamais révolue. Ils opèrent un glissement de sens et disqualifient le concept de néocolonialisme. Cette pensée vise à insérer dans le champ du discours l'idée que le hic et nunc des anciennement colonisés (post) n'est pas imputable à une quelconque préexistence de la logique d'embastillement de l'époque coloniale. Par conséquent, les germes de la décadence vécue résident dans le soi africain, dans cette volonté morbide de victimisation de soi et de culpabilisation de l'autre. La racine du mal, loge dans cette angoisse quasi- névrotique qui confine à l'enfermement sur soi et à la recherche d'un âge d'or dans un passé idéalisé. D'où la nécessité d'une attitude de subversion de soi, de la déconstruction des idéaux, des schèmes de pensée et des idéologies ambiantes.

Le discours post-colonial se décline ainsi en termes de disqualification et de subversion : disqualification des idéaux des pères de l'indépendance, remise en cause des philosophies révolutionnaires qui avaient jusque là investies l'horizon de la pensée africaine : critique de l'africanisme, du nationalisme et du panafricanisme. Il est certes vrai que la déconstruction anti-nationaliste, bien qu'étant l'un des événements culturels majeurs de l'Afrique post-indépendance, apparaît déjà chez Senghor dans les années quarante. Senghor voit en effet dans le nationalisme une *« arme périmée », un « vieux fusil de chasse »*. De même, l'indépendance nationale n'était qu' *« un mythe à nourrir un nationalisme anarchique »* et *« parler de l'indépendance c'est raisonner la tête en bas et les pieds en l'air, ce n'est pas raisonner. C'est poser un faux problème.»*[16]

Si le discours senghorien se comprend aisément dès lors qu'on se place dans sa visée

[16] Idem, p. 80.

panhumaniste, le devoir de violence de Yambo Ouologuem apparaît comme un événement majeur dans cette logique de déconstruction des idéaux, des rêves et des mythes sur lesquels reposait le projet de lutte anticolonialiste et anti-impérialiste. En effet, le jeune romancier malien entend apporter une autre grille de lecture de l'histoire africaine, grille qui rompt de façon fracassante d'avec un certain unanimisme qui s'accordait à présenter le passé culturel africain sous le prisme d'un idéal travesti par la violence consubstantielle à la logique de domination coloniale. Se refusant de s'aligner dans l'optique des chantres des antériorités, Yambo Ouologuem met sérieusement en doute l'histoire africaine. Le passé culturel africain est fortement contesté, car ce dernier ravive le souvenir *« de la sinistre litanie des dictatures impériales d'alors »*. C'est le cas des empires comme Nakem, excitant fiévreusement l'imagination des *« rêveurs de la théorie de l'unité africaine »*, ils apparaissent comme cette *« couronne qui faisant durement avaler la vie tel un boa, une antilope nauséabonde, roula de dynastie sans renom en généalogies sibyllines »*[17] . Yambo Ouologuem se présente ainsi comme un contempteur de la Négritude et plus particulièrement, il se pose contre toute tendance d'idéalisation de l'Afrique pré-coloniale. Son ouvrage livre, pourrait-on dire, une conception renversante : *« Une conception qui conduit le lecteur à constater que rien, vraiment ne s'est passé, que l'histoire du Nakem et l'aventure des Nègres ne sont, depuis les origines de l'empire, qu'un tissu de crimes sanglants, un immense holocauste.»*[18]

Il y a donc ici rejet de l'image idyllique d'une Afrique édénique, comme ce sera le cas chez d'autres hommes de lettres tels Sony Labou Tansi, Amadou kourouma, Amos Tutuola, Mongo Béti et bien d'autres. Sony Labou Tansi lui aussi est investi de répulsion face à l'image de dégénérescence que présente l'Afrique aux lendemains des indépendances. Maniant avec dextérité un verbe tranchant, l'homme de lettres congolais produit un discours sous le mode de la scatologie et de la tératologie : *« …l'Afrique, cette grosse merde où tout le monde refuse sa place. Un merdier, un moche merdier, ce monde. Ni plus ni moins qu'un marché de merde »*[19] . Sony Lab'ou Tansi dévoile du même coup, à travers son œuvre, le climat mortifère de l'Afrique post-indépendante, cette Afrique qui n'est qu'une vaste

[17] Yambo Ouologuem, *Le Devoir de violence*, Seuil, Paris, 1968, p. 11.
[18] Bernard Mouralis, *L'illusion de l'altérité*, Honoré Champion, Paris, 2007, p. 54
[19] Sony Labou Tansi, *L'Anté-peuple*, Seuil, Paris, 1983, p. 65.

nécropole où sont inhumées les libertés et toutes les autres manifestations de la vie individuelle et collective. Le potentat « post-colonial » est une réalité liberticide. C'est le règne du despotisme aussi impitoyable qu'inhumain. La seule évocation du terme liberté se traduit par la répression et la mort. C'est ce que symbolise la disparition de Libertashio qui, même mort, continue de hanter les esprits et de perturber le sommeil des détenteurs du pouvoir. *« Pourquoi veulent-ils vous tuer ? Parce que vous avez dit vive Libertashio … Libertashio ! Vive Libertashio ! A bas la dictature. C'est le cri de demain. C'est l'oxygène de demain (…) A bas les esclaves du sang (…) A bas les monstres suceurs de sang.»*[20]

Ces propos du docteur Portés traduisent avec éloquence le climat qui règne dans cette Afrique : Dictature, absence de liberté, assassinat, réification de l'homme, sacrifice de la dignité humaine sur l'autel du pouvoir. Cette tirade anti-libertaire se poursuit dans *Je soussigné cardiaque*[21], pièce de théâtre dans laquelle l'instituteur Mallot Bayenda est conduit au poteau d'exécution pour une conception peu orthodoxe de la liberté.

La situation particulière de l'Afrique post-indépendance n'est guère reluisante sous la plume d'Amadou Kourouma. Son chef d'œuvre, *les soleils des indépendances,* fait l'autopsie d'un pouvoir qui a fait germer les monstres de l'obscurantisme, de la pauvreté et de la dictature. Le héros Fama qui, tout comme les masses populaires, avait placé l'espoir d'un avenir meilleur à travers le phénomène d'indépendance, est désabusé par l'avènement de cette indépendance qui s'écrit plutôt en termes de néant : néant de liberté, néant de bonheur, néant de bien-être, mais surtout néant d'espoir. La seule chose que l'indépendance a apportée à Fama, c'est la possession de deux cartes : la carte d'identité nationale et celle du parti unique. Les lumières des indépendances n'ont donc apporté aux anciennement colonisés que des ombres. C'est ce que traduisent ces quelques lignes du chef d'œuvre de Kourouma :

> *« Mais alors, qu'apportèrent les indépendances à Fama ? Rien que la carte d'identité nationale et celle du parti unique. Elles sont les morceaux du pauvre dans le partage et ont la sécheresse et la dureté de la chair du taureau. Il peut*

[20] Sony Labou Tansi, *La parenthèse de sang*, Hatier, Paris, 1981, p. 51.

[21] Sony Labou Tansi, *Je soussigné cardiaque*, Hatier, Paris, 1981.

tirer dessus avec les canines d'un molosse affamé, rien à en tirer, rien à sucer, c'est du nerf, ça ne se mâche pas. »[22]

Si la perspective des indépendances a fait miroiter la possibilité des lendemains qui chantent par la réappropriation de soi, la rupture d'avec les structures qui ont placé l'Afrique dans les geôles de la domination et de l'extraversion, la réalité vécue en Afrique post-coloniale est toute autre. Cette Afrique représente plutôt la mort de l'homme. D'où la nécessité de revisiter les idéaux des pères de l'indépendance. C'est ce qui explique l'émergence de cette tendance qui appelle à la rupture d'avec les catégories qui ont fait le socle de la pensée africaine. Dans cette logique, les grandes théories qui ont fondées le discours ici, sont frappées d'inopérationnalité. La Négritude, qui a accompagné les luttes pour l'autonomie en leur servant de base de légitimation, est pour ainsi dire néantisée. L'ère n'est plus à la Négritude mais bien à la *« tigritude »*[23]. En fait, à une optique revendicative, il faut désormais substituer une autre, pragmatique. Ce n'est pas par la revendication d'une identité propre que l'Afrique pourra réintégrer le train de l'histoire, mais par les marques indélébiles qu'elle laissera dans l'aventure générale de l'humanité. Il y a donc lieu de subvertir tous les grands thèmes, théoriquement alléchants, mais pratiquement inopérants, qui ont marqués la période euphorique des indépendances : identité, culture, nationalisme, patriotisme, africanité etc.…

Ces thèmes en effet conduisent l'Afrique et les Africains dans une attitude mortifère d'embastillement dans le particulier. Il est plutôt question de voir dans ce cloisonnement morbide, le principe explicatif du retard du continent. En se recroquevillant dans un soi particulariste, l'Africain devient un *« sujet hors-monde »* au lieu d'être un *« sujet dans le monde »*. Sujet hors-monde dans la mesure où le monde n'est plus réduit aux contours d'un espace géographique limité, mais bien une réalité globale, une macro-réalité faite

[22] Ahmadou Kourouma, *les soleils des indépendances*, cité par Lilyan Kesteloot in *Anthologie Négro-africaine*, Marabout, Paris, 1981, p. 432.

[23] Concept que crée Wole Soyinka, prix Nobel de littérature contestant l'approche revendicative de la Négritude. Pour l'écrivain nigérian, il était question d'abandonner l'approche infructueuse adoptée par le mouvement de la Négritude pour une approche pragmatique sous-tendue par des réalisations concrètes, le tigre affirme sa tigritude en attrapant et en dévorant sa proie.

d'interactions aussi multiples que nécessaires. Le *« global village »*[24] est désormais la réalité, l'horizon de toute communauté politique dans son vécu. D'où la nécessité d'un changement de cap par décloisonnement, fusion dans le grand magma du monde, dans la dynamique de la mondialisation.

La conséquence logique d'une telle position est la subversion de toute orientation identitaire. Bien plus, l'enfermement dans un soi particulariste, ce que Stephen Smith nomme précisément « négrologie », apparaît comme le paradigme explicatif de la décadence du continent. L'Africain se suiciderait donc dans cette volonté quasi morbide de demeurer soi. C'est ce qui ressort aussi de l'œuvre de Fabien Eboussi Boulaga, *la crise du Muntu*, où il conçoit l'authenticité non plus dans le sens de ce qui reste éternellement identique, de ce qui « permane », sans mutation aucune, mais précisément comme une réalité ouverte sur autrui et sur le monde. Le Muntu doit ainsi, de fond en comble, se re-questionner, se redéployer en s'affranchissant de l'enfermement suicidaire des idéologies identitaires, fixistes et stables, pour s'éclater vers l'universel. Aussi écrit-il :

> *« Le discours du Muntu doit se constituer pour autrui ; c'est-à-dire se montrer universel, intelligible et accessible à tous. Le Muntu n'habite pas une île, il ne jouit pas de l'extraterritorialité. Les problèmes de la particularité sont déterminés par l'avènement d'une histoire une, mondiale. (…) Il lui suffit de s'approfondir, de se considérer comme un segment du monde, une partie totale. Il y a réciprocité entre l'univers du Muntu et le monde, enveloppement mutuel. L'un médiatise l'autre. L'authenticité ne pourra signifier en ce cas le repli sur soi. Elle est corrélative de l'universalité concrète, plus encore, elle est la forme que prend l'universalité concrète qui n'est pas une idée, mais qui est monde, qui est plurielle. »*[25]

L'universitaire et chercheur camerounais précise une fois de plus sa position sur l'identité lorsqu'il affirme : *« Notre identité n'est pas une pierre rouée comme dirait le*

[24] Expression lancée par le sociologue canadien Marshall MC Luhan qui annonçait alors dans les années 70 la réalité que nous vivons aujourd'hui et qu'on désigne par les termes Mondialisation ou Globalisation.
[25] Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, Paris, 1977, p. 226.

poète, mais c'est une action. C'est pourquoi elle est toujours stratégique. (…) Revendiquer une identité est le signe d'une maladie. »[26] . Cette prise de position sur la question de l'identité désormais perçue comme stratégique, ouverte, tactique, a pour corollaire la reconfiguration, mieux la refondation de la Nation. Dans le contexte de fluidité et de mouvement, dans la logique héraclitéenne qui est celle de nos sociétés de l'heure, s'enfermer dans l'idéologie de revendication nationale relève de l'inconséquence, sinon de la naïveté. En fait, l'idée de nation reste assez confuse et équivoque pour Eboussi Boulaga, d'autant plus qu'elle ne coïncide pas avec l'Etat qui est un élément formel, souverain et qui a des propriétés précises. L'annexion de l'Etat à la nation pour former l'Etat- nation, est un phénomène qui s'inscrit dans une historicité précise. De sorte que pour Eboussi Boulaga, l'idéologie de la nation apparaît aujourd'hui comme *« une chimère ».*

Cette vision d'Eboussi Boulaga est accentuée dans les élaborations de la nouvelle vague de l' « intelligentsia » africaine, qui récuse la perspective des chantres des antériorités et de la revendication d'une dignité anthropologique propre, pour se situer dans la logique d'un monde en pleine mutation, mutation qu'il est impératif de prendre en compte pour se redéployer. C'est dans ce sillage que se situe la pensée d'Achille Mbembe, pensée qui se présente comme un exercice acharné de délégitimation du tiers-mondisme et de la théorie de la dépendance. Ses ouvrages se présentent comme un réquisitoire contre la mystique d'un paradis perdu. Achille Mbembe s'oppose en fait à toute perspective particulariste : africanisme, afrocentrisme, panafricanisme, afroradicalisme, nativisme etc... et s'inscrit dans une perspective cosmopolitique :

> *« Je suis pour ma part (affirme-t-il) en faveur d'un cosmopolitisme qui s'efforce de reconstruire l'identité africaine et l'espace public selon les exigences universelles de la raison. Les efforts de ré-enchantements de la tradition et de la coutume, quelles qu'en soient les formes, ne m'intéressent pas a priori. C'est l'une des raisons pour lesquelles je m'oppose à l'afrocentrisme et au nativisme. Je m'oppose à l'afroradicalisme pour des raisons à peu près similaires. (…). Véritablement, je crois qu'en cette phase de développement du continent, nous*

[26] Dans l'article « l'idéologie de la nation est une chimère » In *Patrimoine* No 00012, Mars 2001, p. 13.

avons besoin de faire émerger un soi déterritorialisé. Ma préoccupation fondamentale, c'est l'Afrique non pas en elle-même, mais dans le monde. Je crois, en principe, que les Africains sont identiques à tous les autres humains. C'est sur la base de ce principe simple qu'ils doivent s'efforcer d'habiter le monde.»[27]

Mbembe revendique ainsi *«le devoir d'impertinence »*[28], (tout comme Yambo Ouologuem avait déjà trois décennies auparavant revendiqué le devoir de violence), le devoir de subversion du discours qui a légitimé les luttes pour les indépendances et toute autre vision particulariste : Négritude, tiers-mondisme etc.… Il y a lieu d'opérer une véritable catharsis discursive, afin de se débarrasser des perspectives infructueuses et inconséquentes du passé.

La fougue de déconstruction est aussi ce qui fait l'étoffe même de la réflexion que mènent les penseurs et hommes de lettres tels qu'Anthony Appiah, Ludovic Obiang, Axelle Kabou, Daniel Etounga Manguelle et bien d'autres. Ils en appellent à un changement de cap, à une purification du discours, à un repositionnement de l'Africain qui doit désormais entrer dans une logique de défétichisation de son passé, de son identité et de sa culture. Il est plus que jamais impératif d'opérer un décloisonnement, pour enfin intégrer le système-monde, car (estime-on ici), l'Africain doit cesser de se penser comme un sujet hors-monde pour se penser et se positionner désormais comme un sujet dans le monde.

Un examen minutieux des thèses des penseurs de la post-colonialité révèle une certaine constante : la prise en compte du monde désormais conçu comme une méga-réalité où toutes les parties s'imbriquent. D'où l'exigence d'une attitude lucide et réaliste, face à ce qui apparaît aujourd'hui comme un processus irréversible, l'horizon de toutes les sociétés, à savoir l'avènement d'un univers mondialisé. La pensée post-coloniale, à bien y regarder, puise ses concepts opératoires dans le post-modernisme. Ses thèmes rappellent la problématique déjà présente chez des auteurs comme Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Jean-François Lyotard, Arjun Appadurai et bien d'autres : déterritorialisation, déracinement, déconstruction, délocalisation, transnation, métissage, hybridité etc.…. On comprend dès lors que le défi de la mondialisation ne peut être relevé

[27] In *Patrimoine* No 0015 Juin 2001, p. 9.

que dans une logique cosmopolite, laquelle se veut l'antithèse de toute tendance particulariste. L'Afrique doit ainsi *« sortir du ghetto »*[29] et prendre part aux circuits mondiaux multiformes (culturels, économiques, scientifiques etc.…).

Toutefois, doit-on valider à l'aveuglette les thèses post-modernistes ? Celles-ci peuvent-elles se prévaloir d'une quelconque neutralité hégémonique ? Bien plus, la désubstantialisation du sujet que prône la pensée post-moderne et que valident les penseurs de la post-colonialité, tout comme la perspective de la déconstruction des identités peuvent-elles garantir une réelle politique de renaissance/reconnaissance du sujet africain dans le monde d'aujourd'hui ? Ces quelques interrogations, témoignent des difficultés qui sommeillent au cœur de ce que nous nommons pensée post-coloniale et nous autorisent à évoquer l'hypothèse d'une crise dans la pensée africaine contemporaine. D'où la nécessité de repenser l'Afrique, une Afrique qui n'est pas seulement *« mal partie »*[30], *« étranglée »*[31] , *« ambiguë »*[32] *« en panne »*[33] , une Afrique qui *« se suicide »*[34] mais qui davantage se trouve aujourd'hui au carrefour de l'embarras.

Repenser l'Afrique revient donc à notre sens à se regarder sans complaisance, sans a priori ni complexes anthropologiques ou idéologiques, sans tabous ni esquives, car l'heure des cris, des pleurnicheries, des vociférations est révolue et les replis identitaires et les révoltes au nom de la différence, perdent de plus en plus de leur pertinence. Comment dès lors s'inscrire résolument dans l'histoire, vivre la réalité d'un monde en pleine mutation tout en conservant ce brin de particularité sans prêter à sourire ? Tel est le défi qui interpelle tout penseur qui s'intéresse de nos jours à la situation particulière de l'Afrique.

Relevons que l'Afrique, qui se trouve aujourd'hui coincée dans un monde complexe et une civilisation paradoxale, s'est toujours cherchée sans jamais se trouver. Il ne s'agit nullement de ressasser les thèses, par ailleurs contestables, de l'afro-pessimisme ni de

---

[28] Thème qui rappelle fort bien le devoir de violence de Yambo Ouologuem.
[29] Expression chère à Achille Mbembe.
[30] René Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, Seuil, Paris, 1963.
[31] René Dumont & Marie France Mottin, *L'Afrique étranglée*, Seuil, Paris, 1980.
[32] Georges Balandier, *Afrique ambiguë*, Plon, Paris, 1957.
[33] Jacques Giri, *L'Afrique en panne*, « vingt-cinq ans de développement », Karthala, Paris, 1986.
[34] C'est du moins l'idée que Stephen Smith fait dans son ouvrage intitulé *Négrologie, pourquoi l'Afrique meurt ?* , Calmann-lévy, Paris, 2003 où il fait ce constat : *« Plus de quarante ans après les indépendances, largement un siècle après la conquête coloniale qui coïncidait dans les faits avec la fin de la traite négrière, il n'y a plus d'excuses, plus de mythes étiologiques. Pourquoi l'Afrique meurt-elle ? En grande partie parce qu'elle se suicide », p. 13.*

redorer le blason du paternalisme des tiers-mondismes, ni de donner de nouvelles armes à l'occidentalo-centrisme, encore moins d'offrir des prétextes aux intégrismes, mais de relever que l'Afrique est dans une impasse qui la marginalise dans ce monde en plein mouvement et en pleine ébullition. L'Afrique s'est cherchée dans la traite esclavagiste, l'entreprise coloniale et (n'en déplaise aux penseurs de la post-colonialité) néocoloniale et la moisson de cet itinéraire a donné naissance à l'exotisme, à l'assimilation, à la dévaluation anthropologique.

L'Afrique s'est cherchée en validant sans retenue les thèses et les idéologies de la spécificité et de la différence dont le résultat ne peut, en toute lucidité, que conduire à un constat d'échec. L'Afrique s'est aussi cherchée par ses conversions aux spiritualités venues d'ailleurs. Le résultat est celui d'une multitude de sectes qui foisonnent, c'est l'anti-science qui se développe et c'est l'intelligence et la pensée qui reculent. L'Afrique se cherche encore aujourd'hui dans ce contexte intellectuel de la post-modernité qui défie toutes les formes de stabilité, d'autorité, révoque le conformisme et la confiance à la référence autoritaire ou identitaire. Ce contexte est celui qui, sur le plan métaphysique, aborde le nihilisme, invente chaque jour de nouveaux droits et de nouvelles spiritualités. C'est ce même contexte qui, au plan éthique, par évacuation de toute transcendance et par négation de l'efficacité des sagesses constituées et des modèles historiques, vide la mémoire collective de ses symboles, de ses assurances et de ses refuges, pour tracer le chemin d'une civilisation hédoniste, mercantile et bruyante.

Ce contexte, c'est aussi celui politico-économique de la mondialisation dont certains analystes s'accordent à reconnaître qu'elle inaugure une ère de l'occidentalisation à outrance de production des savoirs, de gestion démocratique, de socialisation et d'humanisation. Cette uniformisation occidentaliste du monde ouvre aujourd'hui les vannes d'une contestation internationale dont les actes les plus visibles sont la violence, le terrorisme, les conflits hégémoniques. Notre souci n'est nullement de proposer un réquisitoire anti-mondialiste, mais de souligner que la mondialisation se présente sous le mode d'un véritable Janus. Aussi peut-elle constituer pour l'Afrique une chance et un risque. Porteuse d'espoir pour l'homme du XXIe siècle, elle n'est pas moins génératrice d'appréhensions et d'incertitudes pour l'avenir. En tout état de cause, la mondialisation impose de nouvelles données et il ne

nous semble pas possible que l'Afrique puisse tirer son épingle du jeu en validant sans retenue aucune les thèses post-modernistes, comme le font les penseurs de la post-colonialité. N'y a-t-il pas lieu d'envisager cette mondialisation sous l'angle d'un multiculturalisme débarrassé de tout fondement raciste ou ethnocentriste ?

Celui-ci, en effet, est local avec la pluralité des ethnies et il est global avec la diversité des cultures. Il s'agit donc pour nous de voir comment l'Afrique peut se structurer dans ce nouveau contexte, comment elle peut réussir à se donner un soi par rapprochement, comparaison et réajustement. Il y a là une autre et une nouvelle manière de concevoir l'identité, une nouvelle manière de parler de l'africanité qui devient une manière de renaissance et de reconnaissance de soi et des autres, à partir de laquelle peut s'ouvrir un dialogue fructueux et constructif entre les peuples et les cultures.

Telles sont les intuitions fondamentales d'un projet théorique dont l'objectif majeur est de saisir la situation particulière de l'Afrique dans un monde en pleine mutation. Les enchaînements de ce projet se dévoileront dans un plan d'exposé en trois parties. Dans la première qui a pour titre **De la préoccupation révolutionnaire comme quête d'affirmation de soi dans la pensée africaine de la période des indépendances**, il sera question de démontrer que l'idée de révolution a parcouru l'effort intellectuel des penseurs africains de la première génération dans le souci de conjurer le mauvais sort de la période coloniale, d'exorciser le mal et de se réapproprier son humanité. Dans la seconde intitulée **De la préoccupation révolutionnaire à la déconstruction anti-nationaliste :l'émergence de la pensée post-coloniale**, l'objectif consistera à montrer que les illusions et les déceptions des indépendances ont entraîné un changement de cap, une subversion des idéologies et des mythes qui ont fondés les luttes d'indépendance donnant ainsi naissance à la pensée post-coloniale. Enfin la troisième qui a pour titre **Au-delà de la problématique post-coloniale : comment penser le sujet africain aujourd'hui ?** Il sera question de montrer les inconséquences de la pensée africaine dite post-coloniale, qui reprend sans grande nuance les catégories de la pensée post-moderne, afin de proposer une optique qui puisse permettre d'échapper à la fois à l'écueil de la clôture sur soi, tout comme à celui de la désubstantialisation, ce qui déboucherait sur une manière spécifique de se situer dans ce nouvel univers héraclitéen.

<u>PREMIÈRE PARTIE</u> :
DE LA PRÉOCCUPATION RÉVOLUTIONNAIRE COMME QUÊTE D'AFFIRMATION DE SOI DANS LA PENSÉE AFRICAINE DE LA PÉRIODE DES INDÉPENDANCES.

La situation coloniale, telle que vécue dans les sociétés africaines, se dévoile en termes de négation : négation de l'être du colonisé, négation de son humanité. Le colonisateur façonne[35] le colonisé sous le mode d'un néant ontologique, c'est-à-dire d'un vide d'être. La prétention d'apporter la civilisation ne peut se comprendre que si l'on se représente l'autre comme une table rase, un tableau vierge du point de vue culturel, civilisationnel. Ceci n'est possible que par néantisation de son histoire, de son passé, de ses valeurs et de sa liberté. Ce qui revient clairement à nier son statut d'homme. Il était dès lors impérieux pour l'intelligentsia africaine, de s'inscrire en faux contre la vulgate colonisatrice afin d'opérer un « retour à l'histoire », histoire d'où le Nègre fut expulsé. La faisabilité d'un tel projet appelle de ce fait un référent théorique, une pensée fondatrice pouvant servir de socle à cette entreprise. La philosophie marxiste sera ainsi mobilisée dans une orientation dont le but ultime est la réappropriation de soi, la rédemption d'une humanité réifiée au travers d'une histoire dont les épisodes dévoilent la mort de l'homme[36]

Au moment où l'occupant colonial plie bagages[37], à l'heure où les peuples africains s'apprêtent à se réapproprier leur histoire et leur humanité subsiste, un malaise profond qui se décline sous la forme d'une identité à retrouver, à refaire. Le mouvement de décolonisation, en tant que thérapie de rachat, a mis fin à l'identité négative façonnée par l'étranger et infligée à l'autochtone. Négative, cette pseudo identité l'était au moins à un double niveau : les multitudes colonisées la subissaient d'une part et elle était la négation de l'identité ancestrale d'autre part. D'où l'exigence quasi cardinale de la reconstruction d'une identité. Ce projet, pour une bonne partie de l'intelligentsia africaine de cette époque, prit la forme d'un retour : « retour aux sources », « retour à l'histoire » avec, bien entendu, des nuances qui se dévoileront tout au long de cette analyse. L'idée était que l'entreprise coloniale avait abouti à l'aliénation du colonisé par destruction des éléments référentiels qui fondaient sa personnalité, son identité.

La référence théorique à Karl Marx devait ainsi conduire un double mouvement de révolution-involution : révolution dans la mesure où l'ordre colonial, ses structures et ses

[35] Nous nous accordons avec Jean-Paul Sartre dans son ouvrage intitulé *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris, 1954. Dans cette publication, l'Existentialiste français soutient que c'est l'Antisémite qui crée le juif.
[36] Dans la mesure où la liberté, qui est l'essence de la réalité humaine, est niée.

survivances doivent être renversés, involution en ce sens que la rupture d'avec la logique coloniale doit permettre de faire renaître, mieux d'exhumer les éléments de l'identité ancestrale que l'ouragan de la colonisation avait réussi à ensevelir. C'est la raison pour laquelle la plupart des intellectuels africains de cette époque, quoique se référant à Karl Marx et bien qu'usant du socle socialiste et révolutionnaire de sa pensée, ont les yeux braqués sur le passé. Franz Fanon chante le « retour à l'histoire », Amilcar Cabral propose la « re-africanisation des esprits », Léopold Sédar Senghor se fait le défenseur de la « Négritude », Julius Nyerere fonde le socialisme africain sur la base de l' « Ujamaa », quintessence des vertus de la famille africaine élargie, pendant que Kwame Nkrumah élève l'harmonie ancestrale au rang de paradigme à ré-éditer. En fait, ce schéma pour ces intellectuels, présentait le double profit de l'affirmation de soi et du développement, toutes choses susceptibles de baliser la voie de l'indépendance ou de la liberté des multitudes colonisées.

Mais, comme nous le verrons tout au long de cette partie, la conscience africaine connaît une déchirure traumatique que médiatise le désir d'être soi et l'exigence d'une compromission par intégration des éléments culturels exogènes. Comment dès lors réaliser le projet liberté tout en demeurant soi ? Comment entreprendre le développement[38] et laisser intacts les éléments qui ont toujours fait le socle des sociétés africaines ancestrales ? Quelle alchimie réaliser pour faire du neuf avec du vieux ? Ces questions trouvent leur justification dans le malaise théorique que dévoilent les élaborations des penseurs de cette époque. Mais avant de passer à l'examen détaillé de quelques unes des pensées fondatrices de cette époque, il ne serait pas superflu de nous arrêter un moment sur la pensée de Karl Marx.

---

[37] Départ purement théorique et symbolique car nous verrons plus loin que le colonialisme cèdera le pas au néocolonialisme.

[38] Notamment au sens économique et matériel.

CHAPITRE I :
KARL MARX ET L'IDÉE DE RÉVOLUTION

S'engager dans l'exercice du dévoilement de l'histoire de la pensée en Afrique, c'est sans conteste se résoudre à observer un arrêt incontournable sur un auteur dont l'élaboration théorique a suscité une grande fascination sur l'intelligentsia africaine. Karl Marx, puisqu'il s'agit de lui, est en effet ce penseur qui a influencé, d'un bout à l'autre, l'effort de pensée des intellectuels africains de la première génération et même au-delà. La théorie critique de la société qu'il élabore sonne d'un écho particulier au regard de la situation des sociétés africaines. Bien plus, l'ordre nouveau qu'il promeut au travers de la révolution, se présente aux yeux de la plupart de ces intellectuels[39] comme la voie du salut. Il nous semble dès lors opportun de nous arrêter un moment, afin de cerner le contenu sémantique que le philosophe et théoricien allemand de l'économie politique du XIXe siècle affecte au concept de révolution, ainsi que la finalité ultime qu'il assigne à cette idée.

I- Qu'est-ce que la révolution ?

Par révolution nous pouvons entendre : *« …évolution, changements importants dans l'ordre moral, social etc.... (…). Bouleversement d'un régime politique et social, le plus souvent consécutif à une action violente…. Ensemble des événements, des actions qui aboutissent à ce bouleversement.»*[40]

Cette définition nous amène à comprendre le sens profond que revêt l'idée de révolution : une entreprise de transformation radicale des données de base, c'est-à-dire des fondements d'un ordre politique, social, moral etc.…. La révolution vise ainsi le renversement d'un ordre établi et sa substitution par un ordre jugé plus humain et par conséquent meilleur. En cela, la révolution se démarque de la simple révolte, cette dernière n'étant qu'un changement de surface, une entreprise visant la modification de quelques

[39] Il est vrai que chacun a essayé d'apporter son originalité par rapport à Karl Marx.
[40] Dictionnaire universel, Hachette, Paris, 1995, p. 1035.

éléments d'un ordre consécutif à un malaise dans le fonctionnement habituel d'un mécanisme. Dans la révolte, ce n'est pas l'ordre établi en tant tel qui est visé.

En fait, ce qui caractérise fondamentalement l'idée de révolution, c'est la profondeur des changements à opérer, la profondeur du refus vis-à-vis de la situation présente, l'ampleur du soulèvement populaire[41], la représentation d'un ordre désirable jugé plus humanisant. Entreprendre une révolution, c'est en fait ramer à contre courant de la dynamique ambiante et de l'ordre existant. C'est ce qui explique le foisonnement des armées et des partis dits révolutionnaires dans des contextes de domination et de réification de l'être de soi par l'autre. C'est donc vers cette voie que s'oriente et s'élabore l'entreprise théorique de Karl Marx, dont l'objectif ultime reste la libération de l'homme des chaînes de l'assujettissement et de l'aliénation pour la réalisation optimale de son humanité.

Karl Marx va ainsi, partant du mode de relations interhumaines au sein du système capitaliste, étudier les mécanismes les plus profonds qui mettent en danger les relations entre les hommes. Et au cœur de ces mécanismes trône la recherche effrénée de l'intérêt.

II- Le capitalisme comme objectivation de l'intérêt égoïste.

Avec le renversement de l'ordre féodal au moyen âge par les forces bourgeoises, les temps modernes inaugurent une perspective des relations humaines fondées sur la libre entreprise, la recherche du profit qui débouche sur l'exploitation de l'homme par l'homme. En effet, le système bourgeois aboutit paradoxalement aux mêmes travers qui étaient hier l'objet de toutes les récriminations[42]. Dans cet horizon qui consacre l'affirmation du capitalisme, les rapports entre les hommes conservent et renforcent leur charge de conflictualité avec, en toile de fond, la reproduction d'un ordre quasi-seigneurial, mais avec ceci de particulier que les seigneurs ici ne tiennent plus leur majesté d'un ordre de succession héréditaire, mais plutôt de la maîtrise qu'ils ont de l'infrastructure économique et matérielle. Dans son *Dictionnaire de philosophie*, Jacqueline Russ définit le capitalisme

[41] Ce critère trouve cependant ses limites dans ce qu'on appelle une révolution de palais qui produit tout aussi un changement profond dans l'ordre des choses.

[42] Historiquement, la bourgeoisie s'est constituée par subversion de l'ordre d'exploitation mis en place par la société féodale. Elle n'est donc pas au départ synonyme de richesse. Elle ne le sera que plus tard lorsqu'elle aura renversée l'ordre féodal et qu'elle aura légitimé la liberté économique.

dans ses fondements et ses présupposés, nous donnant ainsi de cette notion une visibilité bien plus grande. Le capitalisme, écrit-elle, est :

> *« Un régime économique et un mode de production où la propriété des moyens de production est privée. Il est également caractérisé par la grande production en série, par le modernisme et par l'existence d'une classe sociale, la bourgeoisie, déterminant les moyens de production.»*[43]

Cette définition qui révèle déjà le capitalisme comme un vrai kaléidoscope, dont l'une des faces est la domination d'une classe sociale sur une autre, peut être complétée par le point de vue de Max Weber qui pense que *« le capitalisme est identique à la recherche d'un profit toujours renouvelé, dans une entreprise continue, rationnelle et capitaliste. Il recherche la rentabilité »*[44]. La rentabilité impliquant le profit, on comprend dès lors la relation quasi intime qui lie le capitalisme à l'égoïsme, le désir de chaque sujet s'accroît pour une cause individuelle. Le terme égoïsme vient du latin ego qui renvoie au *« je »*, c'est-à-dire au sujet individuel, au moi, et du suffixe isme lequel s'articule autour de la reconnaissance de la priorité et même de la primauté du moi. C'est la pensée ou l'attitude d'un individu qui pense ou qui agit en ramenant tout à soi. Ce qui caractérise fondamentalement l'égoïsme, c'est le grossissement hypertrophique du moi par négation ou néantisation d'autres moi. Plus exactement, l'égoïsme vise la recherche de l'intérêt personnel, lequel s'oppose aux dispositions humaines telles que l'altruisme, le sentiment désintéressé, l'amour d'autrui etc.… Dans un ouvrage qu'il consacre à la recherche de la base de l'éthique, Arthur Schopenhauer tente de dégager la maxime qui définit et oriente la pensée ou l'attitude égoïste : tout pour moi, rien pour les autres. Aussi affirme t-il que *« l'égoïste sent partout une barrière infranchissable entre lui et tout le reste. Le monde pour lui est au sens le plus absolu un non moi, il y voit avant tout un ennemi. »*[45] Ceci traduit bien la difficulté, voire même l'impossibilité à s'engager dans un processus relationnel convivial

---

[43] Jacqueline Russ, *Dictionnaire de philosophie*, Bordas, Paris, 1991, p. 38.

[44] Max Weber, cité par Jacqueline Russ, op.cit p. 39.

[45] Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, Librairie générale française, Paris, 1991, p. 235.

avec les autres subjectivités du corps social dans laquelle se trouve l'égoïste, lui dont le psychisme est tout entier assujetti par la recherche sans cesse recommencée de l'intérêt personnel.

L'Egoïste en effet est incapable de saisir l'unité foncière des êtres au-delà de la multiplicité phénoménale. Arthur Schopenhauer, s'inspirant de la métaphysique orientale[46], affirme cependant l'unité essentielle des réalités phénoménales. Pour l'égoïste, toute réalité extérieure au moi, y compris l'autre, est frappée d'un caractère fantasmatique. Il y a cloisonnement entre le moi, qui a pour limites celles de l'individu percevant, et le non moi qui enveloppe le reste de l'univers. Voilà pourquoi l'égoïste ne voit et ne traite comme seule réalité authentique que sa propre personne et toutes les autres comme des ombres sans substance ni consistance, des coquilles sans noyau. L'Egoïsme est de ce fait fondé sur l'illusion de la multiplicité, multiplicité dont le fondement se trouve être l'espace et le temps qui constitue les principes d'individuation. Or comme le soutient le philosophe allemand, *« tous les individus de ce monde, coexistants et successifs, si infini qu'en soi le nombre, ne sont pourtant qu'un seul et même être qui, présent en chacun d'eux, et partout identique, seul vraiment existant se manifeste en tous. »*[47]

Les définitions élaborées au sujet des concepts égoïsme et capitalisme nous autorisent à affirmer une interpénétration de ces deux termes car, c'est le bien individuel, la propriété privée qui est recherchée. La propriété privée est ce qui appartient à un individu, c'est sa possession, objet de sa seule jouissance comme le précise Karl Marx, *« la propriété privée, comme antithèse de la propriété collective, n'existe que là où les instruments et les conditions extérieures du travail appartiennent à des particuliers.»*[48] La propriété peut légitimement appartenir à celui qui a réellement fourni un effort de travail. Mais dans la logique capitaliste, celle-ci n'est autre chose que l'expropriation de la propriété privée à son véritable bénéficiaire. Et c'est justement ce que note Karl Marx pour le décrier, lorsqu'il affirme que, *« ce qui gît au fond de l'accumulation primitive du capital, au fond de sa*

[46] Lire à cet effet son ouvrage *Le monde comme volonté et comme représentation*, Trad. A Burdeau, revue et corrigée par R. Roos, Puf, Paris, 1966.
[47] Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, op.cit, p. 230-231.
[48] Karl Marx, *Le Capital* III, Editions sociales, Paris, 1977, p. 203.

genèse historique, c'est l'expropriation du producteur immédiat, c'est la dissolution de la propriété fondée sur le travail personnel de son possesseur.»[49]

Le travailleur est ici délesté du produit de son labeur, au profit du détenteur des moyens de production. Ceci est un fait qui parcourt l'histoire de l'humanité, une histoire empreinte de belligérance et de violence et qui constitue une blessure réelle pour l'humanité. Son évolution remonte à l'antiquité des rapports humains et se manifeste dans certains autres modes de production déterminés :

- Le mode de production patriarcal se caractérisait déjà par une forme de propriété familiale, en un sens large, par une différenciation des fonctions et des classes. Ici, il y a domination des hommes, autorité du patriarche ou chef de famille.

- Le mode de production fondé sur l'esclavage et conditionné par un progrès technique permettant l'utilisation rentable des esclaves. Elle s'oriente donc vers la formation d'une classe des maîtres, vers la transmission héréditaire, dans une société déjà complexe, des fonctions de commandement militaire et politique, de fonctions intellectuelles, en même temps que de la propriété.

- L'économie féodale comporte l'exploitation par une classe militaire, d'une masse de producteurs isolés et attachés au sol : les serfs.

- L'économie capitaliste est marquée par l'exploitation de l'ouvrier par le capitaliste.

Ce parcours historique montre la permanence de l'exploitation. Mais, ce qui est caractéristique du capitalisme, c'est l'accroissement systématique de la propriété privée. Ici,

> *« l'expropriation des producteurs immédiats s'exécute avec un vandalisme impitoyable qu'aiguillonnent les mobiles les plus infâmes, les passions les plus sordides et les plus haïssables dans leur petitesse. La propriété privée fondée sur le travail personnel, cette propriété qui soude pour ainsi dire le travailleur isolé aux conditions extérieures du travail, va être supplantée par la propriété privée capitaliste, fondée sur l'exploitation du travail d'autrui par le salariat. »*[50]

[49] Karl Marx, *Le Capital*, III, p. 203.
[50] Karl Marx, *Le Capital*, op.cit, p. 179.

C'est dire que le capitaliste extorque la propriété du travailleur et n'accorde de propriété qu'à lui-même, dans une logique égocentrique où seul le profit individuel est recherché[51]. C'est dans ce sens que la rémunération de la force de travail de l'ouvrier s'effectue en deçà de l'effort fourni. L'ouvrier reçoit, non l'équivalent du produit réel de son travail, mais un salaire destiné à lui permettre juste de vivre, de conserver assez de force pour continuer à travailler. C'est ce le théoricien allemand désigne par le terme de *« plus value »,* Cette valeur supplémentaire produite par le travail de l'ouvrier salarié que le capitaliste extorque. C'est, estime Marx, *« cette partie de la valeur totale des marchandises dans laquelle est incorporé le surtravail ou le travail impayé »*[52]. Une partie considérable du travail de l'ouvrier est consommée sans être rémunérée. La plus value est donc la matérialisation d'un travail non payé, qui explique la prospérité du capitaliste, lequel dispose indûment d'une certaine somme du travail d'autrui.

Ainsi, dans une telle perspective où seules émergent les notions de profit, de propriété privée, de plus value etc.…, les relations humaines ont fait place à l'égoïsme. Toutes les actions menées sont orientées par le désir obsessionnel de réaliser une accumulation sans cesse grandissante des richesses.

III- Le capitalisme et la lutte des intérêts.

L'idée de lutte renvoie à un antagonisme entre individus pour l'appropriation d'un bien, ou alors une opposition entre des perceptions ou des idées divergentes. La lutte des intérêts suppose donc qu'il existe quelque chose porteur d'intérêt et fondement d'un « casus belli » entre les parties en présence. Toute lutte est porteuse des désirs, des stimuli qui la motivent et qui président à sa raison d être. Il est entendu que c'est l'égoïsme qui sous-tend le capitalisme et que par ailleurs l'homme est un être de désir, un être de besoin. Mais à quel niveau situera –t-on la lutte des intérêts ? Est-ce du point de vue de l'égoïsme délibéré de l'homme qui veut avoir tout pour lui et de façon illicite ? Ou alors, est-ce la nature même de l'homme, en tant qu'il est manque qui contraint celui-ci à entrer en lutte avec les autres, qui

[51] Profit individuel ou profit de classe car dans l'entreprise capitaliste il faut inclure les partenaires et les actionnaires.
[52] Karl Marx, *Pour une éthique socialiste,* cité par Jacqueline Russ in *Dictionnaire de philosophie,* op.cit, p. 218.

sont tout aussi des « manques » ? Ou même, s'agit-il seulement de l'organisation sociale dans laquelle on se trouve qui favorise la lutte des intérêts ?

Dans la société capitaliste, l'exploitation est maintenue par une organisation impitoyable du travail. Ici émergent deux catégories d'individus, le travailleur et le capitaliste, le premier travaillant pour le second. Les rapports de proportion entre le travail fourni et le gain de l'ouvrier n'étant pas égaux, le capitaliste exploite l'ouvrier parce que son but c'est *« la grande extraction possible de la plus value, ou ce qui revient au même, la grande exploitation possible de la force de travail »*[53]. En approfondissant cette opposition, on voit qu'il y a d'un coté des ouvriers exploités, de l'autre des capitalistes, ce qui fait émerger deux classes : la classe prolétarienne et la classe bourgeoise. Ces deux classes constituent d'après Marx le fruit d'un processus historique. Mais avant, arrêtons-nous un moment sur la notion de classe pour saisir ce qui en constitue la quintessence.

La classe, selon Karl Marx, se présente de la manière suivante : *« A première vue (…) l'identité de revenus et (les) sources (de) revenus : voici trois grands groupes sociaux (travailleurs salariés, capitalistes et prolétaires fonciers) dont les membres individuels vivent respectivement du salaire, du profit et de la vente. »*[54] Cette définition peut être complétée, pour une meilleure compréhension, par celle qu'on retrouve dans le *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, à propos des paysans. Karl Marx affirme : *« …des millions de familles paysannes vivent dans des conditions économiques qui les séparent les uns des autres et opposent leur genre de vie, leurs intérêts et leur culture à ceux des autres classes. »*[55]

A travers ces définitions complémentaires, on peut comprendre que la classe chez Karl Marx est repérable à travers des éléments sociologiques essentiels : *« Le genre de vie », « Les intérêts », « La culture »*. A ces éléments peut s'ajouter *« la conscience de posséder en commun tel genre de vie, tels intérêts, telle culture »*[56]. Cela veut dire qu'une classe doit avoir une intuition d'elle-même, c'est-à-dire la capacité à s'identifier comme classe.

La lutte des classes suppose des rapports antagoniques entre une classe dominante et une classe dominée. Cette lutte représente le moteur de l'évolution sociale. C'est sans nul

[53] Karl Marx, *Le capital II*, op.cit, p. 53.
[54] Karl Marx, *Fragment* in Jacqueline Russ, op.cit, p. 46.
[55] Jean Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Seuil, Paris, 1956, pp. 109-110.
[56] Ibid

doute dans cette perspective que se comprend la première phrase du *Manifeste du parti communiste* : *« L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes »*[57]. Ce texte peut être sujet à une double signification. Dans un premier sens, il peut être interprété comme présentant la lutte des classes comme le moteur de l'histoire et le progrès de l'humanité. Le second sens est de comprendre le texte dans une perspective qui administre plus rigoureusement la phrase de *l'Idéologie allemande* selon laquelle *« la seule science est la science de l'histoire »*. Dans ce cas, cet énoncé liminaire voudrait dire que quiconque s'efforce d'introduire l'intelligibilité en ce qui concerne aussi bien le passé et le présent que le calcul portant sur les combats à venir, doit en appeler au concept de lutte des classes qui est seul capable d'expliquer la complexité de la réalité historique. De ces deux sens, nous retenons l'antagonisme, l'opposition. Cependant qu'est-ce qui motive la lutte dans l'évolution historique ? C'est vrai, comme il est dit dans le *Manifeste du parti communiste* :

> *« Homme libre et esclave, patricien et plébéien, seigneur et serf, maître et compagnon, bref, oppresseurs et opprimés ont été en constante opposition, ils se sont mené une lutte sans répit tantôt cachée, tantôt ouverte, une lutte qui s'est chaque fois terminée par une transformation irrévolutionnaire de la société tout entière ou par l'anéantissement des deux classes en lutte. »*[58]

Pourquoi ces luttes ? Quelle en est la cause motrice ? Ces luttes en effet reposent sur l'intérêt. L'intérêt est ce qui est utile à l'individu ou à l'ensemble des individus d'un groupe. Dans la société capitaliste, c'est l'économie qui est le moteur du déroulement de l'action sociale. C'est le stimulus qui orchestre les luttes entre bourgeois et prolétaires. L'intérêt constant du bourgeois est la recherche sans cesse du profit et l'accroissement de son capital, alors que l'intérêt de l'ouvrier, c'est l'amélioration de ses conditions d'existence compromises par l'accumulation et la concentration du capital par le capitaliste, d'une part et d'autre part, par la paupérisation et la prolétarisation. C'est ce qu'exprime cette

[57] Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du parti communiste*, Librairie générale française, Paris, 1973, p. 5.
[58] Karl Marx et Friedrich Engels, op.cit, p.5.

revendication dont Marx fait état dans *Le Capital* sous la forme d'un réquisitoire de l'ouvrier face au capitaliste :

> *« La marchandise que je t'ai vendue se distingue (…) des autres marchandises parce que son usage crée de la valeur, et une valeur plus grande qu'elle coûte elle-même. C'est pour cela que tu l'as achetée. (…) . Toi et moi, nous ne connaissons sur le marché qu'une loi, celle de l'échange des marchandises. La consommation de la marchandise appartient non au vendeur qui l'aliène, mais à l'acheteur qui l'acquiert. L'usage de ma force de travail t'appartient donc. Mais par le prix quotidien de sa vente, je dois chaque jour pouvoir la reproduire et la vendre de nouveau. Abstraction faite de l'âge et d'autres causes naturelles de dépérissement, je dois être aussi vigoureux et dispos demain qu'aujourd'hui pour reprendre mon travail avec la même force. Tu me prêches constamment l'évangile de '' l'épargne '', de ''l'abstinence'' et de ''l'économie'' fort bien ! Je veux, en administrateur sage et intelligent, économiser mon unique fortune, ma force de travail, et m'abstenir de toute folle prodigalité (…). Par une prolongation outre mesure de la journée de travail, tu peux en un seul jour mobiliser une plus grande quantité de ma force que j'en puis remplacer en trois. Ce que tu gagnes en travail, je le perds en substance (…). Si la période ordinaire de la vie d'un ouvrier, étant donné une moyenne variable de travail, est de trente ans, la valeur moyenne de ma force que tu me payes par jour forme 1 /365 ×30 ou 1/10.950 de sa valeur totale. La consommes-tu dans dix ans, eh bien ! Tu ne payes, dans ce cas, chaque jour que 1/10.950 au lieu de 1/3650 de sa valeur entière, c'est-à-dire tu ne payes que 1/3 de sa valeur journalière. Tu me voles donc chaque jour 2/3 de ma marchandise. Tu payes une force de travail d'un jour quand tu en uses de trois. Tu violes notre contrat et la loi des échanges. Je demande donc une journée de travail de durée normale, et je la demande sans appel à ton cœur, car, dans les affaires, il n'y a pas de place pour le sentiment (…). J'exige la journée de travail normale, parce que je veux la valeur de ma marchandise, comme tout autre vendeur.»*[59]

---

[59] Karl Marx, *Le Capital*, I, pp. 229-230.

Comme on le constate dans ce long extrait, la nature de l'échange des marchandises n'impose aucune limitation à la journée de travail et au travail extra. Le capitaliste soutient son intérêt, en défendant son droit comme acheteur. Le capitaliste cherche à prolonger cette journée aussi longtemps que possible. De l'autre coté, la nature spéciale de la marchandise vendue exige que sa consommation par l'acheteur ne soit pas illimitée, et le travailleur soutient son intérêt en défendant son droit comme vendeur quand il veut restreindre la journée de travail à une durée normalement déterminée. Il y a autonomie, droit contre droit, intérêt contre intérêt, tous portant le sceau de la loi qui règle l'échange des marchandises. Or,

> *« entre deux droits égaux, qui décide ? La force. Voilà pourquoi la réglementation de la journée de travail présente dans l'histoire de la production capitaliste comme une lutte séculaire pour les limites de la journée de travail, lutte entre le capitaliste, c'est-à-dire la classe capitaliste, et le travailleur, c'est-à-dire la classe ouvrière. »* [60]

Ce qui retient plus d'attention, c'est le moteur de ce type de lutte qui est l'intérêt, un intérêt qui motive et suscite en chaque partie, le désir de ne penser qu'à elle-même. L'acte du capitaliste, qui veut que l'ouvrier travaille jusqu'à *« ce que mort s'en suive »*, suscite en ce dernier un intérêt considérable, intérêt lui-même qui provoque en l'ouvrier la réclamation du sien. On perçoit, à travers cet exemple, le type de rapports qui existent entre le patron et l'ouvrier. Les rapports qui sont moins des rapports humains que des rapports d'intérêt. La lutte pour la journée de travail, la lutte pour la loi des dix heures, la lutte pour le partage de la plus- value, constituent des luttes d'intérêt entre le capitaliste et l'ouvrier. C'est le désir de pouvoir matérialiser ses intérêts qui s'objective.

S'il est vrai que pour Karl Marx l'homme n'est pas une essence ou une valeur en soi, qu'il n'est pas un être achevé et complet, il reste tout de même qu'il est un être de désir, désir qui s'aiguise et se transforme en une recherche sans limite de l'intérêt individuel, de la

[60] Ibid.

propriété privée, dans la société capitaliste. L'intérêt est donc ce qui met en mal les relations entre les hommes. En fait, l'homme devient homme dans la logique de Karl Marx, en se faisant au cours de son existence par le travail qui :

> *« Est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. »*[61]

Cela signifie que le travail est l'activité transformatrice de la nature destinée à satisfaire les besoins. Seulement, ce travail qui aurait du servir à l'épanouissement et à la libération, a été dénaturé, détourné de son but véritable. A la source de cette déviation, Karl Marx découvre le surtravail, origine de multiples aliénations : économique, sociale, politique etc.…. C'est cette déviation qui fait dégénérer toute l'histoire de l'humanité en lutte des classes. La lutte des classes a pour énergie l'intérêt. De là, la nécessité de comprendre la notion d'intérêt comme ce qui polarise l'attention des hommes. L'intérêt aiguise donc les passions et conduit à des fixations morbides. Ces passions se lisent dans l'attachement que les hommes ont vis-à-vis des richesses matérielles. En cela, on assiste à une dénaturation des rapports inter-individuels. Les rapports de production font échec à l'intersubjectivité et, un véritable défi est lancé à l'homme qui ne fonctionne plus que sur la roulette de l'intérêt individuel.

De ce fait, il apparaît donc que c'est le matériel qui relie les hommes par le biais des intérêts, au lieu de la relation originelle qui aurait du exister entre l'homme et son semblable. Il y a de ce fait une marchandisation des relations humaines sur fond de profit égocentrique. D'où une triple aliénation : aliénation pour la satisfaction des besoins réels et nécessaires de l'individu, aliénation pour la satisfaction des faux besoins nés par le fait du capitalisme à travers la recherche sans cesse des richesses, aliénation enfin de l'homme par l'homme. Karl Marx analyse cette dernière forme en ces termes :

---

[61] Karl Marx, *Le capital*, I, p. 180.

« L'aliénation de l'ouvrier dans son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, une existence extérieure, mais que son travail existe en dehors de lui, devient une puissance autonome vis-à-vis de lui, que la vie qu'il prête à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère. »[62]

Il y a visiblement aliénation de l'ouvrier mais, paradoxalement aussi celle du patron. En fait, au-delà de leur opposition, c'est l'homme qui est ravalé au rang d'instrument, d'objet parce que l'homme qui est exploité par l'autre, est pris comme objet et celui qui s'attache aux richesses, se confond lui-même à ces objets et s'y assimile, et par suite devient un objet. Ebénézer Njoh-Mouelle examine, fort à propos, cette problématique des rapports entre l'être et l'avoir de l'homme, et en vient à la conclusion selon laquelle un homme qui se réduirait à son avoir, même si celui-ci vit dans un contexte d'abondance, ne cesse pas pour autant d'être un sous-homme, un pauvre homme, c'est-à-dire un médiocre, un homme pauvre en esprit. Aussi affirme t-il :

« (…) On peut-être pauvre, diminué dans son être au milieu de nombreux biens matériels. Tout enrichissement pris comme fin en soi est, au bout du compte, un appauvrissement ; appauvrissement de l'être au profit de l'avoir, dilution de l'être dans l'avoir. »[63]

En fait, si le bourgeois aliène le prolétaire par la dépréciation de sa force de travail, le bourgeois à son tour s'aliène lui-même par la perte du contact fort essentiel avec la nature, mais aussi, son attachement au matériel aboutit à une auto-réification. Il y a chez Marx aliénation globale de l'homme dans la relation au capital qui tire son fondement d'un ensemble de relations sociales chosifiées. L'économique déterminant et fondant le politique, le mode de production capitaliste affecte tous les autres aspects de la société. C'est pourquoi, l'Etat est un conseil d'administration des propriétaires des moyens de production. Karl Marx

[62] Idem, p. 96.
[63] Ebénézer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence, essai sur la signification humaine du développement*, Clé, Yaoundé, 1970, p. 21.

le saisit comme *« la forme par laquelle les individus d'une classe dominante font valoir leurs intérêts communs (…) Il s'en suit que toutes les institutions communes passent par l'intermédiaire de l'Etat. »*[64]

C'est dire que tout Etat est un Etat de classe, l'Etat est l'expression de la lutte des classes. Ainsi le progrès de la société capitaliste profite exclusivement à la classe bourgeoise, même si ce même progrès est porteur de contradictions internes. Comment donc sortir de ce cercle vicieux et entrevoir des relations véritablement humaines ?

IV-Le socialisme : Perspective révolutionnaire pour la libération de l'homme.

Avant de cerner le passage du capitalisme au socialisme, il convient de définir au préalable ce qu'on entend par socialisme. Par ce concept, entendons avec Jacqueline Russ cette *« doctrine préconisant que la propriété privée des moyens de production soit subordonnée à l'intérêt général et soumise à une organisation rationnelle. Il s'agirait de mener à bonne fin un idéal de justice.»*[65] Le socialisme s'oriente ainsi vers une organisation concertée aboutissant à des résultats à la fois équitables, profitables et favorables à l'épanouissement de la personne humaine par opposition au libéralisme, à l'égoïsme, à l'individualisme. Dans la perspective de Karl Marx, le socialisme scientifique se propose d'élaborer des concepts qui illuminent les actions existantes afin de les renforcer, de les développer et de leur fixer des objectifs précis. Cet ensemble de concepts repose sur ce qu'Engels appelle tour à tour :

> *« Le conflit entre les forces productives devenues sociales et les formes de la production » ; « L'antagonisme des classes » ; « La génération de l'échange, anarchie dans la production sociale » ; « la prolétarisation des masses, chômage, misère » ; « La surproduction, crises, concentration capitaliste. »*[66]

---

[64] Karl Marx, *l'idéologie allemande,* cité par Jacqueline Russ, op.cit, p. 95.
[65] Jacqueline Russ, op.cit, p. 269.
[66] Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Editions sociales, Paris, p. 79.

Ces contradictions multiples du système capitaliste doivent être brisées, et c'est au prolétariat qu'il revient d'assurer cette mission : *« révolutionner le mode de production capitaliste, et, finalement, d'abolir les classes.»* [67] Le prolétariat dans sa mission messianique, doit briser le cercle de l'aliénation avec la perspective d'un monde meilleur. Karl Marx est convaincu que le capitalisme porte en lui les germes de sa propre destruction. Le développement de la grande industrie sape, sous les pieds de la bourgeoisie, le terrain sur lequel elle a établi son système de production et d'appropriation. Avant tout, le capitalisme produit ses propres fossoyeurs. Sa chute et la victoire du prolétariat, sont de ce fait inévitables. *« De toutes les classes qui aujourd'hui font face à la bourgeoisie* (écrit Engels), *seul le prolétariat est une classe révolutionnaire. Les autres classes périssent et disparaissent avec la grande industrie, alors que le prolétariat en est le produit propre. »*[68] Voilà pourquoi l'espoir repose sur le prolétariat qui est originellement prédisposé à agir sur l'histoire. En cela, le prolétariat est inversement contraint, en tant que prolétariat, à se supprimer et à supprimer l'opposé qui le conditionne, qui le fait être prolétariat. Dans le rapport d'opposition de deux classes, le prolétariat seul est porteur de la négation, d'une négation qui nie non seulement le capitaliste, mais tout le rapport dans lequel l'un et l'autre sont placés :

> *« Dans cette opposition, le propriétaire privé est donc le parti conservateur, le prolétaire le parti destructeur. Du premier provient l'action de maintenir le rapport d'opposition, du second vient l'action de l'anéantir. »*[69]

Le prolétariat doit donc assurer l'expropriation des expropriateurs. *Le Manifeste du parti communiste* propose des mesures révolutionnaires pratiques :

> *« Pour les pays les plus développés néanmoins les mesures suivantes peuvent être assez généralement applicables :*
> *-Expropriation de la propriété foncière et utilisation de la rente foncière pour les dépenses de l'Etat.*

---

[67] Karl Marx, *Le Capital*, I, p. 25.
[68] Karl Marx et Friedrich Engels, *Le manifeste du parti communiste*, p. 19.
[69] Karl Marx, *Heilige familie*, In Jean Yves Calvez, op.cit, p. 266.

-Impôts fortement progressifs.

-Abolition de l'héritage.

-Confiscation de la propriété de tous les émigrés et rebelles.

-Centralisation de tous les moyens de transport entre les mains de l'Etat.

-Multiplication des manufactures nationales, des instruments de production, défrichement et amélioration des terres selon un plan collectif.

-Obligation du travail pour tous, organisation d'armées industrielles particulièrement pour l'agriculture.

-Combinaison du travail agricole et du travail industriel, mesures pour faire disparaître progressivement l'opposition entre ville et campagne.

-Education publique et gratuite pour tous les enfants. Suppression du travail des enfants en usine sous sa forme actuelle. Combinaison de l'éducation avec la production matérielle, etc.… »[70]

Ces mesures porteuses de la mission du prolétariat, visent l'abolition des classes et des Etats de classe. Le principe fermement établi est celui de la socialisation de tous les moyens de production importants, et l'élaboration d'un plan d'ensemble pour le développement d'une économie nationale. Car :

« Le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices. La socialisation du travail et la centralisation de ses ressorts matériels arrivent à un point où elles ne peuvent plus tenir leur enveloppe capitaliste. Cette enveloppe se brise en éclats (…) Les expropriateurs sont à leur tour expropriés (…) il s'agissait de l'expropriation de la masse par quelques usurpateurs. » [71]

Cette masse est selon l'expression qui apparaît dans *Le Manifeste du parti communiste « le prolétariat organisé en classe dominante »* ou ce que Karl Marx appelle dans une lettre adressée à J. Weydemeyer, *« la dictature du prolétariat »* que Lénine a

[70] Karl Marx et Friedrich Engels, op.cit, pp. 34-35.

[71] Karl Marx, *Le Capital*, III, p. 205.

commenté dans *l'Etat et la révolution*[72] . Cette dictature du prolétariat qui instaure le socialisme peut-être située en trois étapes :

1-La liquidation des anciennes classes : première phase du vaste mouvement, celle-ci est essentiellement révolutionnaire, violente et devrait être provisoire. L'objectif ici est de liquider les classes possédantes par la dictature du prolétariat. C'est au cours de cette phase que *« le prolétariat s'empare du pouvoir d'Etat et transforme les moyens de production d'abord en propriété d'Etat.»*[73]

Autrement dit, le prolétariat doit conquérir la suprématie politique pour arracher progressivement à la bourgeoisie tout le capital et le centraliser entre les mains de l'Etat, c'est-à-dire du prolétariat organisé en classe dirigeante. Ceci implique que le prolétariat brise l'appareil d'Etat bourgeois en le transformant radicalement. Le pouvoir politique ouvrier doit s'installer par la violence. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la liberté et l'authentique démocratie, dans l'optique marxiste, ne peuvent s'implanter que par leur contraire, la dictature. En fait, *« tant que le prolétariat a encore besoin de l'Etat, ce n'est point pour faire régner la liberté, mais pour réprimer ses adversaires. »*[74] Autrement dit, l'Etat n'étant ici qu'une institution temporaire, il est absurde de parler d'un Etat populaire et libre. C'est dire que le jour où il devient possible de parler de la liberté, l'Etat cesse d'exister comme tel.

L'Etat socialiste, dans la perspective marxiste, apparaît donc comme une institution provisoire, un simple moyen dans une lutte dont la finalité est l'abolition même de cet Etat. L'Etat doit, en fin de compte, contribuer à sa propre disparition. Dans cette première phase du mouvement révolutionnaire, les idéologies juridiques, philosophiques, religieuses, et même littéraires et artistiques, symboles des classes possédantes, devront être liquidées. La religion, véritable *« opium du peuple »*, mystification par excellence, connaîtra une persécution sans merci. De même, toute pensée individuelle qui aiguise l'égoïsme sera violemment combattue. Que doit-il se passer au niveau économique ?

---

[72] Lénine, *L'Etat et la révolution*, Editions sociales, Paris, 1947, p. 35.
[73] Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, op. cit. p. 95.

[74] Friedrich Engels, *Lettre à Bebel*, cité par André Piéttre In *Marx et le Marxisme*, Puf, Paris, 1962, p. 16.

2- Le régime collectiviste : dans le champ économique, la dictature du prolétariat se traduira par l'expropriation des expropriateurs avec la suppression de la propriété privée des moyens de production ; c'est le stade du socialisme d'Etat ou collectivisme. Karl Marx en a tracé le schéma que Lénine a tenté de reprendre avec une certaine fidélité. Dans cette phase dite inférieure,

> *« le travailleur devrait recevoir de la société un certificat constatant la quantité de travail qu'il aurait fournie. Avec ce certificat, il toucherait dans les magasins publics d'objets de consommation, une quantité correspondante de produits. Par conséquent, défalcation faite de la quantité de travail versée au fond social, chaque ouvrier recevrait de la société autant qu'il lui aurait donné.»*[75]

Cela veut dire que le principe ici c'est à chacun selon son travail. Marx envisageait que les producteurs pourraient recevoir des bons leur permettant de prélever sur les réserves de consommation de la société, des quantités correspondant à leur temps de travail. Et il précisait que ces bons ne sont pas de l'argent et ne circulent pas. Bref, c'est la fin de l'exploitation capitaliste, mais ce n'est pas encore le communisme proprement dit. En fait, le collectivisme implique encore le règne de la contrainte et la propriété n'y a pas encore totalement disparu. L'Etat y persiste et dirige encore toute l'économie. Mais ces tares, vestiges du passé bourgeois, ne sont que passagères et connaîtront une disparition complète avec l'avènement de la société communiste.

3- Le progrès technique : Marx conçoit que le prolétariat sera soumis à une politique d'industrialisation intensive. En effet, à l'opposé des socialistes romantiques qui rêvaient d'abolir l'enfer des usines pour revenir aux enchantements d'un communisme primitif, le marxisme entend continuer la grande révolution industrielle des temps modernes. S'il renverse la superstructure juridico-économique du capitalisme, la propriété privée des capitaux, l'initiative personnelle, l'économie de marché, il en garde précieusement l'infrastructure technique. Il entend développer l'industrie. Il faut, dira Lénine, *« organiser*

[75] Lénine, op.cit, p. 84.

la grande industrie d'après les modèles que nous offre le capitalisme : l'organiser nous-mêmes, nous autres ouvriers, forts de notre expérience ouvrière, en imposant une discipline rigoureuse, une discipline de fer. »[76]

Il faut bien comprendre que cette prise de position ne relève pas de la contradiction au regard des virulentes critiques que Karl Marx et Friedrich Engels ont adressées au machinisme. En fait ces critiques s'expliquaient par le fait que le machinisme était régi par des lois bourgeoises et par conséquent, par la logique du profit. Appliqué à l'Etat prolétarien, il sera débarrassé de son caractère aliénant et orienté vers l'épanouissement de l'homme. D'un moyen d'exploitation de l'homme par l'homme et d'aliénation, la technique deviendra sous le collectivisme, un moyen de libération.

Une autre raison motive cette confiance du marxisme dans le progrès technique : celui-ci est la condition sine qua non du passage de la révolution de sa phase première- la dictature du prolétariat- à sa phase suprême du communisme proprement dit. Seule une industrialisation intensive peut permettre d'envisager une abondance de telle sorte qu'on puisse aller du simple collectivisme des moyens de production au communisme intégral et global des biens d'usage. Les conditions matérielles apparaissent ainsi comme le principe de l'évolution sociale, elles sont porteuses de justice sociale. C'est ce qui fait dire à Julius Nyerere que :

> *« La différence fondamentale entre une société socialiste et une société capitaliste ne se situe pas au niveau des modes de production des biens, mais dans la façon dont les biens sont distribués (…). Le propre du socialisme, c'est la justice distributive. Son souci est de veiller à ce que ceux qui sèment recueillent une moisson digne de ce qu'ils sèment. »*[77]

Mais, le socialisme tel que présenté jusqu'ici, ne constitue qu'une étape, celle de la dictature du prolétariat, une étape transitoire entre le capitalisme et le communisme comme le souligne fort bien Karl Marx :

---

[76] Idem, p. 79.

[77] Julius Nyerere, *Socialisme, démocratie et unité africaine*, Présence Africaine, Paris, 1970, pp. 16-18.

> *« Entre la société capitaliste et la société communiste se situe la période de transformation révolutionnaire de celle-là en celle-ci ; à qui correspond une période de transition politique, où l'Etat ne saurait être autre chose que la dictature révolutionnaire du prolétariat.»*[78]

Cet Etat vise, comme nous l'avons vu, que tous les hommes soient travailleurs et qu'il n'existe plus ni capitalisme, ni système féodal, c'est la disparition des classes qui est visée. La société socialiste a donc eu pour tâche de faire disparaître les travailleurs improductifs qu'orchestre le plus souvent le progrès industriel qui suit l'accumulation du capital, pour les convertir en *« travailleurs productifs »*[79]. On comprend que le stade de libération réelle et effective de l'homme est à venir.

V-Le communisme : stade de libération totale de l'homme.

Le Communisme consacre, dans la perspective marxiste, l'abolition positive de la propriété et de surcroît, l'appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme. C'est l'aboutissement du processus qui achève le dépérissement de l'Etat et l'avènement d'une société sans Etat. Cet Etat dans la perspective du matérialisme historique 'est rien d'autre que le pouvoir organisé d'une classe en vue de l'oppression d'une autre. Il faut enrayer cette oppression. L'Etat dictatorial prolétarien doit accomplir une tâche d'épuration sociale et, sa mission achevée, il ne pourra que dépérir. Ce dépérissement doit être rapide. Pour Lénine commentant Marx, il doit commencer immédiatement, et il ne peut ne pas se faire. Ainsi, l'harmonie politique s'établira d'elle-même, d'une façon naturelle :

> *« Dès qu'il n y a plus de classe sociale à tenir dans l'oppression (…) il n'y a plus rien à réprimer qui rende nécessaire un pouvoir de répression, un Etat. Le premier acte par lequel l'Etat apparaît réellement comme représentant de toute la*

[78] Karl Marx, *Critique du programme de Gotha*, op.cit, p. 34.
[79] Karl Marx, *Le Capital*, III, p. 80.

société, la prise de possession des moyens de production au nom de la société est en même temps son dernier acte propre en tant qu'Etat. L'intervention d'un Etat dans les rapports sociaux devient superflue dans un domaine après l'autre, et entre alors naturellement en sommeil. Le gouvernement des personnes fait face à l'administration des choses et à la direction des opérations de production. L'Etat n'est pas ''aboli'' : il s'éteint. »[80]

Lénine a donné l'explication suivante du dépérissement de l'Etat. Délivrés de l'esclavage capitaliste, des horreurs, des sauvageries, des absurdités, des ignominies au nom de l'exploitation capitaliste, les hommes s'habitueront graduellement à observer les règles élémentaires de la vie en société, connues depuis des siècles, rejetées durant des millénaires dans toutes les prescriptions, à les observer sans violence, sans contrainte, sans soumission, sans cet appareil spécial de coercition qui a nom : l'Etat. L'expression *« L'Etat dépérit est très heureuse, car elle exprime à la fois la gradation du processus et sa spontanéité »*[81]. Par cette spontanéité, la doctrine marxiste de l'extinction de l'Etat s'oppose à la doctrine anarchiste[82] de l'abolition de l'Etat, comme un processus naturel s'oppose à une décision volontaire. Cette disparition de l'Etat suppose une condition psychosociologique à savoir, l'avènement d'un homme nouveau aussi différent de l'homme du capitalisme que le civilisé l'est du primitif. Karl Marx pense ainsi qu' *« avec le communisme la conscience des*

[80] Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, op.cit, p. 96.
[81] Lénine, *L'Etat et la révolution*, op.cit, p. 82.
[82] Les anarchistes tout comme les marxistes posent un regard négateur sur la nature, la légitimité de la fonction et de la place même de l'Etat dans la société. Ils récusent sa position transcendante à l'égard de la société en même temps que l'arbitraire et la violence qui caractérisent cette structure. Michel Bakounine, l'un des représentants les plus éminents de l'anarchisme, dans son ouvrage, *l'Empire Knouto-germanique*, In œuvres, tome 1, Stock, Paris, 1895, pp. 287-288, résume assez clairement les griefs que les anarchistes formulent à l'endroit de l'Etat : *« Je n'hésite pas à dire que l'Etat c'est le mal (…). L'Etat n'est point la société, il n'en est qu'une forme historique aussi brutale qu'abstraite. Il est né historiquement dans tous les pays du mariage de la violence, de la rapine, du pillage, en un mot de la guerre et de la conquête (…). La révolte est beaucoup plus facile contre l'Etat, parce qu'il y a dans la nature même de l'Etat quelque chose qui provoque à la révolte. L'Etat c'est l'autorité, c'est la force, c'est l'ostentation et l'infatuation de la force. Il ne s'insinue pas, il ne cherche pas à convertir : et toutes les fois qu'il s'en mêle, il le fait de très mauvaise grâce ; car sa nature, ce n'est point de persuader, mais de s'imposer, de forcer. Quelque peine qu'il se donne pour masquer cette nature comme le violateur légal de la volonté des hommes, comme la négation permanent de leur liberté »*. Mais si pour les marxistes la fin de l'Etat intervient logiquement et naturellement au terme d'un processus qui aura vu cette structure se vider de sa raison d'être d'où son extinction, les anarchistes par contre entrevoient cette fin non pas dans le sens d'un dépérissement mais bien dans celui d'une abolition c'est-à-dire d'une décision volontaire consacrant la fin de l'Etat. Dans l'optique marxiste, la révolution doit entraîner l'Etat à travailler à son propre dépérissement alors que chez les anarchistes, c'est l'individu qui s'oppose à l'Etat et qui doit provoquer sa chute.

individus à l'égard de leurs relations réciproques sera naturellement tout autre qu'aujourd'hui, et sera aussi peu le principe d'amour ou de dévouement que l'égoïsme »[83]

C'est dire que de cette atmosphère inédite naîtra une discipline commune, librement consentie, qui réprimera les excès individuels. Ce qui assurera une harmonie des désirs humains. Cela veut dire que, dans une phase supérieure du communisme,

> *« Quand aura disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail…etc., alors seulement l'horizon borné du droit bourgeois pourra être dépassé et la société pourra écrire sue ses nouveaux drapeaux : de chacun selon ses capacités à chacun selon ses besoins. »*[84]

Il s'agit du passage réel de la phase inférieure du socialisme *« à chacun selon son travail »* à la phase supérieure et définitive *« à chacun selon ses besoins »*. Il y a ici une plénitude d'être où l'homme s'est affranchi de la division du travail et où l'opposition jalouse de l'intellectuel et du manuel, corollaire de l'opposition des classes a disparu. Le travail devient un besoin vital, voire un plaisir. L'homme en un mot, sera enfin réconcilié avec la nature, comme l'esprit avec l'action, un homme évoluant dans une économie communiste planifiée où les coopératives sont à la base et la planification au sommet.

Nul n'a mieux exprimé ces pensées que Karl Marx lui-même dans son étude sur la commune. S'insurgeant contre ceux qui taxent le communisme d'impossible, il montre que la commune était en voie de le réaliser en fait. Par quel moyen ? Par celui là même que préconisent les plus intelligents des membres des classes dominantes à savoir la production coopérative généralisée et planifiée. Exprimant fidèlement les besoins des consommateurs, les associations coopératives librement formulées auraient réglé la production d'après un plan évitant ainsi les crises périodiques. Or ce régime, conclut Karl Marx, ne serait autre chose que du très possible communisme. Ainsi, la production coopérative sera une véritable dissémination de la puissance économique au profit des collectivités. Cette dissémination devra se traduire dans les échanges et les relations sociales par un rapprochement, une

---

[83] Karl Marx, *L'idéologie Allemande*, Editions Landshut et Mayer, 1932-1933, Tome II, p. 467.

[84] Karl Marx, *Critique du programme de Gotha*, op.cit, p. 84.

réunion des hommes aujourd'hui divisés. Il y aura donc une réconciliation des villes et campagnes car,

> *« toute division du travail développée qui s'entretient par l'intermédiaire de l'échange de marchandises, a pour base fondamentale la séparation de la ville et de la campagne. On peut dire que l'histoire économique de la société roule sur le mouvement de cette antithèse. »*[85]

Il s'agit donc d'aboutir à l'éradication de la vielle opposition des villes et des campagnes, opposition qui ne peut exister que dans le cadre de la propriété privée. Cette opposition entre villes et campagnes est l'expression la plus grossière de la subordination de l'individu à la division du travail et à une activité déterminée qui lui est imposée, une subordination qui fait de l'un un animal borné de la ville, et de l'autre, un animal borné de la campagne. Ainsi, *« la suppression de l'opposition entre la ville et la campagne est une des premières conditions du communisme »*[86]. Cela n'est rendu possible que grâce au développement de la technique, c'est-à-dire de la grande industrie qui oblige la société, sous peine de mort, à remplacé l'individu morcelé, porte douleur d'une fonction productive de détail, par l'individu intégral qui sache tenir tête aux exigences les plus diversifiées au travail, et ne donne, dans les fonctions alternées, qu'un libre essor à la diversité de ses capacités naturelles et acquises. Comme on peut bien le constater, le communisme est une étape d'harmonisation totale où règne effectivement des convictions de liberté de l'homme comme le prévoyait Karl Marx dans *Le Capital* :

> *« Le règne de la liberté ne commence en effet que lorsqu'il n'existe plus d'obligation de travail imposée par la misère ou les buts extérieurs ; il se trouve donc, par la nature des choses, en dehors de la sphère de production matérielle proprement dite (…). Dans cet état de choses, la liberté consiste uniquement en ceci : l'homme social, les producteurs associés, règlent de façon rationnelle leurs échanges avec la nature et les soumettent à leur contrôle collectif, au lieu de se*

[85] Karl Marx, *Le Capital*, II, p. 42.
[86] Karl Marx, *L'Idéologie Allemande*, In André Piettre, op. cit. p. 288.

laisser aveuglement dominer par eux, et ils accomplissent des échanges avec le moins d'efforts possibles et dans les conditions les plus dignes et les plus adéquates à leur nature humaine. »[87]

Cette liberté collective et individuelle définie et positionnée est l'apanage de l'étape communiste qui permet la réalisation des conditions suivantes selon l'analyse d'Henri Lefebvre :

1-« La disparition complète des classes et leur survivance ;
2-un prodigieux développement des forces productives –« l'être de l'abondance », déjà techniquement possible au XXe siècle ;
3-le dépassement de la division du travail en travaux subordonnés- matériels et travaux supérieurs –intellectuels,
4-un épanouissement de l'individu libre dans une société libre, l'individuel ne s'opposant plus au social mais trouvant en lui les conditions de son développement total, de sorte que les dons naturels et spontanés de chacun se trouvent rationnellement et consciemment cultivés »[88]

Finalement, on aboutit à la désaliénation totale de toutes les aliénations, celles de l'infrastructure tout comme de celles de la superstructure. En les récapitulant, on voit que Karl Marx assigne un ordre de succession temporelle ou un ordre d'importance comparative aux contenus de la désaliénation ; ce sont les ordres des contenus constitutifs de l'aliénation elle-même. D'abord, écarter la relation capital-travail, puis la propriété privée et les classes sociales ; réaliser le dépérissement de l'Etat et accomplir la liquidation définitive de la religion. Dans le communisme terminal, l'homme, reconnaissant l'homme et le recréant par l'échange de l'objet humanisé, échappe à l'illusion d'un créateur et comprend sa propre activité comme humaine comme une co-création continuée. Ce parcours constitue un véritable passage, selon les termes d'Engels,

[87] Karl Marx, *Le Capital*, III, p. 114.
[88] Henri Lefebvre, *Le Marxisme*, Puf, Paris, 1961, p. 101.

« de l'ère de la fatalité à l'ère de la liberté » où « pour la première fois, l'homme se sépare dans un certain sens, définitivement du règne animal, passe de conditions réellement humaines. Le cercle des conditions de vie entourant l'homme, qui jusqu'ici dominait l'homme, passe maintenant sous la domination et le contrôle des hommes, qui, pour la première fois, deviennent des maîtres réels et conscients de la nature, parce que et en tant que maître de leur propre socialisation (…) ses puissances étrangères, objectives qui, jusqu'ici dominaient l'histoire, passent sous le contrôle des hommes eux-mêmes. Ce n'est qu'à partir de ce moment que les hommes feront eux-mêmes leur histoire en pleine conscience »[89]

La praxis humaine a arraché l'homme à la forge. La fin de l'histoire de l'homme aliéné, de la préhistoire humaine, est le commencement de l'histoire authentique de l'humanité. Dans le communisme terminal, l'homme est définitivement libéré parce qu'il est totalement désaliéné. Il faut et il suffit qu'il échange des objets humanisés. Il n'est plus condamné à être autre chose que ce qu'il est. Il réalise sa nature générique. Chaque homme la réalise avec les autres par l'échange d'objets où cette nature s'incorpore adéquatement.

VI- La société communiste comme stade du plein épanouissement de l'homme.

La société communiste, horizon téléologique de la pensée de Karl Marx, doit fonder un ordre harmonieux où la justice et le bien font corps, ordre qui procure à l'homme une libération à un triple niveau :

1- la libération de l'homme par rapport à lui-même comme sujet des désirs et passions qui l'aliènent et l'enferment dans l'égoïsme.
2- La libération de l'homme par rapport à la société.
3- La libération de l'homme vis-à-vis des valeurs matérielles devenues aliénantes dans le capitalisme.

---

[89] Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, op.cit, p. 99.

Dans la première figure de libération, c'est l'homme qui se détache du désir persécuteur qui le pousse à vouloir tout pour lui et rien pour les autres. Ainsi, de l'homme harcelé par le manque qu'il était, on aboutit à l'auto-construction de soi sans contrainte profonde, comme cela était exigé par le capitalisme. Le capitalisme instaure un véritable darwinisme social où les plus forts écrasent les plus faibles. Il s'agit d'une lutte à mort où chaque sujet doit faire prévaloir sa puissance pour survivre. C'est la raison pour laquelle sont exacerbés l'égoïsme, les intérêts, les passions. Le sujet devient ainsi esclave de ses passions et de son avoir qu'il perçoit comme une partie de soi indéniable pour la complétude de soi. A par du moment où cette logique du darwinisme social est supprimée, l'homme se dégage enfin de ses passions, et se sent libre par rapport à lui-même et ne supporte plus l'existence que comme un être trouvant un espace propice pour l'épanouissement de sa personne sans inquiétude, sans peur de se heurter à des difficultés. Le vide d'être qui condamne et surtout expose l'homme à l'égoïsme est adouci par le bon sens communiste. Dans cette perspective, il n'y a plus de distance entre la vie individuelle et la vie générique de l'homme. C'est l'unité de l'individu et l'espèce. L'individu, comme le verra Jean-Yves Calvez, *« est devenu totalité des manifestations de sa vie humaine, donc une vie pleinement développée »*[90]. En même temps il est devenu *« être subjectif de la société pensée et sentie »*[91]

C'est une liberté qui triomphe et se manifeste de la réciprocité entre l'individu et l'espèce. Cependant l'identité ne doit pas se réaliser aux dépens de l'individu dont l'espèce est la manifestation intégrale. Opérant ainsi, la liberté individuelle se décale de la conception communiste vulgaire qui nie la personnalité de l'homme. Et Karl Marx fait bien remarquer que cela est le fait de la propriété privée qui était la négation de la personnalité de l'homme. Dans la propriété privée et dans le communisme vulgaire, l'homme n'est considéré que comme la chose dans laquelle il se manifeste par sa production, mais le lien n'est pas perçu entre le produit et le travailleur. De même, la liberté individuelle se détache et dénonce aussi celle du communisme politique ou le communisme négateur de l'Etat qui, autant que le communisme vulgaire est la négation de la personnalité et de la valeur de l'individu au profit de la société. Celle-ci est conçue comme quelque chose de particulier, un être supérieur

[90] Jean-Yves Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, op. cit. p. 284.
[91] Ibid.

auquel on sacrifie, de toutes les manières, l'individu. L'homme individuel ne se trouve pas dans cette société, il n'a pas avec elle de rapport d'identité, elle n'est pas son être social. Pourtant, la liberté individuelle dont il est question veut dire que l'homme évolue dans la même longueur d'onde que la société, et vit selon ses besoins et non selon ses désirs ou selon ses passions. On perçoit qu'un tel lien impose inéluctablement l'analyse de la liberté de l'homme par rapport à la société.

Dans cette seconde figure, la libération vient du fait que l'individu ou du moins la personne, n'est plus diamétralement opposée à la communauté. Cette absence de juxtaposition personne-société implique la non soumission de l'individuel au collectif ou à la communauté. Au contraire, la communauté devient l'expression la plus complète de l'être personnel de l'homme, être social. *« Et c'est précisément parce que la société est basée sur la dépendance personnelle que tous les rapports sociaux apparaissent comme les rapports entre personnes. »*[92]

Dans toute antériorité communautaire, la communauté était comme une limite au-delà de laquelle la liberté individuelle se déploie. On clamait l'indépendance des individus par rapport à la société. La société constituait la frontière de leur champ d'expression comme individus. Les individus dans cette perspective ne font pas partie de la communauté au nom de leurs qualités particulières et individuelles, mais au nom d'un élément commun extérieur à eux qui déterminait leur participation à la communauté. La communauté était constituée d'hommes moyens, tous égaux. Tout ce qui constitue la communauté est par définition non individuel, non personnel c'est-à-dire n'appartient pas à l'essence de l'individu. Par rapport à lui, la société est quelque chose de contingent, de non essentiel, d'accidentel. Bref la sphère de la liberté personnelle est toujours celle qui échappe à l'emprise de la communauté ou de la société.

Selon Karl Marx, par contre, dans le communisme, la communauté cesse d'être une limite au développement de la liberté de l'individu, pour devenir la sphère même de l'épanouissement de sa personnalité. « *Ce n'est que dans la communauté que chaque individu a les moyens de développer en toutes directions ses aptitudes, ce n'est que dans la*

---

[92] Karl Marx, *Le Capital,* I, p. 89.

communauté que la liberté personnelle est possible.»[93] L'individu n'est plus subordonné à la société comme à quelque chose d'extérieur, *« la communauté est l'être même de l'homme devenu conscient de toutes les directions, de toutes les possibilités et de toutes les dimensions de son développement personnel. »*[94]. Cela signifie qu'il y a une sorte d'immanentisme du communautaire à l'individuel, où toutes les relations immédiates qui constituent le réel et l'homme dans le réel, se trouvent muées en relations d'identité. L'homme rejoint l'homme, l'homme vient à coïncider avec la société comme véritable universel concret. Dans cette optique, le sujet ne diffère plus, dans une certaine mesure de l'objet, tous deux étant universels. Et que devient le besoin dans cette vision des choses ? Le besoin ne peut être que sa satisfaction parce que besoin et satisfaction sont devenus tous deux humains. L'homme enfin trouve directement l'autre homme, parce que tous deux sont pleinement sociaux et universels. Cette liberté ou libération triomphante de l'homme vis-à-vis de la société entraîne inéluctablement la libération de l'homme dans ses rapports avec la nature.

Dans une troisième figure, il est question de l'accomplissement de la libération de l'homme dans ses rapports avec la nature. Le rapport de l'homme à la nature est conjugué par le travail,

> *« en tant qu'il produit des valeurs d'usage, qu'il est utile indépendamment de toute forme de société, est la condition indispensable de l'existence de l'homme, une nécessité éternelle, le médiateur de la circulation matérielle entre la nature et l'homme. »*[95]

Cette définition du travail comme le caractère d'une chose qui ne peut ne pas être, laisse percevoir sa dimension contraignante pour l'homme. Comment la libération de l'homme pourrait-elle donc s'opérer vis-à-vis de la nature si le travail qui est le cordon

---

[93] Karl Marx, *L' Idéologie Allemande*, In Jean Yves Calvez, op.cit, p. 279.

[94] Jean Yves Calvez, op.cit, p. 280.

[95] Karl Marx, *Le capital*, I, p. 58.

ombilical entre l'homme et la nature ou, pour parler comme Karl Marx, *« l'acte qui se passe entre l'homme et la nature »,* se décline sur le mode de la contrainte ? Cette libération est rendue possible grâce au fait que, partie de la sphère capitaliste, la nature est devenue humaine dans l'optique communiste. Cela veut dire que le genre humain a complètement mis sa marque de travail sur les paysages et tous les matériaux de la nature. La nature devient ici humaine parce que l'homme de son coté se fait nature en devenant social : la société devient pour cet homme nouveau une nature, en même temps sa nature. La nature est, au départ, le signe même de la présence d'un autre immédiatement opposé, mais, lorsque l'altérité est elle-même devenue humaine, on peut parler d'une réconciliation parfaite de l'homme avec toute altérité, donc aussi avec la nature. C'est dire que la réconciliation de l'homme avec la nature naturelle a lieu par la médiation de la société, seconde nature : *« l'essence humaine de la nature n'existe que pour l'homme social »*[96]. Devenu social par la révolution communiste, l'homme se retrouve désormais dans la nature :

> *« C'est ici que la nature est pour la première fois pour l'homme, présente comme lien avec l'homme, comme exigence de soi même pour l'autre et de l'autre pour lui-même ainsi que comme élément vital de la réalité humaine. Ce n'est qu'ici qu'elle se présente comme fondement de sa propre existence humaine. »*[97]

Là où l'altérité est constituée par la société, il n'y a plus de scission entre cette altérité, c'est-à-dire la nature et l'homme, *« La société est donc l'unité d'essence de l'homme et de la nature dans sa perfection, la véritable résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature »*[98]. L'humanisme est devenu identique au naturalisme et vice versa. De même que l'homme devient nature et que la nature devient humaine, l'homme devient objet et l'objet devient humain. L'homme ne se perd plus dans l'objet humain, ce qui n'est possible que parce que cet objet est devenu objet social. La société communiste effectue et achève ainsi de manière radicale la médiation que le travail

[96] Karl Marx, *Manuscrits*, In Jean Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, p. 281.
[97] Jean Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, p. 281.

[98] Ibid.

de l'homme n'avait fait qu'entreprendre. Dans cette logique, tous les objets deviennent pour l'homme une objectivation de soi- même. Ces objets deviennent ce qui confirme et réalise l'individualité de l'homme. Il n'y a donc plus d'opposition entre l'activité subjective de l'homme se manifestant soi-même, et l'objectivation qui affecte le produit de la manifestation active de soi. Comment une telle perspective est-elle visible au niveau des besoins réels de l'homme ?

En effet, tous les besoins de l'homme étant devenus universels, ils trouvent désormais satisfaction dans un objet qui n'est autre que la société, c'est-à-dire l'homme lui-même. Selon Karl Marx, rien n'a été sacrifié de la richesse acquise. Le communisme n'est pas un ascétisme ou un primitivisme, dans le retour de l'homme à lui-même qui s'opère par la suppression de l'aliénation, toute la richesse du développement antérieur est conservée. Mais dans le communisme, il y a plus encore dans cette conservation une accession à une véritable universalité de besoins et une universalité de biens. On assiste à une conciliation des besoins et des biens et à leur universalité. Karl Marx affirme à ce sujet :

> *« On voit comment en lieu de la richesse et de la pauvreté en termes d'économie politique, apparaît l'homme riche qui est en même temps l'homme qui a besoin d'une totalité d'expression vitale humaine. L'homme dans lequel sa propre réalisation existe comme nécessité interne, comme besoin »*[99].

Cela signifie que le dépassement de la pauvreté et de la richesse amène désormais à leur coïncidence. C'est ce qui entraîne une libération de l'homme vis-à-vis des richesses matérielles. En fait, cette situation doit inéluctablement conduire l'homme à ne plus être un petit esclave des richesses matérielles créées par lui-même, car la nouvelle réalité n'est pas seulement richesse, elle réalise en même temps ce qu'impliquait la pauvreté. Dans l'aliénation déjà, la misère était comme une instance du besoin frustré. Mais, tandis que dans l'aliénation la pauvreté, la misère, le besoin redoublé n'étaient que privation, ils deviennent maintenant le besoin le plus élevé, le besoin total, qui trouve sa satisfaction :

> *« Non seulement la richesse, mais aussi la pauvreté de l'homme reçoivent également l'une et l'autre, dans le cas du socialisme, une signification humaine et donc sociale. Elle- la pauvreté- est le lien passif qui fait ressentir à l'homme la plus grande richesse, l'autre l'homme, comme un besoin. La domination de mon être objectif en moi-même, l'expression sensible de mon activité essentielle est la passion qui devient ici l'activité de mon être.»*[100]

Le besoin est devenu passion de l'homme pour l'homme. Et voilà l'homme parti de la passion pour les richesses matérielles à la passion pour l'homme, et c'est là une plus grande libération de l'obsession matérielle. La passion pour l'homme devient de ce fait la suprême activité de l'homme. Ainsi, la dialectique du besoin et de sa satisfaction trouve un terme dans le communisme. De l'hostilité de l'homme pour l'homme observée dans la société capitaliste, ici l'homme ne se sépare plus de l'homme. C'est un véritable dévouement de l'homme pour l'homme. Comme on peut bien le percevoir, il s'agit là d'une véritable libération de l'homme qui aboutit finalement à la valorisation de l'intersubjectivité.

Telle est la vision historique qui se dévoile de la pensée de Karl Marx et des marxistes en général, une vision dont l'horizon téléologique fait entrevoir l'idée de révolution comme possibilité de désaliénation et de libération de l'homme par rapport aux sources de réification multiples qui le maintiennent ou le ravalent dans la sous-humanité. C'est justement cette vision prométhéenne qui attire les intellectuels africains de la période coloniale et de celle des indépendances[101]. Si la problématique marxiste est prioritairement économique, la récupération qu'en fait l'intelligentsia africaine intègre en bonne place la préoccupation de la réappropriation de soi. La problématique culturelle devient pour ainsi dire la finalité ultime de la bataille économique. Il s'agit en fin de compte d'aboutir à la rédemption du sujet africain, à l'affirmation d'un soi longtemps réifié par les épisodes d'une histoire qui s'est inscrite en termes de néant : néant d'affirmation, néant de liberté etc.…

---

[99] Jean Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, p. 281.
[100] Idem, p. 283.

[101] Même ceux qui s'opposeront à tel ou tel aspect de al pensée de Karl Marx ont les yeux rivés sur le but final que le penseur allemand assigne à la révolution.

CHAPITRE II :
FRANZ FANON ET LA NÉCESSITÉ DU RETOUR A L'HISTOIRE.

La thématique du retour à l'histoire chez Franz Fanon annexe comme moments essentiels un double combat : Identitaire d'une part et politique d'autre part. Il est vrai que la finalité ultime que Franz Fanon assigne à ce double combat est la libération de l'Afrique, mais le médecin antillais ne fut pas moins le défenseur de l'humanisme. S'il a fait sienne la cause du continent, s'il s'est embarqué dans la révolution algérienne, c'était en raison de l'exigence de rompre avec une problématique humaniste sans ancrage local. L'humanisme en effet, bien qu'étant compris comme une *« doctrine qui affirme les valeurs de la personne humaine et vise l'épanouissement de celle-ci »*[102] doit échapper à l'écueil de l'universalisme abstrait qui le ramènerait à n'être qu'un discours de nulle part. L'universalisme concret n'est pas antithétique de la situation de ce discours, situation à partir de laquelle celui-ci peut être étendu à l'homme en général. A un moment de son parcours, Franz Fanon sent la nécessité de partir de l'homme concret. Son combat suivra ainsi une trajectoire qui se décline en étapes, lesquelles marquent dans leur rupture dialectique l'affrontement de la théorie et de la pratique, mieux la nécessité d'une falsification expérimentale de la théorie, la réalité n'étant pas exactement l'objectivation de l'idée.

I- La réalité d'une conscience dominée.

Le point de départ de la prise de conscience de la domination apparaît comme le socle de l'un des tout premiers ouvrages de Franz fanon *Peau noire masques blancs*[103]. Cette œuvre tire ses origines de la prise de conscience douloureuse d'appartenance à une « pauvre race », la race noire, à une communauté qui, dans son histoire récente tout comme dans la réalité présente, vit la domination. Les noirs subissent ainsi, dans le déploiement quotidien de leur existence, l'épreuve de la colonisation qui engendre la conscience angoissée d'un moi réifié et assujetti. La pensée fanionienne au sujet de cette appartenance à la race

[102] Dictionnaire Universel, Hachette, Paris, p. 582.

dominée produit de multiples tensions. Franz Fanon tente d'abord d'élever le viscéral au conditionnel en s'inscrivant dans la dialectique hégélienne de la communication conflictuelle des consciences dans le cadre de la lutte pour la reconnaissance[104]. Fanon retrouve là la thématique de la différence entre les Nègres et les Blancs, thématique phare dans la production intellectuelle de la période d'avant les indépendances et de celle qui suit immédiatement l'accession à la souveraineté de la plupart des territoires anciennement colonisés. Cette thématique, que mobilise abondamment le mouvement de la Négritude, perçoit la différence comme socle du rejet et fondement de la domination et de la soumission. La Négritude va ainsi, non seulement mettre en lumière la nécessité pour le Nègre de s'accepter comme Nègre, mais aussi pour l'autre de l'accepter comme tel. Bien plus, l'identité de tous les Nègres est massivement affirmée et la perspective du retour aux sources est la voie idoine pour retrouver cette identité. La vision de la Négritude sera examinée plus loin dans cette partie, mais notons que ce courant majeur de l'aventure intellectuelle de l'Afrique, fait revivre le grand mythe d'un âge d'or passé à retrouver. Franz Fanon, conscient de l'inopportunité d'un tel projet de re-constitution des origines va s'écarter de la perspective de la Négritude.

En effet, la problématique du retour aux sources est d'autant plus inadéquate qu'elle se présente en termes de négation, négation de la situation coloniale qui a entraîné la réification de l'identité nègre, sans se soucier du nécessaire dépassement de celle-ci. La problématique du retour aux sources veut avancer à reculons. Bien plus, l'affirmation de l'identité raciale ne peut se définir que par une commune altérité par rapport à l'autre : le Blanc. En outre, l'affirmation d'une identité commune de tous les Nègres est une idée que la prise en compte de l'existence réelle des Noirs dans la multiplicité de l'espace où se déploie leur existence permet de mettre sérieusement en doute. Peut-on parler du Noir en termes d'une singularité ontologique atemporelle et transpatiale ? Une telle question permet de dire qu'au sein de la race, existent des différences qui ne peuvent être niées. D'où la nécessité de se préoccuper d'avantage de la possibilité d'expression individuelle. Cette intuition débouche sur la mise entre parenthèses de la catégorie de « race » au profit de l'individu.

---

[103] Aux Editions du Seuil, Paris, 1965, 2e édition.
[104] Cette dialectique du maître et de l'esclave est exposée dans la *phénoménologie de l'esprit*.

L'affirmation de l'individualité est ainsi posée comme condition d'accession à un humanisme supérieur.

La différence raciale et la différence individuelle connaîtront un dépassement dans l'impératif d'un sujet sans frontières, d'une humanité une, d'un « nous » transculturel. Franz Fanon se pose dès lors en défenseur de la cause humaine. Il entend faire siens tous les problèmes que se pose l'homme au sujet de l'homme. Ardent défenseur de l'homme, il entend combattre les visages que peut prendre l'inhumanité et plus particulièrement le racisme. Il annonce la rencontre et la reconnaissance mutuelle des cultures et des peuples au sein d'une fraternité universelle. Mais Franz fanon perçoit l'inconséquence d'un humanisme désincarné et le risque de s'installer dans le ciel intelligible des principes humanistes. D'où la nécessité d'appartenance à une communauté concrète, à un « nous » concret. C'est la recherche de cette communauté concrète qui le mène à l'Algérie et à sa révolution qu'il choisit comme champ d'application de son humanisme.

La pensée de Franz Fanon se déploie dans une trajectoire qui révèle des rebondissements symptomatiques d'une recherche permanente d'allier la théorie et la pratique, comme le pressent, à juste titre, Kwame Nkrumah lorsqu'il soutient que *« la pratique sans théorie est aveugle : la théorie sans pratique est vide »*[105]. *Peau noire, masques blancs* inaugure la prise de conscience de l'homme noir par rapport à sa situation historique de dominé. Cette prise de conscience ouvre une ère de dénonciation de l'oppression blanche. Mais Franz Fanon se rend compte qu'au-delà de l'homme noir, il est logique de s'intéresser au sort de tout homme victime de l'aliénation. Ceci est le seul moyen d'éviter l'inconséquence qui consisterait à prôner les principes humanistes tout en restant englué dans les contours d'une race. Le Noir est- il le seul homme au monde à subir la difficultueuse épreuve de l'aliénation ? C'est alors que la problématique raciale s'ouvre sur celle du colonisé tout court. L'identification au colonisé est ainsi substituée à celle de la race. Le combat pour la rédemption du Nègre évolue en lutte pour la libération du colonisé. Une autre étape viendra s'ajouter à cette trajectoire : le passage de l'arme critique à la critique par les armes.

[105] Kwame Nkrumah, *Le consciencisme*, p. 97.

Nous essayerons d'identifier dans la suite de notre réflexion, ce qui, dans la pensée et l'action de Franz Fanon, se rapporte à la question de l'affirmation de soi. Cette tâche est rendue ardue au regard de la multiplicité de visages que présente ce théoricien et homme d'action : d'abord spectateur engagé, puis supporter passionné, enfin acteur sur le terrain de la révolution algérienne. Franz Fanon est médecin, il n'est donc pas surprenant que ce soit le terrain de la médecine qui lui offre en premier le prétexte de son engagement. Le point de départ de cet engagement trouve sa justification dans les rapports que les médecins français entretiennent avec leurs malades nord-africains. Dans un système où la théorie universitaire soumet la pratique à une discipline de fer, le paradigme ambiant subordonne tout symptôme à une lésion organique préalable. Le malade nord-africain, qui pour la plupart du temps ne présente pas de lésion organique, est de ce fait pris pour un farceur, un simulateur. C'est donc contre ce simplisme théorique que Franz Fanon va tout d'abord se dresser, ceci d'autant plus qu'il est fondé sur un préjugé. En fait, le praticien façonne le malade nord-africain suivant un modèle théorique dont il est seul à détenir la justification. Le « pseudo malade » nord-africain est ainsi surdéterminé de l'extérieur au travers d'une théorie biaisée. Il est en effet victime d'un système, d'un *« vice de construction dans la pensée du praticien, un vice extrêmement dangereux »*[106]

L'attitude à l'égard de la souffrance du malade nord-africain relève soit d'une incompétence, ce qui est douteux au regard de la formation reçue, soit du mépris, ce qui est fort probable. Le vice consiste ici à accuser constamment le malade nord-africain de mauvaise foi et à fermer les yeux devant le drame que vit cet homme. Le drame psychologique que vit le malade nord-africain, le médecin français ne veut pas le comprendre, ne peut pas le comprendre, embastillé qu'il est, dans l'apparence, mieux dans l'idéologie au sens où Karl Marx entendait ce terme : logique des apparences, connaissance des apparences, croyance fondée sur les apparences. Le principe de l'idéologie est en effet de s'arrêter sur les apparences, de s'épuiser dans les apparences. Or les apparences peuvent-elles toujours conduire à la connaissance objective ? N'y a-t-il même pas lieu de voir dans les apparences le masque de la réalité objective ? Les apparences suffisent-elles à révéler

[106] Franz Fanon, *Pour la révolution africaine*, Maspero, Paris, 1969, p. 13.

l'être ? Ces questions que le médecin français ne peut pas ou ne veut pas poser, invitent cependant à une certaine lucidité épistémologique, à une certaine prudence vis-à-vis de ce qui apparaît, car les apparences sont sources de tromperie et d'illusion. Cette proposition est d'ailleurs présente dans le domaine de la philosophie à travers les élaborations de Platon, René Descartes, Emmanuel Kant et bien d'autres[107].

Il n'est donc pas hyperbolique de suspecter le médecin français d'être plein de préjugés racistes. Le médecin français refuse de mettre sur pied une véritable théorie de compréhension du malade nord-africain susceptible de guider sa pratique thérapeutique. Une telle théorie aurait pu prendre en compte l'univers relationnel du Nord-Africain, le malaise vécu à cause de l'exode, la tension intérieure qu'il subit au quotidien, les pressions sociales dont il est victime, sa situation sociale, son affectivité etc.… Le diagnostic du malade nord-africain est de ce fait faussé à la base par la méconnaissance de sa situation particulière qui est source de tensions et d'angoisse interminables. Franz Fanon, face à cette situation, tente de réaffirmer l'humanité du nord-africain réifiée dans sa situation particulière et en même temps nie l'humanité du chosificateur. C'est ce qui transparaît à travers ce passage :

> *« Ne me poussez pas à bout… Si tu ne réclames pas l'homme qui est en face de toi, comment veux-tu que je suppose que tu réclames l'homme qui est en toi ?... si tu n'exiges pas l'homme, si tu ne sacrifies pas l'homme qui est en toi pur que l'homme qui est sur cette terre soit plus qu'un corps, plus qu'un Mohamed, par quel tour de passe-passe faudra-t-il que j'acquière la certitude que toi aussi, tu es digne de mon amour ? »*[108]

Il est à souligner que la chosification du Nord-Africain se traduit ici par sa désignation systématique en Mohamed, tout Nord-Africain est un Mohamed. Ce

[107]Platon, à travers l'allégorie de la caverne dans la *République* livre 7, montre le caractère illusoire des apparences sensibles et la nécessité de transcender celles-ci pour accéder à la connaissance véritable. Le prisonnier libéré et qui entreprend la difficultueuse ascension se rend compte, au terme de celle-ci de la distance qui sépare les ombres de la caverne de la réalité. Descartes, dans la deuxième partie du *discours de la méthode*, et en quête de l'évidence, se dote d'une méthode dont le premier précepte stipule *« …ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention… »*, Garnier Flammarion, Paris, 1966, p. 46. Kant quant à lui dans la *critique de la raison pure*, établit l'impossibilité de l'entendement humain à connaître le noumène.

réductionnisme trahit la manifestation d'un contexte miné par des préjugés et le regard infériorisant qu'on jette sur l'autre, comme si tous les Français pouvaient être appelés Dupont.

Mais la révolte fanionienne frise encore à ce niveau la simple contemplation. Celle-ci s'inscrit encore dans la sphère idéelle de la recherche de l'homme en soi. La recherche de l'homme en soi s'inscrit dans cet universalisme qui a dominé la pensée de Franz Fanon dans sa phase initiale. Un tel humanisme, pour théorique qu'il est, risque de s'abîmer dans un universalisme abstrait, aveugle devant la réalité de l'homme concret. Cet impératif de retour dans le concret, Franz Fanon le réalise en Algérie, à l'hôpital psychiatrique de Blida joinville. Ce sera donc en Algérie que le médecin et psychiatre antillais trouvera le terrain de son engagement dont le but était de « rendre moins vicieux un système dont les bases doctrinales s'opposaient quotidiennement à une perspective humaine authentique ». Franz Fanon s'engage alors dans une lutte solitaire dans le souci de réformer un système inhumain. Mais l'inefficacité d'un tel combat se fait très vite remarquer et la nécessité de l'engagement sur le terrain devient évidente. C'est ce qui justifie sa démission de son poste de médecin à l'hôpital de Blida-Joinville :

> *« Aucune morale professionnelle, aucune solidarité de classe, aucun désir de laver le linge en famille ne prévaut ici… Depuis de longs mois, ma conscience est le siège de débats impardonnables. Et leur conclusion est de ne pas désespérer de l'homme, c'est-à-dire de moi-même. Ma décision de ne pas assurer une responsabilité coûte que coûte, sous le prétexte fallacieux qu'il n'y a rien d'autre à faire. Pour toutes ces raisons, j'ai l'honneur, Monsieur le Ministre, de bien vouloir accepter ma démission… »*[109]

Cette démission consacre la triple conviction de Franz Fanon au sujet du système en place : Le caractère global du système de domination, la dimension historique de ce système

---

[108] Idem, p. 21.

[109] Franz Fanon, Lettre au Ministre-Résident, in *Pour la révolution Africaine*, op. cit. p. 52.

et la nécessité d'une lutte totale contre la totalité de ce système. Cette rupture marque le passage de l'arme critique à la critique par les armes.

II- De l'arme critique à la critique par les armes.

L'arme critique a servi comme élaboration théorique, exercice libre de la pensée. Il est désormais exigible, au regard de la situation, d'insérer ce discours dans le cadre concret de la praxis. D'où l'enracinement dans la praxis collective du peuple algérien en quête d'affirmation et d'autonomie. L'activité théorique de Franz Fanon s'intègre désormais dans le cadre plus vaste de la révolution algérienne. Il ne faut cependant pas y voir la possibilité d'un antagonisme entre le pôle théorique et celui pratique. Les deux pôles s'interpénètrent, s'imbriquent si tant est que toute pratique véritable appelle comme préalable la théorie. Si la théorie n'est pas directement action, elle est en revanche la condition sine qua non de toute action véritable, elle est le verbe de l'action. On comprend donc que le passage de l'arme critique à la critique par les armes ne signe pas la fin de l'arme critique, mais s'inscrit dans la dialectique de la conception et de la réalisation, de la théorie et de la pratique, de laquelle pourra jaillir l'étincelle transformatrice. La transformation du monde ne peut venir que de l'interprétation, même si Karl Marx avait déjà, dans sa onzième thèse sur Feuerbach, décrié le caractère stérile des interprétations philosophiques de la réalité en les considérant comme de pures abstractions sans morsure sur le réel concret, sans rapport direct avec l'existence de l'homme et de la société[110].

Mais Franz Fanon, qui va inscrire la révolution algérienne dans un cadre plus global : continental et mondial, va saisir la spécificité de la situation algérienne. Le rapport de l'Algérie à la France n'est pas un simple rapport d'un territoire colonisé à sa métropole. La France en effet a établi une relation d'identité avec l'Algérie[111], ce qui signifie que ce territoire est considéré comme le prolongement de la France. Cette considération a pour

[110] Karl Marx y affirmait alors que *« Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières, ce qui importe c'est de le transformer »*, pour signifier le caractère purement spéculatif d'une certaine philosophie et la nécessité da la praxis.

[111] Pierre Mendès France, en affirmant que l'Algérie c'est la France traduisait avec éloquence la vision française au sujet de ce territoire.

conséquence la politique d'assimilation entreprise à l'égard des Algériens. L'Algérien est de ce fait pris comme un individu à « franciser », un être à qui on doit inculquer la culture française, afin qu'il devienne culturellement ce Français qu'il est au plan politique. Ceci suppose préalablement la position de l'Algérien comme un être dont l'être est à construire, un homme dont l'identité est à faire ou à refaire. La volonté d'établir cette double identité est soutenue par une administration policière et civile impitoyable.

La particularité de cette situation la rend insaisissable par le paradigme marxiste de la lutte des classes. Il s'agit en effet du contexte spécifique de la domination d'un peuple sur un autre. Et c'est à ce niveau que la distance commence à se dessiner entre Franz Fanon et l'interprétation marxiste. Car si au sein d'un pays émerge deux forces antagonistes : la classe ouvrière et la classe bourgeoise, ce qui particularise la situation en pays colonial, c'est ce que Franz Fanon appelle *« le caractère indifférencié de la domination coloniale »*[112] . La réalité de l'impérialisme sort du cadre de la lutte des classes, les éléments constitutifs du sens sont bouleversés, l'opposition n'est plus celle du prolétaire et du bourgeois, mais bien celle de l'autochtone et de l'étranger, du conquérant et du conquis. La lutte des classes étendue à l'échelle planétaire ne peut saisir l'inédit de la situation coloniale qui enrôle à la fois le débat /combat économique mais aussi celui plus global de l'identité comme c'est le cas dans le cadre de l'Algérie, que Franz Fanon analyse. Etablir une identification entre l'Algérie et la France, c'est nier incontestablement le droit du peuple algérien à l'existence. C'est nier systématiquement la possibilité de l'Algérien d'affirmer son identité, sa spécificité. D'où la logique d'assimilation qui est tout à la fois négation de l'Autre. Voilà ce qui amène Franz Fanon à mener cette réflexion *« …le colonialisme, c'est la conquête d'un territoire national et l'oppression d'un peuple »*[113].

Le conflit oppose deux peuples : l'un, oppresseur et l'autre, opprimé en lutte pour son affirmation. Ce conflit offre une grille de compréhension qui n'est nullement déchiffrable par le paradigme marxiste de la lutte des classes. C'est cette réalité qu'atteste l'attitude faite d'atermoiements de l'opposition française et le pseudo-anticolonialisme de la gauche

[112] Franz Fanon, « Les intellectuels et les démocrates français dans la révolution algérienne », in *Pour la révolution africaine*, p. 76.

[113] Idem, p. 77.

française révèlera très tôt son véritable visage. C'est à ce niveau qu'émerge le moment critique qui rattache la révolution algérienne au devenir continental. Fanon va ainsi, à partir de l'épisode de la révolution algérienne penser la perspective de l'unité africaine. Son engagement théorique et pratique, fera de l'Algérie une figure d'avant-garde dans le grand mouvement de lutte pour les indépendances. Dans une correspondance adressée à la jeunesse africaine, il met en exergue le caractère exemplaire de la lutte algérienne, *« Jeunesse des pays coloniaux ! Il faut que vous sachiez que l'avenir de votre existence nationale, la cause de votre liberté et de votre indépendance se trouve en jeu actuellement en Algérie »*[114]

L'Algérie est ainsi érigée en modèle ou territoire-guide, pour emprunter à la terminologie fanionienne, dans la mesure où elle est la parfaite objectivation de l'attitude adéquate à opposer à l'oppresseur. Cette attitude se retrouve précisément dans la quête sans nuance de la mort du maître, du colonisateur car sa conviction intime est que le salut du colonisé, la réappropriation de son humanité ainsi que de son histoire, passe par un renversement de la situation que consacrera la perte du maître. Cette perte, il faut bien le souligner, n'est pas simplement métaphorique dans la mesure où elle ne se limite pas à un simple renversement de la dialectique qui verrait l'esclave d'hier accéder au stade de maître de manière purement symbolique[115]car, *« pour le colonisé, écrit Fanon, la vie ne peut surgir que du cadavre en décomposition du colonisé »*[116]. Il s'agit d'une mort aussi réelle que l'est l'entreprise coloniale elle-même.

On comprend dès lors l'attitude et l'idée que Franz Fanon se fait de certains leaders africains de l'époque, à l'instar de Léopold Sédar Senghor qui, en fait est accusé de collaborationnisme. Senghor en effet, est, comme nous le verrons plus loin, au centre d'une vaste polémique de part ses prises de position et surtout de la place privilégiée que la métropole lui accorde, à tel point que bon nombre de penseurs et de critiques africains

[114] Franz Fanon, « Lettre à la jeunesse africaine », in *Pour la révolution africaine*, p. 119.

[115] Il ne s'agit nullement de cette dialectique du maître et de l'esclave dont parle Hegel dans *la phénoménologie de l'esprit*, dialectique au terme de laquelle l'esclave retrouve sa liberté grâce à la maîtrise qu'il a désormais de la nature au contraire du maître et qui finit par recouvrer symboliquement la liberté par la prise de conscience de l'intérêt qu'il revêt désormais aux yeux du maître.

[116] Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, La Découverte, Paris, 2000, p. 89.

n'hésiteront pas à le présenter comme un traître, un fossoyeur de la cause africaine[117] . La critique fanionienne va tout aussi droit en direction de Félix Houphouët Boigny, ministre de la république française qui *« a cautionné de façon impardonnable une politique qui a endeuillé la nation algérienne et compromis pour de longues années, le développement de notre pays »*[118]

L'engagement fanionien et le radicalisme de ses options, expliquent le parti pris pour la lutte violente contre l'oppression coloniale. C'est la voie d'où est exclue toute perspective de compromis. Seules prévalent l'intransigeance à l'égard du colonisateur et la volonté de se forger un destin dans le cadre d'une solidarité continentale avec pour objectif ultime une véritable indépendance économique, politique et culturelle. D'où le rapprochement avec d'autres leaders plus acquis à la cause de l'indépendance comme Sékou Touré, Kwame Nkrumah, pour ne citer que ceux- là.

A ce niveau, de la pensée de Franz Fanon, nous pouvons retenir en gros que le retour à l'histoire qu'il pose comme horizon téléologique de son combat est à saisir comme une thérapie d'insertion ou de réinsertion de l'Afrique et des Africains dans l'univers politico-historique. La faisabilité d'un tel projet passe par la domestication de la violence, l'appropriation de celle-ci et la volonté de donner la mort à l'ennemi, mieux aux colons. L'acte de donner la mort apparaît ici, non seulement comme un devoir pour tout colonisé, mais, une responsabilité éthique, politique et historique. Et c'est également à ce niveau qu'apparaît ce qui, à nos yeux, constituent les difficultés de la pensée fanionienne. Comment peut-on esquisser l'articulation de l'humanisme qu'il revendique et de la terreur qu'il érige en principe politico-éthique dans la lutte du colonisé. Peut-on légitimement se revendiquer de l'humanisme et canoniser la violence ?

---

[117] Notamment, Thomas Mélone dans *Le thème de la négritude dans la littérature négro-africaine*, Présence Africaine, Paris, 1962, Marcien Towa dans son livre *Léopold Sédar Senghor, Négritude ou servitude ?* Editions Clé, Yaoundé, 1971 ; Stanislas Adotevi dans *Négritude et négrologues*, Coll. 10/18, 1972 ; Jean-Marie Abanda Ndengue dans *Négritude et négrisme*.

[118] Franz Fanon, op. cit. , p. 121.

III- Humanisme et terreur, humanisme dans la terreur ou humanisme par la terreur.

La pensée de Fanon dessine une équation quasi insoluble dans sa tentative de concilier humanisme et violence. Cette volonté s'affirme avec plus de précision dans son ouvrage *Les damnés de la terre*, où l'auteur esquisse une synthèse pour le moins ardue entre l'humanisme et l'intention la plus ferme de répondre violemment à la violence. Humanisme et violence, humanisme par la violence, humanisme dans la violence, est-ce possible ? Il nous semble en effet que les deux termes sont difficilement conciliables. Ceci nous amène donc à nous demander si Franz Fanon est réellement humaniste. Il y a sans aucun doute dans ses écrits un souci constant pour la libération de l'homme, de tout homme. On y décèle une irréfutable cohérence entre cette préoccupation et son engagement pratique comme médecin, militant anti-colonialiste, partisan dans la guerre d'Algérie. Certains critiques voient dans l'usage inflationnel des concepts renvoyant au champ lexical de l'humanisme et à son contraire la preuve incontestable de l'humanisme de Franz Fanon comme le révèle cet extrait *:*

> *« Il serait facile (…) de soumettre les écrits de Fanon au traitement informatique afin d'être ultérieurement en mesure d'appuyer la critique interne sur des critères externes indiscutables. En matière de lexicologie, le texte de Fanon révèle que tout ce qui appartient au champ sémantique de l'homme, de l'humain, de l'humanité, de l'humanisme (avec les contraires : inhumain, inhumanité, déshumanisation etc.) est sans doute considérable, pour ne pas dire écrasant »*[119].

L'humanisme de Franz Fanon est un humaniste polémique, contestataire. Il est en effet négation d'un autre humanisme qui, en fait, est un pseudo-humanisme qui masque mal la logique de domination et d'exploitation. La prétendue « mission civilisatrice » était en fait fondée sur l'exploitation économique et politique, laquelle pour être moins perceptible, se devait de passer pour une perspective d'humanisation de ces hommes et femmes qu'on

[119] Mandouze, A, « Humanisme et violence chez un militant du tiers-monde », Mémorial international Franz Fanon, Présence Africaine, Paris, 1982, p. 94.

prétendait être encore à l'état de nature[120]. Ce pseudo-humanisme des colonisateurs fera l'objet d'un réquisitoire enflammé qui se traduit avec éloquence dans ce passage de l'un des ouvrages de Franz Fanon :

> *« 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. Voilà 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 de la prétendue « aventure spirituelle », elle étouffe la quasi-totalité de l'humanité. (…) L'Europe s'est refusée à toute humilité, à toute modestie, mais aussi à toute sollicitude, à toute tendresse. Elle ne s'est montrée parcimonieuse qu'avec l'homme, mesquine, carnassière homicide qu'avec l'homme. (…) Décidons de ne pas imiter L'Europe et bandons nos muscles et nos cerveaux dans une direction nouvelle. Tachons d'inventer l'homme total que l'Europe a été incapable de faire triompher. »*[121]

On assiste chez Franz Fanon à la présence indissoluble du couple humanisme et violence. L'humanisme fanionien est anti-humanisme tout comme la violence chez lui est contre-violence, contre- offensive par rapport à la violence initiale. D'où cet appel aux colonisés afin que ceux-ci s'engagent résolument dans la praxis[122] absolue. C'est ce qui justifie la conviction suivante: *« Le colonialisme … est la violence à l'état de nature et ne peut s'incliner que devant une plus grande violence »*[123]. Humanisme et violence, humanisme grâce à la violence, humanisme par la violence, humanisme dans la violence : pas possible de dissocier ce binôme, impossible d'entrevoir la moindre fissure par laquelle

---

[120] Pas au sens où cet état pouvait représenter le stade de bonheur et de félicité de l'homme comme c'est le cas chez Jean-Jacques Rousseau. L'état de nature est plutôt perçu comme le stade où s'affirme encore, de la façon la plus grossière, l'instinct. C'est le stade où l'homme vit encore en l'absence de toute civilisation, dans la barbarie proche de la bête.

[121] Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, op.cit. Edition de 1961, pp. 235-236.

[122] On reconnaît là un thème cher aux Marxistes, thème que bon nombre d'intellectuels africains mobilisent abondamment. On le retrouve notamment chez Kwame Nkrumah, Marcien Towa qui parle de la « praxis radicale » et chez d'autres encore.

[123] Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, p. 25.

peut s'insérer une disjonction. C'est ce lien de consubstantialité, ce rapport nécessaire entre violence et humanisme qui traduit le scandale de la pensée fanionienne. La pensée de Franz Fanon entend militer pour l'émergence de l'homme total, celle-ci entend établir un humanisme aux dimensions de l'univers, mais paradoxalement elle érige le fait de donner la mort comme acte politique et éthique par excellence dans le contexte des peuples colonisés. Cela ne va pas sans soulever quelques appréhensions qu'Achille Mbembe traduit à travers ce passage :

> *« Si « donner la mort » signifie …la possibilité de « se donner à soi même sa propre mort » dans le grand sacrifice de soi que représente la guerre révolutionnaire, en quoi la logique du meurtre est-elle différente de la logique du suicide ? Par ailleurs, en quoi « donner la mort » au colon diffère-t-il, d'un point de vue éthique, du droit de tuer pur et simple(…) qui est, comme on le sait, l'un des moteurs du colonat ? Peut-on sérieusement envisager que l'histoire de la liberté humaine est une histoire à sens unique dont la loi, obligatoire et incontournable, serait fondée sur la circulation généralisée de la mort ? »*[124]

De même, d'un point de vue purement réaliste, le rapport des forces en présence est tellement inégal qu'il est impossible de donner la mort à cet ennemi super-armé, sans courir le risque quasi-certain de laisser sa propre vie dans une telle optique. N'était-ce pas possible pour Franz Fanon de penser à une voie autre que celle de la violence dans sa quête du « retour à l'histoire » ? N'était-il pas possible pour lui de penser à la voie de la non violence qu'inaugure Gandhi[125] et qui, au plan de l'affirmation de soi, a eu des résultats incontestables avec en prime, cette perspective de réconciliation avec l'ennemi d'hier ? En réalité, la non-violence ne représente ni la voie de la lâcheté, ni celle de la résignation. Elle témoigne d'une réelle force de l'esprit qui aboutit à une conception toute particulière et

[124] Achille Mbembe, *De la post-colonie, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, p. XV.

[125] Mohandas Gandhi surnommé le « Mãhãtma » ou la grande âme est en effet celui qui a inauguré cette perspective dans un contexte de domination comme celui que l'Afrique connaît à l'époque de Franz Fanon et qui plus est, Gandhi et Fanon évoluent presque dans la même tranche historique. Il est donc peu probable que Fanon n'ait eu vent de l'action que menait Gandhi. L'histoire conservera cependant en lettres d'or le nom de Gandhi comme celui qui a obtenu l'indépendance de l'inde par la non violence.

nouvelle de la révolution[126]. Et Franz Fanon, dont l'une des redevances à Karl Marx tient à cette idée de révolution, aurait pu, pour plus d'originalité, examiner cette orientation novatrice. En fait :

> *« L'austérité, le jeûne, la non-violence ne sont pas seulement des moyens que l'on emploie lorsqu'on n'en a pas d'autres à opposer à l'ennemi, ce n'est même pas je ne sais quelle tradition de renoncement et de passivité, mais la conscience de la supériorité de cette unité absolue de la vie qui est au cœur de la culture et de la sagesse indiennes … »*[127]

L'analyse de Mbembe entend résolument effectuer un dépassement de la perspective fanionienne, un véritable renversement de la dialectique vers l'établissement d'une réelle politique de la vie finalisée sur la possibilité de *« donner la mort à la mort »*[128]. Cette politique de la vie, qui offre les *« conditions de possibilité du sujet africain »*[129], est présentée comme *« l'ultime frontière éthique du politique »*[130] . Il est incontestable que Franz Fanon se met dans la peau du Rebelle qu'Aimé Césaire met en scène dans sa pièce de théâtre *Et les chiens se taisaient.* Cette pièce représente le souci de libération du Nègre colonisé qui vit sur le mode du traumatisme, les épisodes réifiantes de son histoire et au premier rang de ceux-ci, se situe la douloureuse épreuve de la traite. Cette traite qui s'est traduite par le dépeuplement de l'Afrique, la bestialisation et la chosification du Nègre, ne cesse de hanter l'esprit du Rebelle :

> *« Et l'on nous vendait comme des bêtes, et l'on nous comptait les dents… et l'on nous tâtait les bourses et l'on examinait le cati ou décati de notre peau et l'on nous palpait et pesait et soupesait et l'on passait à notre coup de bête domptée le collier de la servitude et du sobriquet. »*[131]

---

[126] C'est l'idée qui se dégage de l'ouvrage de Roger Garaudy, *Appel aux vivants*, *Seuil*, Paris, 1979.

[127] Idem, p. 253.
[128] Achille Mbembe, *De la post-colonie*, p. XVI.
[129] Il est vrai que la perspective de Mbembe sera l'objet d'un examen critique un peu plus loin dans notre travail.
[130] Achille Mbembe, *De la post-colonie*, p. XVI.
[131] Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*, Présence Africaine, Paris, 1962, p. 91.

Le processus d'humanisation et de réalisation concrètes du Rebelle apparaît comme la valeur essentielle et exclusive et l'amène à se dresser contre la masse, la majorité de ses frères qui acceptent de façon tacite de demeurer dans la situation de la servilité et entrent dans une compromission inacceptable avec le colonisateur, l'ennemi. Le Rebelle adopte ainsi délibérément la posture du refus. Il s'établit de ce fait une ligne de démarcation avec les siens. Il devient autre, il se sent une force qui se confond désormais avec son être, la nécessité d'une nouvelle identité s'impose. Cette exigence non négociable, le dresse ainsi contre sa mère, dont le souci est sans nul doute de le maintenir en vie. Ceci se traduit par ce vif échange qui l'oppose à sa mère : *« Mon nom : offensé ; mon prénom : humilié ; mon état : révolté ; mon âge : l'âge de la pierre* »[132]. La réplique de la mère brille par sa naïveté : *« Ma race : la race humaine. Ma religion : la fraternité… »*[133]. Cette réponse, on le sent très bien, ne saurait recueillir l'assentiment du Rebelle qui apporte une autre qui démontre une rupture d'avec la position idéaliste de la mère, le Rebelle ne perd pas de vue la réalité qui se déploie : « *Ma race : la race tombée. Ma religion… Mais ce n'est pas vous qui la préparez avec votre désarmement … C'est moi avec ma révolte et mes pauvres poings serrés et ma tête hirsute »*[134]

Le Rebelle ne partage pas en effet la vision naïve de l'universalité que présente la mère. L'universalité vraie de la race humaine, ne saurait se réaliser sans la prise en compte de l'homme, de tout l'homme et de tout homme, au-delà des différences de toutes natures. Pour le Rebelle, une seule voie est défendable : la voie de l'action, une action violente. C'est cette conviction qui anime le Rebelle qui rejette le verbalisme démagogique, formaliste et superficiel de ceux qui se contentent de crier « Mort aux Blancs », il y a mieux à faire :

> *« Ce cri de « Mort aux Blancs » (dit-il), si on ne le crie pas, c'est vrai on accepte la puante stérilité d'une glèbe usée, mais ha ! Si on ne crie pas : « Mort » à ce cri e « Mort aux Blancs », c'est d'une autre pauvreté qu'il s'agit. Pour moi, je ne l'accepte ce cri que comme la chimie de l'engrais qui ne vaut que s'il meurt à*

[132] Idem, p. 68.
[133] Ibidem.
[134] Ibidem.

faire renaître une terre sans pestilence, riche, délectable, fleurant non l'engrais mais l'herbe toujours nouvelle. »[135]

Cette conviction qui anime le Rebelle, se traduit un jour par un acte « héroïque » :L'assassinat du maître dans le but de libérer le Nègre, acte qu'il assume, estimant de ce fait faire preuve de liberté. Mais, au-delà de cet épisode qu'il peut considérer comme un acte de bravoure, le personnage de Rebelle échoue. Franz Fanon, qui semble prendre fait et cause pour ce personnage d'Aimé Césaire, aurait aussi pu tirer les leçons d'un tel échec. Cet échec n'est pas purement métaphorique, elle consacre la supériorité écrasante des forces oppressives et, certainement, la vision étriquée des apologistes de la violence. Ceux-ci en effet, ne perçoivent pas l'exigence de faire appel à d'autres moyens d'expression au regard du déséquilibre des forces en présence. Il est certes vrai que d'autres raisons peuvent être évoquées pour expliquer cet échec, l'incompréhension, la maladresse, la solitude, mais la raison fondamentale demeure la supériorité incontestable de l'ordre établi, supériorité du point de vue militaire, scientifique et technique. C'est ici que l'interrogation d'Achille Mbembe prend tout son sens : En quoi la logique du meurtre est-elle différente de la logique du suicide ? Le véritable humanisme se traduirait-il par le suicide ?

Humanisme et violence apparaissent chez Franz Fanon comme un couple indissoluble dans la perspective du « retour à l'histoire », dans la réhabilitation de la paysannerie, seule classe vraiment révolutionnaire dans les pays coloniaux, mais aussi dans le rachat de ceux que Franz Fanon classe sous la dénomination de « lumpen-prolétariat »[136]. La violence qui s'exprime est celle de tous ces laisser pour compte dont il assume la condition. Son analyse s'achève par la plus détaillée des phénoménologies de la violence en situation coloniale :

« Nous avons vu que cette violence, pendant toute la durée de la période coloniale, quoiqu'à fleur de peau, tourne à vide. Nous l'avons vue canalisée par les décharges émotionnelles de la danse ou de la possession. Nous l'avons vue

[135] Idem, p. 56.

[136] Par ce terme, Franz Fanon désigne les déclassés que l'exode rural a déversés dans les villes et que le chômage entraîne dans la délinquance. On se rappelle que Karl Marx et Friedrich Engels avaient condamné sans appel cette classe, Franz Fanon la réhabilite.

s'épuiser en luttes fratricides. Le problème se pose maintenant de saisir cette violence entrain de se réorienter. »[137]

Mais Franz Fanon ne se contente pas de produire une phénoménologie de la violence en situation coloniale, il est aussi question pour lui de la finaliser. C'est ainsi que le moment purement descriptif cède le pas au moment téléologique. Son engagement et son implication dépassent alors largement le moment phénoménologique *: « La fin de l'ère coloniale, telle est la finalité…, préconisée sans haine, mais vécue sans colère, ni sans passion. »*[138]

Il nous semble intéressant, à ce niveau, de faire le point sur la pensée fanionienne afin d'en saisir la portée. Tout d'abord, Franz Fanon analyse la violence du colonisé comme réaction à une violence primitive : celle du colonisateur qui s'objective en termes de néantisation de l'humanité du colonisé. C'est la raison pour laquelle il la présente comme légitime défense, acte politico-éthique de premier ordre car, *« pour le colonisé, la vie ne peut surgir que du cadavre en décomposition du colon »*[139]. Ensuite, cette intuition, aux yeux de Franz Fanon, a comme conséquence le fait que pour le colonisé, la violence devient « praxis absolue », car la colonisation, violence primitive, ne peut plier l'échine que devant une plus grande violence. Enfin, l'objectif final de cette mobilisation de la violence est la libération effective et non symbolique des opprimés, car il y a risque de retomber dans le néocolonialisme.

Défendable, l'analyse fanionienne peut l'être en tant qu'herméneutique des révoltes obscures et des contradictions qui ont caractérisées le monde colonisé. Celle-ci devient justifiable dans un contexte où la seule issue reste la force après la faillite de la voie de la négociation et du dialogue. Mais, la prise de conscience de la faillite de la négociation a-t-elle pour corollaire le succès inévitable de la voie de la violence ? On pourrait justifier la thèse fanionienne uniquement au plan politique, du point de vue de l'efficacité, mais au plan éthique, elle pose de sérieux problèmes. Du point de vue purement éthique, la violence que Franz Fanon présente comme acte politico-éthique de premier ordre semble hyperbolique,

[137] Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, op.cit. p. 23.

[138] Henri Bernard, « Ontologie de la violence chez Franz Fanon », in Mémorial international Franz Fanon, p. 106.
[139] Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, op.cit. p. 89.

excessive. En quoi celle-ci est qualitativement différente de la violence que mobilise l'ordre établi ? En quoi est-elle inconditionnellement défense de l'humain si tant est que Franz Fanon se revendique de l'humanisme ? On pourrait donc légitimement penser que chez cet intellectuel, le moment de l'action a submergé celui de la théorie et n'a pu se rendre compte de la vanité de la violence. Même la contre-violence finit toujours par produire une autre forme de violence qui n'est plus légitime. Si on se replace dans le cadre de la révolution française par exemple, on peut facilement se rendre compte de cette réalité.

En effet, la révolution française fut magnifiée par un philosophe tel que Hegel, la présentant comme un merveilleux lever de soleil. Ce dernier qui n'a nullement remis en cause la vertu de Robespierre[140], finira par déplorer la méfiance et surtout la terreur qui pervertirent l'insurrection contre l'ordre établi :

> *« Robespierre posa le principe de la vertu comme l'objet suprême, et l'on peut dire que cet homme prit la vertu au sérieux. Maintenant donc, la vertu et la terreur dominent ; en effet, la vertu subjective qui ne règne que d'après le sentiment, amène avec elle la plus terrible tyrannie. Elle exerce sa puissance sans user des formes juridiques, et le châtiment qu'elle inflige est lui aussi simple- la mort. »*[141]

Ce phénomène a aussi été vécu dans le cadre des soulèvements anti-coloniaux comme en Algérie, en Angola et au Mozambique pour ne prendre que ces quelques cas. On voit ainsi que la contre- violence des opprimés ne les rend pas plus aptes à instaurer une cohabitation intersubjective harmonieuse. Mais il y a plus. En faisant systématiquement de l'Autre la source de la violence, le groupe opprimé peut certes développer le sentiment de son intégrité, ce qui conduire à la production d'une contre-violence destinée à détruire la source de la violence première. Franz Fanon dans *Les damnés de la terre* développe cette thèse, il estime qu' « *Au niveau des individus la violence désintoxique, débarrasse le*

[140] L'un des protagonistes de cette révolution.
[141] Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris, 1963, p.342.

colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées. Elle le rend intrépide, le réhabilite à ses propres yeux. »[142]

Mais, il semble que Franz Fanon perd de vue la dimension culturelle de la violence. La violence en effet, est un fait proprement humain, elle n'existe que dans l'ordre de l'humain. On peut fort bien se rappeler les intuitions freudiennes qui font de l'être humain une créature qui vit la tension permanente entre la pulsion de vie (Eros) et la pulsion de mort, d'agressivité et de destruction (thanatos). Tirant les leçons de la première conflagration mondiale de 1914-1918, le psychanalyste autrichien rappelle que la civilisation est enracinée dans les pulsions : *« En réalité, (écrit-il), nos concitoyens du monde ne sont pas tombés aussi bas que nous l'avions cru, pour la simple raison qu'ils n'étaient pas à un niveau aussi élevé que nous nous l'étions imaginé. »*[143]

On peut dès lors s'arrêter un moment pour tirer les enseignements qu'impose l'analyse de la pensée fanionienne. Tout d'abord, il apparaît clairement que la violence, aucune forme de violence, ne saurait être absolutisée. La relativité de la violence est établie lorsqu'on la considère comme l'ultime recours contre les forces d'oppression. Relative, la violence l'est aussi de part son incapacité à instaurer entre les opprimés une plus grande fraternité et une plus grande humanité. Relative, la violence l'est enfin parce qu'elle ne saurait être une fin en soi, elle devrait être subordonnée à une finalité qui la transcende : l'instauration d'un climat d'entente et de réconciliation entre les oppresseurs et les opprimés. C'est à ce seul prix que l'humanisme est possible.

Telle est la vision qu'on peut se faire de la perspective du « retour à l'histoire » de Franz Fanon, perspective révolutionnaire ayant en vue la libération des opprimés et l'établissement d'une fraternité universelle que l'auteur désigne par l' « humanisme aux dimensions de l'univers. »

---

[142] Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, édition de 1961, p. 66.
[143] Sigmund Freud « considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1966, p.248.

CHAPITRE III :
LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR, NÉGRITUDE, MÉTISSAGE ET HUMANISME.

La place de Léopold Sédar Senghor dans le combat pour l'affirmation de l'Africain a été au centre d'une vaste polémique autant par ses options (La recherche d'un accord conciliant avec les colonisateurs, le métissage culturel, etc.…)[144] que par ses prises de positions (l'émotion est nègre, la raison est hellène). Il apparaît donc d'entrée de jeu que la conception senghorienne se positionne à contre-courant de la vision fanionienne. Léopold Sédar Senghor est animé par la volonté de réconciliation, l'établissement d'une alliance pour ouvrir une nouvelle ère : l'ère de la convergence. Mais il serait erroné de ne voir entre Franz Fanon et Léopold Sédar Senghor que l'idée d'une rupture, d'une inconciliable divergence. En fait, les deux penseurs, quoique s'opposant du point de vue de l'action politique, se retrouvent au niveau de la finalité, l'horizon téléologique étant le même.

Dans l'optique fanionienne, la rupture est nécessaire, la table rase est un préalable indispensable pour l'avènement de l'humanisme aux dimensions de l'univers. Dans la vision senghorienne par contre, la conciliation est de mise : l'avènement d'un ordre nouveau n'implique pas nécessairement la démolition totale de l'ordre ancien, mais plutôt la réforme de celui-ci. Léopold Sédar Senghor entend transformer la réalité en la conservant. Il n'est donc pas question, dans l'optique de Senghor, d'une révolution au sens marxiste pur et dur : renversement systématique de l'ordre établi et instauration d'un ordre nouveau par un soulèvement qui ne peut faire l'économie de la violence. La révolution prolétarienne que Karl Marx appelle de tous ses vœux, ne saurait se limiter à une épreuve de négociation avec les tenants de l'ordre d'exploitation, les intérêts en jeu ne donnent nullement la possibilité d'une telle négociation.

Léopold Sédar Senghor va ainsi placer sa problématique de l'affirmation de soi dans une thématique générale : le panhumanisme culturel. Cette thématique annexe quelques

[144] Au sujet du métissage, à bien des égards, Léopold Sédar Senghor apparaît comme le précurseur de la nouvelle vague de l'intelligentsia africaine qui se refuse aujourd'hui à revendiquer une identité africaine spécifique : Achille Mbembe, Ludovic Obiang, Anthony Appiah et bien d'autres. Leur perspective sera examinée dans la seconde partie de notre travail.

idées-guides, des étapes nécessaires pour sa réalisation : la Négritude, l'humanisme, le socialisme.

I- Les idées-guides.

a- La Négritude.

Parler de la Négritude, c'est se contraindre à remonter le temps pour déceler les étapes de mise en place de cet épisode essentiel de l'aventure intellectuelle de l'Afrique pré et post-indépendance. Il est certes vrai que c'est l'élaboration de Léopold Sédar Senghor qui nous intéresse au premier chef, mais une étude minutieuse ne peut faire l'impasse des moments importants qui ont marqués ce vaste mouvement. Retenons tout d'abord que la Négritude consacre la découverte et l'affirmation des valeurs nègres et, même si le concept est forgé par Aimé Césaire dans les années 30[145], l'idée qui se cache derrière ce concept est perceptible tout au moins à partir de la renaissance nègre aux Etats-Unis.

Le point de départ du mouvement de revendication et d'affirmation de son identité nègre est à replacer dans le mouvement de la négro-renaissance aux Etats-Unis d'Amérique au début du 20e siècle. *Ames noires,* du docteur en philosophie William Edouard Burghardt Dubois, apparaît de ce fait comme un acte majeur dans la prise de conscience du Noir de sa négrité[146] et à la défense de son identité et de sa liberté. W.E.B.Dubois y écrit *: « Je suis nègre et je me glorifie de ce nom ; je suis fier du sang noir qui coule dans mes veines »*[147], au moment où le Noir sort à peine de l'esclavage, au moment où le Ku-Klux-Klan sème encore la terreur dans le but de maintenir l'homme noir dans la sous-humanité. Cet acte, véritable sursaut d'humanité, sera le socle à partir duquel s'édifiera le réveil de la conscience noire à travers les œuvres des écrivains tels que Langston Hughes, Countee Cullen, Claude Mac Kay, Sterling Brown, Jean Toomer et bien d'autres[148]. La contribution de la négro-

[145] Léopold Sédar Senghor le reconnaît lors d'une conférence délivrée à l'université de Montréal. Lilyan Kesteloot, dans son *Anthologie Négro-Africaine*, Editions Marabout, Paris, 1981, nous apprend *que « ce mot est un néologisme que Césaire a employé pour la première fois dans le cahier d'un retour au pays natal en 1939. »,* p. 80.
[146] Ce concept, nous le comprenons ici simplement comme le fait d'être noir et de l'accepter.
[147] W.E.B.Dubois, cité par Lilyan Kesteloot, in *Anthologie Négro-Africaine*, Marabout, Paris, 1981, p. 14.
[148] Des penseurs africains tels que Kwame Nkrumah, Aimé Césaire, Blaise Diagne ou Jomo Kenyatta furent influencés par l'élan donné par W.E.B.Dubois.

renaissance est décisive dans la mesure où *« le groupe de la renaissance nègre non seulement dénonce les brimades et la répression, mais aussi dans la joie et le rire d'une vitalité retrouvée, assume les « origines primitives », l'originalité culturelle, la peau noire »*[149].

En fait, le thème de l'originalité culturelle renvoie à l'image de l'Afrique de leurs pères, une Afrique dont il faut retrouver l'héritage. Il s'agit là, sans nul doute, de cette idée du retour aux sources afin de retrouver, dans sa pureté, l'Afrique profonde avec ses valeurs séculaires. Il est question en fait de se réapproprier son humanité et partant, sa dignité tout en s'attaquant aux sources d'aliénation les plus diverses. Langston Hughes dévoile assez clairement l'intention qui anime les poètes de la renaissance noire : *« Nous créateurs de la nouvelle génération nègre, nous voulons exprimer notre personnalité noire sans honte ni crainte. Si cela plait aux Blancs, nous en sommes forts heureux. Si cela ne leur plait pas, peu importe (…) »*[150]

Sans avoir à insister outre mesure sur ces origines lointaines du mouvement de la Négritude, notons tout de même la forte personnalité de Claude Mac Kay qui se dresse contre le christianisme, la technique, la raison et plus généralement, tout ce qui servit de base de légitimation à l'esclavage, à la colonisation, et à l'infériorité sociale des Noirs. Il prône le retour vers le peuple qui a su sauvegarder sa personnalité instinctive. Notons également que dans les années trente, on assiste à des contacts et à des échanges riches entre les écrivains négro-américains et les étudiants noirs de Paris, comme le relève Marcien Towa :

> *« Précisément de 1930 à 1940 les étudiants noirs de Paris furent en contact étroit avec les écrivains négro-américains : Claude Mac Kay, Jean Toomer, Langston Hughes et Countee Cullen. Ils se rencontraient soit chez mademoiselle Andrée Nardal, soit chez René Maran. Cette ouverture sur l'Amérique fut*

[149] Bernard Lecherbonnier, *Initiation à la littérature Négro-Africaine*, Fernand Nathan, 1977, p. 11.

[150] Langston Hughes cité par Bernard Lecharbonnier, op. cit. p. 12.

particulièrement importante pour la jeunesse noire de Paris. Elle leur révélait un drame… »[151]

Parmi les étudiants noirs de Paris dont il est question dans ce passage de Marcien Towa, se trouve de toute évidence Léopold Sédar Senghor. Comment définit-il donc la Négritude ? *« J'ai souvent écrit que l'émotion était nègre (…) Je ne vois pas comment rendre compte autrement de notre spécificité, de cette négritude qui est « l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir » »*[152] En fait, la thèse essentielle de Léopold Sédar Senghor, le pilier qui porte tout son édifice intellectuel, est l'émotivité du nègre. Le poète sénégalais vise la définition de l'âme noire. Le fil d'Ariane permettant de cerner l'âme nègre est « l'émotion-féminité ». Le Nègre en effet ne se distingue pas du monde, il y a de ce fait une identité immédiate entre le sujet et l'objet, on pourrait même parler d'indifférenciation. La thèse senghorienne s'inscrit dans le cadre du vitalisme[153] tel qu'il se déploie chez le révérend père Placide Tempels dans son célèbre ouvrage *la philosophie bantoue*[154].

En effet, dans un contexte de négation de la possibilité même du Noir à accéder à la sphère de la pensée claire et lucide[155], le missionnaire belge commet une publication dont le titre seul apparaît déjà comme tout une révolution. Placide Tempels soutient dans cet ouvrage la thèse d'une philosophie ou d'une ontologie bantoue fondée sur la théorie de la

---

[151] Marcien Towa, *Poésie de la Négritude*, Editions Naaman de Sherbrooke, Québec, p. 60.

[152] Léopold Sédar Senghor, *Ethiopiques*, Editions du Seuil, Paris, 1956, p. 116.

[153] Les origines de ce courant remontent en fait dans l'antiquité avec Aristote qui entendait expliquer sous une forme philosophique la différence entre la matière vivante et la matière inerte. Dans la thèse d'Aristote l'idée est que rien dans le domaine de la vie ne peut s'expliquer en tant que l'on s'en tient à l'unique et simple cause matérielle. Cette thèse d'Aristote est une critique adressée aux physiciens grecs de l'antiquité *« les anciens philosophes qui commencèrent à étudier la nature, faisaient porter leur examen sur le principe matériel qui leur sert de cause. Ils recherchaient sa nature et ses qualités, se demandaient comment l'univers est sorti et sous l'impulsion de quel moteur : la haine, l'amitié, l'intelligence, le hasard. Mais ils admettaient que la matière fondamentale a nécessairement telle nature déterminée, par exemple chaude pour le feu, froide pour la terre ; légère dans le premier cas, lourde dans le second. Voilà en effet comment ils se représentent la genèse du monde. Et ils expliquent de la même façon celle des animaux et des plantes* » in *les parties des animaux*, traduction l. Pierre, Editions les Belles Lettres, Paris, 1956. 64a. Aristote juge par là très sévèrement les physiciens de l'époque précédente, coupables à ses yeux de s'attacher à l'accessoire, c'est-à-dire, à la matière en négligeant ce qui constituait pour lui, l'essentiel, autrement dit, la forme, l'âme. Il était convaincu que la nature selon la forme valait infiniment plus que la nature matérielle. C'est là le point de départ de la définition aristotélicienne de la spécificité du vivant. Aristote avait défini le vivant en radicalisant l'opposition entre la matière et la forme. La matière est ce qui, par soi, n'est pas tel corps déterminé. Le philosophe la définit comme le premier genre de l'être. La forme est cette donnée qui vaut à la matière d'être appelée tel corps déterminé. La forme ou âme est considérée par Aristote comme le principe actif, c'est l'énergie agissante et efficace qui donne vie à la matière inerte.

[154] Placide Tempels, *Philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris, 1948.

[155] Cf. thèses de l'idéologie occidentale avec Hegel, Lévy Brühl, Arthur de Gobineau, Guernier etc.…

« force vitale ». Dans la philosophie bantoue, il y a une valeur qui justifie toutes les autres : c'est la vie, la force vitale :

> *« Il est dans la bouche des Noirs, des mots qui reviennent sans cesse. Ce sont ceux qui expriment les suprêmes valeurs, les suprêmes aspirations. Ils sont comme des variations sur un leitmotiv qui se retrouve dans leur langage, leur pensée et dans leurs faits et gestes. Cette valeur suprême est la vie, la force, vivre fort ou force vitale. »*[156]

Tempels affirme avoir été frappé par le caractère dynamique du phénomène ontologique chez les Noirs d'Afrique équatoriale. Aussi souligne t-il que dans cette philosophie, aucune distinction n'est concevable entre l'être et la force. Il y a de ce fait une consubstantialité, une adéquation entre la notion de l'être et celle de la force. La force, pour le bantou, n'est pas un accident ou un attribut de l'être, c'est la substance même de l'être en soi. La « force vitale », c'est l'être même tel qu'il est dans sa totalité réelle, actuellement réalisé et actuellement capable d'une réalisation plus intense. L'ontologie bantoue est de ce fait essentiellement une théorie des forces.

Cette philosophie bantoue est en outre vécue et non pensée ; Elle constitue une vision du monde collective, anhistorique et inconsciente. Les Bantous sont donc de véritables philosophes qui ne parviennent cependant pas à la conscience de leur philosophie, ils ignorent leur propre pensée, d'où la nécessité de l'intervention d'une tierce personne pour mettre en lumière ce qui n'est chez qu'un vécu ineffable :

> *« Nous ne prétendons certes pas (affirme Tempels) que les Bantous soient à même de nous présenter un traité de philosophie exposé dans un vocabulaire adéquat. Notre formation intellectuelle nous permet d'en faire le développement systématique. C'est nous qui pourrons leur dire d'une façon précise quel est le contenu de leur conception des êtres, de telle façon qu'ils se reconnaîtront dans*

[156] Placide Tempels, op.cit. p. 30.

nos paroles, et acquiesceront en disant : « tu nous as compris, tu nous connais à présent complètement, tu « sais » à la manière dont nous « savons » »[157]

On connaît la virulente critique[158] dont cette conception de la philosophie bantoue qui serait inconsciente a été l'objet. Mais retenons que pour Tempels, la connaissance chez les Bantous ne relève pas du concept, elle est plutôt intuitive, l'intuition étant la vie, participation et sympathie, elle ne rentre pas dans le cadre d'un raisonnement ou d'une analyse, elle ne détaille pas les faits. C'est à ce niveau qu'émerge une distinction nette entre ce que Tempels nomme l'ontologie bantoue et l'ontologie occidentale. La nature dynamique de l'être en Afrique contraste en effet avec la métaphysique occidentale, basée sur une conception plutôt statique de l'être. Pour Tempels, si dans la philosophie européenne la conception la plus courante de l'être est statique, c'est parce que la notion de force n'y est pas incluse. L'attribut de force pourtant essentiel, apparaîtrait dans la philosophie occidentale comme accessoire. Elle y serait plus exactement considérée comme un accident de l'être en soi :

« Dans l'interprétation de la même réalité (affirme Tempels), la pensée primitive reçoit sa nuance propre de l'accent qu'elle met sur l'aspect dynamique des êtres. Tandis que la pensée scientifique de l'occident semble mettre l'accent sur l'aspect statique des choses.»[159]

Dans l'ontologie bantoue, force et être sont ainsi inséparablement liés, ils s'imbriquent, s'imprègnent l'un dans l'autre, ils coïncident au point de se confondre. Voilà pourquoi dans la perspective de Tempels, il est faux de penser que l'être est simplement ce qui possède la force, il est force elle-même, et comme il le fait bien remarquer :

---

[157] Idem, p. 24.
[158] Lire notamment Fabien Eboussi Boulaga, « le bantou problématique » in Présence Africaine No 66, 1968. Dans cet article, le philosophe camerounais démasque l'ouvrage du père Tempels comme une entreprise au service de l'idéologie occidentale. Pour Eboussi Boulaga, Tempels fait de l'Africain « le monsieur Jourdain de la philosophie » c'est -à-dire celui là qui philosopherait sans en avoir conscience.
[159] Placide Tempels, op.cit. p. 34.

« Pour le bantou, la force n'est pas un accident, c'est bien plus qu'un accident nécessaire, c'est l'essence même de l'être en soi. Pour lui, la force vitale, c'est l'être même tel qu'il est dans sa totalité réelle, actuellement réalisé et actuellement capable de réalisation plus intense. »[160]

La métaphysique occidentale en effet, considère l'être comme étant une réalité fixe, figée, concrète et réelle qui de ce fait, peut parfaitement être observable, mesurable et connaissable de façon intellectuelle et rationnelle. Cet être est nécessairement objet d'observation, mieux il est positif, constant, invariant et toujours identique à lui-même. Les conséquences d'une telle conception de l'être sont évidentes, notamment au plan de la connaissance. Cette façon de concevoir l'être en effet, a favorisé en occident l'émergence d'une mentalité toute particulière, diamétralement opposée à celle des Noirs. Le Noir recherche l'harmonie et la conciliation avec tout ce qui l'entoure, alors que l'Occidental pense que la nature est mesurable par la lumière de la raison humaine. Il reste convaincu que la mathématisation de la réalité et la quantification de l'univers sont possibles. L'Européen entend assumer toutes les virtualités de sa raison dans une intention résolument prométhéenne. L'une des caractéristiques du monde occidental, c'est la prise de conscience du rôle actif de l'homme dans la nature, de son pouvoir impressionnant sur cette nature et sur l'homme lui-même, qui débouche inévitablement sur la volonté de maîtrise, de domination et de possession de l'univers. Dans la mentalité occidentale, tout est marqué par le signe de la conquête, il faut conquérir l'univers, ce qui suppose qu'on connaisse ses mécanismes de fonctionnement.

La conception statique de l'être en occident débouche sur un type de connaissance rationnelle, cette connaissance est une connaissance des faits dont le point de départ se trouve dans le concret, l'observable. La connaissance issue de cette conception de l'être suppose dès lors une référence et une soumission constantes aux faits, et par voie de conséquence, une confrontation permanente de la pensée avec le réel, chose qui diffère radicalement de la métaphysique bantoue où l'être et la force sont intimement liés au point de constituer une seule et même entité. L'entité être- force posée, Tempels s'emploie à

[160] Idem, p. 36.

dégager les attributs de la force vitale. Celle-ci, notion fondamentale de l'ontologie bantoue, se présente d'abord comme la cause finale suprême, la norme infiniment supérieure, la valeur ultime. Ainsi, commentant l'ouvrage de Tempels, Paulin Hountondji nous apprend que :

> *« Tout l'effort du Bantou vise à accroître sa « force vitale » car, toute force peut se renforcer ou s'affaiblir. Cela, pour le missionnaire belge, est contraire à la conception occidentale. Pour l'Européen, on a la nature humaine ou on ne l'a pas, l'homme en acquérant des connaissances ne devient pas plus homme. Au contraire lorsque le Bantou dit par exemple : « je deviens fort », ou lorsque, compatissant au malheur d'un ami, il déclare : « Ta force vitale s'est réduite, on a entamé ta vie », ces expressions seraient à entendre littéralement, au sens d'une modification essentielle de la nature humaine elle-même. »*[161]

Il y a un second principe qui sous-tend l'ontologie bantoue, c'est l'interaction des forces. Cette interaction, soutient le révérend père, n'est pas uniquement à apercevoir sous l'angle mécanique, chimique ou physique. Elle est à comprendre dans le sens de la dépendance métaphysique qui relie la créature au créateur, tout au moins dans la mesure où toute créature est de fait dépendante de son créateur. L'interaction des forces n'exclut cependant pas leur hiérarchie, celle-ci est en réalité même le fondement de l'ordre social ainsi que de l'harmonie. La hiérarchie au sein du groupe a de ce fait un soubassement métaphysique dont le respect assure la stabilité de l'ordre social. Dans l'analyse qu'il fait de l'œuvre de Tempels, Paulin Hountondji nous présente cette hiérarchie de la manière suivante :

> *« Au plus haut de l'échelle se trouverait Dieu, Esprit et créateur. Puis viennent les premiers pères des hommes, les fondateurs des divers clans, les archipatriarches à qui Dieu communiqua en tout premier lieu la force vitale. Viennent ensuite les défunts de la tribu, suivant leur degré d'ancienneté : intermédiaires par qui s'exerce l'influence des forces aînées sur la génération vivante. Les vivants eux-*

mêmes seraient à leur tour hiérarchisés « non seulement suivant un statut juridique, mais d'après leur être même, selon la progéniture et le degré organique de la vie, c'est-à-dire selon la puissance vitale ». Au pus bas de l'échelle, les forces inférieures, animales, végétales et minérales seraient aussi hiérarchisées suivant la puissance vitale, le rang ou la primogéniture. »[162]

Le dernier maillon de l'édifice théorique tempelsien au sujet de la philosophie bantoue, est l'humanisme. En fait ici, se dégage une vision anthropocentrique. La création est centrée sur l'homme. Cette ontologie bantoue, Tempels la présente comme commune à tous les Africains en général, voire à tous les « peuples claniques » et à tous les « primitifs »[163].

Cette incursion dans la *philosophie bantoue* du Père Placide Tempels n'est pas sans intérêt pour qui veut comprendre la pensée de Léopold Sédar Senghor et, la réponse que l'auteur lui-même donne à la question de savoir ce qu'est la Négritude est assez significative :

« Une certaine attitude affective à l'égard du monde… essentiellement, cette chaleur humaine qui est présence à la vie, au monde. C'est un existentialisme …enraciné dans la terre mère, épanoui au soleil de la foi. Cette présence au monde est participation du sujet à l'objet, participation de l'homme aux forces cosmiques, et, par delà, avec tous les existants, du caillou à Dieu. Ici, connaissance, art et action sont liés par des échanges fulgurants.

-la connaissance s'exprime non en chiffres algébriques, mais en images rythmées où le symbole n'est pas signe, mais sens identificateur.»[164]

Cette réponse de Léopold Sédar Senghor traduit avec éloquence l'émergence dans le champ épistémologique d'un procédé de connaissance diamétralement opposé au rationalisme, au positivisme et même au scientisme qui prévalent dans l'univers occidental. En fait, cette prise de position de Léopold Sédar Senghor n'est pas sans rappeler non

---

[161] Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »*, François Maspero, Paris, 1977, p. 17.
[162] Idem, pp. 17-18.
[163] Ce terme ici n'est pas péjoratif.
[164] Léopold Sédar Senghor, *Liberté I, Négritude et humanisme*, Seuil, Paris, 1964, p. 90-91.

seulement les travaux de Placide Tempels, mais aussi le vitalisme contemporain tel qu'il se développe chez Henri Bergson[165]. Il convient de retenir que le vitalisme bergsonien intervient à un moment où la scène philosophique est occupée par le positivisme et le néo-kantisme dont la tentation majeure est d'hypostasier le déterminisme scientifique et qui, chacun à sa manière, jettent un relatif discrédit sur la métaphysique. Réagissant contre ces courants, le vitalisme relègue la connaissance et les approches scientifiques modernes dans le champ des futilités. Il figure par ailleurs le retour au sujet pour connaître la vie de l'esprit individuel, la vie du moi profond, représentée par la *« durée pure »*[166]. Le vitalisme prend directement et sans nuance, le contre-pied du positivisme et du scientisme triomphant. Le vitalisme dénie notamment à la science et la raison, la possibilité de refléter objectivement les lois de la vie et du psychisme. L'intuition supra-intellectuelle, que le vitalisme place au cœur de sa théorie de la connaissance, vient suppléer l'infirmité des sens et de la raison, incapables de saisir le changement, la *« durée »*.

La *« durée pure »* constitue une entité métaphysique que Bergson oppose au temps spatialisé de la physique et, ce sont précisément les considérations sur la durée qui ont poussé Bergson et les vitalistes en général à ériger progressivement l'intuition en méthode philosophique par excellence. L'inadéquation de l'intelligence et de la raison provient du fait que la science fonctionne comme s'il y avait davantage mieux à saisir dans le statique, l'immobile que dans le mouvant, le flux continuel de l'existence. La connaissance rationnelle croit pouvoir penser le flux mouvant de la durée par l'intermédiaire du stable. Elle utilise la méthode cinématographique qui s'appuie sur une succession d'images lesquelles cachent mal leur nature figée. Le vitalisme va ainsi instituer un mode de connaissance qui repose sur une certaine idée de la vie conçue comme un « élan », un « courant », c'est-à-dire une puissance énergétique qui anime la vie, radicalement distincte de la matière inerte, inanimée, mais luttant avec elle, la traversant pour l'obliger à s'organiser. Au cœur de ce nouveau procédé de connaissance trône l'intuition, seule capable d'appréhender la succession ininterrompue. Pour les vitalistes, toute méthode autre que l'intuition ne peut que dévitaliser l'esprit, contenir et étouffer l'élasticité et la fluidité de la

---

[165] Léopold Sédar Senghor le cite d'ailleurs abondamment comme on le verra dans la suite de notre travail.

vie. Par l'intuition, la durée peut donc être saisie, la connaissance de l'esprit et de la vie intérieure rendue possible.

La vie pour les vitalistes est une création qui se poursuit continuellement, indéfiniment, c'est un surgissement perpétuel de la nouveauté, une mobilité et une nouveauté sans cesse renaissante, une mouvante originalité. La vie apparaît comme un courant, une onde immense qui explose et se propage à partir d'un centre et qui traverse la matière pour se créer elle-même. Elle est un jaillissement imprévisible de changement, continuellement enrichissant et créateur. Commentant par exemple le dynamisme qui caractérise le vitalisme bergsonien, François Meyer fait remarquer que :

> *« Chaque moment du temps apporte avec lui quelque chose de radicalement nouveau, donc d'imprévisible ; chaque moment ajoute quelque nouvelle note à la symphonie du monde, symphonie toujours inachevée et toujours poursuivie. C'est comme une vague qui se gonfle et qui déferle, dessinant toujours quelque nouvelle figure, originale et imprévisible. »*[167]

Mais la mobilité dont il est question ici, il faut le dire, n'est pas seulement écoulement perpétuel, elle est aussi effort créateur. La durée n'est pas éparpillement et inconsistance mais au contraire, concentration et tension, c'est-à-dire accumulation d'énergie potentielle. Ainsi, d'une part la conception vitaliste de la vie est antimatérialiste, le vitalisme récuse toute tentative d'expliquer la vie par la matière car ce sont là deux réalités contraires. D'autre part, l'évolution de la vie est créatrice, c'est-à-dire que les formes que la vie crée dans son mouvement successif sont des créations authentiques imprévisibles et qui, par conséquent, échappent au déterminisme causal du mécanisme. Les analyses radicalement rationalistes s'avèrent donc inopérantes et ne peuvent parfaitement rendre compte des profondeurs opaques et impénétrables de la vie. Par ce que la vie est perçue comme une continuité ininterrompue d'imprévisible nouveauté, une infinité de possibilités, elle comporte des barrières indépassables qui empêchent sa saisie totale et effective par toute

---

[166] Henri Bergson, *la pensée et le mouvant*, Puf, Paris, 1985, p. 31.

[167] François Meyer, *Pour connaître Bergson*, Bordas, Paris, 1985, p. 57.

démarche autre que l'intuition. Seule l'intuition infaillible peut réellement appréhender de l'intérieur, c'est-à-dire du dedans, ce qu'est véritablement l'élan de la vie.

Le vitalisme place ainsi l'intuition irrationnelle au dessus des sens, de la raison et de la science. Aptes à saisir le monde des faits, les organes de sens seraient inaptes à pénétrer le sens réel qui stipule l'homme, les organismes vivants et le monde dans son ensemble. Le vitalisme considère l'intuition comme la faculté de réception de la réalité, c'est-à-dire, la faculté d'être ému par l'essence des phénomènes, non par des faits, mais par la réalité qui les stipule ou en d'autres termes, par l'essence des faits. Vie, réel et mouvement participent d'après les vitalistes, de la même essence. La raison, orientée en sens inverse de l'élan vital, manifeste son impuissance à saisir leurs pulsions. Les pulsions des réalités psychiques et vitales ne sont accessibles qu'à l'instrument qui participe de la même essence qu'elles : l'intuition.

Selon la théorie vitaliste de la connaissance, le mouvement du savoir reproduit fidèlement le mouvement de la vie. C'est pourquoi le vitalisme peut se permettre de mettre en parallèle les pulsions de la connaissance intuitive et les élans de la vie. C'est dans cette perspective que la formation des concepts, l'énoncé du principe de causalité, l'établissement des lois, bref les structures du savoir scientifique, apparaissent aux vitalistes comme traduisant l'agonie, mieux, la mort même de la vie, la momification de l'élan vital. Puisque la vie est fondamentalement mouvement indéfini, dynamique constante, jaillissement permanent de nouveauté, et non immutabilité ou fixité , puisque l'intelligence et la science ne sont aptes qu'à saisir les faits et toutes les données qui structurent l'espace, et puisque enfin la méthode expérimentale n'est efficace que pour des données inchangeables, objectives et immobiles, la vie ne correspond pas aux normes et exigences de l'investigation par le concept, car, et comme nous le disions plus haut, la vie est spontanéité, création, elle est invention perpétuelle, élan créateur mieux, évolution créatrice. Epaisseur subjective et mouvante, la vie ne se donne que dans l'intuition qu'Henri Bergson définit comme *« la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. »*[168]

[168] Henri Bergson, *Œuvres*, Puf, Paris, 1959, p. 1395.

Tout comme chez le héros bergsonien, où l'intuition est le mode spécifique de connaissance et d'action, le Surhomme[169] de Nietzsche fait appel à la glorification de l'instinct qui, pour lui, est le réservoir des forces créatrices. Profusion de vie, l'instinct est le mode par lequel le Surhomme se définit.

Dans la logique vitaliste, l'intuition est comme une décharge d'énergie qui nous propulse dans l'intimité même de la chose à connaître. C'est une faculté capable d'une autre espèce de connaissance, différente de la connaissance descriptive, analytique, déductive. L'intuition, c'est une « aperception immédiate » de la chose même, sans aucune interprétation explicative. Le savoir intuitif ne relève pas de l'extériorisation, c'est-à-dire du concept, car l'intuition est vie, participation, sympathie. Elle est pure intériorité et contact vital, elle n'est pas analyse, elle ne se moule pas sur les contours des faits, mais elle procède d'un surgissement indicible.

De ce bref exposé de la pensée vitaliste telle qu'elle se déploie chez Bergson, nous pouvons retenir que la meilleure forme de connaissance est dans la fusion quasi mystique du sujet connaissant et de l'objet à connaître. Il n'y a plus de démarcation possible entre les deux entités, mais seulement une intuition qui pénètre profondément l'objet pour saisir ce qu'il a de plus intime, d'incorruptible et d'essentiel. Cette intuition est foncièrement fusion, communion et identification. Et c'est en fait, à quelque chose près, la même vision que véhicule la Négritude senghorienne. La spécificité du Nègre réside dans une attitude de communion avec le réel, attitude qui se situe aux antipodes de la raison analytique. En effet, *« Il (le Nègre) ne voit pas l'objet, il le sent. C'est un de ces vers du troisième jour, un pur champ sensoriel. C'est dans sa subjectivité, au bout de ses organes sensoriels qu'il découvre l'Autre.»*[170]

En 1962, dans une allocution prononcée au Capitole à Rome, Léopold Sédar Senghor va opposer la raison discursive latine à la raison intuitive nègre qui, à ses yeux, est une « raison supérieure », parce qu'elle s'identifie à « l'intuition de la foi ».Cette insistance de Léopold Sédar Senghor sur l'émotivité essentielle et constitutive du Nègre, amène l'auteur à la conclusion que l'homme noir est un être essentiellement religieux. Ainsi, pour le poète et

[169] Lire à ce sujet *Ainsi parlait Zarathoustra, un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, Gallimard, Paris, 1971.

homme d'Etat sénégalais, le début du fameux « Credo »[171] des chrétiens n'a jamais surpris le Nègre, celui-ci étant monothéiste depuis, pourrait-on dire, la nuit des temps.

Léopold Sédar Senghor en arrive finalement à établir l'idée d'une « âme noire », conséquence de l'action réciproque de la race, de la tradition et du milieu, une âme intemporelle qui serait commune à tous les Nègres : *« Le style nègre demeure aussi longtemps que demeure l'âme nègre, vivace, dirais-je éternel »*[172]. Dans le texte proposé au 2e congrès des écrivains et artistes noirs, Senghor se fait davantage précis sur l'action du milieu : Celui-ci, en informant l'économie, puis la société, entraîne ces mutations physiques et psychiques qui deviennent héréditaires. Or, le climat africain, humide et chaud, agit directement sur les nerfs et détermine le tempérament nègre. Et surtout, il permet le développement de l'agriculture et de l'élevage qui, à leur tour, déterminent l'âme noire[173]. En fait, comme nous le révèle Marcien Towa commentant la pensée de Léopold Sédar Senghor :

> *« Le climat tropical et la vie agricole et pastorale auraient provoqué une mutation qui aurait déterminé chez le Nègre une émotivité spéciale héréditaire ; celle-ci expliquerait le comportement et les démarches du Nègre ainsi que l'ensemble de sa culture : religion, art vie sociale. Senghor n'explique pas la culture nègre directement par le genre de vie, et le milieu physique. Genre de vie et milieu déterminent, selon lui, une mutation biologique d'où il déduit toute la culture, ainsi que le comportement du Noir. L'originalité de la culture nègre découlerait inéluctablement de la biologie du Noir.»*[174]

La Négritude entend de ce fait exprimer l'être du Noir, son essence multiséculaire remontant à la plus haute antiquité qui soit. En tant que perspective d'affirmation d'une identité, la Négritude constituera un puissant élément dans la quête des indépendances et la

---

[170] Léopold Sédar Senghor, *Liberté I*, p. 259.
[171] Prière par laquelle les chrétiens professent leur foi « Je crois en Dieu le père tout puissant, créateur du ciel et de la terre et en Jésus christ son fils unique notre sauveur…. »
[172] Liberté I, op.cit

[173] Cf. rapport du 2e congrès des écrivains et artistes noirs, pp. 254-257.

réappropriation de son destin. L'avènement des indépendances sonne donc, théoriquement, la fin de la lutte ou du moins, la fin de sa phase la plus violente. D'où la nécessité d'une mutation, mieux, d'une extension des valeurs de la Négritude aux dimensions de l'homme en général.

b- Négritude et humanisme.

Par humanisme, on entend généralement cette doctrine qui accorde la primauté à l'homme. Est dit humaniste, toute civilisation, toute attitude, toute doctrine qui place l'homme au centre de ses préoccupations. L'humanisme se décline même comme une attitude de défense de la personne humaine dans ses droits. Léopold Sédar Senghor s'accorde avec Jacques Maritain à qui il emprunte d'ailleurs la définition de l'humanisme :

> *« …L'humanisme tend essentiellement à rendre l'homme plus vraiment humain…en le faisant participer à tout ce qui peut l'enrichir dans la nature et dans l'histoire (…) ; il demande tout à la fois que l'homme développe les virtualités contenues en lui, ses forces créatives et la vie de la raison, et travaille à faire des forces du mon de physique, les instruments de sa liberté. »*[175]

Cette définition confirme ce que nous disions déjà au sujet de l'humanisme en tant que se référent à tout système de promotion de la personne humaine et de ses potentialités. En quoi la Négritude est-elle donc un humanisme ? Léopold Sédar Senghor présente la Négritude comme un humanisme du 20e siècle. Que faut-il entendre par cette expression ? Qu'est-ce que l'homme de lettres sénégalais entend par humanisme du 20e siècle ? Tout d'abord le rejet de l'ordre ancien symbolisé par le classicisme gréco-latin, rupture d'avec les prétentions d'un certain rationalisme étriqué que consacre la civilisation de la raison discursive : la séparation stricte entre l'idéalisme et le matérialisme, l'opposition entre

---

[174] Marcien Towa, *Poésie de la Négritude*, approche structuraliste, op.cit, p. 269.
[175] Jacques Maritain, cité par Léopold Sédar Senghor, in *Liberté II, Nation et voie africaine du socialisme*, Seuil, Paris, 1971, pp. 29-30.

l'esprit et la matière, la raison et le cœur, la science, la foi et l'art. En fait, la raison discursive ne peut pas tout expliquer, la réalité ne se laisse nullement entièrement embrigadée dans le cadre des catégories de la raison. Il est vrai que la pensée occidentale depuis le 19e siècle, a fait peser une sérieuse hypothèque sur le pouvoir épistémologique et herméneutique de la raison, comme l'attestent les écrits des penseurs tels que Arthur Schopenhauer, Henri Bergson, Arthur Rimbaud, Teilhard de Chardin et bien d'autres.

En effet, comme nous l'avons mentionné plus haut, Léopold Sédar Senghor se réfère abondamment à Henri Bergson qui, dans ses ouvrages et plus particulièrement dans *Essai sur les données immédiates de la conscience, la pensée et le mouvant, les deux sources de la morale et de la religion,* exalte l'intuition au détriment de la raison discursive, brisant ainsi le cadre du rationalisme exacerbé qu'a connu l'occident dès la fin du XVIe siècle. Arthur Rimbaud ne sera pas en reste, lui qui rompt d'avec la raison discursive pour se réclamer de la Négritude. L'auteur d'*une saison en enfer* écrit : *« Je suis nègre … Je réglai la forme et le mouvement de chaque consonne, et avec les rythmes instinctifs, je me flattai d'inventer un verbe poétique, accessible un jour ou l'autre à tous les sens. »*[176]

Cette verve critique est aussi présente dans le domaine de l'art (notamment dans le cubisme, l'impressionnisme et le fauvisme) de même que dans celui des sciences dites exactes. Teilhard de Chardin aura le mérite de faire la synthèse de toutes ces tendances en affirmant l'unité fondamentale de la matière et en mettant fin à la séparation entre la matière et l'esprit. C'est du moins ce que révèle ce passage que Léopold Sédar Senghor cite :

> *« Il n'y a que l'énergie, qui est un réseau de forces se présentant sous deux aspects. D'une part l'énergie tendancielle, celle du dehors, qui est matérielle et quantitative : elle relie les uns aux autres, massivement, les corpuscules qui forment la matière. D'autre part, l'énergie radiale celle du dedans, qui est psychique et qualitative : elle organise en la complexifiant, l'association des centres de conscience. »*[177]

[176] Arthur Rimbaud, cité par Léopold Sédar Senghor, *in liberté* III, p. 98.
[177] Idem, pp. 98-99.

Au regard de ce qui précède, on pourrait affirmer que l'humanisme du XXe siècle dont parle Léopold Sédar Senghor, s'inscrit en droite ligne des valeurs essentielles de la Négritude. Mais, ce serait perdre de vue la volonté de conciliation qui anime d'un bout à l'autre la pensée du poète président, que de conclure à la consécration de la *raison-étreinte* nègre au détriment la *raison-œil* de l'Occidental. Pour Léopold Sédar Senghor en effet, l'avenir culturel du monde se trouve en équilibre entre les deux modes de connaissance. La Négritude dans cette perspective est un maillon essentiel dans le vaste projet de ce qu'il nomme *civilisation de l'universel « qui sera l'œuvre commune de toutes les races, de toutes les civilisations différentes ou ne sera pas »*[178]

c- Léopold Sédar Senghor et le socialisme.

L'œuvre de Léopold Sédar Senghor, peut- on dire, a une assise socialiste. Ses textes révèlent une conception socialiste. Toutefois ce serait une erreur de penser que l'auteur se contente de reprendre les thèses socialistes telles que développées par Karl Marx. En fait, à la lumière des données spécifiques de l'Afrique noire, Léopold Sédar Senghor entreprend une étude critique des thèses fondamentales de la doctrine de Karl Marx, étude critique qui rejette quelques unes des convictions du marxisme et en retient quelques autres.

Tout d'abord au plan purement philosophique, Léopold Sédar Senghor fait peser une sérieuse hypothèque sur la validité de la thèse centrale du matérialisme historique. Karl Marx se propose de saisir l'homme concret comme produit de son activité, comme le résultat de son histoire, déterminée par des conditions économiques. Il est convaincu que le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie sociale, politique et intellectuelle en général.[179]. La mise en place de nouveaux modes de production est l'un des principaux enjeux de la *« lutte des classes »* que Karl Marx identifie à l'histoire de l'humanité. C'est ce qu'il nomme en fait matérialisme historique. Pour Karl Marx, c'est l'infrastructure économico-matérielle qui détermine la superstructure idéologique. Voilà pourquoi il affirme :

---

[178] Léopold Sédar Senghor, *Liberté III*, p. 9.
[179] Notamment dans *Contribution à la critique de l'économie politique*, ouvrage qui parait en 1859.

«Dans la production sociale de leur existence, les hommes contractent certains rapports indépendants de leur volonté, nécessaires, déterminés. Ces rapports de production correspondent à un certain degré de développement de leurs forces productives matérielles. La totalité de ces rapports forme la structure économique de la société, la base réelle sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique, à laquelle répondent des formes déterminées de conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle détermine en général le procès social, politique et intellectuel de la vie. Ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine son existence, mais son existence sociale qui détermine sa conscience.
A un certain degré de leur développement, les forces productives de la société entrent en contradiction avec les rapports de production qui existent alors, ou en termes juridiques, avec les rapports de propriété au sein desquels ces forces productives s'étaient mues jusqu'alors. Ces rapports qui constituaient autrefois les formes du développement des forces productives, deviennent des obstacles pour celles-ci ; Alors naît une époque de révolution sociale. Le changement dans la base économique ruine plus ou moins rapidement l'énorme superstructure. »[180]

Pour Léopold Sédar Senghor par contre, le rôle que Karl Marx attribue à l'économie revient en fait à la culture, elle joue un rôle décisif dans l'évolution des sociétés. Il est certes vrai que cette thèse De Karl Marx avait déjà été attaquée par Lénine et bien plus profondément par Mao qui soutient que dans des conditions déterminées, notamment lorsque la superstructure empêche l'évolution de l'infrastructure, mieux de la base économique, les transformations dans la superstructure deviennent décisives :

« D'aucuns estiment…que dans la contradiction entre la base économique et la superstructure, l'aspect principal est représenté par la base économique… C'est là une conception propre au matérialisme mécaniste et non au matérialisme dialectique. Bien entendu, les forces productives, la base économique, la pratique,

> *jouent en général le rôle principal, décisif, et celui qui le nie n'est pas matérialiste. Il faut reconnaître toutefois, que dans des conditions déterminées, la théorie, la superstructure peuvent à leur tour jouer le rôle principal, décisif…Lorsque la superstructure politique, culturelle, gène le développement de la base économique, les transformations politiques ou cultuelles deviennent essentielles et décisives. »*[181]

La révision faite par Mao ne constitue pas encore un renversement complet de la théorie dans la mesure où il réaffirme le rôle fondamental de l'infrastructure économico-matérielle. Léopold Sédar Senghor quant à lui, pense que « la plus grande faiblesse » de la pensée de Karl Marx réside dans le matérialisme lui-même. C'est du moins ce qui ressort de ces lignes de *Liberté II* :

> « *Elle* (la faiblesse) *est surtout, à mesure que Marx avançait dans le Capital, d'avoir mis un accent de plus en plus fort sur le matérialisme et le déterminisme, la praxis et les moyens, au détriment de la dialectique et de l'éthique, pour tout dire, de l'homme et de sa liberté…Reniant l'esprit de ses œuvres de jeunesse, Marx réintroduit subrepticement la métaphysique. Mais une métaphysique inhumaine : une métaphysique athée, où l'esprit est sacrifié à la matière, la liberté au déterminé, l'homme aux choses. »*[182]

Il faut d'ailleurs se rappeler que le reproche d'athéisme est mobilisé par un bon nombre de penseurs africains[183] au sujet de la pensée marxiste. Ceci peut s'expliquer dans la mesure où le Noir est considéré, à tort ou à raison, comme un être essentiellement religieux.

Ensuite au plan purement politique, Léopold Sédar Senghor ne concède pas à Karl Marx sa théorie de la lutte des classes. La raison fondamentale de ce rejet réside, sans nul doute, dans le fait que le penseur et homme politique africain est, contrairement à Franz

---

[180] Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. L. REMY, in *Marx et marxisme*, Puf, Paris, 1973, p. 225.
[181] Mao, cité par A. Khamei, in *Le révisionnisme de Marx à Mao*, Anthropos, Paris, 1976, p. 174.
[182] Liberté II, p. 292.
[183] Notamment par Kwame Nkrumah même si ses positions sur la question de l'existence de Dieu restent fort ambiguës. Ceci traduit certainement la difficulté qu'il y a à concilier le matérialisme et l'idée d'un être transcendant.

Fanon ou à Amilcar Cabral, allergique à toute idée de violence, préférant s'attacher à la perspective de la conciliation, de l'entente, de la coopération et de l'alliance.

Enfin au plan économique, Léopold Sédar Senghor n'est pas d'accord avec les conclusions du *Capital*, estimant qu'elles ne sont adéquates que pour la seule Europe occidentale. En fait pour Senghor, les leçons de Marx ne peuvent être appliquées dans un contexte différent de celui que le philosophe allemand a étudié. Le contexte particulier des sociétés africaines ne se prête nullement aux élaborations de Karl Marx.

En fait de la pensée de Karl Marx, Léopold Sédar Senghor retient prioritairement l'humanisme du jeune Marx, cet humanisme anthropocentrique est mobilisé contre les penseurs qui font l'impasse de cette période de la construction de la pensée de Karl Marx, pour ne retenir les thèses de sa maturité. Ainsi, pour Léopold Sédar Senghor, la thèse fondamentale du matérialisme historique « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience » est l'objet d'une interprétation qui n'est en rien satisfaisante. L'interprétation qui clame la primauté et même la priorité de la matière sur l'esprit, de la vie sur la conscience, de l'histoire sur la pensée, est erronée. Du point de vue de Léopold Sédar Senghor, cette phrase de Karl Marx doit se comprendre en termes d'une antériorité de la vie sur la conscience, sans pour autant nier l'interdépendance entre l'esprit et la nature, entre la pensée et l'histoire : *« Les hommes font des circonstances tout autant que les circonstances font les hommes »*[184]. De l'antériorité de la vie, en passant par l'affirmation de l'interdépendance entre l'histoire et la pensée, entre la nature et l'esprit, Léopold Sédar Senghor en arrive à l'affirmation de la prééminence de la conscience.

Senghor soutient d'abord que l'homme est le produit de la nature historique et géographique. Il reconnaît ensuite que cette nature est également le produit de l'homme. Cette deuxième position consacre en réalité le rôle fondamental de la conscience. C'est la conscience qui donne à l'homme une possibilité d'action sur les forces de la nature. C'est encore elle, cette conscience, qui explique et justifie l'action révolutionnaire. C'est enfin toujours elle qui spécifie l'homme par rapport à l'animal en faisant de lui le créateur de la

---

[184] Léopold Sédar Senghor, *Liberté II*, p. 32.

nature, non seulement par la science et la technique, mais aussi par l'art : *« C'est pourquoi l'homme sait également œuvrer selon les lois de la beauté »*[185].

Pour tout dire, Léopold Sédar Senghor retient de la pensée de Karl Marx deux mouvements dont l'accomplissement n'est possible que par et pour l'homme : la naturalisation de l'homme et l'humanisation de la nature. L'humanisme réalisé qui diffère de l'idéalisme aussi bien que du matérialisme, est en même temps la vérité qui les unit, la socialisation de l'homme et l'humanisation de la société selon un procédé qui évacue tout totalitarisme et tout fixisme :

> *« Le marxisme n'est pas un catéchisme – et ce ne sont pas seulement ses adversaires qui l'oublient-, mais il invite à un continuel dépassement, non de la méthode, mais des résultats. Il est dialectique ; il avance avec le temps, avec le progrès des connaissances humaines et l'accumulation des faits humains. C'est à cet effort toujours renouvelé, de volonté consciente qu'il nous convie, effort personnel et collectif à la fois, en vue de résoudre les contradictions que développe tout état acquis. Car, en vérité, il n'y a pas d'état définitif : tout est mouvement, lutte, changement… La cité socialiste présentera à son tour des contradictions qu'il faudra résoudre. Le communisme est la force nécessaire et, en principe, de l'avenir immédiat, mais le communisme n'est pas en soi le but de l'évolution humaine- la forme de la société humaine.»*[186]

Tels sont donc les emprunts de Léopold Sédar Senghor à l'égard de Karl Marx, emprunts que le poète président lui-même énumère avec précision :

> *« Récapitulons les apports positifs de Marx. Ce sont la philosophie de l'humanisme, la théorie économique, la méthode dialectique. Nous y ajoutons comme moyens, le syndicalisme et la planification. Et aussi, le fédéralisme, la*

[185] Karl Marx, cité par Léopold Sédar Senghor, Idem, p. 39.
[186] Idem, p. 44.

mutualité et la coopération, qui nous viennent des socialistes idéalistes français, St Simon, Proudhon, Fourier, pour ne citer que les principaux. »[187]

Léopold Sédar Senghor se réclame donc socialiste. Mais sa version du socialisme ne valide nullement à l'aveuglette toutes les thèses du Marxisme. Il s'agit d'une vision particulière qui tranche d'avec certains éléments importants de la doctrine de Karl Marx. Senghor lui-même a entrepris de faire la synthèse de sa vision socialiste :

« Les uns et les autres, nous proclamions dans les programmes respectifs de nos anciens partis, notre attachement au socialisme. C'était bien, ce n'était pas suffisant. Nous nous contentions la plupart du temps, de formules stéréotypées et de vagues aspirations. Et nous appelions cela du socialisme scientifique. Comme si le socialisme n'était pas un retour aux sources, mais surtout un effort pour repenser les textes de base et les confronter aux réalités négro-africaines.

Nous posions dès l'abord la question qui est au centre du problème. Les anti-fédéralistes nous ont accusés d'être des athées, des ''marxistes'', et de proscrire la religion. Bien sûr cela sent la propagande. Il n'empêche qu'il y a une question de fond. Pouvons-nous intégrer dans le socialisme les valeurs culturelles négro-africaines, singulièrement religieuses ? C'est à quoi nous devons répondre par un oui sans équivoque : nous verrons pourquoi. Nous ne sommes pas des ''marxistes'' au sens qu'on donne au mot aujourd'hui, dans la mesure où le marxisme est présenté comme une métaphysique athée, une vision totale et totalitaire du monde, une weltanschauung. Marx lui-même a dit un jour dans ce sens :''pour ma part, je ne suis pas marxiste.

Nous sommes des socialistes, cela signifie que nous n'excluons ni Marx, ni Engels de nos sources, que nous partirons de nos œuvres comme celles des ''socialistes utopiques'', que nous ajouterons les œuvres de leurs successeurs et commentateurs. Mais cela signifie que nous en retiendrons seulement la méthode

[187] Léopold Sédar Senghor, *Pour une voie africaine du socialisme*, (rapport sur la doctrine et le programme présenté au congrès consultatif du parti de la fédération africaine), in Afrique Nouvelle, Dakar, Juillet 1959, p. 6. Les idées de Syndicalisme, de la planification, du fédéralisme, de la mutualité influenceront largement les stratégies de la plupart des intellectuels africains.

et les idées : la méthode qui peut servir à l'analyse de notre situation, les idées qui peuvent nous aider à la résolution de nos problèmes. »[188]

Senghor va ainsi tenter d'échapper aux idéologies dominantes du monde contemporain à savoir l'idéologie soviétique et la vision occidentalo-américaine. D'où l'option pour un ''socialisme démocratique'' qui fera une part belle aux valeurs spirituelles et éthiques. C'est cette version du socialisme qui retrouve les exigences spirituelles de l'Afrique. Cette voie, incarnée par les socialistes français comme Saint-Simon ou Léon Blum, est celle qui répond aux exigences de l'âme négro-africaine. Ainsi, le socialisme vrai tire ses racines de l'élan communautaire qui est au cœur de la philosophie négro-africaine. Il n'est donc pas une découverte pour l'Africain authentique. Les travaux des penseurs africains ou africanisants, à l'instar de Placide Tempels, Marcel Griaule, Roland Colin, l'attestent fort bien. Tous ces travaux tentent de démontrer que :

« La philosophie négro-africaine est une philosophie socialiste, plus exactement, communautaire, parce que formée d'une communion d'âmes plus que d'une agrégation d'individus… ; que nous avions déjà réalisé le socialisme avant la présence européenne… ; que nous avons vocation pour le renouveler, en aidant à lui restituer ses dimensions spirituelles. »[189]

A ce niveau de notre effort intellectuel, nous pouvons déjà retenir que pour Senghor, la Négritude rejoint l'occidentalité et qu'il y a une irréfutable convergence entre cette Négritude et la version senghorienne du socialisme, une doctrine éclectique. Il s'agit du marxisme débarrassé de tout ce qui n'est pas compatible avec l'âme négro-africaine. Cette vision inspire incontestablement un projet politique particulier.

---

[188] Léopold Sédar Senghor, *Pour une voie africaine du socialisme*, op.cit, p. 6.

[189] Ibidem.

II- Le projet politique de l'alliance et de la conciliation.

L'examen jusque là fait au sujet de la pensée de Léopold Sédar Senghor, dénote d'un souci évident quant à la conciliation, à l'entente et à la paix. Il rêve de la création des structures politiques susceptibles de favoriser des relations pacifiques entre les peules. On peut d'ailleurs penser que Senghor nourrit le rêve de l'établissement d'une harmonie universelle. Cette harmonie, Senghor cherchera à l'établir entre les différentes composantes de l'empire français. Politiquement, l'histoire nous apprend que la colonisation française fut réductrice, centralisatrice, assimilatrice. Cela traduisait une certaine orientation historique de la France elle-même qui avait secoué la parcellarisation du pouvoir médiéval en la remplaçant par une centralisation croissante. En vertu d'une certaine idée que la France se faisait de la France et de sa civilisation, elle entendait contraindre ses territoires ultramarins à adopter cette idée. Voilà en quoi consiste sa politique d'assimilation.

Paradoxalement Léopold Sédar Senghor ne remit pas en question cette politique d'assimilation. Il entend plutôt tirer les conséquences ultimes de cette politique. En fait, partisan de l' « Union française », il pense que les territoires d'outre-mer font partie de la République française. Bien plus, la constitution de l'union française doit consacrer l'égalité de tous les peuples, quelle que soit leur localisation géographique. Enfin, partant du principe démocratique de la citoyenneté, il prône l'abolition de la distinction entre les « citoyens français » et les non citoyens. Aussi affirme t-il :

> *« On définit le citoyen comme un ''membre du souverain'', et par référence à l'Etat. Nous en concluons très logiquement que les territoires d'outre-mer, faisant partie de l'Etat français, de la République française, leurs habitants ne peuvent être que citoyens français… du moins pour les démocrates conséquents. »*[190]

Ceci doit avoir comme conséquence la suppression de la différence entre citoyenneté française et citoyenneté de l'Union française logiquement dans la mesure où il n'y a qu'un

---

[190] Léopold Sédar Senghor, *Liberté II*, p. 21.

Etat. Dépasser l'antinomie assimilation-association en tranchant nettement en faveur de l'assimilation qui est condition de l'avènement d'une nouvelle civilisation :

> *« Oui, l'Union française est un problème de civilisation, et c'est ce problème que je veux aborder très simplement et très franchement… Il est question pour la métropole, de féconder ses terres au moyen des alluvions d'humanité que nous lui apportons, et pour nous, de nous servir de cet esprit de technique qui fait la grandeur de l'Europe, et de la France en particulier, pour mettre en valeur nos richesses. Il est question d'assimilation active de part et d'autre. C'est pourquoi, encore une fois, je crois qu'il faut transcender la fausse antinomie assimilation-association. Je pense que pour qu'il y ait une véritable fédération, c'est-à-dire une Union des républiques socialistes françaises égales, il faut tout d'abord qu'il y ait assimilation active de part et d'autre. C'est ainsi qu'ensemble, nous créerons une nouvelle civilisation, dont le centre sera Paris, un humanisme nouveau qui sera à la mesure de l'univers et de l'homme en même temps. »*[191]

Mais le projet senghorien est plus ambitieux. En fait, l'alliance dont rêve Léopold Sédar Senghor doit aller au-delà de l' « Union des républiques socialistes françaises » et couvrir des territoires, et bien sûr, des peuples plus vastes. C'est dans ce sens qu'il entrevoit l'Eurafrique, addition de la France eurafricaine et de l'Union européenne en gestation. Senghor énonce des arguments démographiques, géostratégiques, économiques et culturels pour justifier l'opportunité d'un tel projet. S'agissant particulièrement de l'argument culturel, nous retombons là dans la préoccupation essentielle de Senghor. L'aspect culturel représente en fait à ses yeux le socle de la complémentarité eurafricaine. Senghor souligne ainsi que :

> *« L'intérêt du problème de l'Eurafrique est que les deux continents, parce qu'opposés comme l'homme et la femme, sont complémentaires, qu'entre deux blocs antagonistes, qui ne croient plus qu'à la violence et se préparent à y*

[191] Idem, p. 23 et 25.

recourir, ils peuvent constituer une force plus grande de culture, partant de paix. »[192]

L'analyse de ces positions senghoriennes nous amène à tirer cette conséquence que la configuration mondiale à laquelle Senghor aspire sera une configuration arc-en-ciel, faite d'une multitude de couleurs mais dans une véritable harmonie symbiotique. Voilà qui rejoint la question du métissage qui est au cœur de la pensée de cet auteur. En fait, le monde qu'entrevoit Senghor ne sera plus authentiquement africain ni tout à fait européen, mais un monde métis. Il faut tout de même bien comprendre l'idée du métissage chez Senghor. Le métissage ne signifie nullement un assemblage informe et hétéroclite de peuples avec leurs antagonismes, mais le métissage symbolisera un monde qui réunit les vertus complémentaires dans une symbiose dynamique. L'idée d'une symbiose entre les peuples, est d'autant chère à Senghor qu'il veut jeter des ponts pour en arriver à une fédération mondiale, mieux à une alliance à l'échelle planétaire. Toutefois la succession des événements au plan politique n'épousera pas l'utopie[193] senghorienne et, ce que le théoricien n'a pas pu obtenir au plan politique, il le projettera au plan culturel.

III- Le projet culturel panhumaniste.

L'avènement des indépendances a consacré le processus de « balkanisation » de l'Afrique, entendue comme une division du continent en de petits Etats jaloux de leur souveraineté, éloignant ainsi la perspective de l'alliance. Bien plus, ce même processus a conduit à la désintégration des ensembles coloniaux, que Léopold Sédar Senghor considérait comme socle de son rêve d'une alliance mondiale. Senghor est ainsi convaincu de la priorité du culturel par rapport au politique, mieux, de la subordination du politique au culturel.

---

[192] Idem, p. 148.

[193] Le concept d'utopie n'est pas à comprendre ici dans le sens de l'u-topos grec c'est-à-dire le non lieu ou encore ce qui n'a pas de place dans l'univers historique, ce qui est purement chimérique. Ce concept ici est plutôt à comprendre dans le sens où Herbert Marcuse l'emploie dans *Vers la libération, au delà de l'homme unidimensionnel*, Editions de Minuit, Paris, 1969, p. 14. Il pense précisément que l'évolution des sociétés rend impérative la révision de la notion d'utopie *« la dynamique de leur productivité décharge la notion d'utopie du caractère illusoire que l'on assigne traditionnellement à son contenu ; l'adjectif « utopique » ne désigne plus ce qui n'a « pas de place », ne peut avoir de place, dans l'univers historique, mais plutôt ce à quoi la puissance des sociétés établies interdit de voir le jour ».*

C'est dans ce sens qu'il ne cesse de lancer le slogan suivant : *« la culture est l'Alfa et l'Oméga de la politique : non seulement son fondement, mais son but. »*[194]

Senghor devient ainsi le pèlerin de la culture et affirme partout la nécessité historique du métissage, se définissant lui-même comme un véritable métis culturel qui pense en nègre et s'exprime en français. Cette nécessité historique du métissage, Léopold Sédar Senghor la défend tout au long de ses multiples voyages à travers le monde[195]. Il la conseille aux Malgaches, aux Allemands. A ces derniers, il ravive le souvenir de l'ethnologue et philosophe Léo Frobenius, grand africaniste, qui, à ses yeux, eu le génie de penser que *« dans l'avenir, le premier rôle sera joué par une civilisation qui joint le don créateur à la plus grande capacité pour les saisissements. »*[196]. Léopold Sédar Senghor en arrive à voir en le peuple brésilien l'illustration parfaite de son rêve d'un monde métis.

En effet, le Brésil représente un foisonnement de cultures, un vaste carrefour de rencontres et d'échanges interculturels où fusionnent la latinité, l'arabité, l'indianité, la lusanité et l'africanité, ou plus précisément, la Négritude. Le Brésil est donc à ses yeux, la symbiose réalisée, le carrefour de l'accord conciliant entre plusieurs peuples, un véritable chef d'œuvre de compilation raciale et mentale, en même temps qu'une réussite psychologique, historique et culturelle. D'où cette chaleureuse prise de position sur fond de félicitations *: « Votre réussite est exemplaire parce que quatre ethnies, sinon quatre races et partant quatre civilisations ont formé le Brésilien. »*[197]

Les Africains ne sont pas en reste dans cette exhortation senghorienne de l'édification d'un monde métis et de la priorité à accorder à la culture dans la réalisation de l'union. C'est dans cette perspective que Léopold Sédar Senghor exhorte les Africains à transcender le ressentiment colonial afin d'éviter de fonder leur unité uniquement sur la base de l'anticolonialisme. Cette unité doit impérativement reposer sur les valeurs culturelles de l'africanité qui plus est, apparaît à ses yeux comme une symbiose entre les valeurs de

---

[194] Léopold Sédar Senghor, *Liberté I*, p. 320.
[195] Car il faut le souligner, entre temps, Léopold Sédar Senghor, avec l'avènement des indépendances, est devenu le premier président de la république du Sénégal. Cette fonction lui offre de toute évidence plus de possibilité de voyage et partant plus de mobilité et de rencontres.
[196] Léo Frobenius, *Le destin des civilisations*, cité par Léopold Sédar Senghor, in *Liberté III*, p. 14.
[197] Léopold Sédar Senghor, *Liberté III*, p. 33.

l'arabité et celles de la Négritude[198]. Le rêve ultime de Léopold Sédar Senghor réside dans ce qu'il désigne lui-même la « civilisation de l'universel », consacrant la parfaite symbiose des valeurs des cultures particulières.

IV- Léopold Sédar Senghor dans l'utopie.

Tel est, le projet senghorien, lequel projet s'articule autour de quelques idées-forces à savoir la Négritude, l'humanisme et le socialisme. Un tel projet suscite cependant quelques appréhensions. Léopold Sédar Senghor, obnubilé par la logique de la conciliation, masque malheureusement le principe du rapport de forces qui préside les relations entre différentes communautés politiques. En fait l'inflation de la thématique de la culture visible chez Senghor, culture qui viendrait réaliser ce que même les avancées dans le domaine de la conscience politique n'ont pu faire voir le jour, peut légitimement être classée dans le domaine de l'utopie. Ceci est d'autant plus significatif lorsqu'on se représente la logique qui prévaut dans les rapports entre sociétés. En effet, le processus historique des sociétés humaines nous apprend précisément que ce n'est pas l'amitié, la conciliation, mais plutôt le conflit qui est le principe de la politique. L'amitié n'opère qu'en fonction de la lutte, l'alliance est alliance contre. C'est ce que précise fort opportunément Julien Freund :

> *« Une chose est certaine : l'être humain qui dans des conditions historiques que nous connaissons depuis toujours, pense politiquement , ne peut se comporter comme si l'ennemi n'existait pas ; d'ailleurs, dans la mesure où les théories humanitaires sont également des théories politiques, elles se donnent toujours un ennemi(de classe ou autre) qu'elles se proposent de vaincre avant d'instaurer le nouvel ordre promis, puisqu'elles le présentent comme le principal obstacle à l'avènement de l'Etat nouveau qu'elles préconisent… Si nous nous en tenons à l'expérience générale et à l'histoire, il nous faut constater qu'il n'y a de politique que là où il y a un ennemi. »*[199]

---

[198] Ceci est notamment affirmé dans *Liberté III*, p. 105.

En fait, toute communauté politique ne s'ouvre véritablement à une autre que dans le rapport originel du conflit et nous pouvons, sur ce point, nous accorder avec Jean-Paul Sartre[200] ou même Hegel[201] ou encore Fichte, qui considèrent le conflit comme la modalité par excellence des rapports interindividuels. La communauté politique prise comme une super-individualité ne saurait échapper à cette logique implacable. C'est ce qui motive l'élan critique de certains analystes qui pensent que Léopold Sédar Senghor n'a pas su voir et prévoir que le mouvement de pré-indépendance serait foncièrement politique et que justement, à cause de cela, la peur et la violence ne pouvaient être absentes[202]. En fait, le volontarisme du savant et homme politique sénégalais ne peut occulter cette réalité qui préside les rapports inter-sociétés et que Marcien Towa emprunte à Thucydide, tout en le commentant :

> *« Un principe vieux régit toujours les relations entre les groupes sociaux et entre les nations : la force fonde le droit, car ainsi que, selon Thucydide, le déclarèrent un jour les Athéniens aux Méliens, « les puissants extorquent ce qu'ils peuvent et les forts cèdent ce qu'ils doivent ». L'ordre du monde que génère ce principe est éminemment inégalitaire et rigoureusement hiérarchique et se fonde sur la contrainte et non sur le consentement et la concertation. »*[203]

Cette mise entre parenthèse de la logique de domination et l'inflation de la catégorie de la culture sont, sans nul doute, suspectes pour un penseur qui se voulait le porte-flambeau de la Négritude. Bien plus, la défense acharnée de l'empire français peut se comprendre comme l'expression d'une conscience annexée, dominée par la logique des maîtres. Il est curieux tout de même que Léopold Sédar Senghor n'ait pas davantage insisté sur la nécessité de la domestication de la violence et de sa mobilisation comme stade originel[204] du processus d'autonomisation des colonies. L'histoire des indépendances des colonies, quelles

---

[199] Julien Freund, *L'essence du politique*, Editions du Sirey, Paris, 1965, pp. 443-444.
[200] Notamment dans son ouvrage *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943.
[201] Voir particulièrement la *Phénoménologie de l'esprit*.
[202] Lire à ce sujet Melchior Mbonimpa, *Idéologie de l'indépendance africaine*, L' Harmattan, Paris, 1992, p. 144.
[203] Marcien Towa, ''De la lisibilité de notre monde'' in Zéen, Nos 2, 3,4 Septembre 1991- Février 1992.

soient d'Afrique ou d'ailleurs, le démontre fort bien, le projet de liberté s'inscrit généralement en termes de conflit, d'opposition et de négation de l'autre[205]. Même l'évocation du recours à la violence qui est visible dans *Liberté II* [206] n'est faite qu'en termes d'anecdote.

Le rapport de forces est donc permanent dans les relations entre sociétés et même dans la dimension culturelle. La culture en effet n'échappe nullement à cette logique. C'est ce qui pose très souvent le problème de la culture dominante.[207]. Les rapports inter-culturels ne se réalisent pas sous le mode de l'idylle, de l'harmonie parfaite, elles suivent toujours la logique des forces en présence, surtout lorsqu'on se trouve dans une situation particulière des sociétés qui payent un lourd tribut à leur infériorité scientifico-technologique. On se demande par quel miracle la culture des peuples dont l'humanité a même été niée, peut prétendre s'imposer si tant est que le premier moment de l'entreprise de domination fut de saper en profondeur les bases de la culture des peuples dominés[208]. Ceci rend aussi utopique le projet senghorien du métissage. Le métissage en effet se fonde sur une interpénétration des cultures et l'acception des différents sujets en présence dans un processus dynamique de reconnaissance mutuelle. Et c'est cela qui pouvait être le prélude à la « civilisation de l'universel » qu'il avait tant souhaité. Or, la situation coloniale s'est davantage dessinée en termes de négation de l'humanité de l'autre.

Bien plus, la présentation senghorienne des valeurs de la Négritude offre une grille de lecture particulière de la tradition africaine qui brillerait par la conciliation, l'entente, la solidarité et une certaine forme d'organisation socialiste. On peut logiquement demander à Senghor si l'érudition universitaire est le lieu idoine où il faut chercher les valeurs socialistes et humanistes des sociétés négro-africaines. Il nous semble que ce soit plutôt

---

[204] Même si par ailleurs cette violence ne doit être considérée que comme une étape transitoire.

[205] Ceci est une constance dans l'histoire de l'humanité, les peuples dominateurs n'accordent pas souvent les indépendances aux dominés de gaieté de cœur et il est tout aussi vrai que le maître descend rarement de son trône sans y être contraint. C'est ce que perçoit clairement Karl Marx lorsqu'il en appelle à la révolution prolétarienne.

[206] Léopold Sédar Senghor y écrit : *« Je voudrais conclure en assurant les Blancs de notre volonté inébranlable de gagner notre indépendance et qu'il serait aussi sot que dangereux pour eux de vouloir faire marche arrière. Nous sommes prêts, s'il le fallait, en dernier recours, à conquérir la liberté par tous les moyens, fussent-ils violents. »*, p. 18.

[207] Ceci est visible dans l'exception culturelle que revendique aujourd'hui un pays comme la France au regard du poids écrasant qu revêt l' « american Way of live ».

[208] La logique a même consisté à considérer ces peuples comme des peuples sans culture, sans civilisation et c'est en fait l'entreprise coloniale qui aurait apporté en leur sein les lumières de la civilisation. Ceci est clairement énoncé par l'impérialiste anglais Rudyard Kipling qui n'hésita pas à parler du « fardeau » de l'homme blanc.

dans la société réelle qu'il faudrait les trouver, non pas par une projection utopique, mais vécues objectivement. Une telle analyse pêche donc par partialité ou par absence de rigueur scientifique. En fait, la lucidité épistémologique aurait certainement pu faire voir à Léopold Sédar Senghor que la trame relationnelle des sociétés africaines n'a pas toujours démontré cette image féerique. Car ici, prévalaient aussi des clivages, des tensions, des conflits et même la question des classes[209]. L'histoire des sociétés africaines ne s'est pas déroulée à l'image d'un long fleuve tranquille, comme peuvent le témoigner les épisodes des guerres inter-tribales, les conflits entre les grands royaumes, les invasions etc.…

En outre, si les sociétés africaines ont pu montrer un tel visage, il aurait encore été épistémologiquement correct de préciser la tranche historique précise dans laquelle s'est réalisée cette harmonie. Dire qu'elle a toujours été de tout temps, serait figer ces sociétés et retomber paradoxalement dans les travers des thèses d'une certaine anthropologie raciste qui a prétendue que les sociétés inférieures, et particulièrement les sociétés africaines, étaient des sociétés statiques. Or, aucune société n'est statique. Toutes les sociétés connaissent un certain dynamisme, une certaine évolution qui peut être lente d'un coté, rapide de l'autre, accélérée à une époque, ralentie à une autre. En fait, les transformations socio-culturelles sont le lot de toute société.

Enfin, nous pouvons nous intéresser également à l'opérationnalité même de l'intuition que Léopold Sédar Senghor présente comme le mode de connaissance de l'Africain. A quel degré de connaissance et de maîtrise du réel l'intuition peut-elle conduire ? Il nous semble que, malgré les bonnes explications de Senghor, l'intuition, du point de vue de la connaissance et surtout du point de vue de la domestication de la nature, soit en deçà de la puissance de la raison et, ce ne sont pas les allusions à Henri Bergson, Teilhard de Chardin ou même Rimbaud qui pourraient changer cette réalité historique. L'histoire nous apprend que l'occident s'est imposé grâce à l'affranchissement de la raison vis-à-vis des pesanteurs qui ont tout au long du Moyen-Âge, empêchées son éclosion. En fait, la puissance du logos,

[209] Yambo Ouologuem à ce sujet a commis un ouvrage, *le devoir de violence* en 1968 pour justement remettre en question les mythes qui ont fondés certaines analyses sur l'Afrique. Nous y reviendrons dans la deuxième partie de notre travail.

son efficience au plan épistémologique et pratique, est une constante historique visible même dans la Grèce antique[210].

Telle est l'analyse de la pensée de Léopold Sédar Senghor qui, malgré ou par une très grande volonté de conciliation, tombe dans l'abîme de l'utopie au sens fort du terme. Les multiples alliances qu'il a théoriquement dessinées, n'ont pas suivi le processus d'indépendance et, on peut dire que le penseur franco- sénégalais s'était retrouvé tout seul dans son sublime rêve, payant ainsi le prix de son volontarisme irréaliste.

[210] En fait l'émergence de la Grèce antique coïncide avec le passage du mythos au logos.

CHAPITRE IV :
JULIUS NYÉRÉRÉ ET LE SOCIALISME AFRICAIN.

La pensée et l'action de Julius Nyerere visent elles aussi, tout comme chez Franz Fanon et chez Léopold Sédar Senghor, la libération multidimensionnelle du soi africain : libération politique, économique, et culturelle. Le penseur et homme politique tanzanien épouse les revendications déjà présentes chez la plupart des théoriciens africains de son époque : l'africanité, la dignité, la liberté, l'indépendance etc.…. Ces idéaux tendent vers la réalisation d'un idéal de société puisant ses ressources dans les valeurs de l'Afrique profonde. C'est ce qu'il traduit par le concept « Ujamaa » qui résume toute sa philosophie.

I- L'essence de l'Ujamaa.

Une saisie idoine des sources de l'idéologie que met en place Julius Nyerere ne peut s'opérer que par insertion de celle-ci dans le cadre global des socialismes africains. Le socialisme a en effet investi les élaborations théoriques des penseurs africains[211] en quête de libération dans la mesure où ces penseurs, à tord ou à raison, estiment repérer dans les valeurs de l'Afrique profonde les bases mêmes du socialisme. C'est ainsi qu'on aura l'expérience du socialisme panarabe chez Nasser, le socialisme panafricaniste de Kwame Nkrumah, le socialisme humaniste de Léopold Sédar Senghor etc.…[212].

L'Ujamaa est un mot swahili que Julius Nyerere choisit pour signifier le socle endogène du socialisme qu'il entend faire revivre.

> *« Nous avons choisi le mot « Ujamaa » pour des raisons spéciales. D'abord c'est un mot africain qui met ainsi l'accent sur l'africanité de la politique que nous voulons poursuivre. Ensuite son sens littéral est « l'état de famille », si bien qu'il apporte à l'esprit de notre peuple l'idée d'un engagement mutuel dans la famille*

[211] Même s'il faut reconnaître que d'un penseur à un autre, les différences sont parfois énormes.

[212] On retrouve le même idéal socialiste chez Sékou Touré, Jomo Kenyatta, et bien d'autres.

telle que nous la connaissons. En conséquence, en employant le mot « Ujamaa », nous affirmons que pour nous le socialisme veut dire construire sur les fondations de notre passé, construire comme nous l'entendons. Il ne s'agit pas d'importer en Tanzanie une idéologie étrangère qui étouffe nos modèles sociaux particuliers. »[213]

L'allusion est nette, l'option est claire et sans ambiguïté. Il s'agit d'adopter une idéologie qui, tirant sa source dans la tradition africaine profonde, permette l'émergence, mieux, l'éclosion sociale tout en demeurant soi, c'est-à-dire, sans courir le risque de s'aliéner dans des idéologies exogènes. La première définition de l' « Ujamaa » remonte cependant en 1962 dans un ouvrage dont le titre est précisément *Ujamaa, the basis of african socialism*[214]. Les principes de base de l'Ujamaa, inspirés de la tradition familiale africaine, se résument en trois exigences :

- Respect mutuel et engagement mutuel ou des uns pour les autres ;
- Propriété commune des biens de base et partage de la production commune ;
- Obligation pour tous de travailler.

L'Ujamaa insistera donc pour que l'émergence, mieux la croissance se fasse à partir des modèles traditionnels de l'existence sociale tanzanienne. En fait, Julius Nyerere pense que s'il s'appuie sur le socialisme, celui-ci ne nécessite pas de transformer l'homme dans un moule unique, sans la moindre référence quant à son lieu de naissance. Pour lui, le socialisme *« doit pouvoir nous accepter tels que nous sommes- tels que notre géographie et notre histoire nous ont faits.»*[215]

On lit dans cette prise de position toute la volonté de se démarquer de l'orthodoxie marxiste. Julius Nyerere entend ainsi conserver sa lucidité et son autonomie face à la vulgate des adulateurs du marxisme. C'est la raison pour laquelle, en 1961, il déclare triomphalement que *« la Tanzanie a adopté sa propre forme de démocratie ; nous avons*

[213] Julius Nyerere, *Liberté et socialisme*, Clé, Yaoundé, 1972, pp. 35-36.
[214] Traduction : *Ujamaa, la base du socialisme africain.*
[215] Julius Nyerere, *Liberté et socialisme*, op.cit, p. 36.

rejeté le modèle occidental (et) surmonté le besoin psychologique d'avoir un certificat d'approbation de l'occident sur notre système politique.»[216]

Dans la même lancée, l'Ujamaa entend éviter de se mêler des choses rigoureusement personnelles tant qu'elles ne donnent pas lieu à des pratiques qui iraient à l'encontre des mêmes droits dont jouissent d'autres personnes. Une fois qu'un homme a fait son devoir envers la société, cela n'intéresse en rien l'Ujamaa de savoir s'il passe son temps à peindre, à danser, à jouer au football ou à écrire. Le socialisme Ujamaa est donc un socialisme laïc que l'auteur présente comme laissant en dehors de ses préoccupations les questions religieuses. Il implique, soutient-il :

> *« …qu'on s'efforce d'éviter de bouleverser les croyances religieuses profondément ancrées, même si elles paraissent stupides aux yeux des non-croyants. Porter les cheveux longs, ériger des statues à des saints ou à des héros de la religion, faire des libations, interdire la musique et la danse, voilà qui apparaît au mieux étranger à ceux qui ne pratiquent pas la religion en question ; mais cela compte aux yeux des autres. Et précisément parce que ces choses sont importantes pour ceux qui y croient, une société socialiste ne s'en mêlera pas.»*[217]

Ceci traduit évidemment tout le recul que Julius Nyerere prend vis-à-vis de la thématique de la religion comme l'opium du peuple, présente chez Karl Marx. La religion ici, n'est plus considérée comme un obstacle qui se dresse sur le chemin de la révolution. Elle est désormais reléguée dans la sphère de l'existence purement individuelle et engage non pas la collectivité, mais les sujets particuliers. Le concepteur de l'Ujamaa entend prendre ce qu'il y a de bon dans le socialisme et dans la tradition africaine ce qui lui semble susceptible de l'aider à réaliser une société viable.

L'Ujamaa, bien que présentant des différences certaines avec les autres conceptions socialistes africaines, partage tout de même avec celles-ci quelques constantes au plan théorique :

---

[216] Julius Nyerere, *liberté et socialisme*, op.cit, pp. 57-58.

a- Le rejet de la lutte des classes

L'idéologie marxiste, comme nous l'avons souligné plus haut, inspira fortement les socialismes africains. Mais les penseurs africains ne se sont pas contentés de valider à l'aveuglette la totalité des positions marxistes. Voilà pourquoi, partant de l'idée d'une tradition communautariste, ces théoriciens rejetèrent l'hypothèse marxiste de la lutte des classes comme le moteur de l'histoire. A contrario, on tenta d'élever la négation de la lutte des classes au rang de condition de possibilité du socialisme africain. Julius Nyerere dans sa conception ne croit donc non plus à cette idée de la lutte des classes comme moteur de l'histoire présente chez Karl Marx.

b- L'anti-capitalisme

La méfiance vis-à-vis du capitalisme est aussi l'une des caractéristiques fondamentales des socialismes africains de la période des indépendances. Pour comprendre cette disqualification du capitalisme, il faut se rappeler que c'est son expansion qui a permis l'aventure coloniale. En fait les puissances colonisatrices se sont lancées dans cette entreprise pour les besoins d'une économie capitaliste en pleine croissance. D'où l'exigence de la recherche non seulement des matières premières, mais aussi des débouchés. Il est de ce fait évident que pour la plupart des théoriciens africains, capitalisme, impérialisme et colonisation s'imbriquent, le capitalisme constituant en fait le moteur, mieux la cause efficiente[218] de l'entreprise impérialiste et colonisatrice. Bien plus, le capitalisme étant fondé sur la recherche de l'intérêt individuel, il se dégage une conception belliciste des rapports sociaux dans la mesure où chacun poursuit inlassablement et prioritairement son intérêt. On pourrait ainsi penser que le capitalisme rime avec l'individualisme. Mais encore, l'évolution du capitalisme ne peut s'opérer que sur fond d'exploitation de l'homme par l'homme et partant, de l'émergence des classes. Ces considérations cadrent avec la définition que Jacqueline Russ attribue au capitalisme :

---

[217] Idem, p. 50.
[218] Au sens où Aristote emploie cette expression dans son ouvrage *Métaphysique*.

« Un régime économique et un mode de production où la propriété des moyens de production est privée. Il est également caractérisé par la grande production en série, par le modernisme et par l'existence d'une classe sociale, la bourgeoisie, déterminant les moyens de production. »[219]

On comprend donc que les intellectuels africains n'ont opéré aucune dissociation entre le capitalisme et le colonialisme et qu'ils ne pouvaient faire bon accueil à cette conception. Mais encore, celle-ci au plan théorique, ne cadre pas avec l'a priori communautariste de la tradition africaine. Julius Nyerere et les autres n'ont ainsi vu dans le capitalisme que des éléments négatifs : division de la société en classes antagonistes, exploitation de l'homme par l'homme, impossibilité de fonder une véritable communauté humaine, division internationale du travail au profit des pays industrialisés etc.… Les socialismes africains se sont ainsi orientés vers une économie des besoins, reposant non pas sur l'accumulation, mais sur les besoins des populations locales.

c- L'enracinement

Partir sur la base des valeurs traditionnelles, est l'ambition affichée par la plupart des théoriciens des socialismes africains. Ce constat vaut évidemment pour l'Ujamaa de Julius Nyerere. Cette exigence d'enracinement obéit à un double souci. D'abord, il est question d'échapper à la logique des « blocs »[220] en revendiquant sa particularité. L'Ujamaa entend ainsi se positionner en tant qu'une voie possible entre le communisme et le capitalisme, en renouant avec le sens communautaire des sociétés africaines traditionnelles pré-capitalistes. Il peut ainsi se comprendre comme une tentative de modernisation du collectivisme ancestral. L'Ujamaa, comme la plupart des autres conceptions socialistes africaines, se positionne également contre l'athéisme caractéristique de la philosophie marxiste[221] par la

[219] *Dictionnaire de la philosophie*, Bordas, Paris, 1991, p. 38.
[220] Il faut se rappeler que nous sommes à une époque où la bipolarisation du monde est une réalité. Ceci se traduit par un affrontement idéologique et même militaire entre l'Est(constitué par les pays d'obédience communiste Urss, Chine, Cuba ,les pays de l'Europe de l'Est etc.…), et l'Ouest (Constitué par les Etats du giron capitaliste Etats-Unis d'Amérique, Grande Bretagne, Allemagne de l'ouest, France, etc.…)
[221] Karl Marx considérait ainsi la religion comme « l'opium du peuple », son rôle est en fait d'étouffer tout élan

reconnaissance des valeurs spirituelles et religieuses comme une dimension fondamentale de l'homme et de la société. Julius Nyerere dans sa conception insiste sur cette angoisse métaphysique qui hante les consciences humaines par rapport aux questions relatives à la destinée, au sens de l'existence, à la vie après la mort, à l'âme etc.…. Or, la religion tente de donner à ces interrogations lancinantes, des réponses.

Bien plus, l'Ujamaa vise l'universalité. Il est donc aisé de comprendre le rejet de la logique des blocs si tant est que celle-ci est fondée sur la belligérance et la considération de l'autre comme ennemi. En fait, la conception de l'homme dans l'Afrique traditionnelle est axée sur la recherche de l'harmonie. L'homme n'est pas considéré ici comme un ennemi potentiel ou même réel, mais un être destiné par sa nature, à fonder une communauté avec l'autre. Paradoxalement, la revendication de l'africanité rejoint un humanisme aux dimensions planétaires, et la particularité devient condition sine qua non de l'universalité.

II- L'Ujamaa comme autre possibilité.

Le projet cher à Julius Nyerere est l'élaboration d'une idéologie endogène prenant sa source dans une africanité sans ambiguïté : une sorte de socialisme version tropicale. Cette volonté de rester collé aux valeurs africaines est déjà perceptible dans le nom même que le théoricien tanzanien propose à sa construction théorique : Ujamaa. Ce concept, extrait d'une langue locale le swahili, met en lumière toutes les valeurs de la famille africaine authentique : sens de la communauté, entente, entraide, harmonie, sens du partage, égalité, travail de tous etc.… Julius Nyerere veut ainsi échapper à une certaine extraversion idéologique .D'où la nécessité de s'appuyer sur l'histoire locale, la tradition villageoise et tribale pour l'édification de sa vision socialiste. Cette érection des éléments tirés de l'expérience locale en principes d'inspiration politique permet d'échapper à l'écueil de la reproduction sur le terrain particulier de l'Afrique des idéologies conçues ailleurs et ne tenant pas compte des spécificités, mieux, des réalités africaines.

---

révolutionnaire du peuple. La religion en effet est à l'image des rapports sociaux *« Le monde de la religion n'est que le reflet du monde réel »*. In *Le capital*, T1, livre premier, Editions sociales, Paris, 1978, p. 92.

On voit de ce fait la volonté de démarcation vis-à-vis des socialismes à tendance marxiste[222], qui érigent la thématique de la lutte des classes en paradigme historique indépassable. Le Socialisme version Ujamaa, fondé sur une tradition africaine à tendance communautaire, ne croit pas à la lutte des classes, il la rejette même. Julius Nyerere est convaincu que l'ennemi, pour la Tanzanie, n'est pas l'homme (comme c'est le cas dans les différents marxismes fondés sur la lutte des classes) mais plutôt *« la pauvreté, l'ignorance, la maladie, la paresse… »*[223]. Il est donc évident que le souci de Julius Nyerere n'est pas de s'établir comme caisse de résonance des idéologies importées, mais comme un producteur d'idéologie. Le socialisme ne constitue nullement un produit fini pouvant être importé en tout lieu, mais une esquisse de trajectoire devant être infléchie en fonction de la situation particulière de chaque société. Cette idéologie ne se présente pas sous le mode d'un prêt-à-porter, c'est-à-dire à usage immédiat.

Toutefois, la revendication de l'africanité ne doit pas nous amener à conclure que l'Ujamaa se situe en contradiction avec les autres conceptions socialistes. Il les rejoint en tant que théorie critique du modèle de société qu'induit l'idéologie capitaliste. La revendication d'africanité n'entraîne donc pas nécessairement une conception passéiste, une sorte de régression vers la société précoloniale. Il ne s'agit pas d'un anachronisme, d'une tentative de restauration des restes fossilisés des coutumes ancestrales. Le socialisme Ujamaa ne se conçoit pas comme fermeture à la mondialité.

Julius Nyerere pense que le capitalisme, parce que fondé sur la loi du profit, est à rejeter. Il ne peut donc pas être le choix des pauvres. En fait, choisir le capitalisme, c'est livrer les pauvres aux puissances de l'argent. Seul le socialisme apparaît comme un choix rationnel, car compatible avec les aspirations d'un peuple pauvre. Dans le socialisme, la règle du jeu est la distribution équitable de l'avoir, du pouvoir et du savoir. Ici, on tente de satisfaire les besoins du grand nombre et l'on se mobilise contre l'apparition des minorités oppressives. Même si l'option pour le socialisme ne garantit pas un succès immédiat, cette idéologie reste le bon choix pour les pauvres. Mais le socialisme Ujamaa doit subir l'épreuve des faits, il n'est pas voué à demeurer dans la sphère théorique. Le passage à la praxis est de

[222] Marxisme-léninisme, Marxisme- maoïsme, etc.…
[223] Notamment dans *Liberté et socialisme.*

ce fait incontournable si tant est que c'est la transformation de l'histoire, de l'homme et de la société qui est visée.

III- Du nécessaire passage à la praxis.

L'expérience tanzanienne, à travers la déclaration d'Arusha va connaître un tournant décisif : celui du passage de la théorie à la pratique pour en finir avec les vieilles structures laissées en place par la colonisation. La mise en place de l'ordre socialiste Ujamaa doit ainsi s'opérer au plus vite. Quatre secteurs retiendrons particulièrement notre attention dans ce vaste programme : la villagisation, l'éducation, l'égalité sociale, les relations extérieures.

a- Etapes de la villagisation.

La villagisation est un processus antérieur à la déclaration d'Arusha. On se souvient que bien avant cette déclaration, l'expérience des « villages modèles » ou *settlement schemes* avait déjà été entreprise avec des résultats décevants au regard des moyens financiers importants mobilisés pour la réalisation de ce projet : Les moyens employés se révélèrent vite coûteux et inefficaces : équipement moderne trop fragile, services sociaux trop onéreux, administration insuffisamment qualifiée, bref, des besoins en hommes et en capitaux qui excédaient nettement les possibilités du pays. A quoi s'ajoutèrent les lenteurs d'une bureaucratie centralisée. Enfin, l'ensemble des cultures, dans les *settlement schemes* était orienté vers l'exportation de quelques produits, surtout sisal, coton, café. Leur surproduction à l'échelle mondiale entraîna mévente et chute des cours et pendant ce temps, le secteur traditionnel stagnait, faute de crédits. C'est du moins ce qui ressort du témoignage de J. K. Brain dans son article « Is transformation possible ? Styles of settlement in post-independent Tanzania », In *African Affairs*, vol 76, no 303, 1977.

L'étape des villages Ujamaa commence après la déclaration d'Arusha. Cette étape vise à produire des transformations décisives dans tous les domaines de la vie nationale y compris au niveau des mentalités. La déclaration insiste sur le fait qu'il est urgent de compter d'abord sur soi comme le témoignent d'ailleurs les sous- titres des

paragraphes : « nous sommes en guerre » ; « L'argent n'est pas l'arme du pauvre » ; « Que penser de l'aide extérieure » ; « Dons et prêts mettent en danger notre indépendance » ; « les conditions du développement sont : le travail dur, l'intelligence, la bonne gestion… La *Self-Reliance*, socle du socialisme tanzanien, devient aussi la clé de voûte de la villagisation :

> *« Les paysans sont invités à faire preuve d'initiative… C'est tout le contenu du concept intraduisible de self-reliance : compter sur ses propres forces, étendre la promotion rurale à l'ensemble de la population, accroître la production des cultures vivrières … renversement complet de la politique économique tanzanienne, mais innovation aussi à l'échelle africaine… Jamais encore, l'agriculture, et encore moins l'agriculteur, n'avaient été considérés comme le but du développement.»*[224]

D'autres caractéristiques définissent les villages Ujamaa : la démocratie, le volontariat et le gradualisme. Julius Nyerere était convaincu que les communautés socialistes ne pouvaient se constituer dans la contrainte, c'est la raison pour laquelle tout village Ujamaa devait être par définition une libre association. Cette prudence initiale fut sans doute inspirée par la crainte de réveiller l'ancestrale allergie paysanne à tout changement brusque et brutal. Par souci pédagogique, Julius Nyerere fixa des étapes à suivre afin d'évoluer graduellement et méthodiquement. D'où l'intense campagne de sensibilisation, de persuasion et d'explication. Dans un deuxième moment, il fallait amener les groupes à entreprendre une œuvre commune. Dans un troisième temps, on s'attendait à ce qu'ayant pris goût à la coopération, ayant pris conscience que le travail en groupe est plus bénéfique que le morcellement des efforts individuels, les gens étendent, par conviction, le principe de coopération à toutes leurs activités.

Les résultats de ces importants efforts furent assez satisfaisants. L'investissement des cadres du parti a sans doute été décisif pour convaincre une partie non négligeable de la population à se regrouper. Mais il faut signaler l'action des paysans eux-mêmes, car ceux qui décidaient de fonder un village assumaient du même coup la tache de convaincre leur

[224] S. Urfer, Ujamaa, *espoir du socialisme africain en Tanzanie*, Aubier Montaigne, Paris, 1971, p. 140.

entourage. En l'espace de cinq ans seulement, plus de 6% de la population totale vivait déjà dans les villages Ujamaa. Tous les observateurs s'accordaient à reconnaître la vitalité du socialisme tanzanien de la vague des socialismes africains, les résultats étaient en fait satisfaisants. Mais ce que les uns et les autres n'ont pas vite remarqué, c'est que ce socialisme méthodique et patient allait s'essoufflant, les dirigeants eux-mêmes n'étaient pas satisfaits du rythme du changement. La troisième étape de la villagisation ne pouvait donc pas s'enclencher sans violence.

La troisième étape de la villagisation débute par le changement de dénomination. On ne parlera plus désormais de villages Ujamaa mais de « village de développement ». Puis, on constate dès 1972 un certain essoufflement du principe de volontariat. C'est alors que les autorités de la région de Dodoma décident que vivre en village est une obligation. L'exemple Dodoma sera suivi une année plus tard par les autorités de la région de Kigoma. Les résultats obtenus dans le cadre de ces deux villages par la contrainte ne furent pas décevants. Au contraire, Julius Nyerere en 1974 est en accord avec la résolution de la 16^{e} conférence du parti, qui recommande d'étendre l'expérience vécue à Dodoma et Kigoma, à toutes les autres régions du pays. C'est ainsi qu'on ne résista pas à la tentation de renoncer à tout jamais au volontariat. En juin 1974, toutes les régions devaient avoir arrêté leur programme et choisi les différents sites d'implantation des villages. Cette vaste entreprise devait durer trois ans. L'expérience de villagisation connut du même coup une orientation dramatique. En cessant de convaincre sans contrainte, on risquait le désastre :

> *« Entre Août et novembre 1974, un véritable raz de marée déferla sur tout le pays, et des milliers de personnes se virent autoritairement transférées, parfois du jour au lendemain, sur des espaces en friches dont ils devaient faire leurs villages et leurs champs. En maints endroits, l'armée fut mise à contribution pour mettre les récalcitrants au pas et les déménager manu militari. Courant octobre, le pays semblait sortir d'un cataclysme national : le long des routes, tant bien que mal alignées, se succédaient de misérables huttes de branchages et de feuilles ; tout alentour, les hommes s'activaient à défricher la terre. »*[225]

[225] S. Urfer, *Une Afrique socialiste, la Tanzanie*, Ed. Ouvrières, Paris, 1976, p. 75.

On pourrait dès lors se demander ce qui s'était passé pour qu'on assiste à une telle mutation, passant du socialisme tranquille par adhésion volontaire au socialisme violent. La réponse à une telle interrogation n'est évidemment pas facile.[226]En tout état de cause, Julius Nyerere en pédagogue, se livre à l'évaluation des résultats obtenus, tâche qu'il laisse aux soins d'un expert français. Celui-ci s'attelle d'abord à relever les points négatifs observés :

- Tout d'abord, il estime que la taille des villages est très importante et que ceux-ci sont assez éloignés des champs à cultiver.
- Les campagnes sont encore dominées par les villes. Ceci est du au fait que dans les choix politiques du parti, le poids des citadins est encore très déterminant, les paysans ne prennent pas encore suffisamment part dans le processus de prise de décision.
- La villagisation n'a pas permis d'accroître la productivité.

Mais il y a tout de même d'importants aspects positifs que l'expert français relève :

- La villagisation a contribué à l'amélioration sensible des services sociaux
- La collectivisation, tout en encourageant l'esprit coopératif, n'a pas interdit l'initiative privée et la créativité.

On constate donc que le résultat est assez mitigé quoique l'expert français considère l'expérience tanzanienne comme le meilleur espoir des socialismes africains. Ceci nous amène maintenant à un autre domaine d'application des principes de la déclaration d'Arusha : le domaine de l'éducation.

[226] S.Urfer qu'on peut, à juste titre, considérer comme l'un des meilleurs analystes du socialisme tanzanien se trouve en butte à cette difficulté. Il énonce cependant trois hypothèses. La première hypothèse évoque l'idée d'un événement accidentel. Ceci participe à dédouaner Julius Nyerere de la critique d'impatience et d'autoritarisme. La deuxième hypothèse est d'ordre économique dans la mesure où Urfer s'appuie sur le fait que la villagisation allait permettre d'intensifier la production agricole et de faire face à l'accroissement de la population : 400000 bouches de plus à nourrir chaque année. La troisième hypothèse relève de l'idéologie. Il s'agirait d'une révision de la conception de l'Ujamaa. Le principe du volontariat était très beau mais il est de fait qu'on ne gouverne pas avec de beaux principes. Il faut en effet de la dissuasion et de la coercition.

b- Africanisation et vulgarisation du savoir

L'école a été, parmi les éléments de la colonisation, l'un des plus efficaces. Cependant, malgré l'accession à l'indépendance[227] des territoires coloniaux, l'école conserva partout sa structure extravertie qui n'était pas à même de servir les intérêts des peuples en quête de leur affirmation, de leur liberté et de leur identité. C'est ce qui justifie la critique des résultats de l'ancien système par Julius Nyerere et la nécessité d'une rupture d'avec ce système. Quatre éléments tombent principalement sous la critique du leader tanzanien :

- **L'élitisme**

Le système scolaire colonial participait largement à créer le sentiment de frustration et d'échec, car seuls une petite minorité d'élèves inscrits au degré primaire était appelé à traverser l'étape du secondaire.

- **Le déracinement**

L'ancien système entraînait une rupture entre l'école et la société. Le système d'internat arrachait l'élève de son milieu naturel de vie pour l'enfermer dans un nouveau milieu qui le rendait étranger aux siens. Or, comme nous l'avons souligné, le socialisme africain entend s'établir sur la base des valeurs traditionnelles ancestrales qui comprend, en bonne place, le sens de la famille, l'esprit communautaire.

- **Une formation théorique et livresque.**

L'école coloniale, au lieu de libérer l'enfant d'une certaine mentalité irrationnelle et l'informer en même temps sur les éléments positifs de son milieu de vie, reposait sur une formation livresque et par conséquent déconnectée de son environnement.

- **Consommation sans production**

L'école produisait des effets négatifs. Non seulement elle retirait du circuit de production les jeunes les plus sains et les plus vigoureux, mais aussi, elle les habituait à vivre du labeur des autres. Bien plus, l'idée répandue était que l'école offrirait automatiquement un salaire et un rang qui épargneraient à tout jamais les scolarisés du dur

[227] Julius Nyerere a effectivement conduit son pays à l'indépendance et dirigé les premiers pas du territoire indépendant. Il fut président de ce pays de 1962 à 1985.

labeur. Cet état de chose doit être revu. L'école doit s'inscrire dans la quête de liberté et d'affirmation du peuple. Pour des raisons pratiques, l'école primaire doit être déconnectée de l'école secondaire et réorganisée en un cycle complet au terme duquel les enfants seront devenus des travailleurs responsables. D'où la nécessité de commencer l'école à un âge plus avancé. Ceci aura pour intérêt de permettre aux enfants de suivre un programme qui les préparera directement à prendre part à la vie de la communauté. Plus précisément Julius Nyerere inaugure la ferme-école qui en plus de faire participer les élèves à la vie de la communauté, instaure le primat de la pédagogie traditionnelle dans l'éducation : une pédagogie à orientation pratique, une pédagogie qui ne dissocie pas la théorie et la pratique. En fait dans l'univers traditionnel africain, le moment théorique n'est pas séparé du moment pratique. L'enfant apprend à faire en faisant. L'école doit prolonger cette orientation pédagogique. Ainsi, les leçons d'agriculture auront lieu au champ, et les leçons d'élevage à l'étable scolaire. Ainsi dans son milieu social, l'enfant ne sera plus un simple consommateur, mais un agent de production qui prend une part active dans l'effort collectif.

Le type de formation dispensée à l'école primaire entraînera nécessairement un changement des critères d'admission à l'école secondaire. L'enfant, qui aura passé beaucoup de temps dans l'apprentissage d'un travail pratique, ne sera pas soumis à un examen essentiellement théorique. Des méthodes d'évaluation plus adéquates seront nécessaires. Le cycle secondaire lui-même sera constitué d'instituts de métiers donnant lieu à des formations concrètes d'où sortiront des instituteurs, des moniteurs agricoles, des infirmiers etc.… capables de booster le développement du pays sans avoir à passer par l'université.

Pour le niveau universitaire, Julius Nyerere entend faire la part belle à la recherche appliquée par rapport à la recherche pure. Ceci apparaît à ses yeux comme étant un impératif catégorique pour un pays en quête de développement. L'enseignement supérieur doit s'inscrire dans les priorités du pays, les besoins urgents du présent immédiat et de l'avenir proche. Par ailleurs, l'université n'est pas destinée à promouvoir une élite qui revendiquera un salaire égal à celui des spécialistes des pays riches alors que le revenu moyen du simple citoyen est misérable.

En fait l'objectif de Julius Nyerere, dans cette mutation du système scolaire, est une révolution profonde dans la production du savoir, sa transmission, sa distribution et son rôle

social. Le savoir doit partir de la société pour revenir à la société. La société est ainsi le centre duquel doit partir le savoir pour y revenir. Il est évident que par cette orientation, le socialisme tanzanien entend éviter la formation d'une aristocratie du savoir. Le savoir ne doit pas se retourner contre le peuple. Tout l'effort pédagogique doit être soumis à l'idéologie de l'Ujamaa, laquelle s'appuie sur les masses. Il faut également relever l'inculturation de l'enseignement qui se traduit par l'abandon de la langue du colonisateur comme première langue d'enseignement et l'adoption du Swahili comme langue d'enseignement.

c- le populisme éthique.

L'usage du concept de populisme obéit au constat que la pensée et l'action politiques du Mwalimu[228] s'inspirent d'un souffle éthique qui rappelle en effet celui des populistes russes des années 1860[229] dont le leitmotiv était : tout pour le peuple. L'idée de Julius Nyerere, qui est également l'objectif clairement assigné à son parti, est de remettre le pouvoir aux masses villageoises. Il est impératif, dans la perspective d'une politique réellement socialiste, de rendre impossible une évolution capitaliste des rapports sociaux dans le pays qui soumettrait inévitablement le peuple à l'oppression d'une minorité riche. Il s'agit en réalité de restaurer sa dignité au peuple, à l'homme. C'est ce que souligne la déclaration d'Arusha dans sa troisième partie :

> *« Nous avons été énormément opprimés, nous avons été largement exploités, nous avons été abondamment couverts de mépris. C'est notre faiblesse qui nous a valu d'être opprimés, exploités et méprisés. Nous voulons maintenant une révolution- une révolution qui mette fin à notre faiblesse, afin que nous ne soyons plus jamais exploités, opprimés ou humiliés. »*[230]

[228] Julius Nyerere se fait en effet appeler par ce terme swahili qui signifie l'instituteur.
[229] Notamment Alexandre Herzen, Nikolaï Tchernychevski etc.…

[230] Cf Freedom and socialism, pp. 231-232.

Le chemin de l'affirmation et de la liberté passe par le travail comme arme décisive. L'agriculture est de ce fait la première arme dans la mesure où elle représente la source de subsistance de l'immense majorité de la population. Bien plus, la terre est disponible et peut être mise en valeur sans nécessairement faire recours à l'aide étrangère. La seule condition est de travailler, encore et toujours travailler avec la même ardeur. Et à ce sujet, la femme du village est présentée comme le modèle. Le constat établi est que, dans la division sociale du travail, la femme est la plus chargée. Elle travaille en effet douze ou quatorze heures par jour, et à cela, il faut ajouter même les dimanches et les jours de fête. Cette situation qui démontre une certaine exploitation de la gent féminine, ne peut permettre une croissance accélérée de la production agricole[231]. Le Mwalimu, en affirmant la supériorité de la contribution de la femme dans la vie économique, en réaffirmant sa dignité, s'attaque donc au poids de certaines traditions qui maintiennent la paysanne dans une espèce de « minorité sociale ».

Il est question, dans le cadre de la déclaration d'Arusha d'éviter toute forme d'exploitation, en commençant par celle que les leaders du parti pourraient être tentés d'exercer sur les masses. Julius Nyerere s'applique lui-même ces mesures, prêchant ainsi par l'exemple. La crédibilité était à ce prix.

d- la lutte pour une Afrique libre.

Quoiqu'engagé dans le combat de la mise en place du socialisme africain dans l'espace de sa Tanzanie natale, Julius Nyerere n'était pas moins préoccupé par le sort de l'Afrique en général. Ceci se traduit par le soutien qu'il accorde aux mouvements de lutte contre la colonisation. Cet engagement dans une praxis négative qui consiste à détruire le processus de colonisation, est l'une des priorités inscrites dans la fameuse déclaration d'Arusha. Faisant partie des pays de la ligne de front[232], la Tanzanie accorde un soutien sans

[231] Cet état de chose est aussi décrié par René Dumont dans son ouvrage *L'Afrique noire est mal partie*, publiée aux Editions du Seuil, Paris, 1962.

[232] Expression qui désigne à l'époque les pays indépendants d'Afrique australe qui furent directement engagés dans les guerres de décolonisation portugaise et contre la domination de la minorité blanche en Rhodésie. - : Zambie, Botswana, Mozambique, Angola, Tanzanie.

faille pour la libération de ses voisins comme le témoigne l'immense activité diplomatique de Julius Nyerere. La praxis négative n'est cependant qu'un moment qui prépare une praxis positive, celle qui fera transparaître les élans panafricanistes du leader tanzanien. En fait Julius Nyerere est l'un des pères fondateurs de l'organisation de l'unité africaine (OUA) mais aussi le principal artisan de l'Union tanzanienne qui consacre la fusion volontaire entre l'ancien Tanganyika et l'île de Zanzibar[233].

Julius Nyerere s'est ainsi voulu panafricaniste, pas d'un panafricanisme des discours, celui qui se réduirait à des intentions pieuses de leaders encore jaloux de leur souveraineté, mais d'un panafricanisme pratique qui, non seulement tente de traduire dans les faits le projet d'unité, mais qui, au plan idéologique opère une rupture d'avec les idéologies ambiantes, refusant de ce fait les clivages Est-ouest, pour établir des relations extérieures diversifiées qui déjouent toute tentative de recolonisation, afin de rester soi et maître de son destin. La Tanzanie dans ce sens ne sera ni pro-occidentale, ni pro-soviétique, ni pro-chinoise : elle est tanzanienne, c'est-à-dire elle-même, jalouse de son identité, soucieuse de mettre en place une voie réellement africaine. On pourra enfin relever dans la même optique le souci constant de cet Etat de résoudre le fameux problème des réfugiés. La Tanzanie fut le seul Etat à proposer aux réfugiés qui le désiraient la nationalité tanzanienne, se présentant de ce fait comme la patrie des apatrides.

La pensée de Julius Nyerere dont la traversée vient d'être effectuée est donc l'une des élaborations d'un intellectuel africain en quête de libération et d'affirmation. Le socialisme africain version Nyerere ou « socialisme swahili » est sans conteste un moment où la théorie a tenté d'abandonner le terrain de l'imaginaire /imaginé pour retrouver la dynamique et les contradictions de la pratique et c'est justement à partir de ce moment que les difficultés émergent, les évidences s'évanouissent et que s'inaugure l'ère des interrogations.

[233] Il s'agit certainement du seul cas, dans l'Afrique indépendante où deux Etats ont réussi à briser les frontières pour fusionner dans un espace politique commun, le projet d'union entre le Sénégal et la Gambie(La Confédération

IV- Á l'épreuve des faits.

Soumettre le socialisme Ujamaa à l'épreuve de la pratique pour en juger l'efficacité peut paraître illégitime pour ceux qui pensent que le triomphe pratique ne saurait être la réalité à l'aune de laquelle doit être évaluée une idéologie. En fait l'aspect utopique de toute idéologie semble échapper au jugement empirique ou historique. Le socialisme Ujamaa semble doté d'un réel pouvoir de fascination qui ne se laisse pas disqualifiée par les vicissitudes et les bifurcations d'une histoire toujours surprenante. La dimension utopique de l'idéologie ne se laisserait donc pas condamner par l'histoire. Elle exige de l'histoire l'impossible pour obtenir le maximum. Une telle perception, pour recevable qu'elle soit, ne doit cependant pas occulter les difficultés, tant théoriques que pratiques, susceptibles d'être relevées au sujet du socialisme africain version Nyerere.

Tout d'abord, Julius Nyerere avec son socialisme Ujamaa tombe lui aussi sous le reproche du parti pris communautaire. En effet, tout comme Léopold Sédar Senghor, Julius Nyerere entend fonder une idéologie du rachat qui tire sa substance des bases les plus profondes de la tradition africaine. L'Ujamaa entend tirer sa substance du mythique sens communautaire qui serait l'essence immuable des sociétés africaines[234]. Or, non seulement une telle prise de position semble de plus en plus contestable lorsqu'on jette un regard lucide, objectif sur le passé culturel africain, mais aussi, au cas où cette hypothèse serait même admise, elle irait dans le sens d'une certaine anthropologie raciste qui perçoit les sociétés africaines dans la fixité, le statisme sclérosant, des sociétés qui ne présenteraient ni mouvement ni évolution et qui reproduiraient éternellement l'identique. Ceci, bien entendu, constitue l'antithèse de la réalité qui veut que toutes les sociétés évoluent, quoique avec des rythmes différents.

Le parti pris communautaire a trouvé un démenti dans l'épreuve de la pratique du moment où Julius Nyerere et ses miliciens n'ont pas pu convaincre les paysans à aller fonder les villages Ujamaa dans des lieux plus propices, des lieux où les sols étaient plus fertiles et

---

sénégambienne) ayant volé en éclats le 21 Septembre 1989.

[234] Il semble bien que cette Afrique là est celle des contes, des mythes, des épopées. Elle est davantage une retrojection idéalisée qu'une réalité vécue. Nous sommes à proprement dans le domaine de l'imaginaire. Toutes les sociétés ont leurs antagonismes, leurs problèmes, leurs tensions.

qui présentaient des avantages certains. D'où le recours à la force matérialisée par l'intervention de la milice. Ici donc, comme ce fut aussi le cas dans le cadre de la Russie, la pure théorie a subi le démenti de la praxis. La thèse du sens communautaire trouve donc ici ses limites. Prenant acte de cette pesanteur, le Mwalimu a du prendre du recul pour intensifier son action pédagogique auprès des masses, parcourant les villages afin d'expliquer l'intérêt qu'il y avait à développer les villages Ujamaa. Avec la réticence des masses, ce n'est pas seulement le parti pris communautaire qui a reçu un camouflet, mais aussi la conviction sur les prédispositions révolutionnaires des paysans. Bien plus, sur un plan purement économique, la base communautaire, qui prône l'égalité, ne rime pas toujours avec la productivité. En fait, la quête de l'égalité contredit la croissance de la productivité qui, elle, se fonde sur la loi du profit. En rejetant systématiquement le capitalisme comme perspective déshumanisante, on est resté aveugle à propos des bienfaits que cette idéologie pouvait entraîner dans une société, particulièrement au niveau de l'accumulation.

En outre, le socialisme Ujamaa a mis en lumière une certaine opposition entre l'Etat-parti et l'unité-village. La volonté pour l'Etat-parti de gérer la totalité, l'amène à prendre des décisions sans consultation de l'unité-village. Or, théoriquement, le village est conçu comme autogéré. La contradiction entre l'autogestion villageoise et la bureaucratisation administrative donne la forte impression qu'il y a deux types opposés d'Ujamaa : l'Ujamaa d'en haut qui construit au sommet son propre socialisme, et l'Ujamaa d'en bas, qui s'affaire à défendre son autonomie contre la bureaucratie. Que faire ? Laisser une autonomie totale aux villages ou alors céder à l'appareil bureaucratique une emprise sans faille sur les villages ? En tout cas, la tension est là. Il y a aussi lieu de souligner les contestations et la dissidence de certains dignitaires[235] du régime qui n'étaient pas toujours en faveur du code moral issu de la déclaration d'Arusha, qui les empêchait de s'enrichir et de tirer des avantages grâce à leur fonction. De telles dissidences ne doivent pas seulement être interprétées dans le sens d'une volonté d'embourgeoisement de ces dignitaires. On devrait, en toute lucidité s'interroger sur l'opérationnalité et l'objectivité des mesures prises. En fait qu'y a-t-il de mal à s'enrichir tant que cela ne se fait pas sur le dos des masses laborieuses ?

[235] Ce fut le cas notamment avec le premier secrétaire du parti qui non seulement démissionna, mais aussi pris le chemin de l'exil à Londres.

Le projet de bâtir une société viable est- il nécessairement sous-tendu par une attitude ascétique ?

L'image du capitalisme comme fondement de l'entreprise coloniale et la loi du profit qui est à sa base ont introduit dans l'univers des élaborations théoriques des intellectuels africains une certaine « ploutophobie »[236]qui plus est, ils étaient convaincu que non seulement le sens communautaire des sociétés africaines était réfractaire à toute perspective d'enrichissement, mais aussi, qu'il fallait préserver cette société dans laquelle le principe d'égalité pouvait être mis en mal pour l'accumulation de quelques uns. Il y a donc toujours, en toile de fond, cette image de la prétendue société traditionnelle qui empêche de quêter d'autres voies, d'ouvrir des horizons autres que ceux du socialisme et de ses avatars. Il y a de ce fait chez Nyerere, comme chez la plupart de ses pairs intellectuels africains de l'époque, un rétrécissement arbitraire certain de l'horizon de la pensée, une autolimitation théorique.

Il y a donc dans le socialisme Ujamaa de l'inachevé que même les avancées salutaires qu'a connu cette idéologie n'ont pu dissiper. Ceci nous amène dans la prochaine étape de notre réflexion à nous arrêter sur une autre icône de la lutte pour la libération et l'affirmation en Afrique, celui dont le nom est étroitement associé à l'idéal panafricaniste : Kwame Nkrumah. La pensée de Nkrumah va d'emblée se présenter comme perspective critique de l'idéalisation du fait perceptible chez Léopold Sédar Senghor, Julius Nyerere et les tenants de l'ethnophilosophie[237], mais curieusement, le penseur et homme d'Etat ghanéen lui-même va sombrer dans le même parti pris.

---

[236] Nous entendons par cette expression la peur de l'avoir.

[237] Ce terme sert à désigner une tendance philosophique qui s'est formée autour de l'œuvre du révérend père placide Tempels, *la philosophie bantoue,* qui a soutenu l'idée d'une philosophie bantoue spécifique repérable dans les modalités de la culture africaine. Cette tendance s'est embarquée dans la problématique revendicative qui était celle de la négritude, surtout celle de Léopold Sédar Senghor. Parmi les penseurs africains qu'on a considéré comme ethnophilosophes nous pouvons citer : Alexis Kagamé dans sa *Philosophie bantoue-rwandaise de l'être*, Bruxelles, 1956 ; Basile Juléat Fouda dans sa « Philosophie négro-africaine de l'existence », thèse de doctorat soutenue à Lille 1967 ; Alassan Ndaw dans son article intitulé « peut-on parler d'une pensée africaine ? », paru dans la revue Présence Africaine, No 58 etc.… L'ethnophilosophie en gros pèche par ses insuffisances méthodologiques et par idéalisation du passé culturel africain. Marcien Towa dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Clé, Yaoundé, 1971, Paulin Hountondji dans *Sur la « philosophie africaine »*, Maspero, Paris, 1976, et Fabien Eboussi Boulaga dans le « bantou problématique », Présence Africaine No 66 et dans *la crise du muntu*, Présence Africaine 1977, ont particulièrement critiqué cette tendance de la pensée africaine.

CHAPITRE V :
KWAMÉ NKRUMAH ET LA QUESTION DE L'IDENTITÉ.

A l'évocation du nom de Kwame Nkrumah, l'intellectuel, le chercheur, le journaliste, le politique et même simplement le jeune élève du secondaire dans un établissement de Yaoundé, Abidjan, Accra ou Lagos, penseront spontanément à l'idée du panafricanisme. Certains n'hésitent pas à dire qu'il s'agit là d'une idée fixe, l'obsession de Nkrumah fut la création des Etats-Unis d'Afrique. Le père de l'indépendance de la *Gold Coast*[238] serait donc l'homme de « l'unique pensée »[239]. Lecture recevable si on y ajoute que la catégorie de l'identité africaine irradie de fond en comble cette thématique de l'unité africaine. De fait, la question de l'identité africaine est centrale dans la pensée de Kwame Nkrumah car lorsqu'il évoque la libération, la révolution ou l'unité africaine, il pose dans le même mouvement de pensée la délicate question de l'identité. Il entend définir les contours de l'identité négro-africaine, ce qu'il nomme précisément *African personnality* .

L'investigation sur l' *African personnality* débute par un constat troublant : l'identité africaine est en crise, crise qui n'est que la conséquence de l'action corrosive de la violence et de la domination coloniales. De ce constat naît le projet de fraternisation des rapports entre les hommes d'où disparaîtra toute logique de domination qui consacrera en même temps la liberté. Ce projet, à l'état actuel[240] des relations entre les hommes, ne peut s'objectiver que dans le cadre de la lutte contre le système d'oppression. Kwame Nkrumah, tout comme d'ailleurs Franz Fanon, élève ainsi la lutte au rang d'une exigence morale et d'une nécessité historique. L'affrontement est donc inévitable, la lutte des contraires, on le sait depuis Héraclite d'Ephèse[241], est la loi universelle qui préside à tout mouvement et à toute transformation. L'édification de l' *African personnality* ne saurait donc faire l'impasse de cette constante historique.

---

[238] Nom que les colonisateurs anglais donneront à ce territoire d'Afrique de l'ouest, certainement à cause de la présence abondante de ce métal, qui obtiendra son indépendance en 1957 sous la houlette de son leader Kwame Nkrumah et qui prendra le nom de Ghana.

[239] Cette expression est empruntée à Arthur Schopenhauer qui se considérait lui-même ainsi dans la mesure où toute sa philosophie tourne autour du concept de volonté. Il en averti d'ailleurs le lecteur dès l'introduction à son ouvrage majeur : *le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, revue et corrigée par R. Roos, Puf, Paris, 1966.

[240] Est à renvoyer au moment où Kwame Nkrumah écrit.

[241] Penseur grec du Ve siècle avant Jésus christ qui soutient que la lutte des contraires est principe d'harmonie.

I- Renoncer à l'errance.

L'identité ne peut se comprendre et se saisir qu'à l'intérieur des contradictions de l'histoire, des conditions objectives de son déploiement et non pas dans une posture qui se refuse à prendre en compte ces conditions et s'enferme dans un univers atemporel. Cette optique conduit à la divagation, mieux, à l'errance. C'est ce qui amène Kwame Nkrumah à se situer en rupture d'avec une certaine faction de la pensée africaine, l'ethnophilosophie, elle-même pouvant être considérée comme un avatar[242] du mouvement de la Négritude. Il est impérieux d'analyser la réalité de la situation africaine en l'inscrivant dans la trame de son histoire, confrontée au colonialisme, au néocolonialisme[243] et à la domination. Il y a aussi lieu d'abandonner les mythes au sujet d'une tradition africaine débarrassée de toute idée de classes. Le socialisme africain (notamment chez Léopold Sédar Senghor et chez Julius Nyerere) apparaît ainsi inconsistant et sans fondement dans la mesure où il présente un visage exclusif africain du socialisme reposant sur les structures égalitaires et communautaires et ne fonctionne, aux yeux de Nkrumah, que *pour « nier l'existence d'une lutte des classes… »*[244]

La conviction de Kwame Nkrumah est qu'il faut se détourner de la voie tracée par un certain nationalisme centrée sur les recherches sur l'âme, la métaphysique ou l'ontologie nègre. D'autant plus que ce nationalisme évolue dans le cadre géopolitique produit par la puissance coloniale. Plus globalement, le nationalisme, dans la perspective de notre auteur, même s'il n'est pas à inscrire dans l'ordre de la contingence, ne doit être qu'une étape transitoire dans le combat pour la libération de l'Afrique. La phase nationaliste, est une étape nécessaire à la lutte de libération, mais ne doit pas être considérée comme la solution finale au problème crucial que soulève l'exploitation économique et politique des peuples africains. L'essentiel réside dans la conquête de l'indépendance et de la liberté. Ce qui est vraiment impératif, ce n'est pas la revendication d'une nation, mais une action concrète dont

[242] C'est ce qui ressort de la critique que Marcien Towa adresse à l'ethnophilosophie notamment dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Clé, Yaoundé, 1971.
[243] Il faut avoir présent à l'esprit que la pensée de Nkrumah se déploie dans la période d'avant que dans celle d'après les indépendances.

[244] Kwame, Nkrumah, *la lutte des classes en Afrique, Présence Africaine*, Paris, 1972, p. 26.

l'objectif est la transformation de l'actualité qui pèse sur le hic et nunc des sociétés africaines, autant que sur leur avenir. C'est du moins la vision qui est celle de Kwame Nkrumah et qui anime d'ailleurs son œuvre et sa pensée. C'est ainsi que la philosophie doit s'enraciner dans le vécu des hommes, dans les préoccupations existentielles et quotidiennes de chaque société et, être au cœur des réalités de la vie. La philosophie, pour tout dire, doit prendre appui sur les réalités historico-sociales afin d'échapper à l'écueil de l'abstraction. Kwame Nkrumah est ainsi amené à déplorer une certaine tendance au théorisme et à l'abstraction visible dans certaines universités occidentales où la philosophie court le risque de se couper de la vie.

Pourtant, en remontant aux débuts de l'histoire de la philosophie, on remarque cet ancrage du discours philosophique dans l'existence concrète des hommes, que ce soit chez Thalès de Milet, Héraclite d'Ephèse, Socrate, Platon ou encore Aristote, pour ne citer que ceux là. Ainsi, parlant des systèmes philosophiques, il pense que ceux-ci *« se présentent in situ non comme des systèmes abstraits et éthérés, mais comme des armes intellectuelles à usage social »*[245]. Il y a de ce fait *« un conflit social, explicite ou implicite dans la pensée des philosophes. »*[246]

Or, les systèmes de pensée qui dérivent de la Négritude et de son avatar l'ethnophilosophie, se tournent paresseusement vers le passé culturel africain au lieu d'être un examen critique, méthodique et systématique des questions essentielles du milieu africain et de sa situation historique particulière. Enfermés ainsi dans la quête de l'éternel et du figé, ces systèmes s'avèrent inopérants dès lors qu'il s'agit de tracer le chemin de l'identité véritable qui est vie, c'est-à-dire mouvement.

La critique de l'ethnophilosophie, de la Négritude et du socialisme africain, amène Kwame Nkrumah à rejeter du même coup la prétention unanimiste vis-à-vis des sociétés traditionnelles africaines que ces tendances véhiculent. Il reconnaît notamment l'existence des embryons de clivages de classes que la nouvelle bourgeoisie africaine, en tentant de copier le mode de vie des colons, n'a fait que perpétuer et amplifier. Ces prises de position constituent ainsi un cinglant démenti par rapport aux théories socio-anthropologiques et

[245] Kwame Nkrumah, *Le consciencisme*, Présence Africaine, Paris, 1976, p.69.
[246] Ibidem.

historiques qui ont prétendu que *« l'Afrique n'avait pas de passé historique colonial »* et que *« les classes sociales existant dans d'autres parties du monde étaient inconnues en Afrique ». « Rien n'est plus éloigné de la vérité »*[247] estime Kwame Nkrumah.

La lucidité dont fait preuve le leader ghanéen le conduit à voir au sein de la société africaine, y compris dans son Ghana natal, la dialectique de deux forces : l'action négative et l'action positive. Par action négative il faut entendre l'ensemble des forces anti-révolutionnaires, et par conséquent réactionnaires, qui favorisent le colonialisme et son prolongement qu'est le néocolonialisme, facteurs de sujétion et d'exploitation. Ce sont ces forces qui :

> *« Tentent d'infecter, de corrompre, de pervertir et de fausser les aspirations du peuple »* ce sont elles qui privent le peuple, *« corps et âme de la nation (…) des décisions politiques* et (…) *de la souveraineté »* pour se *« substituer à sa conscience et à sa volonté sinon à sa voix et à son bras. »*[248]

Ces forces demeurent présentes dans la société et constituent un obstacle sans cesse à surmonter. L'action positive quant à elle renvoie à l'ensemble des forces progressistes dont l'action est finalisée sur la libération effective du peuple. L'action positive vise l'intérêt du peuple, tente de barrer la voie aux injustices, aux anomalies et aux inégalités sociales. Par son aspect pédagogique et didactique, elle vise l'égalité sociale :

> *« L'indépendance appartient au peuple : elle a été gagnée par le peuple, pour le peuple. Toute théorie de la souveraineté qui est tant soit peu éclairée admet que l'indépendance est le bien inaliénable du peuple… Et si le peuple possède la souveraineté, il est évident que c'est pour lui que l'indépendance est acquise. Le peuple ne maîtrise pas vraiment son indépendance tant qu'on n'a pas donné à celle-ci un contenu national et social qui engendre des avantages pour lui. »*[249]

---

[247] Kwame Nkrumah, *la lutte des classes en Afrique*, op.cit, p. 10.
[248] Kwame Nkrumah, *Le consciencisme*, op.cit, p. 124.

[249] Idem, p. 129.

Mais il faut relever que même une fois la libération atteinte, de nouvelles désintégrations, de nouvelles dissonances sont toujours possibles. Pour Nkrumah :

> *« … si une société est une unité dans la diversité, il s'en faut de beaucoup que cette unité soit automatique : la société n'est-elle pas en quête de moyens d'assurer cette unité, et, cela fait, de la maintenir ? Bien que, formellement, ces moyens de « coercition », ce sont, intentionnellement des moyens de cohésion. Ils deviennent moyens de cohésion en soulignant des valeurs communes qui engendrent elles-mêmes des intérêts communs, donc des attitudes et des réactions communes. C'est de cette communauté, cette identité de principes et de valeurs, d'intérêts, d'attitudes et de réactions, que repose l'ordre social.»*[250]

La philosophie pour Kwame Nkrumah donne à la cohésion sociale un fondement théorique et devient une théorie sociopolitique. Il en veut ainsi pour preuve *la République*[251] de Platon comme exemple de philosophie représentant un fondement théorique de l'ordre social. Si le projet platonicien avait été accepté, la philosophie aurait été un instrument de l'idéologie impliquée par l'ordre social dont rêvait le disciple de Socrate. Kwame Nkrumah qui voit un lien étroit entre développement sociopolitique, lutte des classes et histoire des idéologies, affirme que les sociétés avec un système de classes révèlent l'influence des activités humaines sur la psychologie et la vie culturelle des peuples. Chacune des classes conserve ses habitudes sociales et vestimentaires, ses institutions et ses organisations. Il est possible dans un tel contexte, de reconnaître chaque individu et de le replacer dans son milieu d'origine :

> *« Toute société (affirme encore Nkrumah), se trouve dans la nature. Elle cherche à agir sur la nature, à lui imposer les transformations qui en font un milieu propre à lui permettre de mieux s'épanouir. Par là même, cette transformation du milieu modifie la société. Ainsi, la société confrontée à la nature, se trouve prise dans le rapport entre transformation et développement. Ce rapport représente la*

[250] Idem, pp. 77-78.
[251] Important ouvrage de Platon qui traite de la cité idéale.

> *tâche de l'homme dans sa double position d'être social et d'individu. Ce genre de corrélation a trouvé son expression dans diverses théories sociopolitiques. En effet, toute théorie sociopolitique comprend un chapitre qui détermine la façon dont les forces sociales doivent être mises en œuvre pour hâter la transformation de la société.»*[252]

En fait, les idéologies ne font que relayer la conscience et les intérêts de classes : l'esclavage, la féodalité, le colonialisme, le capitalisme, le libéralisme, l'individualisme, l'élitisme etc... ne sont que des idéologies bourgeoises, l'expression de la pensée, des aspirations politiques et économiques bourgeoises. Plus théoriquement dans *le consciencisme,* Kwame Nkrumah s'intéresse particulièrement à la situation réelle, à l'expérience et à la conscience politique du peuple. Et le peuple, c'est un ensemble d'individus. Quand les individus ne sont ni conscients, ni mobilisés, il va de soi que le peuple ne saurait l'être. L'action positive, qui n'enrôle personne de force, entend :

> *« mobiliser les forces positives, qu'elles soient politiques, économiques ou culturelles, et les aiguiser en vue du progrès. Cela exige un accroissement du nombre des personnes qui contribuent à l'action positive, et une qualité supérieure de leur contribution. »*[253]

Le consciencisme, qui entend tourner le dos à l'endoctrinement, à la mystification, repose sur les intérêts réels du peuple, sur le respect de son expérience et de sa conscience politique conditions sans lesquelles il se détournera du peuple pour être au service d'une idée et de ce fait risque de devenir dogmatique. En perdant son fondement réaliste et matérialiste, il deviendra un fanatisme, un obscurantisme, un ennemi du genre humain. La Négritude repose sur l'inflation du biologique et du racial d'où elle fonde l'identité de l'homme africain. L'ethnophilosophie ne fait que rendre compte, sans aucun souci critique

---

[252] *Le consciencisme*, p. 89.
[253] Idem, p. 141.

ou de justification théorique, d'une conception de vie, d'une vision particulière et originale du monde africain porteuse de sagesse, de morale, de religion et de métaphysique.

Par un tel mouvement d'idéalisation excessive du passé et de la tradition africaine, la Négritude et l'ethnophilosophie du même coup les immobilisent, les momifient et les tuent. Elles érigent les descriptions ethnologiques ou linguistiques en divers discours qui se situent au niveau ontologique ou métaphysique dépassant ainsi les limites du langage de la réalité et de l'expérience concrète actuelle de l'Africain. On comprend dès lors la raison pour laquelle le penseur et homme politique ghanéen abandonne cette vision fixiste de l'identité de l'homme africain, car en fait, pour lui, la véritable identité se vit comme liberté, mouvement englobant aussi bien le culturel, l'économique que le politique et le sociologique.

II- l'identité africaine en question.

Le souci de Kwame Nkrumah est d'opérer une analyse de la situation africaine qui se fonde sur les faits, une analyse objective de la réalité africaine dans ses rapports avec l'occident. Comprendre la situation de l'homme africain exige un examen en profondeur des faits et des événements, une analyse du mouvement de l'histoire.

Nkrumah va ainsi s'appuyer sur les données géographiques, historiques, économiques, sociales, culturelles, politiques pour constater que la situation africaine est celle d'un continent dominé, aliéné, exploité par l'entreprise coloniale. Les rapports entre l'Afrique et l'occident sont des rapports de violence[254]. On assiste au plan politique[255] à la répression coloniale, à l'oppression, à l'ensevelissement de la liberté, au sous-développement qui sont autant de corollaires de la double entreprise coloniale et

[254] Cette analyse se trouve aussi chez Aimé Césaire dans son ouvrage, *Discours sur le colonialisme*, où il soutient que l'entreprise coloniale, qui prétendait apporter la civilisation aux peuples colonisés, était en réalité en dehors des valeurs humaines, son but inavoué étant précisément la domination, l'exploitation avec son cortège de violence : *« Et je dis que de la colonisation à la civilisation, la distance est infinie ; que, de toutes les expéditions coloniales accumulées, de tous les statuts coloniaux élaborés, de toutes les circulaires ministérielles expédiées, on ne saurait réussir une seule valeur humaine »* ,l'entreprise coloniale contribue à *déciviliser* le colonisateur *« … à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence, à la haine raciale, au relativisme moral… »*, pp. 10-11. dans le même ouvrage, Aimé Césaire laisse parler des intellectuels occidentaux comme Carl Siger , dans son ouvrage *Essai sur la colonisation* qui parait en 1907,qui donne son point de vue sur ce qui se passe dans les pays colonisés : *« Les pays neufs sont un vaste champ ouvert aux activités individuelles, violentes, qui, dans les métropoles, se heurteraient à certains préjugés, à une conception sage et réglée de la vie, et qui, aux colonies peuvent se développer plus librement …Ainsi, les colonies peuvent , à un certain point, servir de soupape de sûreté à la société moderne »*, p. 18.

néocoloniale. L'histoire des sociétés africaines, examinée en toute lucidité, révèle la domination dans laquelle se sont inscrites les relations entre les territoires africains et les puissances coloniales dès les premiers contacts. L'histoire des colonies, soutient Kwame Nkrumah, montre globalement que ces pays n'ont été que des marionnettes à la solde des puissances impérialistes qui ont rivalisées les unes avec les autres dans leur course effrénée et démentielle vers le paradis que constituait pour le capitalisme triomphant, l'acquisition des ressources naturelles non encore exploitées. Ceci a réduit la population indigène à un état de servitude économique et de dégradation dont elle doit s'affranchir.

Le continent africain, qui subit les affres du colonialisme et du néocolonialisme, souffre de l'exploitation, de l'oppression et de l'aliénation. Le colonialisme et le néocolonialisme constituent pour Kwame Nkrumah les instruments de l'impérialisme occidental qui ne diffèrent que du point de vue de la méthode. Si le colonialisme agit de façon directe avec ses propres agents, le néocolonialisme à son tour opère de manière indirecte en se servant d'agents locaux. En enrôlant des indigènes à qui on octroie un semblant de liberté, on n'en fait en réalité que des instruments d'un système inique et injuste de domination aboutissant aux mêmes résultats que la colonisation directe. Il s'agit donc d'un changement de méthode qui ne compromet en rien les visées de l'impérialisme. Le néocolonialisme est cependant plus dangereux que le colonialisme ouvert ceci d'autant plus que dans ce contexte, les indigènes perdent confiance dans le gouvernement national et dans le système social du pays. Le peuple est en outre coupé de ses dirigeants et devient objet de la tyrannie de ces derniers.

Les sociétés africaines souffrent ainsi de domination étrangère, une domination qui se double de dépendance. Cette domination et cette dépendance se vivent aussi bien au plan politique, idéologique, économique que culturelle. Il y a donc ici une domination complète, globale qui est au fondement de la crise de la conscience africaine et de la perte de son identité. Cette crise de la conscience africaine est perceptible d'après Kwame Nkrumah, dans la coexistence, mieux, la confrontation de courants rivaux[256] : l'Afrique traditionnelle, l'Afrique chrétienne, l'Afrique musulmane d'une part, et dans l'existence de couches

[255] Politique ici dans son large découlant du grec polis qui englobe en fait toutes les autres dimensions.

sociales antagonistes : oppresseurs et opprimés, exploiteurs et exploités, qui entretiennent des rapports de maîtres à esclaves, d'autre part, et enfin dans la négation même de l'histoire et de la culture[257] africaine :

> *« On a même nié, que nous fussions historiquement un peuple. On a dit que, tandis que les autres continents avaient une histoire ordonnée, dont ils dirigeaient le cours, l'Afrique n'avait jamais évolué, écrasée qu'elle était par son inertie, et qu'il avait fallu le contact des Européens pour la faire entrer dans le courant de l'histoire (…). En présentant l'histoire de l'Afrique comme celle de l'effondrement de nos sociétés traditionnelles lors de l'arrivée des Européens, le colonialisme et l'impérialisme utilisent leur propre récit de l'histoire et de l'anthropologie africaines comme instruments de leur idéologie d'oppression. »*[258]

Dans le cadre du colonialisme et du néocolonialisme, l'interprétation de l'histoire et de la culture africaine est faite dans le sens des intérêts égoïstes et du raffermissement du cercle de l'exploitation, de l'oppression, de l'esclavage et de la sujétion. L'entreprise coloniale et néocoloniale ne se limite donc pas à distordre le passé, l'histoire, les structures sociales des Africains, mais elle s'active aussi à les dépersonnaliser. Le colonialisme apparaît finalement comme néfaste à l'identité nationale par la négation de l'histoire et de la culture du peuple dominé, la désorganisation de sa structure sociale, économique, politique et culturelle. Le peuple vit ainsi dans l'absence de liberté, la soumission et l'aliénation, incapable de faire preuve de la moindre initiative créatrice. L'émergence d'une personnalité africaine authentique se heurte ainsi à de multiples épreuves, qui privent le peuple de sa capacité de transformation et l'acculent à la misère et au sous-développement. L'attitude révolutionnaire de Kwame Nkrumah tire son fondement de cet état de chose qu'il s'agit de démanteler. Aussi place t-il le problème du Nègre dans la temporalité. La libération et la

---

[256] Le consciencisme comme idéologie vise précisément la conciliation de ces éléments qui perturbent la conscience africaine, leur transformation pour qu'ils s'insèrent dans l' *African personality* .

[257] C'est qui ressort des travaux des idéologues de l'impérialisme occidental comme Lévy-Bruhl, Hegel, Arthur de Gobineau et bien d'autres qui perçoivent le continent comme l'univers de l'anhistoricité enfermée dans la sauvagerie et la barbarie, antithèse du monde occidental où brillent les lumières de la culture, de la civilisation et de l'humanité.

[258] Kwame Nkrumah, *Le consciencisme*, op.cit, p. 79.

désaliénation doivent naître du refus de tenir l'actualité pour close et du souci de s'engager résolument dans l'action. L'existence du dominé ne peut se concevoir que dans la perspective du combat contre toutes les structures qui l'aliènent et l'exploitent, tant de l'intérieur, que de l'extérieur.

III- L'idéal révolutionnaire comme impératif de la libération africaine.

L'identité africaine dans le projet de Kwame Nkrumah ne peut se comprendre qu'en termes de lutte, de révolution. C'est dans la perspective dynamique de la lutte, entendue comme opposition à la machine coloniale et aux structures endogènes contraires à la libération et au progrès d'une part, et comme expression concrète des intérêts populaires et à la vie africaine authentique d'autre part, que l'Africain doit chercher son identité, comprise comme restitution de l'homme à lui-même. Nkrumah pense de ce fait que le processus révolutionnaire, ou encore action positive, est *« la somme des forces qui tentent d'établir la justice sociale en abolissant l'exploitation par une oligarchie »*[259]. La libération africaine est *« le dépistage et l'abolition de la domination impérialiste, qu'elle soit politique, économique sociale ou culturelle »*[260]. Le mouvement de libération est en fait le contre- poids de l'exploitation de l'Afrique par les puissances impérialistes étrangères. Son objectif ultime est l'indépendance entendue comme réappropriation de soi et de son histoire dans toutes les dimensions : politique, économique, culturelle. Le mouvement de libération est pour Nkrumah une nécessité historique face à l'épreuve douloureuse et aliénante du colonialisme et de l'impérialisme.

La libération africaine, préoccupation fondamentale de Nkrumah est une étape sans doute importante, mais la révolution africaine ne peut finalement atteindre son but que si elle part en même temps d'une analyse de la réalité concrète pour y déceler des contradictions internes. La recherche de l'identité est non seulement la lutte contre les forces aliénantes extérieures, mais aussi contre les structures oppressives intérieures. Kwame Nkrumah pense

[259] Idem, p. 122.
[260] Idem, p. 126.

en effet que la libération véritable passe par une analyse de la situation à transformer, la prévention et la domination de ses propres contradictions internes :

> *« Pour aboutir à une libération véritable (dit-il), il faut que l'action positive commence par une analyse de la situation qu'elle entend transformer… . Elle doit aussi prévenir et dominer ses propres contradictions internes, car bien que l'action positive unisse les forces d'un pays, eu égard à un dessein précis, …, beaucoup de ces forces risquent de présenter des tendances à d'autres égards réactionnaires. »*[261]

Ainsi, le néocolonialisme utilise « les forces négatives du pays assujetti » qui tentent de l'intérieur d'infecter, de corrompre, de pervertir et de fausser les aspirations du peuple. Nkrumah pense en effet que la lutte révolutionnaire ne saurait être ni tribaliste, ni raciste : l'exploitation n'est pas le seul fait des Blancs ; elle peut présenter une réalité noire, exploitation des Africains par eux-mêmes. Aussi, logiquement, la libération africaine n'est-elle pas à considérer uniquement par rapport au colonialisme, mais aussi par rapport à soi même.

La pensée révolutionnaire de Kwame Nkrumah, comme nous l'avons vu, part de l'homme asservi, aliéné par les forces aussi bien internes qu'externes. Il est donc impératif de libérer cet homme par une transformation en profondeur de sa société et de sa conscience. A partir de l'analyse de la situation coloniale, le leader ghanéen va préconiser des méthodes appropriées d'action en vue de l'abolition complète de la domination et de l'oppression afin d'atteindre l'autonomie. Nkrumah, percevant la contradiction qui consisterait à parler d'une révolution pacifique, opte pour l'expression « action positive violente ou non ». Il est question en fait de renverser toutes les conditions au sein desquelles l'homme se trouve diminué, asservi, méprisé. Il appartient à l'homme de s'engager à la fois comme producteur et produit de son histoire, il doit en fait être le sujet de sa propre histoire.

Kwame Nkrumah s'est d'abord orienté dans la non violence, quoique convaincu que pour une colonie, la liberté ne saurait être acquise sans peine. Ces méthodes pacifiques qu'il

---

[261] Patterson, *Ghana, autobiographie de Kwame Nkrumah*, Présence Africaine, Paris, 1960, p. 59.

désigne par « action positive non violente » devaient s'appuyer sur l'éducation des masses, l'information du peuple, les grèves, les boycotts et la non-coopération, fondés sur les principes de la non-violence à l'exemple de l'action menée par Gandhi en Inde[262]. Il est question d'utiliser les moyens légitimes et constitutionnels pour faire face à la domination impérialiste. Ceci vise la révolution au sens fort du terme, au sens où on l'entend chez Karl Marx[263] à savoir, l'opposition à un ordre social ancien et la lutte pour l'avènement d'un ordre nouveau considéré comme plus humain. Kwame Nkrumah est convaincu que : *« Le monde insuffisamment développé, n'évoluera pas grâce au bon vouloir ou à la générosité des puissances industrielles. Il n'y parviendra que grâce à une lutte contre les forces extérieures qui ont intérêt à retarder son évolution »*[264]

Cette première orientation de l'action de Kwame Nkrumah connaîtra un dépassement avec l'élaboration d'une conception plus agressive de la lutte contre les forces impérialistes. C'est alors qu'émerge l'exigence de la lutte armée. En effet, prenant appui sur les développements de l'histoire africaine après les indépendances, et compte tenu de la connaissance lucide des objectifs à atteindre, le philosophe et homme politique ghanéen élabore une stratégie plus authentiquement révolutionnaire[265]. Aussi son *Manuel de guerre révolutionnaire* se présente t-il comme un guide pratique pour la phase armée de la révolution africaine. Ce texte consacre ipso facto la mort du pacifisme anti-impérialiste dans une conjoncture néo-coloniale, car l'action politique qui a conduit à l'indépendance, se trouve déviée de son objectif pour devenir le monopole et le privilège d'une élite réactionnaire qui prive la masse du droit à l'action politique, même dans sa forme pacifique

---

[262] Cf. particulièrement le livre de Patterson, *Ghana Autobiographie de Kwame Nkrumah*, p. 112 et suite.

[263] Il est vrai que le philosophe et théoricien allemand de l'économie politique ne voyait la révolution qu'en termes de renversement violent d'un ordre de domination, en l'occurrence l'ordre bourgeois. Kwame Nkrumah le rejoindra d'ailleurs, comme on le verra par la suite, après l'échec de l'action positive non violente.

[264] Kwame Nkrumah, *Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Présence Africaine, Paris, 1973, p. 18.

[265] Dans son *Handbook of revolutionary warfare*, à la page 52, il écrit "pacific *political action was in general potent during the national phase of the liberation movement and mainly in sub-Saharan Africa, where independence often developed in chain reaction. However even then there were significant exceptions. In Kenya for example, where recourse to peaceful political actions was denied to the masses, the people's movement resorted to move direct and concentrated action in the form of Mau-Mau".* Traduction: *« l'action politique pacifique était, en général, puissante pendant la phase nationale du mouvement de libération, et principalement en Afrique au sud du Sahara, où l'indépendance souvent se développait dans une réaction en chaîne. Cependant, il y avait des exceptions significatives. Au Kenya par exemple où le recours à l'action politique pacifique était refusé aux masses, le mouvement du peuple avait eu recours à une action plus directe et concentrée sous la forme des Mau-Mau ».*

et constitutionnelle. Les masses sont généralement spoliées jusqu'aux limites acceptables de l'exploitation. L'explosion qui suit alors le mécontentement étouffé de la masse ne peut être que violente. Kwame Nkrumah observe qu'à partir de 1960, la lutte armée devenait une nécessité du mouvement de libération anti-colonial africain.

En fait, la lutte de libération devenue exigence fondamentale pour des peuples en quête d'affirmation, assure non seulement la liberté, mais aussi la dignité à ces peuples : *« Notre guerre n'est pas une guerre de conquête, c'est une guerre de libération révolutionnaire (affirme Nkrumah). Nous ne luttons pas seulement dans le cadre de la légitime défense, mais pour la liberté, l'unité et la reconstruction nationale »*[266] . La lutte s'impose en termes de nécessité impérieuse comme réaction contre la violence inhérente à l'ordre colonial et néocolonial, et la victoire ne pourra émerger que par l'action et la volonté de lutter, de se battre, d'utiliser la force. La solution du double problème colonial et néocolonial réside dans une action politique, dans une lutte féroce et implacable pour l'indépendance et l'intégrité économique du pays. La situation actuelle de l'Afrique est celle des peuples dominés, asservis, exploités. Cette situation ne peut être ébranlée que par un bouleversement complet des structures existantes d'aliénation, le but de la révolution étant alors l'abolition de l'ordre social existant et l'instauration d'un nouvel ordre jugé plus juste.

L'analyse de Kwame Nkrumah met en lumière deux couches sociales opposées : oppresseurs-opprimés, exploiteurs-exploités, qui se situent dans une relation servile de type maitres-esclaves. La libération ne peut voir le jour que par un renversement de l'ordre des choses, une contestation et un changement de statut. L'Africain doit s'engager dans une transformation radicale grâce à l'action positive. Seule la lutte peut, en changeant le réel, supprimer le rapport de différence entre oppresseurs et opprimés et établir une existence faite de respect, de reconnaissance réciproque et de dignité.

IV- Analyse de la genèse de toute identité socioculturelle : la lutte dans le processus historique.

Pour Kwame Nkrumah, la lutte se présente comme la réalité historique d'où doit surgir l'Africain. Au commencement et au fond de la quête d'identité, la lutte est le phénomène

dichotomique et violent entre le colon et le colonisé, le dominant et le dominé, le maître et l'esclave. La lutte est ainsi à considérer non plus comme un simple exercice de contrainte physique et une brutalité permanente, mais comme un phénomène culturel qui fonde une relation humaine. Il s'agit d'une relation dialectique entre l'Afrique et l'occident, le passé et le présent, pour le surgissement d'un être nouveau. La lutte pour l'émergence d'une identité africaine a ses racines dans l'homme et dans la société africaine. Elle est la conséquence de la réalité globale de la situation africaine. L'Africain exploité, soumis, ne peut décider, c'est-à-dire être libre et maître de son destin et recouvrer sa pleine humanité, que dans le combat pour son autonomie. La société africaine doit acquérir son identité en acceptant le mouvement, la transformation, le devenir que procure la lutte et qui anime tout organisme vivant. Ceci est une constante : tout organisme vivant, qu'il soit de l'ordre animal ou végétal, suit la loi naturelle du mouvement, de l'unité et de la lutte des contraires.[267] La lutte des contraires est donc nécessaire à la création et à l'évolution aussi bien dans la nature que dans la société. Dans le même sens héraclitéen du mouvement, Kwame Nkrumah se fait de la société l'idée d'un dynamisme d'où, de la lutte des contraires, jaillira l'harmonie : *« Une création, une évolution, ne sont rien que l'accord ou l'équilibre qui surgit d'une lutte des contraires. Sur le plan social, cela veut dire que la société est en évolution permanente, et que la révolution est indispensable à l'évolution et au progrès »*[268]

Cela signifie que la dialectique qui sous-tend l'évolution de la matière est aussi à l'œuvre dans la société, dans toute société. On voit donc ici qu'aucune société n'est épargnée par la logique des conflits, aucune société ne voit sa trame historique se dérouler sous le mode d'un fleuve tranquille. L'histoire apparaîtra comme un univers en équilibre instable par le fait des forces en perpétuelle tension. C'est à travers les tensions, les contradictions que la société évolue. C'est à travers cette tension qu'elle se meut dans l'histoire elle-même faite de tensions :

---

[266] Idem, p. 67.
[267] Héraclite d'Ephèse tenait là le thème majeur de sa réflexion. Celui qu'on considère comme le père de la dialectique, c'est-à-dire processus visant à unifier les contraires soutenait ainsi que « tout est composé de contraires » mais que l'unité découlait précisément de ces contraires.
[268] Kwame Nkrumah, *Le consciencisme*, op.cit, p. 51.

> *« Il y a (soutient-il), une loi fondamentale de l'évolution de la matière vers des formes supérieures. Cette évolution est dialectique. Et c'est aussi la loi fondamentale de la société. C'est d'une tension que l'être est né. Le devenir est une tension, et l'être est l'enfant de cette tension des forces contraires. »*[269]

Le devenir de l'histoire est donc une loi implacable de l'univers, de tout univers physique, minéral ou humain, la lutte étant comprise comme le cœur même de tout processus de vie. Ainsi, un peuple colonisé qui revendique son identité grâce à la révolution, réintroduit en son sein une mobilité beaucoup plus grande qui emporte tous les éléments de l'existence dans le dynamisme. En fait, par la restructuration de l'homme et le remodelage de la société, la lutte s'inscrit réellement dans le mouvement de l'histoire qui est à proprement parler, création sans fin, action ininterrompue. L'action de l'homme décuple sa créativité infinie, qui, par l'action des forces aliénantes, se trouvait jusque là muselée. Et comme la vie exige de l'homme une capacité de changement et de dépassement, la lutte apparaît comme une donnée perpétuelle donnant à l'existence son caractère dynamique, elle est l'incontournable nécessité pour toute transformation socio-culturelle. C'est la lutte qui donne la possibilité de transformer les différents milieux physique et humain, tout en faisant avancer l'histoire. Il est vrai que les obstacles, les entraves ne manquent pas, et Kwame Nkrumah en est conscient. Néanmoins la lutte, tant au niveau social qu'individuel, est le moteur du changement. C'est elle qui peut renforcer la rectitude politique et la force morale. C'est elle qui abolit l'inertie et offre aux citoyens une capacité plus grande de résistance et un esprit de travail et de discipline. Les peuples doivent de ce fait s'organiser pour une lutte farouche contre les forces de l'impérialisme, du colonialisme et du néocolonialisme en vue de l'abolition de l'exploitation de laquelle naîtront la liberté et la dignité.

[269] Idem, p. 126.

V- Nécessité de l'unité pour la promotion d'un « Nous-Sujet » autonome et agissant.

L'Africain est en quête d'une identité, celle qui fonde tout être humain, tout homme. Nkrumah va considérer la lutte comme possibilité de changement de la réalité économique, politique, sociale et culturelle. Cette lutte vise à restituer à l'homme sa dimension humaine en ruinant toutes les théories de domination : le colonialisme, le tribalisme, l'assimilationniste, le racisme, etc.… qui sont autant d'entraves sur le chemin de l'humanité authentique. Le leader ghanéen est convaincu que La lutte est au centre de toute identité, qu'elle fait avancer l'histoire et émerger l'identité. L'objectif libération doit s'opérer grâce à l'ensemble des forces actives qui, refusant toute compromission avec les forces rétrogrades, intérieures ou extérieures, acceptent de participer à la révolution. Ainsi, c'est d'un engagement conscient, libre et volontaire de chaque citoyen, et non pas d'un embrigadement, qu'il s'agit pour l'atteinte d'un objectif commun, celui de l'autonomie et de la libération du peuple. C'est ici qu'émerge l'un des thèmes chers à Nkrumah : le thème de l'unité africaine. Cette perspective pour laquelle il a milité se doit d'opérer une osmose socioculturelle pour l'émergence d'un continent nouveau et d'un nouvel être social. La lutte permettra ainsi aux Africains de sceller un pacte avec eux-mêmes à partir de leur expérience historique commune, de se constituer un « Nous-sujet »[270] autonome et agissant et d'élaborer un projet en vue d'une action salvatrice.

Le thème de l'unité, qui hante la pensée de Kwame Nkrumah, est d'abord la réponse à apporter à la balkanisation et à la domination coloniale et néocoloniale[271] dans la mesure où celle-ci permettra de retrouver au sein du peuple la cohésion et l'homogénéité que le colonialisme avait brisées en le morcelant. Ensuite, cette unité se présente aussi comme le préalable à toute identité et à toute expression culturelle véritable. C'est cela aussi le but du panafricanisme. Pour Kwame Nkrumah :

---

[270] Concept dont nous sommes redevable à Fabien Eboussi Boulaga dans son article intitulé l'identité négro-africaine, *présence Africaine* No 99/100, Paris, 1976, pp. 3-18.

[271] C'est ce qu'il expose dans son ouvrage célèbre *l'Afrique doit s'unir*, dont la version française parait aux Editions Présence Africaine à Paris en 1964.

« L'Afrique est le centre de la révolution du monde noir ; tant qu'elle ne sera pas unie sous un gouvernement socialiste unifié, les hommes noirs du monde entier n'auront pas de foyer national. C'est autour de la lutte des peuples africains pour la libération et l'unité du continent qu'une authentique culture négro-africaine prendra sa forme. »[272]

VI- Place déterminante de la conscience et unité dialectique de la théorie et de la pratique.

La lutte dont parle Kwame Nkrumah va se situer prioritairement sur le plan politique et/ou idéologique mais en réalité, l'auteur de *La lutte des classes en Afrique* n'isole pas les divers aspects de la réalité de l'individu. En fait, les thèmes qu'il aborde ne font pas l'objet d'une analyse exclusive, sans rapport aucun les uns par rapport aux autres. Le thème de l'identité par exemple, qui pose en dernier ressort le problème de la culture, englobe à la fois les aspects économique, politique, idéologique, social et culturel. Car, l'identité d'un individu ou d'un peuple, est à comprendre dans le cadre d'une culture dont le support principal est la structure sociale, tant il est vrai que l'identité africaine présente est l'expression d'une réalité économique, sociale, politique, idéologique et culturelle. Nkrumah voit dans l'économique la cause profonde de l'entreprise coloniale. Paradoxalement, c'est sur le plan politique qu'il dessine la solution, dans une lutte implacable pour l'émancipation. La libération doit s'opérer dans le cadre d'un mouvement des masses, dirigé par un parti politique d'avant-garde dont le rôle est la formation et l'éducation des masses aliénées par l'entreprise coloniale. L'indépendance économique, fondamentale, ne peut être acquise que grâce à l'indépendance politique.

Kwame Nkrumah revient de façon récurrente sur la lutte politique, mais il reconnaît que la lutte pour la libération est une action globale, action qui déborde largement le cadre politique pour recouvrir la totalité des dimensions de la vie individuelle et collective de l'homme et de la société africaine. Il commence par reconnaître le fait marquant que toute société est dotée de sa propre idéologie qui peut être implicite ou explicite. Ainsi, à coté des

[272] Kwame Nkrumah, *La lutte des classes en Afrique*, op.cit, p. 107.

circonstances matérielles ayant une force déterminante, il accorde une grande place au pouvoir déterminant de l'idéologie, une idéologie révolutionnaire *« une théorie positive, créatrice, une lumière qui guide l'ordre social naissant »*[273]. Le consciencisme est présenté, une fois de plus, comme une théorie explicitée :

> *« Un corps de doctrine qui déterminera la nature générale de notre action » : « la révolution sociale doit donc s'appuyer fermement sur une révolution intellectuelle, dans laquelle notre pensée et notre philosophie seront axées sur la rédemption de notre société.»*[274]

L'action positive, pense Nkrumah, doit avoir pour socle un parti encadrant efficacement et vigoureusement les masses, en vue de les éduquer. Cette action doit veiller à l' « expérience et à la conscience politique du peuple », analyser l'expérience et donner au peuple une conscience aigue de cette expérience[275]. Nkrumah va insister sur la nécessité de toujours lier la théorie à la pratique, sans discontinuer. Ces deux dimensions sont interdépendantes. C'est ce qui motive son point de vue très célèbre de son *consciencisme : « la pratique sans théorie est aveugle et la théorie sans pratique est vide »*[276]. Cette imbrication de la théorie et de la pratique impose qu'on parte du concret, de chaque expérience existentielle, qu'on puisse opérer un dépassement de cette expérience dans le cadre de la lutte. L'Africain ne doit pas perdre de vue la situation dans laquelle il se trouve, avoir une capacité profonde d'analyse, d'initiative, une volonté de dépassement.

A l'instar de tous les autres hommes, l'Africain est un homme, faisant parti de la réalité qu'est le monde, avec ses problèmes, ses contradictions et ses perspectives. La couleur de la peau ne constitue en rien une raison pour la négation de son humanité, de sa culture et de sa civilisation. Dans le chapitre trois du *consciencisme*, « société et idéologie », le philosophe et homme politique ghanéen affirme que l'esclavage étant devenu illégal, les africanistes occidentaux ont présenté la culture et la société africaines comme si rudimentaires et

[273] Kwame Nkrumah, *Le consciencisme*, op.cit, p. 48.
[274] Idem, p. 59.
[275] Idem, p. 139.
[276] Idem, p. 77.

primitives que le colonialisme était un devoir du christianisme et de la colonisation .[277]. Il aurait fallu, de l'avis de Kwame Nkrumah, interpréter la société africaine comme jouissant de sa propre intégrité, ses principes jugés du point de vue de l'harmonie et du progrès de cette société, son histoire comme le reflet d'elle-même. En lieu et place d'une telle interprétation, l'entreprise coloniale a disloqué la société africaine et étouffé l'homme africain. Si chaque peuple avait sa destinée entre ses mains, non seulement il libérerait son inventivité et sa créativité, mais aussi manifesterait son identité qui est vie.

VII - Du malaise théorique.

La pensée de Kwame Nkrumah a mis un accent particulier sur l'unité du continent que le leader ghanéen présente comme perspective du rachat d'une Afrique en mal d'autonomie, de liberté et d'identité. Or, dans les faits, le projet unitaire se solde par un échec. Mais, Nkrumah, qui n'a pas mis fin à son rêve, va désormais le placer dans un ailleurs nostalgique dans le passé. Cette unité n'est plus à inventer, il ne s'agit plus de la faire surgir du chaos présent, elle est à refaire. Car, déjà, dans le passé, l'unité était fissurée :

> *« La société (africaine) comprend une fraction fidèle à notre genre de vie traditionnel, une fraction représentant la présence en Afrique de la tradition musulmane, et enfin, une fraction trahissant l'infiltration de la tradition chrétienne et de la culture de l'Europe occidentale, dont les véhicules sont le colonialisme et le néo-colonialisme. Ces trois fractions sont animées par des idéologies rivales. Mais, comme la société implique une certaine unité dynamique, il faut produire une idéologie qui, sincèrement soucieuse du bien de tous, prenne la place des idéologies rivales… »*[278]

A bien regarder comment Kwame Nkrumah parle des trois fractions, on remarque une nette sympathie vis-à-vis de la fraction traditionnelle, un ton un peu plus neutre à l'égard de

[277] Thèse mobilisée par les racistes et les impérialistes.

[278] Kwame Nkrumah, *Le consciencisme*, op.cit, p. 106.

la fraction musulmane, et une hostilité à peine voilée à l'égard de la fraction euro-chrétienne. Pourquoi cet élan de sympathie vis à vis du genre de vie traditionnelle ?

> *« Le visage traditionnel de l'Afrique implique une attitude sociale envers l'homme…qui ne peut être qualifiée que de socialiste. Ceci parce qu'en Afrique, l'homme est considéré avant tout comme un être spirituel, doué au départ d'une certaine dignité, intégrité et valeur intérieure. Cette théorie est agréablement opposée à l'idée chrétienne du péché originel et de la déchéance de l'homme. »*[279]

De l'avis de Nkrumah, ce parti pris traditionnel en faveur de l'homme rendait impossible l'apparition des classes au sens où Karl Marx les comprend, car, en reconnaissant à tous la même valeur originelle, la tradition imposait une égalité de fait. L'humanisme se traduisait au plan institutionnel par le « communalisme » pratique. Cette glorification euphorique de la tradition n'échappe pas à la critique adressée plus haut au parti pris traditionnel, autant chez Léopold Sédar Senghor, que chez Julius Nyerere. Il n'est pas évident que les sociétés traditionnelles africaines aient parfaitement réalisé le principe *homo homini homo*[280]. Nkrumah retombe donc paradoxalement dans les vieux démons de l'unanimisme au sujet du passé culturel africain alors que nous avons pensé à un moment que sa perspective s'éloignerait radicalement de ce péché mignon visible chez les penseurs sus-cités. Il cède donc, lui aussi, à cette idéalisation qui ne nous semble pas en adéquation avec ce qu'a pu être le passé culturel des sociétés africaines avant l'arrivée de la machine impérialiste. Partant du constat de la perturbation que connaît la conscience africaine et qui traduit en même temps la crise de l'identité au moment des indépendances, Kwame Nkrumah en appelle à un compromis entre les trois fractions, euro-chrétienne, musulmane, et traditionnelle afin de rééditer l'harmonie originelle :

> *« Il faut, soutient-il, créer une harmonie nouvelle permettant la coexistence de l'Afrique traditionnelle, de l'Afrique musulmane, et de l'Afrique euro-chrétienne ;*

[279] Idem, p. 107.

une telle coexistence serait en accord avec les principes de l'humanisme originel sur quoi repose la société africaine… il faut donc une idéologie nouvelle capable de se cristalliser en une philosophie, mais n'abandonnant pas les principes humanistes de l'Afrique. »[281]

Nous voyons dans ce passage l'idée que Kwame Nkrumah se fait encore de la tradition. Il rejette dos à dos l'islam et le christianisme. En fait, l'apparente neutralité du ton adopté vis-à-vis de l'islam ne doit pas faire oublier le fait que Kwame Nkrumah considère l'intrusion de cette religion et de cette philosophie comme un élément perturbateur de « l'harmonie ancestrale »[282]. L'islam subit donc, quoique discrètement, le même discrédit, la même disqualification, coupable d'avoir fragilisé l'unité et l'unanimité. On voit ainsi que Kwame Nkrumah reste lui-même enfermé dans la nostalgie de l'harmonie et de l'innocence perdues, lui qui mobilise à grands traits les thèmes qui ont, à ses yeux, constitué le socle relationnel dans l'univers originel négro-africain : le communalisme, l'humanisme, l'égalité, l'harmonie, etc.… Ces aspects de l'africanité ancestrale sont mobilisés comme évocation de ce que l'Afrique aurait pu être n'eut été l'intrusion des cultures, des idéologies et des procédés venus d'ailleurs, lesquels sont à l'origine de la crise de l'homme[283] vécue dans l'Afrique coloniale et post-indépendante. Au capitalisme rapace et prédateur, le communalisme ancestral oppose en fait une perspective sociale où le partage, l'entraide, font obstacle à l'accumulation des richesses par une minorité et à la disproportion économique. Ceci participe en réalité à empêcher l'éclosion des classes sociales.

Cette illusion de l'harmonie est, sans nul doute, un obstacle qui se dresse sur le chemin de l'élaboration d'une pensée lucide et objective. Kwame Nkrumah, lui-même, a du vivre douloureusement la non traduction dans les faits de ces thèses unanimistes avec l'échec, de son vivant, du projet panafricaniste. Or, il nous semble que, si ce parti pris unanimiste avait été une réalité vécue dans l'Afrique ancestrale, il aurait été plus facile de rééditer le paradigme en exhumant et en faisant revivre ses éléments constitutifs. Ceci nous

---

[280] Par opposition au *homo homini lupus* de l'état de nature décrit par Thomas Hobbes dans son célèbre ouvrage *Le Léviathan*.
[281] Kwame Nkrumah, *Le consciencisme*, op.cit, p. 98 et suite.
[282] Cette expression est mise entre guillemets à dessein car nous ne partageons nullement cette vision.
[283] Crise en effet d'une certaine vision de l'homme, d'une certaine idée de l'homme et pas seulement crise économique.

amène donc à placer cette pensée dans le cadre d'un rêve innocent, généreux certes, mais à proprement parler, sans véritable fondement historique, car comme nous l'avons souligné plus haut, une telle vision est inacceptable, non seulement le passé culturel africain ne se décline pas toujours sous le mode de l'accord parfait, il ne se présente pas sous le mode d'une symphonie bien réglée qui n'admettrait aucune fausse note, mais il épouse le visage chaotique fait de ruptures, de discontinuités, de révolutions, d'exploitation[284], comme dans n'importe quelle société. Kwame Nkrumah va donc, dans l'action, subir un cinglant démenti par rapport à cette idée qui lui était chère. L'idéalisation du passé, n'a pas été une perspective soutenable jusqu'au bout, et le leader ghanéen lui-même a du le reconnaître, replaçant cette idée dans son cadre réel, celui de l'utopie. En fait, dès les années 1966 il reconnaît que la thèse de l'unanimité ancestrale n'était qu'un mythe :

> *« Une société africaine idyllique et sans classe (dans laquelle il n'y aurait ni riches ni pauvres) jouissant de la sérénité des drogues, est certainement une simplification facile ; il n'y a aucune preuve historique ni même anthropologique qu'une telle société ait jamais existé. Je crains en réalité que la société africaine n'ait été un tant soit peu plus sordide. »*[285]

Comment interpréter cet aveu de l'auteur de *l'Afrique doit s'unir* ? Pourquoi avoir perdu de précieuses énergies intellectuelles à défendre une thèse insoutenable ? L'enjeu était peut-être d'opposer au modèle de société présenté par le capitalisme de prévarication, un mode de vie différent fondé sur des valeurs humaines. Mais il aurait fallu soit s'appuyer sur les faits[286], soit présenter cette société non pas comme un modèle qui a existé avant le contact inter-civilisationnel, mais comme une utopie, un paradigme à rechercher comme devant fonder les liens entre les hommes. Cette volonté quasi morbide, qui a traversé le champ de la pensée africaine, a obstrué la vision de l'essentiel, la pensée des défis à relever

---

[284] Même s'il faut reconnaître que le mode de production capitaliste, accumulatif par essence, est venu, accentuer ce phénomène qu'on ne peut cependant considérer comme inconnu ou inexistant dans les sociétés africaines.

[285] Kwame Nkrumah, cité par Paulin Hountondji, in *sur la « philosophie africaine »*, op.cit, p. 184.

[286] Ceux-ci ont révélé que le grand projet panafricaniste cher à Kwame Nkrumah s'est heurté à l'enfermement dans des Micro-Etats qui, dans leur multitude, ont créé une situation où on pouvait vraiment dire qu'en Afrique, l'Africain reste l'ennemi de l'Africain. Les faits n'étant pas en faveur de l'idée qu'on voulait véhiculer, nous voyons certainement pourquoi ceux-ci ont été purement et simplement récusés ou ignorés.

dans le champ de présence des sociétés africaines. Cette vision idyllique du passé culturel africain a traversé l'espace de la création littéraire africaine. C'est le cas par exemple avec le roman de Camara Laye, *l'enfant noir*[287], présenté comme un grand classique de la littérature africaine. Classique, cet ouvrage l'est peut-être, et nous n'avons par ailleurs aucune qualification pour juger de la qualité d'une œuvre littéraire. Néanmoins il nous semble que ce roman baigne et propage la fausse image d'une Afrique tranquille avant l'arrivée de l'entreprise coloniale, une Afrique quasi-paradisiaque. Le héros relate avec une naïveté certaine, des scènes d'une vie tranquille et harmonieuse dans un univers où tout n'était qu'entente et où aucun événement perturbateur ne venait troubler cette quiétude. C'est en fait dans ce climat général qu'évolue la pensée africaine à cette époque, un climat où les intellectuels, pour une large part, s'accordent sur l'image d'une Afrique précoloniale évoluant dans la paix, l'harmonie, la tranquillité

[287] Le livre parait aux Editions Plon à Paris en 1953.

****

Dans cette première partie de notre travail, notre attention s'est portée sur l'impératif de libération qui a animé les intellectuels africains de la période d'avant les indépendances et de celle qui a suivi cet événement majeur de la vie des sociétés africaines. Il nous est apparu qu'il subsistait un malaise théorique chez ces penseurs. L'objectif visé était clair : il s'agissait pour l'homme de se libérer de l'emprise des forces réifiantes de l'impérialisme sous toutes ses formes. Il était question de parvenir à une Afrique libre ayant entre ses mains les leviers de son destin. L'Africain devait se réapproprier son histoire, son identité et ses valeurs. Mais comment y parvenir ? Quelles stratégies à adopter ?

Pour Franz Fanon, l'entreprise de libération devait permettre un « retour à l'histoire » grâce à une farouche lutte pour la réappropriation de soi, une perspective dans laquelle la violence occupe une place centrale, une violence révolutionnaire qui « désintoxique » et fait finalement revivre des êtres longtemps assis dans la *« raque de l'histoire »* [288].L'être de soi, son identité, devait de ce fait surgir de ce combat érigé en exigence politico-éthique de premier ordre.

Pour Léopold Sédar Senghor, il est plutôt question d'opter pour une alliance avec les forces dominatrices et l'érection du colonisé à la même dignité que le colonisateur. Le poète et homme d'Etat sénégalais, insiste précisément sur la reconquête des valeurs de la Négritude comme pièce maîtresse dans l'édification de l'identité africaine. La reconquête de l'identité africaine doit cependant être une étape sur le chemin de la réalisation de ce grand projet cher à Senghor à savoir la *« civilisation de l'universel »*[289].

Julius Nyerere quant à lui opte pour l'enracinement. La personnalité africaine doit s'enraciner sur les valeurs séculaires de la tradition africaine dominée par le mutualisme, l'esprit communautaire qui fondait une société dépouillée des tares du capitalisme à savoir l'exploitation de l'homme par l'homme, l'égocentrisme bref une certaine inhumanité dans

[288] Expression que nous empruntons à Marcien Towa dans son ouvrage *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Clé, Yaoundé, 1971.
[289] Léopold Senghor la concevait comme une de rendez du donner et du recevoir où la culture universelle se verrait enrichie des apports de toutes les cultures.

les rapports sociaux. Le socialisme africain qu'il propose est de ce fait une médication face à la fracture subie du fait de l'entreprise coloniale. Il est question de ré-africaniser les esprits par la réappropriation des valeurs qui ont par le passé constitué la personnalité africaine et fait l'étoffe même de ces sociétés. Une telle entreprise doit tout aussi ouvrir l'Africain sur le monde, sur la modernité, pour ne pas manquer le sens de la marche de l'histoire.

Kwame Nkrumah, quant à lui, est emporté par le rêve panafricaniste. Même s'il n'a été ni le premier ni le seul à mobiliser la perspective de l'unité africaine comme possibilité de rachat des sociétés africaines[290], il reste que cette thématique occupe au sein de sa pensée une place centrale. Kwame Nkrumah voit en effet dans l'unité du continent, non seulement la solution aux problèmes de l'impérialisme, de la domination et de la balkanisation de l'Afrique, mais aussi la possibilité de réappropriation de la personnalité africaine. Le consciencisme qu'il conçoit comme philosophie et idéologie devant transporter ce grand projet, doit puiser dans l'africanité ancestrale, dans l'humanisme visible dans la tradition africaine, une tradition dominée par le sens de la communauté et une certaine idée de l'homme chargée de dignité et de valeur. Cette vision traditionnelle rendait de fait impossible la réification de l'homme contrairement à la perspective du capitalisme marchand.

Tous ces penseurs, d'une façon ou d'une autre, s'appuient sur l'exigence révolutionnaire comme perspective de rachat de l'homme africain en vue de sa réinsertion dans l'humanité. Le socle socialiste de leur pensée est de ce fait indéniable surtout que pour la plupart, ils estiment que cette idéologie n'est pas étrangère à l'Africain. Car, il suffit, pensent-ils, de jeter un regard sur la tradition africaine pour voir que les sociétés africaines ancestrales pré-capitalistes avaient une organisation de type socialiste. On comprend l'attrait que la pensée de Karl Marx a eu sur les penseurs africains de cette époque. Quoique s'étant opposés à Marx sur quelques points[291], ils restent d'accord avec lui par rapport à la finalité de l'entreprise révolutionnaire. Mais il nous a semblé qu'au sein même des élaborations de nos auteurs, sommeillait un certain malaise théorique. Car, non seulement leurs pensées

[290] Nous avons vu que cette idée remonte loin dans l'histoire et peut trouver ses racines dans le mouvement de la négro-renaissance. Mais, c'est certainement avec Henry Sylvester William, William Edouard Burghardt Dubois et Marcus Garvey que le concept et le mouvement panafricanistes ont connu leur essor.

démontrent des divergences certaines, par exemple l'exigence du combat violent chez Fanon tranche nettement d'avec le souci de la conciliation et de l'entente chez Senghor, mais encore, le parti pris communautaire rend véritablement plus profond ce malaise.

En effet, comme nous l'avons vu, ce parti pris n'était pas fondé sur un examen lucide de la tradition africaine. Ce n'était qu'un mythe, malheureusement pas souhaitable. Ce parti pris pour la tradition a même pris des aspects folkloriques dans l'authenticité zaïroise de Mobutu[292]. Mobutu, par le souci de retrouver l'identité africaine, s'est livré à une entreprise d'épuration des éléments qui pouvaient rappeler la présence coloniale. Le Zaïre devait retrouver son âme grâce à un repli sur soi. Il était question d'être irréductiblement soi-même. Pour ce faire, il n'y avait pas d'autre perspective que celle du retour aux sources. Cette exigence pouvait se comprendre comme une volonté de retrouver ses origines, son âme, aux fins d'édifier une manière d'être propre et non pas être ce que les autres voudraient que les zaïrois soient. Il est donc question d'assumer sa culture qui seule peut permettre l'émancipation vis-à-vis de l'embastillement orchestré par les autres. L'essentialité de la culture est de ce fait établie. Une culture forte permet de digérer les forces aliénatrices. En fait, le leader zaïrois est convaincu que *« dans l'histoire du monde, c'est par la force de leur culture authentique que les peuples se sont décolonisés, soit en rejetant le colonisateur, soit en l'assimilant.»*[293]

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, on n'a pas suffisamment compris ici que l'identité d'un être ou d'un peuple peut se présenter comme la résultante des expériences historiques de ce peuple ou de cet être. En conséquence, l'identité africaine devrait être la somme de ces expériences et des solutions apportées aux difficultés rencontrées dans le cours de l'histoire. En fait l'identité doit- elle se définir par rupture d'avec l'histoire ? Ebénézer Njoh- Mouelle faisait déjà remarquer que *« dans la volonté de demeurer soi-même, il y a toujours, non aperçue, une fermeture au mouvement même de l'histoire c'est-à-*

---

[291] Notamment sur la place de la religion et sur la question de la lutte des classes.
[292] Nous avons volontairement omis de faire un exposé plus ample de la pensée du leader zaïrois.
[293] Extrait d'une communication donnée par Sakombi Inongo commissaire d'Etat à l'orientation nationale devant le Club nation et développement et reproduite par le journal sénégalais Le Soleil et cité ici par Mbonji Edjenguele dans *Les cultures de développement en Afrique*, Osiris Africa, Yaoundé, 1988.

dire une aliénation »[294]. Ce reproche peut d'ailleurs être élargi aux autres penseurs dans leur volonté de chanter les antériorités comme si l'histoire s'était arrêtée. Ceci a été, et ces penseurs ont du le remarquer, un facteur gênant dans la cohérence de leurs élaborations. Comment faire du neuf avec du vieux ? Comment avancer avec les yeux rivés en arrière ? Cette perspective, qui était peut-être de nature à satisfaire l'ego des Africains, ne pouvait malheureusement pas favoriser une véritable entreprise de libération[295], quand on sait que l'origine du drame se trouve dans cette identité fragile. En fait, à travers la thématique de la libération et de la réappropriation de son identité se trouvait en bonne place la question même du développement. Aucune libération n'est possible sans le socle économico-matériel susceptible de garantir l'autonomie. C'est dans cette même perspective que se déploie la pensée de Marcien Towa qui insiste justement sur l'erreur qui consiste à faire recours, de manière inflationnelle, au culte de la spécificité et du retour aux sources :

> *« Si la libération est notre but, alors la chose la moins avisée que nous puissions entreprendre est certainement la restauration du monde ancien, la conservation de notre spécificité, le culte de la différence et de l'originalité, puisque la cause de notre défaite et de notre condition actuelle de dépendance est à chercher dans notre spécificité …et nulle part ailleurs… »*[296]

En fait, Towa est surpris par l'inflation du thème de la culture alors qu'il aurait été plus légitime de rechercher les moyens susceptibles de garantir l'identité culturelle africaine. Et c'est ici qu'on pourrait parler d'une certaine phobie de la chrématistique chez les penseurs marxistes et non marxistes africains de cette époque. La théorie marxiste était fondamentalement économique, et de l'économie se déduisait le reste. Pourquoi une telle phobie ? Certainement parce qu'ils ne voulaient pas être surpris dans une alliance suspecte

[294] Ebénézer Njoh-mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Essai sur la signification humaine du développement, Clé, Yaoundé, 1970, p. 150.
[295] Toute entreprise réelle de libération passant par le développement économique, matériel qui fonde lui-même la liberté politique et culturelle.

[296] Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op.cit, p. 40.

avec le capital. Peut-on dire pour autant que leur discours échappe à l'emprise du capital ? Ceci n'est pas évident si on s'en tient à cette réflexion de Jean Godefroy Bidima :

> *« Il manque aux marxistes africains la dimension de l'auto-reflexivité qui aurait pu leur indiquer que leur discours critique et libérateur est aussi, malgré lui, un allié du capital. La même absence d'auto-reflexivité se retrouve chez des non marxistes.(…) ils en restent à une critique du discours(…) et à une autobiographie des discours (…) qui laisse en l'état le mode de production capitaliste qui structure leurs énoncés(…). »*[297]

En fait, les penseurs africains, marxistes et non marxistes compris, pèchent par un discours idéaliste. Ils ne font pas suffisamment l'analyse des catégories économiques. Leurs débats ont d'avantage tourné autour de la culture mettant ainsi sous le boisseau les catégories pourtant déterminantes de l'économie. Et, comme nous l'avions déjà relevé dans l'espace réservé à Léopold Sédar Senghor, ils masquent (consciemment ou non) la logique de domination qui est en cours. Cette critique est aussi abondamment mobilisée par Jean Marc Ella, prêtre et sociologue camerounais dans sa critique de la Négritude et des traditionalismes de tous bords. La recherche tous azimuts de l'authenticité conduit inexorablement à l'aliénation quand il ne s'agit pas simplement d'une stratégie complice de la machine impérialiste :

> *« Les théoriciens de la Négritude ont célébré la communion intime de l'homme avec la nature et le groupe, l'intuition, l'émotion, la mémoire, le sens du rythme, de l'image et du symbole, le goût de la danse et la non technicité comme des « valeurs de civilisation du monde noir ». On retiendra que les traits par lesquels l'identité africaine est définie ici appartiennent à un héritage d'idées transmis dans la culture occidentale.(…) le portrait senghorien du Nègre plonge dans la pensée occidentale du XVIIIe siècle : on y retrouve le bon sauvage de Rousseau, le Nègre vu par Kant et l'Africain décrit par Hegel, et Gobineau, enfin les*

---

[297] Jean Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine*, Puf, Paris, 1995, p. 24.

formalisations de Lévy Brühl sur la mentalité primitive, sans oublier les travaux de Frobenius et des ethnologues européens.(…) La Négritude tend à transformer l'Afrique en une vaste réserve pour ethnologues dont l'unique souci serait de préserver le passé afin que rien ne change. Il faut empêcher les tropiques d'être tristes afin que le tourisme européen trouve un espace vierge où guérir l'ennui de vivre dans les paradis artificiels de la civilisation technique. (…) on recourt à une théorie qui revoie l'Africain à son passé pour le détourner des problèmes de son présent. (…) le traditionalisme culturel qui alimente la rhétorique de l'authenticité masque la perception claire de l'exploitation économique fondamentale que constitue le système d'économie coloniale…. (…) il est dangereux d'attribuer au passé ce qu'il n'a pas été et de le déformer… »[298]

Cet extrait relève à dessein l'une des critiques les plus acerbes adressées aux théoriciens de l'identité et de l'authenticité africaines. Le procès contre ces visions sera amplifié par les penseurs de la post-colonialité qui se caractériseront, comme nous le verrons dans la seconde partie de ce travail, par la subversion des thèmes majeurs qui ont alimentés les efforts de réflexion des pères des indépendances à savoir la nation, l'identité, la culture, l'africanisme et bien d'autres.

[298] Jean Marc Ella, *Le cri de l'homme africain,* L'Harmattan, Paris, 1980, pp. 147 et suite.

DEUXIÈME PARTIE :
DE LA PRÉOCCUPATION RÉVOLUTIONNAIRE Á LA DÉCONSTRUCTION ANTI-NATIONALISTE : L'ÉMERGENCE DE LA PENSÉE POST-COLONIALE.

La pensée africaine pendant la période qui a précédé les indépendances et celle qui a immédiatement suivi cet événement majeur de ces sociétés a été, comme nous l'avons vu dans l'espace de la première partie de notre étude, dominée par une orientation qui s'est largement penchée sur les possibilités d'affirmation de soi. La question centrale semblait être la suivante : quelle alchimie adoptée pour laver les humiliations subies tout au long de l'histoire et retrouver une stature digne et fière dans le monde ? Une telle orientation qui a mobilisé les grands thèmes tels que le retour aux sources, la Négritude, l'africanisme, le panafricanisme et bien d'autres, va subir le vent de la subversion et même de la dérision inauguré par la nouvelle vague de l'intelligentsia africaine qui la trouve, non seulement insuffisante, mais surtout inconséquente au regard des défis historiques qui interpellent l'Africain et la complexité des problèmes auxquels il est confronté. D'où l'exigence de sortir de *« l'africanisme et de ses démons que sont l'afro-radicalisme et le nativisme »* et d'abandonner *« les efforts de ré-enchantement de la tradition et de la coutume »*[299]

Il est donc impératif de changer de cap, de substituer à une optique revendicative, une autre, pragmatique, qui ne s'enferme plus dans le ghetto de la race mais, qui s'ouvre sur l'universel. Au lieu de perpétuer dans la voie infructueuse de l'idéalisation de soi et de la diabolisation de l'autre, il y a lieu d'opter pour un regard froid et lucide à l'égard de soi, véritable nœud du problème. Il y a lieu de sortir des mythes qui ont pendant une longue période, servi de base à la pensée africaine. Aussi est-il impérieux d'aborder les problèmes des Africains en termes *« déchromatisés et contradictoires »* comme le propose Axelle Kabou, car l'Africain est d'abord et avant tout un homme et de ce fait, identique à tous les hommes, ou d'aborder *« l'historicité propre »* des sociétés africaines, comme le souligne Achille Mbembe. Une telle orientation présente, pour ces penseurs, l'avantage d'échapper à l'écueil de l'enferment dans la particularité. C'est alors que la culture et la tradition africaines seront prises d'assaut par la verve critique qui caractérise les penseurs de la post-colonialité. Il est plus que jamais impératif de sortir du procès de l'autre et d'instruire le procès de soi, car l'ennemi, pensent-ils, c'est d'avantage les tares, les défaillances d'une

[299] In *Patrimoine* No 0015, juin 2001, pp. 8- 9.

culture ancestrale outrageusement idéalisée et perpétuée, l'incurie, le manque d'initiative historique et l'indolence des Africains, que le poids de l'histoire et la main cachée de l'autre.

CHAPITRE I :
LE CONTEXTE DE LA POST-COLONIALITÉ.

Les indépendances ont résonné comme le moment tant attendu de la réappropriation du destin et de l'assumation de l'histoire des anciennement colonisés. D'un bout à l'autre du continent, l'hymne de la liberté a retenti, on pouvait ainsi franchir le pont qui faisait passer de la période coloniale à celle dite post-coloniale. Le contexte de la post-colonialité ou encore la post-colonie, d'emblée relève donc d'une tranche historique particulière : celle qui suit immédiatement, dans l'histoire d'un peuple, le moment de l'entreprise coloniale. Dans l'histoire des idées, l'expression de « pensée postcoloniale » ou de « théorie postcoloniale » renvoie à une réalité marquée par une extrême hétérogénéité qu'il est difficile de résumer et d'en ressortir l'originalité. Mais, il est possible de relever quelques traits qui caractérisent la réflexion dans le cadre de ce qu'on nomme précisément pensée postcoloniale.

Il s'agit d'une part de la critique des effets d'aveuglement et de cruauté que draine une certaine conception de la raison, de l'humanisme et de l'universalisme par l'occident. Cette pensée met en lumière la violence inhérente à une idée particulière de la raison et l'abime, visible dans les conditions coloniales, entre la pensée éthique européenne et les décisions politiques, pratiques et symboliques. En fait comment prétendre militer en faveur de l'homme et réifier avec une telle cruauté la vie, l'activité des colonisés ainsi que leurs représentations symboliques, éthiques et métaphysiques ? D'autre part, cette pensée est tournée sur la dimension du futur, elle insiste sur l'humanité-à-venir, celle qui doit se structurer une fois qu'auront été abolies les représentations coloniales de l'inhumanité et de la différence raciale. On y décèle donc l'espoir de l'avènement d'une communauté universelle et fraternelle. Achille Mbembe relève au moins trois niveaux dans le déploiement de la pensée postcoloniale :

> *« D'une part, elle déconstruit, (…), la prose coloniale, c'est-à-dire le mensonge mental, les représentations et les formes symboliques ayant servi d'infrastructure au projet impérial. Elle se démarque également de la puissance de falsification de cette prose, en un mot la réserve de mensonge et le poids des fonctions de*

fabulation sans lesquels le colonialisme en tant que configuration historique de pouvoir eut échoué. On comprend ainsi comment ce qui passait pour l'humanisme européen chaque fois apparut, dans les colonies, sous la figure de la duplicité, du double langage et du travestissement du réel. (…) Il existe un deuxième niveau de la critique postcoloniale de l'humanisme et de l'universalisme européens… En effet, la figure de l'Europe dont la colonie(…) fait l'expérience et dont elle devient petit à petit familière est loin d'être celle de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. Le totem que les colonisés découvrent derrière le masque de l'humanisme et de l'universalisme, ce n'est pas seulement un sujet très souvent sourd et aveugle. C'est surtout un sujet marqué par le désir de sa propre mort mais en tant que cette mort passe nécessairement par celle des autres : en tant qu'elle est une mort déléguée. (…) Du coup, on pourrait dire de la pensée postcoloniale qu'elle est, non pas une critique du pouvoir dans le sens où on l'entend, mais de la force…. La troisième caractéristique de la pensée postcoloniale est d'être une pensée de l'enchevêtrement et de la concaténation. C'est notamment ce que dévoile sa critique de l'identité et de la subjectivité. (…) cette pensée insiste sur le fait que l'identité s'origine dans la multiplicité et la dispersion… »[300]

En tant que perspective qui s'attaque tout d'abord au fait colonial et à l'univers symbolique et pratique qui en est issu, la pensée postcoloniale a vu le jour dans les contextes où la colonisation et ses avatars (racisme, exclusion etc.…) ont fait leur œuvre. Ainsi, *des cultural studies* en Angleterre aux *postcolonial studies* aux Etats-Unis d'Amérique en passant par les *subaltern studies* en Inde ou en Australie et des tiers-mondismes, se retrouve une pensée dont l'âme semble se trouver dans le regard neuf qu'il faut désormais poser sur soi, par opposition ou contre le regard qu'a induit l'entreprise de domination. Si telle est, en résumé, la saisie globale qu'on peut faire de la pensée postcoloniale au-delà de la variété de ses expressions, il faut tout de même dire qu'Achille Mbembe opère une démarcation entre cette pensée et ce qu'il a dénommé la pensée de la postcolonie. Pour lui, à la différence de la pensée postcoloniale qui accorde une importance considérable à la thématique de la

[300] http://www. Eurozine.com/articles/2008- 01- 09. mbembe-fr.html.

résistance, au privilège qu'elle accorde aux questions d'identité et de différence, la pensée de la postcolonie s'intéresse plutôt et d'avantage au présent et au regard qu'on peut avoir sur soi, à un moment où l'ennemi n'est plus seulement l'étranger mais surtout le frère, à un moment où la violence ne vient plus prioritairement de l'autre mais des siens : violence du frère à l'égard du frère, mais aussi le statut problématique de la sœur et de la mer au sein de la fratrie. Il résume lui-même la pensée de la postcolonie en ces termes :

> *« La question qui parcourt De la postcolonie est celle-ci : « qu'est-ce que c 'est qu'aujourd'hui ? » c'est quoi les lignes de fragilité, les lignes de précarité, les fissures dans la vie africaine contemporaine ? Et éventuellement, comment ce qui est pourrait ne plus être, pourrait donner naissance à autre chose ? Et donc … c'est une réflexion sur les fractures, sur ce qui reste de la promesse de vie lorsque l'ennemi n'est plus le colon, à proprement parler mais le « frère ».»*[301]

Il y a donc ici une réorientation du regard appelé désormais à débusquer les figures de l'inhumanité non plus en priorité dans les modalités par lesquelles s'est dessiné le rapport à l'autre, mais d'abord dans celles des relations avec soi. Et c'est ce sens que nous privilégions dans l'espace de notre travail. Aussi, les vocables pensée post-coloniale ou encore pensée de la post-colonialité renverront-ils à une réalité simple : *« à l'identité propre d'une trajectoire historique donnée : celle des sociétés récemment sorties de l'expérience que fut la colonisation »*[302] et qu'il convient d'examiner en se débarrassant de la grille de lecture qu'induit le procès de victimisation.

Plus particulièrement en ce qui concerne l'historicité des sociétés africaines, cette période est à situer globalement aux alentours des années 60[303]. La post-colonialité dans ce sens, évoque donc la fin de la colonisation, le départ de l'occupant et la réappropriation du discours par les ex-colonisés. Elle revêt une signification éminemment politique car le départ du colon signifie la fin de l'assujettissement et surtout l'effectivité du projet liberté qui a été le cœur même de la lutte anti-coloniale. Désormais, les peuples longtemps soumis à la

[301] Ibidem.
[302] Achille Mbembe, *De la postcolonie*, op.cit, pp. 139-140.
[303] Les années 60 représentent l'époque charnière qui a vu la majorité des colonies africaines accéder à l'indépendance.

domination pourront assumer leur destin, écrire en toute autonomie les pages de leur histoire, une histoire qui a jusque là connue l'écriture fantaisiste et réifiante de l'autre. Ceci veut dire qu'au plan politique par exemple, ces peuples accèdent à l'auto-détermination. Ils peuvent dans ce sens choisir, en toute autonomie, leurs dirigeants, définir leurs priorités et œuvrer consciemment pour leur « insertion »[304] dans le monde.

Mais les déceptions, les déboires subis au cours de cette période, ont tôt fait de jeter un discrédit sur les idéaux qui ont alimentés la verve anti-colonialiste, de même que sur la capacité des anciennement colonisés à s'assumer. C'est dans cette perspective qu'émerge une pensée de la dérision, de la subversion, pensée critique vis-à-vis de soi, le soi étant désormais un loup pour le soi et non plus cette victime multiséculaire d'une histoire injuste. Le procès de victimisation, longtemps mobilisé par une certaine littérature, est ainsi battu en brèche pour un regard qui se veut lucide et froid à l'égard de soi.

I- De la gouvernementalité post-coloniale.

Le premier moment, et peut-être même le moment crucial de la liberté pour un peuple, est certainement celui à partir duquel ce peuple prend effectivement la direction de ses propres affaires, c'est-à-dire parvient à l'exercice de sa souveraineté. Dès lors, il peut, en toute conscience et en toute autonomie, accéder à l'autodétermination en imprimant à son histoire une orientation choisie et voulue. D'où le passage de l'hétéro- détermination caractéristique des situations de sujétion, à l'autonomie par le gouvernement effectif de sa marche historique. Si la gouvernementalité coloniale était axée sur une téléologie de la domination et de l'exploitation au détriment des intérêts des peuples colonisés, celle dite post-coloniale se devait d'être finalisée sur la quête sans cesse recommencée du bien-être ou du mieux être de la multitude. A un climat mortifère d'aliénation des masses, devait se substituer une situation de désaliénation massive des peuples où les structures politiques en

[304] Ceci d'autant plus que pour une certaine anthropologie raciste, l'Afrique n'est pas encore une partie du monde historique, elle baigne encore dans la nuit de l'anhistoricité. C'est du moins ce que pense un auteur comme Hegel qui, dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, présente l'Afrique comme le pays de l'or replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente est enveloppé de la couleur noire de la nuit. Une telle vision a aussi été repérée dans le fameux discours du président français Nicolas Sarkozy à Dakar le 26 juillet 2007. Le président français y a clairement affirmé que l'Afrique n'est pas encore entrée dans l'histoire.

place, désormais autonomes, pouvaient œuvrer pour l'intérêt de la collectivité. La politique assumée par soi devait retrouver son sens originel.

Paradoxalement, la gouvernementalité post-coloniale se traduisit plutôt par l'inhumanité, la violence, l'exploitation et la domination, rendant ainsi les territoires anciennement colonisés, en une vaste nécropole où la mort de l'homme se situe dans l'ordre de la banalité quotidienne. *« C'est terrible. Nos chefs d'Etats font de leurs citoyens ce qu'ils veulent… tous mentent sans vergogne à leurs concitoyens, les emprisonnent, les tuent ou les ruinent à longueur de journée »*, s'écrie à ce sujet Amadou Hampaté Ba[305]. Le concept de nécropole est évoqué ici dans son double sens propre et figuré. Au sens propre, le contexte de la post-colonie est un vaste cimetière où sont inhumés des corps vaincus par toutes sortes de désastres. Au sens figuré, la situation post-coloniale traduit dans la douleur de son effectivité, la mort d'une certaine idée de l'homme : l'homme en tant que porteur d'une valeur, l'homme en tant que dignité, l'homme en tant que fin en soi.[306]. Ceci signifie que le hic et nunc des anciennement colonisés, leur quotidienneté se dévoile en termes de néant : néant de liberté, néant de bien-être, mais peut-être de la façon la plus catastrophique, néant d'espoir. Car ici s'évanouit même le droit de rêver, le droit de s'inscrire dans un imaginaire des lendemains meilleurs. Le pouvoir, par sa massivité et sa violence, obstrue en ces lieux une telle possibilité. C'est pourquoi, Achille Mbembe ne trouve pas de meilleure expression que celle du *« temps du malheur »* pour désigner la tranche historique de la post-colonie : *« un temps au cours duquel le pouvoir et l'existence se conçoivent et s'exercent dans la texture de l'animal »*[307]

L'animalité n'est autre chose que l'envers de l'humanité et nous pouvons commenter ces propos d'Achille Mbembe en pensant que la post-colonie est un temps au cours duquel le pouvoir et l'existence se conçoivent et s'exercent dans la texture de l'inhumanité la plus abjecte. Mais, il faut pousser plus loin l'analyse de cette image de l'intellectuel camerounais pour comprendre que plusieurs réalités sont ici mises en lumière. Tout d'abord, la violence

---

[305] Interview parue dans Jeune Afrique, No 1459-1460 du 21-28 Décembre 1988 et reprise par Axelle Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, L' Harmattan, Paris, 1991, p. 191.

[306] L'image de l'homme telle que traduite par Emmanuel Kant dans ses ouvrages et plus particulièrement dans *les fondements de la métaphysique des mœurs* où l'un des impératifs de la moralité commande : *« Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité dans ta personne aussi bien que dans la personne de l'autre toujours et en même temps comme une fin jamais simplement comme un moyen »*, Bordas, Paris, 1988, p. 62.

épidémique qui recouvre l'espace de la post-colonie, mais aussi la prédation dont fait preuve l'élite gouvernante, la petite bourgeoisie locale :

> *« Une bourgeoisie qui(…) se détourne de la voie héroïque et positive, féconde et juste, pour s'enfoncer, l'âme en paix, dans la voie horrible, parcequ'anti-nationale d'une bourgeoisie classique, d'une bourgeoisie bourgeoise, platement, bêtement, cyniquement bourgeoise.»*[308]

Cependant, l'analyse d'Achille Mbembe stigmatise aussi tout l'imaginaire collectif qui se représente le pouvoir sous le mode «orgiaque », satisfaction tous azimuts des instincts. Gouvernés et gouvernants partagent de ce fait le même imaginaire, la même représentation du politique, même si les seconds subissent la dure épreuve de l'exploitation. Nous reviendrons sur cet aspect un peu plus loin dans notre travail. Mais retenons d'abord, qu'aussi paradoxal que cela puisse paraître, le pouvoir en post-colonie reproduit, et peut-être de la façon la plus cynique, le système inhumain et inique inauguré par la colonisation où la domination et l'exploitation constituent les maitres-mots. Le sujet post-colonial subit le pouvoir dans la stature de la réification, à l'instar de l'animal. L'avènement des indépendances avait pu faire penser un instant à un changement de statut, à une mutation radicale de la situation des ex-colonisés. Or, le visage sous lequel se décline le pouvoir dans le cadre de la période post-indépendance, n'est pas globalement différent de celui qu'arborait ce pouvoir pendant la période coloniale. Et comme le soutient un sociologue camerounais bien connu :

> *« Les promesses faites par les bourgeoisies de supprimer l'exploitation et la misère et de faire entrer les populations dans une ère de prospérité n'ont pas été tenues. Pire, elles se comportent comme les anciens colons par toutes les formes de ponctionnement nécessaire au fonctionnement de l'appareil de l'Etat néo-colonial…. Très vite, les masses prennent conscience de ce que, pour elles, rien de fondamental n'a changé. Le seul apport de l'indépendance a été le*

---

[307] Achille Mbembe, *De la postcolonie*, op.cit, p. 269.
[308] Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, op.cit, p. 110.

remplacement de l'exploitation du Noir par le Blanc par des structures de domination et d'oppression du Noir par le Noir »[309]

En fait, le sujet post-colonial, à l'instar de l'indigène de la période coloniale, n'a pas de droit, il n'a que des devoirs. On pourrait ainsi dire qu'il n'est pas un sujet du droit. Le sujet post-colonial n'a donc pas, malgré l'avènement des indépendances, accédé à la citoyenneté. En fait, le constat est clair : *« Tout comme dans les régimes coloniaux, le respect des sujets de droit et de la liberté d'initiative des individus ne constituait pas la caractéristique principale des régimes africains. »*[310] En d'autres termes, l'exercice du pouvoir ici, tout comme hier, ne s'embarrasse pas de la représentation éthique et juridique consubstantielle à la conception idéale de la communauté politique. La prise en main de leur destin par les anciennement colonisés ne s'est pas accompagnée d'une conception de l'Etat en termes de « res publica ». La politique ici est loin d'être l'affaire de tous.

Or, la conception idéale de l'Etat, telle quelle se dégage des travaux de quelques théoriciens comme Hegel, Rousseau ou Spinoza, repose sur le respect des droits et des libertés de la multitude, fondement de la paix, du bonheur et de la sécurité tant individuelle que collective. C'est cette orientation, soucieuse de faire de chaque membre du corps social une partie du souverain, qui aurait pu assurer aux sujets post-coloniaux leurs droits, condition sine qua non de l'humanisation de la vie politique et sociale. Le pouvoir en post-colonie prend plutôt le visage de l'inhumanité sous le mode dictatorial. Lorsqu'on parle des droits du citoyen, cela intègre un vaste champ des libertés politiques, économiques et sociales.

Sur le plan purement politique, l'Etat post-colonial, ou ce qui en tient lieu, s'apparente à un univers concentrationnaire dans le cadre d'une politique autoritaire. Comme nous l'avons souligné plus haut, la politique est conçue et vécue ici en termes de domination et de violence. Nous sommes bien loin du pacte social de Rousseau où la communauté politique repose sur un contrat originel, qui s'appuie lui-même sur le désir de

---

[309] Jean-Marc Ela, *L'Afrique des villages*, Karthala, Paris, 1982, p. 219.

[310] Achille Mbembe *De la postcolonie*, op.cit, p. 58.

sociabilité des hommes, lesquels se dépossèdent volontairement de leurs droits et les transfèrent à une autorité supérieure, chargée d'édicter les règles régissant la vie socio-politique[311]. Ces règles sont l'objet d'une discussion au sujet de ce que doivent être les fins de l'ordre ainsi établi. Chaque membre du corps social va ainsi conserver sa liberté et ses droits en tant que partie prenante d'une législation qui est en même temps auto-législation. La réalité politique dans le cadre de l'Etat post-colonial, l'effectivité du pouvoir, ne se fonde pas sur la volonté de la multitude.

Bien plus, il subsiste ici un imaginaire du politique qui plonge ses racines dans l'irrationnel. A l'instar des chefs de tribu ou des rois de la période pré-coloniale, la représentation commune fait du chef de l'Etat le maître d'un univers mystique qui seul peut conduire, tel un troupeau de moutons, une multitude docile.[312] Le chef d'Etat est considéré comme le sorcier des sorciers, maître et détenteur des forces occultes qu'il peut mobiliser en sa faveur et contre toute tentative d'indocilité. Dans cet univers obscur, la magie[313] se substitue à la politique et, de façon métaphorique ou réel[314], le chef a le pouvoir de « dévorer » les corps des opposants. Il est donc de fait que :

> *« Le pouvoir politique africain n'échappe pas… à l'irrésistible expansion des forces de l'invisible…. En effet, qu'il s'agisse de « complots fétichistes »…ou de l'action quotidienne des marabouts noirs ou blancs qui entourent les présidents africains, rien en matière politique ne se fait sans un recours à la sorcellerie. Chargés de veiller à la conservation des pouvoirs en place, en détectant et en neutralisant les opposants éventuels, les conseillers occultes ont un pouvoir que*

[311] Dans son ouvrage *Du contrat social*, Jean-Jacques Rousseau est préoccupé par l'établissement d'un ordre politique susceptible de garantir le bien-être social et la liberté de tous. Sa pensée est basée sur l'idée du contrat qui stipule l'aliénation totale de chacun à tous. Ainsi sont garanties aussi bien la liberté que l'égalité de tous. En fait *« chacun se donnant à tous ne se donne à personne (…) : chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout »*. Chapitre VII, « du pacte social », Garnier-Flammarion, Paris, 2001, p. 56.

[312] Voir à ce sujet les importants travaux de Peter Geschire, Xavier Garnier, Achille Mbembe, Axelle Kabou, Daniel Etounga Manguelle, Ahmadou Kourouma, Eric de Rosny pour ne citer que ceux là.

[313] L'ouvrage de Xavier Garnier, *La magie dans le roman africain*, Puf, Paris, 1999 est très intéressant à ce sujet et plus particulièrement le chapitre intitulé « Sony Labou Tansi ou les enjeux politiques de l'univers magique » de la page 147 à la page 157.

[314] A ce sujet, on se souvient des soupçons d'anthropophagie qui ont pesés sur l'empereur Bokassa et sur le président Mobutu Sesse Seko. Au sujet de ce dernier, on peut regarder avec grand intérêt le documentaire intitulé Mobutu roi du Zaïre.

leur envieraient les conseillers spéciaux les mieux écoutés d'occident. »[315]

Une importante littérature existe au sujet de cet aspect de la politique en Afrique post-coloniale. C'est le cas par exemple avec l'écrivain congolais Sony Labou Tansi, qui met en lumière la collusion entre l'exercice du pouvoir et l'univers obscur. L'auteur de *l'Etat honteux*[316] dévoile le pouvoir en post-colonie comme un exercice d'anthropophagie dans un rapport intime avec la chair. L'Etat honteux s'apparente au monde de la « viande », un monde de despotes carnivores, un monde de l'horreur et de la cruauté où la chair dévore la chair. C'est pour cette raison que *« l'Etat honteux est un Etat de barbarie, tout entier sous l'emprise de la chair, l'Etat de chair y étouffe l'Etat de droit, la viande annule la loi »*[317]. Autrement dit, l'Etat post-colonial, caractérisé d'Etat honteux, révèle une conception de la politique où l'enflure de l'irrationnel et du mystique inscrivent l'acte de gouverner dans l'inhumanité la plus abjecte. Ce serait ainsi, pour Sony Labou Tansi, la loi qui gouverne la politique dans le cadre des Etats africains post-coloniaux. La Katamalanasie, république imaginaire, représenterait la réalité du pouvoir post-colonial *: « depuis le guide providentiel, les souverains de la Katamalanasie étaient des carnassiers(…) »*[318]

Il est donc de fait que, dans le cadre de la post-colonie, la terreur, la violence, représentent le mode par lequel se déploie la politique. Le potentat post-colonial terrorise une multitude apeurée et plongée dans la représentation du chef comme un personnage hors du commun, une personne redoutable à l'égard de laquelle elle doit une entière soumission. D'où la dictature avec ses corollaires que sont la peur, l'absence de liberté, l'arbitraire. Il serait d'ailleurs intéressant d'examiner les termes par lesquels certains chefs d'Etat post-coloniaux se sont faits désigner : guide, guide suprême, père de la nation, le maitre, ou encore Sesse Seko[319]. On pourrait penser que ceux qui se faisaient désigner ainsi, étaient

---

[315] Daniel Etounga Manguelle, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?* Editions Nouvelles du Sud, Ivry, 1993, p. 71-72.

[316] Publié aux Editions du Seuil, Paris, 1981.

[317] Xavier Garnier, *La magie dans le roman africain*, Puf, Paris, 1999, p. 147.
[318] Sony Labou Tansi, *La vie et demie*, Seuil, Paris, 1979, p. 130.

transportés par le souci de protéger, d'encadrer, de favoriser le plein épanouissement de leurs peuples. Malheureusement, le terme « père », dont on fait abusivement usage ici, est à comprendre dans le sens du chef naturel et par conséquent incontestable. Il s'inscrit dans la logique d'infantilisation des peuples. Ainsi, aussi logique qu'il ne saurait être question pour le fils de revendiquer le leadership au sein de la famille du vivant du père, il serait aberrant pour un sujet, de contester l'autorité du chef de l'Etat. Il n'est de ce fait pas surprenant de constater le règne de la violence à l'égard de ceux dont la pensée irait contre l'ordre établi. Au plan de la pensée, c'est la mort du libre-penseur et le règne de la pensée unique[320]. Or, l'uniformité dans le domaine de la pensée rime avec le despotisme et réciproquement, le despotisme n'est possible qu'avec l'institution de la pensée unique. Et de fait, comme le note fort à propos Achille Mbembe, « l'encadrement », mieux l'enrégimentation de la population, et plus particulièrement des jeunes, est la règle ici. En fait :

> *«… l'encadrement et l'animation des populations visent avant tout, à s'assurer de la conformité de la participation. Toute différence risque en effet d'être perçue comme une déviation par rapport à la norme. De ce fait, elle doit être réprimée. L'expression de la différence et du désaccord semble presque partout condamnée. »*[321]

La rhétorique politique en usage dans ces contextes annexe une terminologie qui épouse l'univers de la parenté. Et ceci est loin d'être gratuit. En fait, la langue du politique est consciemment calquée sur le mode de la famille[322]. Ainsi, les Nations sont dotées de « pères », de « sages » et l'Etat lui-même est vu dans la perspective d'une famille élargie. Le chef de l'État, le père de la Nation, le sage, représente ici la figure de la maturité et de la responsabilité pendant que le reste de la population est relégué dans la sphère de l'immaturité et de l'irresponsabilité. D'où l'infantilisation et l'exclusion d'un pan important de la population de la sphère politique, surtout la jeunesse dont le discours officiel tente

---

[319] Dans le cas du Zaïre, Mobutu avait annexé cette expression tirée de la langue locale le lingala et qui signifie « pour toujours ». Il n'est pas besoin de réaliser un travail d'alchimiste pour comprendre la représentation que le chef d'Etat zaïrois se faisait du pouvoir.

[320] C'est ce thème que développe abondamment Sony Labou Tansi dans ses pièces de théâtre.

[321] Achille Mbembe, *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique*, Editions L' Harmattan, Paris, 1985, p. 14.

presque partout et paradoxalement, de présenter comme « le fer de lance de la Nation »[323]. L'Etat paternel attend de ce fait des populations sur lesquelles il exerce sa tutelle, entière soumission comme c'est le cas dans le cadre d'une famille. Les citoyens, ou ce qui en tient lieu, sont considérés comme les enfants du chef de l'Etat et lui doivent de ce fait une obéissance et une piété filiales. Par conséquent, *« les jeunes sont invités à s'initier à la sagesse auprès des anciens »*[324], ils ne peuvent atteindre les cimes de la sagesse, de la maturité et de la responsabilité qu'en puisant à l'intarissable source que représentent les anciens.

L'établissement de la pensée unique est allé de pair avec la personnalisation du pouvoir visible dans la plupart des pays post-coloniaux, où le culte de la personnalité constituait le catéchisme, mieux le programme politique de ceux qui étaient appelés à présider aux destinées des jeunes Etats à peine sortis de l'épreuve coloniale. Ceci est visible par la présence dominante de l'image du chef de l'Etat, aussi bien dans les lieux publics, que privés. Les effigies des « pères de la Nation » meublent ainsi les rues, les bureaux administratifs et même les domiciles. Les média vantent à longueur de journée les mérites et la sagesse incommensurables du chef et même les billets de banque portent leurs effigies. On retrouve ici une certaine rhétorique de la peur et de l'insécurité entretenue par les chefs d'Etat avec comme slogan « après moi, c'est le déluge ». Par conséquent, pour assurer la paix, la sécurité et le développement, il n'y a qu'une solution : laisser s'éterniser au pouvoir ces leaders seuls capables de résoudre l'équation politique en présence. Dans un tel contexte où le jeu politique est obstrué, dans un contexte où la politique ne se pense pas comme l'affaire de tous et où les mécanismes de dévolution du pouvoir ne sont pas codifiés ou sont brouillés, le seul mode d'accession à la magistrature suprême reste le coup de force. D'où les nombreux coups d'Etats qui ont émaillés l'histoire des ex-pays colonisés. Ceux-ci se justifient, en grande partie, par la volonté de quelques acteurs sociaux ''éclairés ou suffisamment indociles'' de déverrouiller le jeu politique.

Dans cet horizon de la pensée unique et du culte de la personnalité, fleurit le régime

---

[322] Nous verrons plus loin l'inadéquation de cette conception par rapport aux exigences de la gestion moderne de l'Etat.
[323] Cette expression revient régulièrement lors des discours du chef de l'Etat au Cameroun et plus particulièrement lors de la fête de la jeunesse qui se célèbre le 11 février de chaque année.

du parti unique diffuseur de la seule pensée qui vaille la peine : celle du chef. Le constat est donc net : la domination et la violence caractérisent le pouvoir dans le cadre de l'Etat post-colonial et l'on peut dire que l'avènement des indépendances, n'a pas entrainé une réorientation du politique dans le sens de l'humanité. Le sujet post-colonial ne vit nullement au plan politique le saut qualitatif qu'aurait du entrainer cet événement majeur de la vie des sociétés africaines. En fait, à un régime de domination s'est substitué un autre. L'imaginaire et la réalité autoritaires obstruent ici tout horizon de liberté. Dans ce registre et de la façon la plus risible, se range l'expérience centrafricaine avec l'Empereur Bokassa. Arrivé au pouvoir en 1966 à la faveur d'un coup de force, il se proclame président à vie en 1972. Il est intronisé Empereur en 1977. Il est intéressant d'examiner les aberrations de cette trajectoire de Bokassa pour comprendre l'idée que les chefs d'Etat de l'Afrique post-indépendante se font du pouvoir.

En fait, doit-on s'autoproclamer président à vie si tant est que dans une république c'est le peuple qui doit légitimer l'exercice du pouvoir ? Ceci traduit à suffisance l'idée que l'on se fait du peuple : une masse, un troupeau dont le seul droit est de suivre, de manière irréfléchie et quasi moutonnière, le guide suprême. Bien plus, comment comprendre cette régression de la « res publica » à l'Empire ? Il nous semble que le passage à la république traduit une évolution certaine de la conscience politique des peuples. Aussi curieux que cela puisse paraître, c'est au moment où la pensée et l'effectivité politiques sont dominées par l'implantation des républiques que le leader centrafricain marque son retour à l'empire. Bokassa avait probablement pensé que les atours dont se pare l'Empereur donneraient, tout au moins du coté de l'imaginaire, une puissance, une magnificence et un prestige plus grands à cette vision fétichiste du pouvoir. En fait la puissance, la magnificence et le prestige : voilà ce dont rêvaient les chefs des Etats post-coloniaux.

Dans un tel contexte, les mécanismes de dévolution du pouvoir obéissent à un ordre quasi divin. Le chef de l'Etat l'est par des mécanismes qui n'ont rien à voir avec la volonté où le choix de la multitude. Il est chef soit parce qu'il appartient à la « lignée choisie » par la divinité pour régenter une masse aveugle, soit parce qu'il a pu, par la maitrise des

[324] Achille Mbembe, *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique*, op.cit, 17.

forces[325], capitaliser le potentiel de violence et tourner les effets de celle-ci en sa faveur. Daniel Etounga Manguelle relève à ce sujet qu'

> *« en Afrique, il faut naitre dominant, sinon on n'a pas le droit de le devenir autrement que par un coup d'Etat. D'où la passivité des masses, qui ne s'explique pas uniquement par « l'extrême malléabilité du caractère de l'homme noir » dont parlait Braudel, mais bien plus parce que le corps social tout entier accepte, comme un fait naturel la servitude imposée par l'homme fort du moment »*[326]

L'accession à la magistrature suprême n'obéit donc pas ici au principe de la souveraineté inaliénable du peuple, la politique n'étant pas considérée comme l'affaire de tous mais comme une affaire réservée à quelques favorisés de la fortune. Ceci explique, comme nous l'avons souligné plus haut, les nombreux coups de forces enregistrés dans l'histoire des Etats africains post-coloniaux. Ces épisodes sanglants sont la traduction dans les faits d'une réalité politique caractérisée par l'obstruction, mieux le verrouillage du jeu politique et son appropriation partisane. L'idée que l'on a du pouvoir ici, ne peut se décliner que sous le mode autoritaire et dictatorial car *: « le pouvoir est une femme qui ne se partage pas. Dans un bief il ne peut exister qu'un hippopotame male »*[327]. La multitude est ainsi exclue d'une sphère où se joue son destin. C'est que, la cristallisation de l'Etat et la représentation qu'on s'en fait, s'effectuent sur un mode despotique et autoritaire qui dénie aux individus les attributs de sujets de droit. En fait,

> *« dans tous ces pays(…) l'acte qui instituait l'autorité souveraine n'a constitué, à aucun moment, un véritable pacte ou contrat, puisque, strictement parlant, il n'impliquait aucune réciprocité d'obligations légalement codifiées entre l'Etat et*

---

[325] Ces forces peuvent être soit les forces armées, soit les forces occultes. Comme nous l'avons souligné plus haut, le chef de l'Etat est considéré comme cette personne exceptionnelle qui possède la maitrise des forces mystiques dont il fait abondamment usage.

[326] Daniel Etounga Manguelle, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?*, op.cit, p. 50.
[327] Ahmadou Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Seuil, 1998, p. 105.

les détenteurs du pouvoir d'une part et, d'autre part, la société et les individus.(…) La pratique générale du pouvoir s'est(…)globalement située dans la continuité de la culture politique coloniale et le prolongement des aspects les plus despotiques des traditions ancestrales… »[328].

Autrement dit, la politique se conçoit ici dans un rapport vertical qui n'admet de la masse que soumission et obéissance. Ne tenant pas le pouvoir de la souveraineté du peuple, le potentat post-colonial ne se sent aucun devoir à l'égard de la multitude, il n'a pas de compte à rendre à la société. D'où le règne de l'arbitraire. L'Etat post-colonial est ainsi conçu comme une réalité liberticide, inhumaine et injuste qui se présente comme un véritable cimetière des libertés et des droits de la personne humaine, un univers concentrationnaire où le parti unique enrégimente, surveille et régente la vie des masses même dans son expression la plus intime. Le parti unique et les autres appareils répressifs de l'Etat post-colonial inhibent toute autre conception de la liberté politique. L'effectivité du politique dans le contexte post-colonial, se dévoile de ce fait dans l'inhumanité et l'absence de liberté, transformant la tranche historique de ces Etats en une *Parenthèse de sang*[329] où le peuple n'est plus qu'un *Anté-peuple*[330] et où l'univers politique se déploie dans un *Etat honteux*[331].

L'évocation de ces quelques titres de Sony Labou Tansi se justifie par la verve que cet auteur a mise dans la saisie de la réalité politique dans le contexte des Etats africains post-coloniaux, contexte des espoirs déçus qui a finalement transformé l'Afrique en une *« grosse merde…, un merdier, un moche merdier, ce monde ! Ni plus ni moins qu'un grand marché de merde »*[332]. L'Etat africain post-colonial est en fait un pays où *« les soldats fouillent les cases… c'est le pays des fouilles… ils (les soldats) fouillent parce que des soldats, c'est fait pour fouiller »*[333]. Que peut bien signifier cette fouille systématique ? Sinon que l'intrusion dans le cadre même le plus intime des individus. La fouille traduit la

[328] Achille Mbembe, *De la postcolonie*, op.cit, p. 68-69.
[329] Sony Labou Tansi, aux Editions Hatier, Paris, 1981.
[330] Sony Labou Tansi, aux Editions du Seuil, Paris, 1983.
[331] Sony Labou Tansi, aux Editions du Seuil, Paris, 1983.
[332] Sony Labou Tansi, *l'Anté-peuple*, op.cit, p. 65.
[333] Sony Labou Tansi, *parenthèse de sang*, p. 10 et suite.

représentation que le potentat post-colonial se fait du peuple : une foule transparente. La fouille, en même temps qu'elle « dévoile » la masse, participe de la logique d'intimidation dans les contextes dictatoriaux soucieux d'installer au sein du peuple une psychologie de la peur. Ainsi, le pouvoir dans le cadre de l'Etat africain post-colonial entend plonger la masse dans une soumission aveugle, dans la veulerie et l'apathie. Les soldats fouillent même les tombes.

L'Etat post-colonial s'impose donc, dans sa massivité, comme seule possibilité offrant le moindre horizon de signification. Il aspire à l'exercice effectif d'une hégémonie sans conteste sur les masses et prétend par ce fait à l'exclusivité du *« principe de vision légitime »*[334]. Cet Etat entend se positionner comme le détenteur de toute vérité et orienter tout l'univers de la pensée, de l'action, des visions et même des relations intersubjectives. C'est sous cet angle qu'il se présente comme un *Etat- théologien*[335], un Etat qui en gros, s'édifie sur le principe autoritaire. C'est cet Etat qui :

> *« Ne se préoccupe pas seulement des pratiques touchant à la distribution du pouvoir et de l'influence, aux relations sociales, aux arrangements économiques et aux processus politiques. C'est aussi celui qui aspire explicitement à définir, pour les agents sociaux, la manière dont ils doivent se voir, s'interpréter et interpréter le monde. Ce faisant, l'Etat- théologien se constitue comme le principe instituant des langages et des mythes d'une société. C'est lui qui a charge de produire les formes de conscience grâce auxquelles les agents se transforment en opérateurs historiques. En structurant cette conscience et en « inculquant » à tous le principe de vision légitime, il pèse de ce fait sur la capacité des agents à orienter leurs pratiques et leurs représentations. Il produit en même temps les catégories de perception, bref les structures cognitives, l'équipement mental à partir desquels les indigènes doivent voir et dire le monde. L'Etat-théologien aspire donc, au total, à se faire admettre lui-même comme système culturel et*

---

[334] Achille Mbembe, *Afriques indociles, christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Karthala, Paris, 1988, p. 127.
[335] Expression empruntée à Achille Mbembe in *Afriques indociles*, p 127 et suite.

symbolique.»[336]

Autrement dit, l'Etat post-colonial se caractérise par sa massivité, son hégémonie et développe par ce fait même une logique totalitaire et une épistémologie autoritaire. On comprend donc que du point de vue de la gouvernance, du point de vue de la gestion de la communauté politique, la situation dans le cadre des Etats africains post-coloniaux se traduit par la violence, la déchéance du sujet qui perd toute subjectivité. L'univers concentrationnaire imposé par le potentat post-colonial lui ôte la liberté et le droit de subjectivité créatrice. Les indépendances n'ont donc pas apporté ce saut qualitatif que les populations étaient en droit d'attendre d'elles. Même les plus farouches combattants du système colonial affichent leur déception au regard des espoirs qu'avait drainé l'événement indépendance. En fait :

> *« Comme une nuée de sauterelles les indépendances tombèrent sur l'Afrique à la suite des soleils de la politique. Fama avait comme le petit rat de marigot creusé le trou pour le serpent avaleur de rats, ses efforts étaient devenus la cause de sa perte car comme la feuille avec laquelle on a fini de se torcher, les indépendances une fois acquises, Fama fut oublié et jeté aux mouches. »*[337]

Le héros du roman d'Ahmadou Kourouma subit ainsi de façon traumatique, la lourde épreuve de la déception post-coloniale. Mais il serait erroné de penser qu'il s'agit là d'une déception strictement individuelle que vit ce personnage quelque peu irréaliste. En fait, Fama traduit avec éloquence la réalité vécue par le sujet post-colonial et une prise de conscience plus globale : le départ du colonisateur n'a pas débouché sur un surcroit d'humanité, de prospérité et de justice, encore moins sur une gouvernance démocratique. Il apparaît ainsi exigible, pour l'intellectuel africain, tout comme pour la masse, de changer de cible et de s'attaquer aux régimes issus des indépendances en « République des Ebènes »[338]

---

[336] Idem, p. 128.
[337] Ahmadou kourouma, *Les soleils des indépendances*, Seuil, Paris, 1970, p. 21.

[338] Terme par lequel le romancier ivoirien désigne les Etats de la période post-indépendante, tout comme certains ont pu parler de « républiques bananières ».

Dans cet univers où le pouvoir s'impose par sa massivité, il y a cependant une faille à partir de laquelle le sujet tente quotidiennement de se donner de la consistance, en rusant avec la sphère des dominants. Ceci, en effet, se déroule à travers les jeux, les processus de ruse et de complicité. C'est que, dans le cadre de l'Etat post-colonial, le pouvoir entend se décliner sur le mode d'un « fétiche ». Or, le fétiche appelle un processus de ratification permanente, il a besoin d'être reconnu par ceux à qui il s'adresse. C'est dans ce sens qu'Achille Mbembe par exemple, voit dans la relation post-coloniale un rapport de proximité et de promiscuité, « une tension conviviale » entre le commandement et ses cibles. L'individu ne peut s'affirmer, le sujet ne peut se donner de la consistance qu'au point d'intersection entre, d'une part les rituels quotidiens de ratification du fétiche et d'autre part, le déploiement permanent d'une pragmatique du jeu et de l'amusement qui fait de lui un « *homo ludens par excellence* »[339]. C'est en fait cette pragmatique du jeu qui, *« en offrant aux cibles du pouvoir de démultiplier leurs identités, leur permet de se présenter constamment sous des figures et des facettes mobiles, diverses, changeantes et réversibles »*[340]. Ainsi, cet antagonisme convivial conduit dominants et dominés à une situation de zombification mutuelle ou à une situation d' « impouvoir » selon les mots d'Achille Mbembe.

En fait, en prenant part aux grandes messes organisées par les dominants, les dominés semblent ratifier le fétiche. Mais, dans le même temps, la dérision à laquelle ils se livrent, le travestissement des discours publics, permet à ceux-ci d'échapper au pouvoir absolu du fétiche. C'est cette réalité que met en lumière Comi Toulabor, dans son étude du Togo sous Eyadéma, « Jeu de mots, jeu de vilains »[341]. L'auteur, dans cette analyse, montre comment les gouvernés, malgré l'enrégimentation et les pressions ambiantes et permanentes, arrivent, par le travestissement du discours, à développer tout un langage de la dérision politique. Il existe ainsi au sein de la multitude dominée un langage politique souterrain qui en fait, se présente comme la subversion de l'ordre établi. Dans ce langage souterrain, est mise en

[339] Achille Mbembe, « Sexe, bouffe et obscénité politique » in *Terroirs*, Revue africaine de sciences sociales, No 002-Janvier 1995, p. 37.

[340] Ibidem.

lumière toute la démesure des gouvernants au premier rang desquels se trouve le chef de l'Etat. En jouant habilement avec les langues locales, on arrive à produire un discours ambivalent qui peut présenter le pouvoir et ceux qui l'exercent sous le mode de la scatologie et de la tératologie.

Ainsi, face à un système politique unanimiste, il existe un *langage chuchoté* qui est une manière d'adoucir le verbe officiel écrasant et contraignant, de façon à le rendre supportable. L'ironie et l'humour dont se charge ce langage, constituent des armes dont se servent les impuissants face à l'arbitraire régnant. On peut donc voir dans ce discours une sorte de contestation sociale. En fait, *« quoi qu'il en soit, on peut supposer que plus un Etat s'affiche unanimiste et intégrationniste, plus il y a des probabilités que se développe chez les gouvernés un « anti-discours ». »*[342]

Au-delà du caractère massif du pouvoir dans le cadre de l'Etat africain post-colonial, la pragmatique du jeu inscrit les rapports entre ceux qui commandent et leurs sujets sous le mode du simulacre et offre un espace d'expression à la multitude dominée. On peut donc finalement comprendre dans quel sens ces jeux, ces processus de ruse participent de la fabrication, de la déconstruction ou de la ratification des régimes post-coloniaux.

II- Une conception alimentaire du pouvoir.

La réalité de la gouvernementalité post-coloniale est celle d'un univers où émergent la violence, l'arbitraire, l'absence de liberté. Et, même dans les cas où on a pu parler de démocratie, il ne s'est agi que d'une démocratie de façade, puisque partout, les résultats des consultations politiques étaient connus à l'avance[343] du fait du verrouillage du jeu politique. Mais ce qui est caractéristique de ces régimes, c'est la représentation du pouvoir sous un

---

[341] In *Le politique par le bas en Afrique noire, contributions à une problématique de la démocratie*, Karthala, Paris, 1992.

[342] Idem, p. 130.

[343] A ce sujet on peut se rappeler cet épisode plein d'humour d'un homme de théâtre camerounais qui, à l'inquiétude d'un observateur de la scène politique africaine qui estimait que la France démontrait sa supériorité démocratique par le fait que les résultats des élections étaient proclamés le jour même de l'élection, il rétorquait que les pays africains étaient encore plus démocratiques que le pays du général De Gaule puisque la France prend une journée pour publier les résultats d'une élection alors que dans les pays africains, ces résultats sont connus, publiés avant même la tenue de l'élection.

mode orgiaque[344], ce que Jean-François Bayart nomme précisément « la politique du ventre »[345]. En effet, dans l'imaginaire de l'élite au pouvoir comme dans celui de la masse, la participation au pouvoir consacre l'accession au « droit de manger ». Faire partie de la caste dirigeante devient synonyme de prendre part, et les siens avec, à l'organisation du manger, au vaste festin que représente la gestion de l'Etat, lui-même conçu comme le grand gâteau national. La conception alimentaire du pouvoir ou encore « la politique du ventre », intègre ainsi un vaste champ qui englobe à la fois l'imaginaire et les pratiques autour de la réalité du pouvoir, sur fond de satisfaction des instincts, des désirs et des besoins. Et dans un contexte de précarité, dans un environnement où la délicate équation du ventre demeure une problématique quotidienne, dans un univers où *« la raison politique est captive de l'œsophage »*[346], il est possible de résumer la politique du ventre à l'acte de consommer. Il s'agit d'une véritable logique de *« captage des richesses, (de) leur accumulation ou (de) leur redistribution partielle »*[347]. C'est, pourrait-on dire, le cœur qui fait battre toutes les activités tournant autour de la réalité politique dans le cadre des Etats africains post-coloniaux. Nous sommes ici en présence de *« l'homo manducans »*[348] dans son expression la plus plausible.

Puisque dans le contexte post-colonial le pouvoir est enveloppé dans la sphère de l'invisible comme nous l'avons vu, la politique du ventre se décline aussi comme l'acte de « manger » son ennemi. Il est important de rappeler la conception ontologique du bantou qui se dévoile de l'œuvre de Placide Tempels pour mieux comprendre cette réalité. En effet cette conception tourne autour de la notion de « force vitale », l'univers est un réseau de forces et, l'homme lui-même, est force au milieu d'autres forces. Il est possible que les forces s'additionnent ou pour une force de se « renforcer » par « assimilation » ou par « consommation » d'autres forces. Du point de vue politique, le détenteur du pouvoir cherchera à accroitre sa force vitale et par conséquent, à assurer la pérennité de son pouvoir

[344] Expression que nous empruntons à Achille Mbembe pour désigner les excès visibles dans le contexte des Etats post-coloniaux : excès de table, excès sexuels etc.…

[345] C'est là le sous- titre de l'une de ses publications les plus importantes et aussi, à coup sûr, la plus polémique : *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*, Fayard, Paris, 1989.

[346] *Achille Mbembe, Les jeunes et l'ordre politique en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 1985, p. 234.
[347] Jean-François Bayart, op.cit, p. 281.

en « consommant » la force vitale de ses opposants et de ses ennemis. On parle généralement ici de « manger quelqu'un en sorcellerie », ce qui signifie le déposséder de sa force vitale, d'où son extinction, mieux, sa mort symbolique ou réelle.[349]

Il y a donc, au regard de ce qui précède, tout un univers anthropophagique[350], l'univers de la chair, qui s'enracine dans la possibilité de « manger » l'autre et où il existe un rapport quasi-existentiel entre le pouvoir et la capacité de « dévorer » la force vitale de l'autre. Il n'est donc pas surprenant de constater que l'entourage du potentat post-colonial est composé des « maitres de l'invisible », des sorciers dont le rôle est non seulement de protéger le chef de l'Etat, mais aussi d'accroitre son pouvoir par manducation de la « chair » de ses ennemis.

Mais la politique du ventre ne se limite pas à l'univers mystique. Elle trouve son expression la plus complète aussi bien dans l' « épistémè »locale, que dans la gestion effective de la quotidienneté en société post-coloniale. En effet, comme nous l'avons souligné, le contexte politique des Etats post-coloniaux est un contexte marqué par la précarité, la disette. L'objectif premier semble donc être : manger d'abord[351]. Et de fait, l'imaginaire politique se construit ici sur fond d'un vide à combler, d'un manque, d'une insatisfaction. Ce qu'on pourrait appeler ici « l'épistémè » du politique, ou encore le socle sur lequel s'édifie la possibilité du discours et de l'action politiques, baigne donc dans le climat général de disette. C'est à partir de ce socle que peuvent se comprendre les luttes, les manœuvres, les manipulations autour du pouvoir dans les Etats africains post-coloniaux. Il n'est donc pas facile, comme le révèle Achille Mbembe de :

« rendre compte du « façonnage » politique des sociétés post-coloniales en faisant

---

[348] Idem, p. 328.

[349] Des témoignages dans des pays tels que le Cameroun, la Côte-D'ivoire ou encore le Benin font Etats de personnes mortes parcequ'ayant été mangées en sorcellerie.

[350] Il est peut-être plus juste de parler ici d'un cannibalisme mystique pour faire la distinction d'avec la simple anthropophagie comme nous le recommande le Révérend père Meinrad Hebga dans son ouvrage intitulé *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, L'Harmattan, Paris, 1998. En fait la consommation ici est « mystérieuse ». Mais il ne faut nullement se tromper en pensant qu'une telle consommation est purement métaphorique ou métaphysique *« puisqu'elle est censée entrainer la maladie, le dépérissement et même la mort »*. Meinrad Hebga, qui souligne le caractère immatériel ou spirituel de cette manducation, reconnaît donc qu'elle provoque le dépérissement physique ou plus simplement la désintégration du corps, synonyme de mort physique. Voir Page 297 et suite.

fi de l'état de disette chronique dans lequel elles sont installées, de la relative aisance dans laquelle elles peuvent être placées, des formes de luttes pour la subsistance qui sont inventées dans ce contexte là, ainsi que des langages dans lesquels ces luttes sont phrasées, codées. »[352]

Autrement dit, pour comprendre le sens des formations politiques post-coloniales, il est impératif de se placer dans le contexte général de précarité de ces sociétés afin de saisir les luttes, les représentations et les stratégies que développent ici aussi bien l'élite gouvernante que la masse.

Comme nous l'avons souligné plus haut, dans le contexte post-colonial, la politique se décline sous le mode autoritaire et dictatorial. Dans un tel contexte, l'obéissance apparaît comme la seule manifestation attendue de la masse et la domination systématique qui y a cours, repose sur le principe selon lequel l'Etat n'a aucune obligation vis-à-vis de la multitude. Comment pouvait-il en être autrement si tant est que l'acte qui institue l'Etat et l'autorité souveraine ici n'a à aucun moment pris le visage d'un contrat ou d'un pacte entre les différentes subjectivités du corps social. Le potentat post-colonial, conscient de cette réalité «gère » et tire profit de cette précarité ambiante. Les salaires et les allocations diverses rentreront ainsi dans une vaste et puissante machine à produire non seulement des inégalités sociales, mais aussi et surtout à produire des allégeances. Aussi assiste t-on à un déplacement du sens et de la signification du salaire. Le salaire cesse d'être la rémunération d'un travail effectué pour se fondre dans la logique d'arraisonnement du peuple. Le salaire dans ce cas n'entre plus dans un rapport de proportionnalité avec le travail accompli, il n'est plus la mesure de la rétribution de la productivité. Ceci dans la mesure où :

« Il servait de ressource à l'Etat pour acheter l'obéissance et la gratitude et pour arrimer la population à des dispositifs de discipline. En d'autres termes, le salaire était ce qui légitimait non seulement la sujétion, mais aussi la constitution d'un type d'échange politique fondé(…) sur l'existence de créances grâce auxquelles l'Etat fabriquait des dettes sur la société, la construction du rapport

[351] Par ailleurs titre d'ouvrage de B. Joinet, *Tanzanie, manger d'abord*, Karthala, Paris, 1981.
[352] *Afriques indociles, christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, op.cit, p. 157.

> *d'assujettissement s'effectuant dans l'ordre distributif.... En transformant le salaire en créance, l'Etat octroyait des subsistances à tous ceux dont il faisait ses obligés. Du coup, il n'y avait de salarié qu'en tant que ce dernier était un dépendant. Les subsistances qu'il recevait ne venaient pas sanctionner un processus de conversion d'une énergie en richesse. Elles venaient dessiner une figure particulière de l'obéissance et de la domination. »*[353]

On verra plus loin les dégâts qu'une telle conception du salaire aura sur les économies des pays africains post-coloniaux. Mais notons déjà à ce niveau qu'une telle conception se trouve en opposition de phase avec les exigences de productivité et de gestion rationnelle des économies modernes. Dans ce climat général de renversement de sens, où le salaire entre désormais dans la mécanique insidieuse de fabrication des allégeances, on perçoit assez aisément la figure de l'arbitraire dans la mesure où la relation consubstantielle entre le salaire et le travail est brisée. Le versement des allocations et du salaire est abandonné au gré de la fantaisie du potentat qui peut en fait les octroyer même à ceux dont la participation à l'entreprise de production est nulle. Ceci est visible à travers la horde de courtisans, de marabouts et de thuriféraires, pourtant socialement improductifs, qui hantent l'entourage immédiat des chefs d'Etats africains post-coloniaux, mais qui reçoivent les salaires les plus élevés. La conception alimentaire du pouvoir s'explique donc par le fait que le potentat post-colonial s'arroge le droit de donner à manger à qui il veut et d'affamer tous ceux qui s'opposeraient à sa volonté de puissance.

Le potentat post-colonial « gère » ainsi la précarité dans le but de se maintenir le plus longtemps possible, sinon éternellement au pouvoir. Ainsi, à l'arbitraire s'ajoute la corruption et les détournements des deniers publics qui rentrent dans la même logique de la conception alimentaire du pouvoir. Le contexte général des Etats africains post-coloniaux est marqué par la corruption. Celle-ci se manifeste à tous les niveaux de la société. Si la grande corruption est plus visible et plus médiatisée, en raison des sommes faramineuses qui sont impliquées, il serait tout de même lacunaire de ne pas voir qu'en fait, toute la société participe dans cette économie de la corruption. C'est ce que relève Jean-François Bayart qui

[353] Achille Mbembe, *De la postcolonie*, op.cit, p. 74.

pense que :

> *« La corruption (…) est la manifestation de cette « politique du ventre ». En d'autres mots, les luttes sociales constitutives de la recherche hégémonique et de la production de l'Etat revêtent la forme privilégiée d'une curée à laquelle l'ensemble des acteurs- ceux du « haut » comme ceux du « bas », participent… »*[354]

Autrement dit, la corruption embrasse toutes les sphères de la vie sociale et en vient même à être une réalité banale. C'est ainsi que dans le contexte du Zaïre par exemple, le *matabiche* ou encore *l'article 15,* était la clé qui ouvrait toutes les portes[355]. Au Cameroun par exemple, revient à longueur de journée cette phrase « la chèvre broute là où elle est attachée » et, au Nigéria, l'on a coutume de clamer : « I chop, you chop »[356].

Dans un tel contexte, la logique qui préside à la gestion de l'Etat est celle de l'appropriation privée des ressources publiques. Aussi toute position sociale, toute position au sein de l'appareil de l'Etat, est-elle comprise comme l'occasion tant attendue de prendre part au grand festin national. Du petit fonctionnaire au haut commis de l'Etat, chacun réclamera en fait un « petit quelque chose », « une enveloppe », pour rendre le service pour lequel il est censé être payé. La corruption relève donc ici du quotidien le plus banal et, il serait inutile de multiplier les exemples montrant une société entière plongée dans des magouilles, des stratégies et des combines pour survivre dans un contexte dominé par la précarité. C'est ainsi que la nomination à un poste de responsabilité est perçue comme un acte de sollicitude du potentat non seulement à l'endroit de l'heureux élu, mais aussi à tout son entourage, à toute sa région[357]. Il s'en suit donc ici, non seulement des réjouissances et

---

[354] In *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*, op.cit, p. 288.

[355] C'est ce que révèle Pierre Péan dans son ouvrage intitulé *L'argent noir, corruption et sous-développement*, Fayard, Paris, 1988.

[356] Traduction : « je mange, tu manges ». Cf. Jean-François Bayart, *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*.

[357] A ce sujet, l'artiste musicien camerounais Donny Elwood a composé, il y a quelques années, une chanson dont les paroles résument merveilleusement ce que nous voulons exprimer : *« Ma vie va changer, le décret vient de tomber mon frère est nommé à un poste très élevé. La rumeur a circulé partout au quartier mais aujourd'hui c'est confirmé. La radio en a parlé reparlé la télé l'a confirmé. Ça y est ma vie va changer…toutes les filles qui m'ont laissé tomber tenez bon car vous allez tomber sans glisser, une fille de sous quartier ne peut résister quand on est véhiculé. Finie la marche à pied, les pains chargés et les taxis surchargés. Je vais gagner des marchés mon frère est nommé même si je ne peux pas*

des fêtes interminables, mais aussi et surtout des motions de soutien et de déférence au chef d'Etat qui a enfin pensé à cette région, à cette famille en appelant leur fils à la table[358]. Ainsi, au lieu d'être au service de la nation toute entière, le responsable nommé profitera de cette position pour la satisfaction des intérêts particuliers. C'est dans cette perspective qu'Achille Mbembe posera le constat selon lequel :

> *« Le pouvoir est …perçu en Afrique comme le lieu du repas, dans ces régions où les désirs et les besoins sont excités, exacerbés et enflammés par les formes de naissance et de croissance de la misère et de la pauvreté. L'Etat, la fonction publique, la police, la force militaire, etc.… sont assumés avant tout comme autant de gisements alimentaires et d'instruments d'extorsion »*[359]

Ce qui se passe au sommet de l'Etat est encore plus scandaleux. La logique d'appropriation privée des ressources de l'Etat se solde ici par des détournements et une corruption qui dépassent toute imagination, à tel point que Jean-François Bayart a pu désigner les régimes africains post-coloniaux en termes de *kleptocratie.* Les épisodes les plus marquants de cette réalité ont été visibles avec Mobutu dont la fortune personnelle traduisait toute la mesure de la démesure : *« les indications faisant état de 4 milliards de dollars sont très proches de la réalité »*[360]. Ce qui est vrai pour le chef d'Etat zaïrois l'est tout aussi pour les autres. Or, comme nous le rappelle Pierre Péan, *« plus que la peste … et le sida…, la corruption tue »*[361]. Elle tue non seulement l'Etat auquel elle cambriole les ressources nécessaires, mais aussi les populations qu'elle vulnérabilise en les réduisant à la

---

livrer, il va qu'en même me payer, mon frère est en haut. Je vais enfin voyager, j'irai à Paris avec ma jolie nana, les pieds palmés sur les champs Elysées, à manger du saumon fumé, en Euro je vais dépenser… ». On voit donc ici tout l'imaginaire qui se construit autour des nominations. C'est l'occasion pour l'heureux élu et son entourage de changer de statut social et de se lancer dans la démesure.

[358] C'est dans cette logique que s'inscrivait la fameuse « géopolitique » du président gabonais Omar Bongo qui stipulait clairement que ceux qui étaient appelés au gouvernement ou à des postes importants se devaient de se mettre au service de leurs communautés ethniques. En fait, ils se devaient d'entrainer les leurs à la mangeoire. L'Etat s'apparente donc ici à une mangeoire.

[359] *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique*, op.cit, p. 235.

[360] Aveu fait en 1982 par son ancien premier ministre Nguza Karl I Bond et repris par Pierre Péan, *L'argent noir*, op.cit, p. 141.

[361] Idem, p. 9.

pauvreté et à la misère. Il est donc de fait que la conception alimentaire du pouvoir caractérise tant l'imaginaire que la réalité politique dans le contexte des Etats africains post-coloniaux et quand bien même les ressources ont pu être suffisantes[362], celles-ci ont été mises au service d'une conception politique dans laquelle la logique de déprédation était le centre.

III- Du syndrome ethnique.

La situation post-coloniale, dominée par un exercice autoritaire et quasi-despotique du pouvoir ainsi que par « la politique du ventre » est caractérisée, comme nous l'avons vu plus haut, au plan économique par un climat de précarité, ce qu'Achille Mbembe nomme précisément « le temps de la disette », et au plan social par des tensions multiples. Il est un fait indéniable, c'est que les Etats africains sont des Etats multiethniques. Ce sont des Etats à l'intérieur desquels on retrouve une pluralité de tribus, de groupes ethniques. On n'est donc pas en présence d'entités homogènes du point de vue anthropologique. C'est ainsi que la course pour l'appropriation du pouvoir de l'Etat se meut en un individualisme ethnique qui se traduit par le tribalisme ou l'ethnicisme.

Au plan purement mental, cet ethnicisme induit une attitude de rejet des autres groupes ethniques avec leurs particularités qui sont très souvent passées dans le moule du dénigrement et de la dévalorisation. Le sujet tribal ou ethnique présente son groupe comme le modèle sur lequel doivent impérativement se régler les autres groupes jugés « barbares »[363] ou attardés. En faisant une étude de certaines langues africaines, on y décèle presque toujours une expression péjorative pour désigner l'autre. C'est ainsi qu'au Cameroun par exemple, pays qui comporte une grande diversité tribale, ce genre d'expressions sont légion. Ainsi les Bamilékés de l'Ouest du pays appellent « nkwa »[364] les

---

[362] On peut se rappeler à ce sujet les importantes ressources qu'a pu drainer dans certains de ces Etats le boom pétrolier des années 80 et même la vente des matières premières et des minerais.

[363] Cette expression nous rappelle la perception que les Athéniens avaient des autres peuples grecs. Seule, pensaient-ils, l'Attique pouvait engendrer des hommes dignes, au-delà, tout n'était que sauvagerie, absence de civilisation.

[364] Qui signifie les paresseux. Ce qui suppose que l'homme bamiléké se représente lui-même comme le valeureux travailleur par opposition au Béti qui serait par essence un fainéant.

Bétis du centre et du sud ; les Bassa du centre et du littoral désignent par le terme « libii »[365] les Bétis ; les Bétis appellent « bolobolobo »[366] tous les groupes ethniques qui sont différents au leur ; les haoussas du nord appellent les populations du grand sud « gadamayo »[367] etc…

La perception de l'autre se vit donc ici sous un angle problématique contrairement à la rhétorique de l'hospitalité, de la convivialité et du sens profond de l'amitié qui caractériseraient la tradition africaine. Etounga Manguelle n'hésite pas à parler, en prenant appui sur l'expérience camerounaise, de la *culture d'exclusion* qui fonde la logique de l'hégémonie clanique et qui fait *« qu'une amitié, un amour paraissent désormais ne plus se concevoir en dehors du cercle de la tribu.»*[368] Le moi ethnique ou moi tribal, subit une espèce de grossissement hypertrophique qui se traduit par une profonde difficulté à accepter l'autre avec ce qu'il comporte comme différences : différence linguistique, différence culturelle. Aussi la géopolitique interne des Etats africains post-coloniaux s'opère t-elle sur fond de sectarisme et d'hégémonisme ethnique qui véhiculent très souvent la logique d'affrontement interethnique, rendant problématique l'émergence de l'Etat de droit et d'une véritable citoyenneté. Certains analystes n'hésitent pas à parler du *« syndrome ethniciste »*[369] sur le fond duquel s'expliquerait la catastrophe géopolitique des Etats africains post-coloniaux :

> *« L'ethnicisme, en tant que chauvinisme ethnique et lutte nocive des ethnies sur fond d'ethnophobie externe et d'ethnofavoritisme interne, continue de déchirer le tissu national, rendant très difficile, voire impossible la vie citoyenne et la*

[365] Qui signifie les esclaves. Ainsi, l'homme bassa se représente lui-même comme le noble, le seigneur par opposition à l'autre, le Béti qui serait lui, l'esclave.

[366] Qui veut dire des gens au langage pas raffiné et par conséquent inintelligible. Autrement dit, le Béti se présente lui-même comme le seul qui a pu donner naissance à une langue compréhensible et serait de ce fait l'homme raisonnable et rationnel par opposition aux autres qui se montrent inaptes du point de vue de la raison.

[367] Qui signifie ceux qui ont traversé les mayo, multiples petits fleuves qui meublent cette région. En fait, suite aux conflits ethniques qui ont émaillé cette région du Cameroun il y a eu de nombreux déplacements de populations fuyant les combats. En désignant les autres par cette expression, les Haussas sous-entendent les poltrons, ceux qui ont fui les combats et ont cédé l'espace par opposition à eux qui ont été de valeureux guerriers en s'appropriant l'espace discuté.

[368] « « Culture et développement » in *Terroirs*, Revue africaine de sciences sociales, No 002- Janvier 1995, L'Harmattan, Paris, p. 78.

politique commune. »[370]

Il existe ici une réelle difficulté de transcendance de la conscience ethnique ou tribale pour l'émergence d'une véritable conscience nationale. Mêmes les partis uniques, qui avaient été institués un peu partout pour solidifier le sentiment unitaire et nationaliste au détriment de la conscience de groupe, n'ont pas pu résoudre cette délicate question. L'ethnicisme se mue ici en ethnofascisme dans la mesure où chaque groupe ethnique entend tirer, à son seul profit, l'appareil de l'Etat ainsi que les avantages y afférents. S'en suit alors une véritable balkanisation du social sur fond d'une ethnicité problématique, source de conflits. Il y a une difficulté évidente qui se traduit par la phobie de l'altérité. C'est cette phobie qui motive le délire ethniciste dans lequel l'imputation d'un cambriolage de l'existence du moi ethnique pèse considérablement sur l'autre. C'est ainsi qu'il se dégage une sociologie de l'exclusion et une anthropologie de la négation de l'autre, lesquelles s'expriment fondamentalement par l'affirmation exclusive du moi ethnique sur la scène politique, économique, sociale et culturelle. C'est en fait ce que décrie le professeur Maurice Kamto lorsqu'il remarque que :

> *« l'ethnisme n'est plus aujourd'hui seulement « une idéologie de la classe dominante ». Il est descendu dans les strates inférieures de la société et se durcit à la faveur des politiques d'exclusion ostentatoire, de revanche proclamée ou programmée, d'affirmation tapageuse de la domination ethnique. Il s'est exacerbé avec l'irruption de la haine inter-communautaire qui se tapit dans les quartiers de nos villes, qui s'est insinuée dans les chaumières de nos villages, qui agresse quotidiennement l'autre.»*[371]

Au regard de l'impact de la tribu dans le fonctionnement des Etats africains post-

---

[369] Nsame Mbongo, « De l'individualisme ethnique au globalisme intercommunautaire : sortir de l'impasse ethnique nationale en Afrique » in *l'individuel et le collectif*, sous la direction de Thérèse Bellè Wanguè, Editions Dianoïa, Chennevières-sur-Marne, 2004, p. 127.

[370] Idem, pp. 126-127.

[371] *L'urgence de la pensée, réflexions sur une pré-condition du développement en Afrique*, Editions Mandara, Yaoundé, 1993, p. 151.

coloniaux, certains analystes n'hésitent à parler de la tyrannie du clan ou de la prise en otage de l'appareil de l'Etat par la réalité clanique, tribal ou ethnique. Pour le professeur Jean Emmanuel Pondi par exmple, cet état de chose grippe considérablement le fonctionnement de l'appareil étatique africain post-colonial :

> *« Cette situation que l'on pourrait qualifier de tyrannie du clan(…) débouche sur un blocage du fonctionnement normal de l'administration. Voici certaines manifestations visibles de ces dysfonctionnements :*
>
> - *Obligation de promotion à des postes de responsabilité à des personnes pas toujours qualifiées pour les assumer ;*
> - *Transformation du lieu de service en un espace de règlement de problèmes familiaux et tribaux n'ayant aucun rapport avec l'Etat ;*
> - *Transposition des antagonismes familiaux dans les lieux de service au détriment du bon fonctionnement quotidien des structures publiques.*
>
> *C'est l'ensemble de ces manifestations qui a amené plusieurs analystes des sciences politiques à décrire l'Etat africain comme un Etat patrimonial (Max Weber) ou néo-patrimonial selon le terme utilisé par Jean-François Médard ou tout simplement d'Etat clientéliste comme le dénomme Jean-François Bayart.»*[372]

Il est certes vrai que le professeur Pondi a écrit cet article précisément sur le cas du Cameroun. Mais ce qui est vrai pour ce pays, vaut largement pour la plupart des Etats africains tels que la Cote d'Ivoire, le Congo, le Benin, la Guinée Equatoriale, le Gabon etc… Partout[373], on assiste à l'enchantement de la tribu, à la tribalisation et à la « familiarisation » du pouvoir :

> *« Au Gabon par exemple, le tribalisme n'est pas un vain mot. Dans cet Etat de un million d'habitants, on saisit l'importance des liens de parenté et, d'abord, des liens de famille. Père de la nation, Omar Bongo préside aux destinées du Gabon*

[372] « Pour en finir avec les tripatouillages ethno-fraternels dans l'administration publique » in *Inpact Tribune* No 013 Octobre-Novembre-Décembre 1998, p. 8.

[373] Comme il n'y a point de règle sans exception, on pourrait tout de même relever l'exception malienne.

depuis 1967. Son fils Ali, qui ambitionne de lui succéder[374]*, occupe depuis de longues années le portefeuille stratégique de la défense. La fille ainée du chef de l'Etat, Pascaline, est la directrice du cabinet présidentiel, en même temps que la vice-présidente de la compagnie pétrolière Elf Gabon, autre périmètre stratégique. Elle a été successivement mariée à deux piliers du régime, l'ancien ministre du pétrole et, à présent, chef de la diplomatie gabonaise, Jean Ping, et le ministre de l'économie et des finances, Paul Toungui. Les petits frères et sœurs d'Ali et de Pascaline sont également bien placés dans l'appareil de l'Etat et les grandes entreprises publiques, dont l'organigramme se confond en partie avec l'arbre généalogique présidentiel : Jeff Bongo est ainsi directeur de la programmation des règlements à la trésorerie générale ; Christian Bongo, directeur général de la Banque gabonaise de développement(BGD) et président du Transgabonais(avec sa mère…comme chef de cabinet) ; Alex Bongo, directeur financier de Gabon Télécom ; Nadine Bongo, directeur général de l'hôtel Atlantique ; Anicet Bongo, directeur de TVSAT…. Les postes sensibles de la sécurité ….reviennent exclusivement aux personnalités du Haut-Ogooué, la province natale du président. »*[375]

Le moi tribal l'emporte donc largement sur le moi national et il apparaît ce qu'on pourrait appeler une crise de la réciprocité. Le moi ethno-tribal éprouve une réelle difficulté à accepter l'altérité. Le moi tribal, semble ne trouver le bonheur qu'au terme d'une logique de l'enfermement sur soi et de la solitude. En fait, si l'on a affirmé que l'Africain était foncièrement hospitalier, généreux, si l'on a soutenu la thèse de l'Africain social et sociable par nature, il aurait fallu comprendre que la solidarité intra-clanique ou même intra-ethnique n'induit pas automatiquement celle inter-clanique ou inter-ethnique. En fait, les clans pouvaient avoir des intérêts divergents et par conséquent, entrer en guerre. L'Afrique a bel et bien connu des guerres inter-claniques et inter-tribales. Et effectivement, bien avant l'avènement du colonialisme, des épisodes de belligérances inter-ethniques et inter-tribales

[374] Ceci est en voie de se réaliser car, avec la mort du président Bongo en début du mois de juin de cette année 2009, le parti démocratique gabonais a, sans surprise, porté son choix sur le fils du défunt président comme son candidat lors de l'élection présidentielle du 30 Août prochain.

[375] Stephen Smith, op.cit, pp. 142-143.

figurent bel et bien dans les tiroirs de l'histoire africaine. Les différents groupes ethniques n'ont pas toujours entonné l'hymne de la solidarité et de l'entente et, comme partout ailleurs, il y a eu des conflits, des guerres et des massacres. L'a priori de la solidarité foncière de l'Africain subit le cinglant démenti de l'histoire faite d'épisodes innombrables de haine tribale et d'ethnophobie.

Ce constat historique nous pousse à jeter un regard critique sur la portée et le sens de la solidarité qu'on attribue à l'Africain. On estime péremptoirement une fraternité consubstantielle de tous les Africains. Mais cela n'est-il pas tributaire à un certain instinct de conservation consécutif à la persécution et à la péjoration racistes de l'époque coloniale ? On peut effectivement penser qu'au-delà des antagonismes inter-claniques et inter-tribaux et sous l'effet de la persécution raciste et colonialiste, les Africains ont constitué un « super-clan »[376] fondé sur la couleur de la peau. Mais, comme le remarque Thierry Michalon, *« ces solidarités trans-ethniques (…) suscitées par la commune domination du « Blanc », ne résisteront pas au vide de son départ.»*[377] Si tel est le cas, il y a donc lieu de relativiser cette vision de l'Africain caractérisé par une solidarité de nature et qui ferait de tous les Africains des frères. L'histoire des sociétés africaines, examinée en toute lucidité, constitue un démenti par rapport à une telle vision. L'Afrique d'avant la colonisation n'était nullement ce continent merveilleux qui formait un tout essentiellement harmonieux. Cela constitue un mythe dangereux, en ce sens que cette vision obstrue toute possibilité d'une compréhension objective de l'histoire.

En effet, Il serait fastidieux de faire un inventaire des conflits claniques, tribaux et ethniques issus pour une large part de la clôture ethnocentrique du pouvoir et qui ont émaillés la trame historique des sociétés africaines. Et de fait, notre travail ne consiste nullement en une recension des guerres et des conflits ethniques en Afrique. Seulement, il n'est pas inutile de mentionner la mésentente profonde qui a régné entre certains grands chefs africains au moment de l'invasion coloniale. Si cette solidarité avait été effective, la pénétration étrangère aurait pu être moins aisée. Or, en lieu et place de l'entente et de la

[376] Expression que Njoh-Mouelle utilise dans son ouvrage *De la médiocrité à l'excellence* plus particulièrement au chapitre 5 intitulé « la modernité ».
[377] « L'Etat africain : quête d'une nouvelle légitimité » in, *Terroirs*, Revue africaine de sciences sociales, No 002-Janvier 1995, L'Harmattan, Paris, p. 9.

solidarité, on a eu plutôt droit à la haine inter-ethnique et à la collaboration avec le colonisateur pour envahir le voisin tribal. Et même le triste épisode de l'esclavage porte la responsabilité, au moins partielle, de l'Africain.

En effet, lorsqu'on évoque la triste expérience de la traite négrière, la mémoire collective africaine ne retient que la dure épreuve d'esclaves noirs déportés aux Amériques. Mais elle oublie souvent que cette traite était une réalité dans les sociétés africaines bien avant l'arrivée des colons. Lors des guerres inter-ethniques, le groupe vainqueur réduisait les soldats du groupe vaincu en esclavage. Il faut aussi relever l'épisode de la traite arabe qui a duré plus de 1400 ans et qui s'est étendue jusqu'au début du 20e siècle. C'est du moins ce que révèle Joseph Kessel dans un documentaire intitulé « les esclaves oubliés »[378] où il nous apprend que la traite arabe fit entre 13 et 17 millions de déportés et fut plus longue que celle orchestrée par les occidentaux. Les Africains ne sont donc pas ces « agneaux historiques » qui n'ont découverts la traite et l'exploitation qu'avec l'intrusion coloniale. Qu'il suffise seulement de relever la guerre sanglante qui a opposé Soundiata Keita à Soumangourou Kanté, les expansionnismes dahoméen, toucouleur, ngoni, zoulou[379] etc.… qui ne constituent en rien des légendes, mais des réalités vécues en Afrique précoloniale. Il est donc certain qu'il existait des colonisations intra-africaines très souvent ignorées, tues ou dissimulées par les défenseurs d'une Afrique précoloniale harmonieuse et essentiellement paisible.

Yambo Ouologuem, dans *Le devoir de violence*, ne manque pas de souligner ce visage hideux de la tradition africaine, fait de violence, de mésentente, et de haine. L'idée qui traverse son roman est celle du refus de la vision idyllique présentée par les tenants de la Négritude. Il n'est nullement animé par le souci d'affirmer l'éminente dignité culturelle des peuples noirs. Yambo Ouologuem entend ainsi rompre d'avec un mythe :

> *«Le mythe auquel l'Afrique tente de se rattacher : la Négritude et le « romantisme nègre », expression de cette « conscience malheureuse, qui parle, qui fabule, qui s'est créé une panafernalia de fictions verbales, qui délire, parce*

---

[378] Documentaire produit par Doc en Stock et Arte France en 2008.

[379] A ce titre, on peut lire avec grand intérêt Ibrahima Baba Kake, *La dislocation des grands empires*, ACCT/Présence Africaine, Paris, 1988 ou encore Elikia M'Bokolo, *L'Afrique moderne*, ACCT/Présence Africaine, Paris, 1988.

que précisément, ne pouvant rien faire, elle n'a que la ressource de la parole »[380]

Précarité au plan économique, insécurité au plan social, logique de déprédation des ressources de l'Etat, tribalisme etc.… tel est le lot quotidien dans le contexte des Etats d'Afrique post-coloniale. Et pour bon nombre d'auteurs, il est nécessaire de jeter un regard lucide sur soi afin de déceler l'origine du mal, non pas prioritairement dans le contact et les relations avec l'autre, mais en soi-même. Ce serait donc perdre de vue les causes réelles de la décadence en se lançant dans un vibrant réquisitoire contre la colonisation, l'impérialisme et leurs effets négatifs. Il serait tout aussi suicidaire de s'enfermer dans une rhétorique narcissique qui ne verrait le passé culturel africain que comme ce paradis violé et cambriolé par l'entreprise de domination et d'exploitation coloniales. Les réponses jusque là apportées tombent dans le néant de part leur caractère lacunaire. Tout au moins, la génération des indépendances estime qu'il est nécessaire d'apporter un regard neuf sur les difficultés que rencontre le continent africain, regard débarrassé de tout parti pris. Or toute analyse faite, il s'avère que la culture africaine n'est pas exempte de tout reproche, les traditions africaines apparaissent même comme le sujet à examiner, si l'on veut avoir une plus grande intelligence de la situation post-coloniale.

[380] Bernard Mouralis, op.cit, pp. 549-550.

CHAPITRE II :
LA CULTURE EN QUESTION

Pour une partie d'intellectuels africains ou non, on ne peut avoir l'intelligence de la situation particulière de l'Afrique post-coloniale, qu'en ayant le courage de jeter un regard critique sur la culture africaine. Celle-ci est certainement la cause de la décrépitude des peuples africains et de leur actuelle situation dans le monde. En fait, au lieu de s'engager dans une critique aveugle des effets de la double entreprise coloniale et impérialiste, la lucidité épistémologique impose une courageuse, mais non moins difficultueuse entreprise autocritique. Au lieu de chanter indéfiniment les « mérites » de la culture africaine, il est plutôt impératif de faire passer celle-ci au crible de la pensée critique. Dès lors, il est exigible qu'on définisse au préalable ce qu'il faut entendre par culture.

S'il est un terme qu'il n'est pas du tout aisé de définir, c'est bien celui de culture et ceci en raison de son caractère plastique. Prise dans un sens individuel ou dans un sens collectif, affecté à l'homme ou à la nature, ce concept renvoie à des phénomènes aussi différents les uns des autres. Aussi parlera t-on de culture comme l'action de cultiver la terre, travail visant à la rendre productive ; technique de laboratoire qui consiste à faire vivre des tissus animaux ou végétaux sur des milieux synthétiques ; ensemble des connaissances acquises par un individu ; ensemble des activités soumises socialement et historiquement différenciées, et des modèles de comportement transmissibles par l'éducation, propre à un groupe social donné[381].

La culture en effet, est une réalité qui recouvre un vaste champ de significations et dont la compréhension ne fait nullement l'unanimité des spécialistes. Kroeber et Kluckhohn, dans un exercice qui n'était pas des plus aisés, ont passé en revue cent soixante définitions de ce concept en anglais et qu'ils ont répertoriées en six groupes : génétiques, historiques, normatives, descriptives, structurales et psychologiques sans parvenir à en dégager une qui ait eu l'assentiment de tous les esprits compétents. Dans le souci de parer à une telle difficulté, et pour plus de clarté dans notre propos, nous emprunterons à Emmanuel

---

[381] Cf. Dictionnaire Universel, Hachette, Paris, 1998, p. 301.

Soundjock sa définition de la culture, qui présente le mérite d'être globalisante. En fait pour cet auteur,

> *« la culture c'est l'ensemble des faits et gestes d'un groupe d'hommes ; c'est la manière dont il conçoit, organise et conduit son existence quotidienne et millénaire ; ce sont les gestes et les paroles employés pour demander la main d'une jeune fille, l'introduction dans sa maison et sa famille, s'unir à elle, c'est l'ensemble des interdits ou des régimes alimentaires qui accompagnent la grossesse ; c'est la manière dont l'enfant est éduqué, initié et introduit dans la société des adultes ; ce sont les rites thérapeutiques et funéraires. C'est le système économique et le système technologique. La culture c'est tout ce grâce à quoi et par quoi l'homme existe et subsiste, c'est l'arsenal des moyens techniques et mystiques qui assurent vie et survie à l'homme et au groupe. »*[382]

Cette définition en extension du concept de culture, présente en fait l'avantage de faire de la culture l'élément qui fonde l'existence, aussi bien de l'individu que du groupe, et en même temps, elle inclut toutes les dimensions dont il sera question dans la saisie de ce que les penseurs de la post-colonialité présentent comme les réalités de la culture africaine.

Il est une constante dans la pensée africaine d'avant les indépendances et dans les idéologies qui ont rythmées les luttes de libération (africanisme, panafricanisme, Négritude etc.…) : c'est l'affirmation de l'unité culturelle du continent. Un penseur tel que Cheick Anta Diop, a entrepris de démontrer l'origine nègre de l'Egypte ancienne, mais aussi, de mettre en évidence l'unité culturelle des peuples africains.[383] Ceci signifie clairement qu'au-delà du découpage géographique opéré par les négociateurs coloniaux réunis à Berlin, les différentes parties de l'Afrique, les divers peuples qui meublent ce continent sont unis par un socle culturel commun. Ainsi, du Nord au Sud, de l'Est à l'Ouest du continent se manifesterait un substrat culturel unique. C'est fort d'une telle conviction que William

[382] In « Affirmation de l'identité culturelle et la formation de la conscience nationale dans l'Afrique contemporaine », Unesco/Puf, Paris, 1981, p. 177.
[383] Lire à ce sujet ses importants ouvrages *Nations nègres et culture*, Présence africaine, Paris, 1954 et surtout *l'Unité culturelle de l'Afrique noire*, Présence Africaine, Paris, 1959.

Aurélien Eteki Mboumoua a pu affirmer que l'unité africaine est avant tout culturelle.[384]

D'un point de vue purement littéraire, Janheinz Jahn avait, dans ses travaux, soutenu l'idée d'une unité littéraire de l'Afrique noire. A travers cette unité littéraire, le projet de Janheinz Jahn était en fait d'établir l'unité culturelle de l'Afrique. Cette unité culturelle africaine, Jahn la désigne par un terme découvert chez le géographe grec Ptolémée : l'Agisymbie. Ce terme, du point de vue de Ptolémée, recouvrait tout ce qui était au sud de l'Afrique méditerranéenne, sans que la frontière soit clairement déterminée. Pour Jahn, ce mot permet l'association, dans un même ensemble, l'Afrique subsaharienne, les diasporas négro-africaines dans les caraïbes, voire aux Etats-Unis et celles de l'océan indien. Caractérisant la littérature agisymbienne, il récuse le critère de l'appartenance linguistique puisque les textes africains sont écrits dans plusieurs langues. Il récuse aussi les contours géographiques d'autant plus que la littérature agisymbienne est éclatée sur plusieurs continents. Il émet des réserves par rapport aux œuvres des auteurs magrébins, tout comme à l'encontre de celles des écrivains blancs d'Afrique du sud. Il récuse aussi finalement la couleur de la peau. La littérature agisymbienne serait de ce fait caractérisée par un ensemble de schèmes de pensée et d'expression, ce qu'il nomme précisément le style, un style qui aurait trois points particuliers :

> *« C'est d'abord une littérature qui procède par fixation d'images magiquement évocatrices. (…). Ensuite c'est une littérature qui donne la préférence à une structuration rythmique plutôt qu'à une structuration dramatique. (…). Enfin (…) c'est une littérature qui privilégie le ton impératif. On pourrait transposer cela en d'autres termes : c'est une littérature performative, souvent introduite par une formulation de type « Je dis », destinée à faire advenir ce qui est énoncé.»*[385]

Il est donc admis que les Africains ont une même représentation de l'homme, une même weltanschauung, une conception identique des rapports de l'homme et de la nature, bref un socle culturel commun, au-delà de la diversité linguistique, physique, religieuse

[384] Ancien secrétaire de l'organisation de l'unité africaine (OUA) dont la pensée est reprise par Daniel Etounga Manguelle, op.cit, p. 35.

etc.…. Voilà pourquoi un anthropologue comme George. P. Hagan soutient l'idée de l'existence d'une culture continentale africaine repérable à un double niveau : d'abord par la ressemblance effective entre les cultures ethniques (musique, danse etc.…). Ensuite par les combinaisons subtiles à l'intérieur des cultures traditionnelles qui font que des peuples qui sont a priori de cultures différentes, partagent en fait la même conception de la nature et ont en commun tout ce qui donne un sens à la vie : *« c'est à ce niveau de l'héritage et de la psychologie que l'Africain se met en accord avec l'unité culturelle la plus large dans laquelle son identité ethnique semble n'être qu'un élément restreint .»*[386]

On comprend donc que la pluralité des groupes ethniques, la multiplicité des tribus repérables dans le champ du vécu africain, ne sont que des éléments qui se rattachent à une fondation unique. Il s'agit, à proprement parler, des multiples démembrements de l'Un. C'est ce qui autorise Alassane Ndaw par exemple, à affirmer l'existence d'une âme africaine, « une mens africana » pour laquelle la réalité totale de l'univers est une. Ceci a pour corollaire des manières d'agir propres à l'Africain, des expressions artistiques, politiques et religieuses qui attestent de l'originalité et de l'unité de la culture africaine. Dans toutes ces expressions, se retrouvent en bonne place, *« un désir de plénitude existentielle et une capacité d'émerveillement, qu'aucune situation, si tragique fut-elle, n'a jamais pu abolir complètement.»*[387]

L'idée qu'il existe un socle culturel commun à tous les peuples d'Afrique est donc fortement ancrée dans les esprits des penseurs de la période qui précède les indépendances et celle qui suit cet événement majeur de la vie des hommes en Afrique. Une telle conviction prête aisément le flanc à la critique, dans la mesure où on tombe facilement dans l'illusion du même, alors que le vaste continent qu'est l'Afrique brille par son extrême diversité : diversité au plan linguistique, diversité au plan culturel, diversité au plan des représentations métaphysiques etc.… est-il légitime de parler de l'Afrique au singulier ? N'est-il pas normal de parler plutôt des Afriques au regard de la grande diversité qui marque le continent du

---

[385] Jean-Louis Joubert, « littérature africaine, littératures nationales : contours et limites », dans la revue littéraire *Notre Librairie*, No 155-156, Juillet-Décembre 2004, p. 18.
[386] George. P. Hagan, communication à la réunion d'experts de l'Unesco sur « l'affirmation de l'identité culturelle et la formation de la conscience nationale en Afrique », op.cit, p. 83.
[387] Cité par Daniel Etounga Manguelle, op.cit, p. 37.

Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest ? Mais, arrêtons- nous d'abord sur ce qui fait le fond même de cette culture africaine et qui constitue le nœud du problème.

I- La domination de la transcendance

« L'Africain est incroyablement religieux », entend t-on proclamer ça et là. Cette conviction se fonde elle-même sur le fait que dans la pensée africaine traditionnelle, les forces mystiques supposées transcendantes et les dieux en général, sont considérés comme les seules réalités capables de modifier l'ordre du monde, un monde dont le règlement et le fonctionnement restent hors de portée de l'homme. Ainsi, même les comportements et les conduites, sont présentés comme des phénomènes intangibles, immuables. La roue de l'histoire dans ce sens, ne tourne que sous l'impulsion de ces forces supérieures. Ce sont ces forces qui ont réglé les habitudes, les mœurs et les comportements des ancêtres dans un passé mythique. Par voie de conséquence, leur éternelle sagesse doit continuer à illuminer et à guider nos principes de vie. Cette collusion du passé culturel et de l'ordre divin conduit inéluctablement à la :

> *« Sacralisation d'un passé- source, invisible mais aussi hors de portée de notre monde, trouve son expression dans le culte des ancêtres et des anciens. Le respect religieux qui leur est dû signe la loi qui tient toutes les autres, celle de l'intangibilité de ce qui a été fixé une fois pour toutes. »*[388]

Ce témoignage de Alain Henry, nous conduit à la remarque que l'Africain se met dans une posture mineure et pour ainsi dire servile face au passé et au cosmos, comme un élément quelconque de l'univers auquel il voue un sacré culte en se contraignant quotidiennement au respect de ses équilibres. Voilà pourquoi l'attitude de l'Africain vis-à-vis de la nature est une attitude conciliatrice et non pas prédatrice. Il en tire certes ses ressources, mais il ne le fait que dans le strict respect de cette nature et des équilibres qui la sous-tendent. On perçoit ici, en toile de fond, l'idée de l'homme comme force, force parmi

d'autres forces, dans un réseau de forces dont chaque être participe à son niveau et selon sa place, dans une complémentarité et dans une interdépendance absolues. Ceci postule de la part de l'homme de se retrouver en harmonie avec ce réseau de forces, c'est-à-dire finalement avec lui-même et avec la nature tout entière. L'harmonie ainsi visée s'explique par le fait que l'homme se conçoit finalement ici comme partie intégrante du cosmos. C'est ce qui explique cette identification au cosmos recherchée dans les rites d'initiation observés dans les sociétés africaines, laquelle identification fait passer l'homme du stade de sujet individuel à celui de « l'homme-univers ». C'est ce que relève D. Zahan dans son étude sur la société bambara :

> *« Le néophyte (observe t-il) donne une partie de sa nature fragment par fragment, celle-ci est intégralement donnée par lui au cosmos à la fin de son initiation au Koré. En échange, il reçoit de ce même cosmos, lambeau par lambeau, une autre nature, celle qui lui permet de se dire identique à l'homme-univers.»*[389]

L'identification de l'homme à la nature va ainsi profondément déterminer ses activités dans cette nature. Avant de cultiver la terre par exemple, il va demander pardon pour les souffrances et les blessures qu'il va infliger à cette nature. Avant d'extraire les écorces ou de grimper sur un arbre, il s'attèlera d'abord à demander une autorisation sous la forme d'un rituel à accomplir. L'Africain traditionnel, par son souci constant de préserver une certaine harmonie avec la nature, devient ainsi esclave de son environnement au lieu d'en être le maitre. La culture africaine profonde ne conçoit pas l'homme comme « maitre et possesseur de la nature », comme le pensait Descartes et la civilisation occidentale en général, mais comme un simple élément de cette nature. Il ne serait même pas exagéré de penser, comme le fait Daniel Etounga Manguelle, que c'est la nature qui est son maitre et fixe sa destinée. Dans un ouvrage célèbre[390], Cheick Hamidou Kane avait déjà saisi ce qui

---

[388] Alain Henry, « le développement face aux valeurs sacrées de l'Afrique », cité par Daniel Etounga Manguelle, Op.cit, p. 43.
[389] D. Zahan, « Société d'initiation Bambara, le Ndomo, le Koré », cité par Soter Azombo Menda et Pierre Meyongo, *Précis de philosophie pour l'Afrique*, Nathan, Paris, 1981, p. 56.
[390] *L'aventure ambiguë*, Julliard, Paris, 1961.

différencie l'Africain de l'Occidental. Aussi pense-t-il que le premier mouvement de l'Africain n'est pas de vaincre comme le fait l'Occidental, mais d'aimer.

Basile Juléat Fouda, établissant la distinction qu'il y a entre la philosophie occidentale et la philosophie africaine, estimait pour sa part que la philosophie occidentale est dès l'origine tournée vers l'extérieur. Cette philosophie établit une dualité, voire une dichotomie entre l'homme et la nature. Elle se caractérise par l'esprit prométhéen, la volonté de dominer le monde. L'Africain par contre, vit en communion avec la nature dans un sentiment d'équilibre et d'harmonie. Voilà pourquoi le nègre n'a nulle vocation à l'empire du monde, nulle préoccupation de conquérir le cosmos. Il ne s'est jamais soucié d'accumuler des biens matériels, il ignore la dictature de l'argent. Ainsi, *« l'unique souci de sa philosophie fut, est et sera forcément une herméneutique du sens de l'homme et de l'univers par référence à Dieu, le père de l'existence.»*[391]

L'Africain reste donc profondément esclave d'un univers déifié, investi de puissances redoutables auxquelles il voue une soumission aveugle. Par conséquent, il n'exploite cette nature qu'avec parcimonie et modestie, dans une logique qui se détourne de toute visée productiviste. Au lieu de dominer la nature et d'asseoir son empire sur cette dernière, il se contente d'une existence symbiotique avec celle-ci, tout en lui affectant une psychologie humaine. Aussi la nature peut- elle se fâcher, récompenser ou punir en fonction du traitement qu'on lui réserve. Or, *« le refus de l'Africain de séparer l'espace des hommes de l'espace divin reste assurément le handicap majeur de sa culture face aux cultures d'essence conquérante.»*[392] Autrement dit, la conception que les Africains se font de la nature, sa collusion avec l'univers sacré a pour corollaire l'édification d'une économie de subsistance non accumulative parce qu'elle n'est pas orientée par la logique productiviste. Or, dans un monde où les sociétés sont en compétition face à d'autres sociétés, il est évident que cette représentation métaphysique de la nature est un élément qui explique, pour une large part, le hic et nunc des sociétés africaines qui répugnent d'exploiter la nature dans le but d'accroitre leur savoir, leur assise matérielle et partant leur puissance.

---

[391] Basile Juléat Fouda, « la philosophie négro-africaine de l'existence », thèse de doctorat soutenue à Lille en 1967, p. 16.
[392] Daniel Etounga Manguelle, op.cit, p. 43.

II- L'excroissance de l'irrationnel.

« L'Afrique du XXIe siècle sera rationnelle ou ne sera pas [393]*»*, telle est la dernière proposition du livre à scandale et en même temps à succès d'Axelle Kabou. Cette proposition ne peut se comprendre que si l'on se représente le tableau que l'intellectuelle camerounaise dresse de la culture africaine : une culture dominée de fond en comble par l'irrationnel. Il convient de remarquer que l'irrationnel s'oppose radicalement à tout ce qui est frappé du sceau de la raison. Lorsqu'on affirme qu'il y a une excroissance de l'irrationnel dans les modalités par lesquelles se vit la culture africaine profonde, on met en lumière la permanence des phénomènes mystiques tels que la sorcellerie, la magie. Ces phénomènes sont rangés dans le cadre de ce qui n'est pas explicable par la raison. Les phénomènes qu'on place du coté de la sorcellerie et de la magie, sont en fait considérés comme débordant les cadres opérationnels de l'entendement humain, lequel entendement rime avec clarté, logique et démonstration.

Or, les anthropologues le clament presqu'unanimement, la magie et la sorcellerie sont des signes révélateurs d'une société malade, une société où règnent la peur, les tensions et le désordre moral. Cette prédominance de l'irrationnel serait, à proprement parler, un instrument de cristallisation des conflits sociaux et un moyen pour endiguer la peur qu'engendre le changement. De là à considérer les cultures et les sociétés africaines comme des entités malades, il n'y a qu'un pas que franchissent très vite les penseurs de la post-colonialité. En fait, une analyse minutieuse des phénomènes de la sorcellerie et de la magie dans le cadre des sociétés africaines, débouche sur le constat que ces réalités participent d'une logique d'embastillement de l'individu, de sa fermeture dans le particulier que représente le cadre clanique, tribal ou ethnique. Avec la fin de la colonisation et l'avènement des Etats, celles-ci ont pris le visage d'un instrument politique servant à refréner les oppositions diverses apparues dans le corps social. La sorcellerie et la magie intègrent de ce fait la mécanique de coercition, de clôture et de surveillance à l'œuvre dans le cadre de la tradition africaine. Mais ces phénomènes malheureusement, participent aussi à maintenir les

---

[393] *Et si l'Afrique refusait le développement ?,* p. 205.

sociétés africaines dans une faille, mieux une indigence épistémologique certaine.

En effet, dans les contextes où prédominent la magie et la sorcellerie, l'ignorance s'accroit étant donné que l'homme ici subit le poids des superstitions qui consacrent l'atrophie de la raison. Dans ces contextes, l'ordre des choses, le fonctionnement de la nature et même les réalités sociales, sont compris non pas comme des réalités pouvant être maitrisées par la raison mais comme un message provenant d'un univers mystique. Voilà pourquoi les événements de la vie, la maladie, la mort, donnent lieu à des explications autrement que rationnelles. Aussi apprend-on que chez les Bétis du Cameroun par exemple, la mort est présentée comme la résultante de l'action d'un esprit maléfique qui a travaillé à faire dépérir l'âme et le corps du défunt. Par conséquent, pour toute mort, il est question de toujours retrouver le coupable. C'est cette attitude d'inhumation de la raison et de soumission servile à l'irrationnel, que Njoh-Mouelle nomme précisément la « misère objective ». Celle-ci rime avec l'ignorance, la superstition, l'analphabétisme, en un mot, l'irrationalité même. D'où ce constat plein de désolation de l'auteur des *Jalons,* qui traduit par là même l'armature mentale de l'Africain traditionnel :

> *« Le spectacle le plus affligeant en situation de sous-développement est celui de l'irrationalité dans le comportement de l'homme. A Douala, on meurt rarement de mort naturelle et la maladie elle-même ne nous vient point par le microbe, par exemple ; c'est nécessairement le résultat de la malveillance d'une tierce personne. La crise cardiaque est un phénomène inacceptable ; on lui préfère l'explication par la foudre nocturne et occulte déchainée par un oncle, un frère qu'on dit « détenir le pouvoir de la foudre ». Un épanchement de synovie au genou n'est jamais un épanchement de synovie ; c'est parce que vous aurez piétiné un « gris- gris » déposé sur votre chemin et spécialement pour vous qu'un beau jour vous avez eu mal au genou. »*[394]

Ce témoignage du professeur Njoh-Mouelle amène à comprendre que le quotidien dans l'Afrique traditionnelle est dominé par la prééminence de l'irrationnel et de son

[394] Ebénézer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence, essai sur la signification humaine du développement*, Clé, Yaoundé, 1970, p. 30.

corolaire qu'est la superstition. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le sorcier est pourtant présenté comme détenteur de multiples pouvoirs : le pouvoir de commander aux forces de la nature, le pouvoir de fabriquer les objets les plus spectaculaires, y compris les avions les plus modernes mais malheureusement invisibles, le pouvoir de la bi ou même de la multilocation, le pouvoir de la télépathie etc.… certains chercheurs comme Célestin Engamba[395], n'hésitent pas à soutenir l'idée selon laquelle la sorcellerie est susceptible de contribuer au développement des sociétés africaines, si celle-ci était orientée dans la bonne direction. Aussi pense-t-il que les explications très souvent mobilisées pour démontrer l'influence négative de la sorcellerie, participent de conclusions hâtives, ignorantes de la tradition africaine profonde. Ces conclusions naïves sont à ses yeux, d'ordre purement intellectuel et livresque. Elles baignent dans un type de rationalisme étriqué, consécutif à l'absence d'une communion mystique avec l'âme culturelle ancestrale.

Il existerait donc pour lui une sorcellerie constructive qui se déclinerait en :

- l'evu[396] FEG : evu de la sagesse ;
- l'evu AKENG : evu de la dextérité intellectuelle ;
- l'evu BISYE : l'evu de l'endurance des travaux ;
- l'evu MEBALA : l'evu de la guérison ;
- l'evu NGUL : l'evu de la puissance ;
- l'evu AYOK : force musculaire et sportive ;
- l'evu NSOM : l'evu de la chasse et de la pèche ;
- l'evu AYAS : l'evu de la séduction ;
- l'evu LEVU : l'evu de la prospérité et de l'abondance.

Mais loin des prouesses qu'on lui confère, la sorcellerie se manifeste davantage dans un sens destructif, dans le sens du mal et aucune œuvre n'atteste de l'application de ces supposés prodiges dont on affuble les détenteurs de l'evu. Le révérend père Meinrad Hebga, grand spécialiste des phénomènes paranormaux, affecte à la sorcellerie une connotation péjorative, la considérant comme *« l'ensemble des activités mauvaises du sorcier. Elle*

---

[395] In *La grande invitation aux valeurs créatives et spirituelles de nos traditions*, Editions Idenou, Yaoundé, 1988, p. 11.
[396] Terme par lequel les peuples Bétis du Cameroun désignent la sorcellerie. Ce mot, d'après certains analystes, viendrait du verbe « vu » qui signifie dans les langues béties multiplier, féconder, fructifier.

s'inscrit dans la sphère du mal. Nous y rangeons imprécations, malédictions, envoutements, jets de sorts, combats invisibles, cannibalisme mystique, métamorphoses d'hommes en animaux »[397] . En fait, si la sorcellerie avait réellement un coté positif, elle aurait pu permettre le décollage des sociétés africaines. Au contraire, elle est l'une des causes essentielles de l'exode rural qui prévaut dans les sociétés africaines post-coloniales. Destructrice, la sorcellerie l'est pour plusieurs raisons :

-Tout d'abord elle entraine la destruction de soi, la dilution de la subjectivité qui se traduit par la perte de confiance en soi et l'abandonnement irrationnel aux forces occultes. Le sorcier en fait ne croit plus en lui-même, il n'a plus confiance en ses capacités propres. Il est emporté dans un tourbillon de « forces » mystiques, dont il finit très souvent par être la victime.

- Ensuite la sorcellerie est aussi destructrice de l'autre. Le sorcier poursuit inlassablement la « mort » de l'autre. Cette mort est à comprendre à plusieurs niveaux. Le sorcier peut vouloir et rechercher la mort physique de l'autre, par manducation de sa force vitale avec pour conséquence le dépérissement de son corps. On parlera ainsi de « manger quelqu'un en sorcellerie »[398]. Le sorcier peut aussi vouloir et rechercher la mort sociale de l'autre par la destruction de son patrimoine : dévastation de ses plantations, assèchement des sols, destruction de son bétail, attaques mystiques sur sa progéniture etc.… il y a de ce fait une position problématique de l'altérité dans des contextes où la sorcellerie prédomine.

- Bien plus, le sorcier étant caractérisé par une méchanceté aveugle, entend niveler la société par le bas, car si le sorcier est un roi la nuit, si le sorcier manipule les appareils les plus sophistiqués lors de ses sorties mystiques nocturnes, il faut reconnaître que dans la journée, il demeure irrésistiblement un homme pauvre et même un pauvre homme. C'est ce qui traduit la médiocrité endémique qui caractérise les sociétés traditionnelles africaines en général, où l'on assiste à une certaine stagnation due à l'action immobilisante des forces mystiques. C'est dans ce sens que les sociétés africaines sont considérées comme des

---

[397] *Sorcellerie, chimère dangereuse…?* INADES EDITIONS, Abidjan, 1979, p. 16. Il considère le sorcier comme une personne habitée, même à son insu, par un pouvoir maléfique qui la pousse à faire du mal, à nuire, à détruire, à tuer.

[398] Dans un article intitulé « Que signifie manger quelqu'un en sorcellerie » ? Le professeur Nkolo Foe, philosophe et chercheur camerounais pense qu'il est difficile de se représenter la sorcellerie africaine en dehors du concept de manducation de la victime. « Manger » apparaît comme le mode privilégié de destruction de l'ennemi. In *Inpact-Tribune* No 015, Juillet-Août-Septembre 1999.

sociétés cannibales[399] dans lesquelles *« se développe une dangereuse théorie : la théorie du nivellement, l'esprit de destruction et d'intolérance »*[400]. En fait, toute initiative susceptible d'apporter une certaine distinction sociale à son promoteur est vivement combattue. C'est que les sorciers aspirent à une société où tous les membres sont certes égaux, mais une égalité dans la médiocrité et dans la misère. Ce « cannibalisme social » visible dans la tradition africaine, sera vécu dans toute sa stature dans le cadre des Etats africains post-coloniaux caractérisés par un ensemble de structures d'encerclement de l'homme et de la libre pensée.

- Enfin et au regard de cette place prépondérante qu'occupent l'irrationnel et le poids des superstitions et du mysticisme, ce que Marcien Towa nomme précisément « mentalité magico-religieuse », on ne peut que poser le constat du recul de la science dans le cadre des sociétés traditionnelles africaines. En fait, la science ne se développe que dans un contexte où le sujet, s'appuyant sur les ressources de sa raison, entreprend un travail d'examen, de compréhension et d'explication du réel. La science s'apparente de ce fait à une lecture ou une relecture rationnelle du réel. L'inflation de l'irrationnel est donc l'un des traits caractéristiques des sociétés traditionnelles, et dont les effets ont été et continuent d'être néfastes pour l'affirmation de l'Africain et partant, pour l'évolution des sociétés africaines. C'est dans ce sens que Daniel Etounga Manguelle pense que : *« toute dédiée à l'influence de la sorcellerie, la société africaine a raté toutes les occasions qu'elle pouvait exploiter pour faire progresser la connaissance scientifique.»*[401] Autrement dit, pour cet auteur, la sorcellerie en particulier et l'irrationnel en général, ont été des pesanteurs, mieux des facteurs limitants pour l'évolution de la science dans les sociétés africaines.

III- Une vision communautaire mortifère.

L'idée que la culture africaine profonde repose sur le sens de la communauté est fort répandue dans la pensée africaine en général. Aussi la base communautaire de cette culture

[399] Expression que nous empruntons à Daniel Etounga Manguelle.

[400] Jean Ngandjeu, *Le Cameroun et la crise : Renaissance ou blocage ?*, L'Harmattan, Paris, 1988, p. 84.
[401] *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel*, op.cit, p. 70.

est-elle reconnue, comme nous l'avons vu plus haut, aussi bien chez Léopold Sédar Senghor, chez Julius Nyerere, Kwame Nkrumah et bien d'autres. Ceci signifie que la pensée africaine dénie à l'individu le droit à l'existence au profit de la communauté. Il y a de ce fait un effacement certain de l'individu, en tant que personne autonome, devant la communauté. Ainsi, lorsqu'en Afrique on affirme que l'homme n'est rien sans les hommes[402], on traduit par là la vacuité de l'homme individuel qui ne se charge de consistance ontologique que de par son insertion dans la collectivité. C'est dans ce sens que Daniel Etounga Manguelle remarque que *« la pensée africaine oppose une perception essentiellement sociale au concept de personne qui, au sens euraméricain, est un être autonome et responsable, un individu qui occupe un rang social déterminé avec charges et honneurs. »*[403]

Certes il est possible de reconnaître à une telle orientation des points positifs[404], mais il est à remarquer que la dilution de l'individu dans la communauté pose au moins deux problèmes.

En premier lieu, elle conduit à une déresponsabilité généralisée, dans la mesure où le sujet individuel n'existe pas en tant qu'acteur politique, économique et social. La responsabilité individuelle s'évanouit au profit de la responsabilité collective. Or, ceci débouche très facilement sur la stagnation et une sur certaine léthargie, car la prise de conscience de sa vacuité par le sujet, est un obstacle à l'affirmation de soi. Si *« la personne négro-africaine ne peut se développer et s'épanouir que par les étapes de la vie familiale et sociale »*[405], y a-t-il encore un sens à parler ici de l'autonomie du sujet ? Le sujet peut-il se saisir ici dans la pleine conscience de sa responsabilité politique, économique et socio-historique ? C'est dans cette même optique que Daniel Etounga Manguelle souligne :

> *« Le sens des responsabilités semble totalement absent de la scène africaine (…) Dans le fonctionnement quotidien des sociétés africaines, la mort est le seul*

---

[402] Seydou Badian l'a clairement énoncé dans son roman intitulé *Sous l'orage*.
[403] *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?*, p. 52.
[404] Notamment en ce qui concerne l'encadrement des enfants car ici, l'enfant est considéré non pas comme appartenant à ses seuls géniteurs, mais à la communauté toute entière.

[405] Léopold Sédar Senghor, préface à l'ouvrage d'Alassane Ndaw, *La pensée africaine- Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Nouvelles Editions Africaines, Paris, 1983, p. 28.

événement générateur de responsabilité (…) L'irresponsabilité érigée en dogme, explique pour une large part, la faible inventivité des sociétés africaines en matière institutionnelle et le confinement des individus au sein d'un groupe qui les dispense de tout effort.»[406]

En fait, les exigences communautaires annihilent la possibilité d'affirmation individuelle. Et dans ce contexte où l'individu est convaincu qu'il n'est rien sans sa communauté, il s'ensuit que toute réussite sociale est à mettre à l'actif de la communauté. Par conséquent le sujet qui a réussi au plan social, a le devoir d'entretenir, sans distinction les membres de sa communauté. Idéal certes louable, mais il est à remarquer qu'il contribue à développer ce que le professeur Ebénézer Njoh-Mouelle nomme *« le solidarisme ou parasitisme social »*[407], dans la mesure où cela a pour corollaire l'émergence d'un climat social marqué par l'abandon de leurs responsabilités par un certain nombre de personnes. La fameuse « famille africaine », famille élargie, qui ne connaît de limites que celles de la tribu, peut, du point de vue de la rationalité économique et même politique, s'avérer désastreuse. En fait, l'évolution politique, économique et même culturelle d'une communauté, ne s'enclenche et ne se développe réellement que lorsque chaque acteur social se sent responsable de la marche du groupe.

La loi du groupe étant celle du consensus et la finalité ultime étant l'égalité, toute attitude, toute pratique qui consacre l'affirmation individuelle, est ipso facto suspectée sinon bannie car ici, on pense que c'est l'effacement de l'individu au profit de la communauté qui seul pourra assurer l'égalité recherchée. C'est dans ce sens que l'écriture et la lecture, étant par essence des actes d'affirmation individuelle, sont très peu développées dans les sociétés africaines. Aussi se demande t-on *« si les Africains ne se sont pas refusés à inventer l'écriture là où elle n'existait pas encore ou à en systématiser l'utilisation pour ne pas entraver l'épanouissement d'une civilisation communautaire par essence »*[408]. Autrement dit, les Africains n'auraient pas œuvré à la diffusion de l'écriture dans la mesure où celle-ci

---

[406] *Vers une société responsable, le cas de l'Afrique*, cité in *Africa Business* No 5, Juillet/Août 2009, p. 82.
[407] Cf. *De la médiocrité à l'excellence* notamment au chapitre 8 intitulé « culture et développement ».

[408] Etounga Manguelle, op.cit, p. 52.

induit une attitude de retrait, d'identification et partant d'affirmation de soi par rapport au groupe.

En effet, lire ou écriture sont des actes individuels. Celui qui sait lire ou écrire affirme ainsi par ces actes sa différence par rapport au reste du groupe. Or, en se recroquevillant dans une conception communautariste mortifère pour l'identité individuelle, la culture africaine a loupé les apports multidimensionnels d'un phénomène tel que celui de l'écriture. En fait, l'écriture impose à la pensée une certaine discipline. Bien plus que le discours verbal, elle permet l'approfondissement de la pensée et la conceptualisation. Elle s'ouvre inévitablement sur l'universel. On comprend la réserve émise par les critiques[409] de l'ethnophilosophie, dans la mesure où celle-ci prétendait à l'existence d'une philosophie africaine comprise comme un discours collectif repérable dans les contes, les coutumes, les proverbes, bref dans les modalités de la tradition africaine. Une telle conception posait en fait le double problème du sujet philosophant et du texte, comme modes d'expression de la philosophie. Aussi a-t-on pu se demander qui parle dans cette « philosophie », qui en est le producteur ?

S'agissant particulièrement de la question des rapports entre la tradition orale et le discours philosophique, Paulin Hountondji par exemple, estime que la philosophie ne peut se déployer que grâce au support matériel qu'est l'écriture. Par conséquent, si l'on admet que la tradition africaine est dominée par l'oralité, il faut avoir le courage de reconnaître qu'on ne saurait y affirmer l'existence de la philosophie. En fait, la philosophie africaine ne saurait exister que sous la forme d'une littérature[410] *: « la philosophie africaine existe, mais elle n'est pas ce qu'on croit. Plutôt qu'une pensée implicite et collective, elle se développe objectivement sous la forme d'une littérature »*[411]

L'apport de l'acte d'écrire ne saurait se limiter au seul aspect de l'approfondissement de la pensée. Il faut y ajouter la conservation des faits historiques, des découvertes et bien d'autres choses. Cet aspect est essentiel pour la naissance d'une véritable littérature et l'évolution de la science. La science évolue par diffusion et par confrontation d'expériences,

[409] Notamment Marcien Towa, Paulin Hountondji et Eboussi Boulaga.
[410] Ici comprise dans son sens premier en tant qu' « ensemble des œuvres écrites auxquelles on reconnaît une valeur ou une intention esthétiques, relevant d'une époque, d'une culture ou d'un genre particuliers », Cf. Dicos Encarta 2009.
[411] Paulin Hountondji, op.cit, p. 77.

par dialogue avec les expériences présentes et antérieures. En se refusant l'écriture, mieux, en se renfermant dans une tradition essentiellement orale, les sociétés africaines se sont privé en même temps la participation active à l'évolution de la science. Elles se sont même condamnées à une perte progressive des éléments féconds de leur culture, au regard du caractère infidèle de la mémoire.

En deuxième lieu, l'effacement de l'individu face à la communauté, peut amener à poser le problème des droits de la personne humaine dans les sociétés africaines. Si l'on admet que la personne humaine est une entité autonome dotée de raison et par conséquent responsable de son existence, comme c'est le cas par exemple dans la pensée occidentale en général, on est amené à lui reconnaître un certain nombre de droits et de libertés : liberté d'expression, liberté de conscience, liberté d'initiative, droit de subjectivité créatrice etc.… Or, dans le contexte des sociétés africaines, la parole par exemple n'est pas une donnée individuelle, c'est la parole du groupe. L'individu qui parle n'est que l'écho sonore d'une parole plus vaste : celle de la société. C'est aussi pour cette raison que la tradition africaine profonde n'admet pas le pluralisme du point de vue de la pensée. L'expression des sensibilités différentes est annihilée. Il y a donc de ce fait embastillement de la libre pensée. On estime que la société traditionnelle africaine ne connaissait pas de conflits du fait de cet unanimisme. Mais, hormis le fait que cette affirmation n'est pas historiquement vérifiée, on oublie surtout les dégâts qu'une telle conception peut avoir du point de vue de la créativité et même du point de vue de la dignité humaine. C'est dans cette perspective qu'Axelle Kabou parle de *« totalitarisme traditionnel »*. Pour elle, *« … la tradition (africaine) est, par nécessité, un lieu non libertaire où l'on ne peut faire et dire n'importe quoi. La tradition s'emploie à pétrifier les consciences…. »*[412]

On comprend donc que si la raison politique dans l'Afrique post-coloniale s'est traduite par des régimes totalitaires et dictatoriaux, cela n'est nullement exclusivement imputable à l'action ravageuse de l'entreprise coloniale, il ne s'agit pas uniquement d'une survivance des régimes coloniaux. Cette réalité tire son fondement dans la tradition africaine. Il s'agit de l'expression totalitaire déjà présente dans la tradition africaine. Aussi

---

[412] *Et si l'Afrique refusait le développement ?* op.cit, p. 153.

les Etats africains post-coloniaux traduisent –ils une rationalité politique qui leur est, en grande partie, propre. En Afrique *« la pratique générale du pouvoir s'est (…) globalement située dans la continuité de la culture politique coloniale et dans le prolongement des aspects les plus despotiques des traditions ancestrales…. »*[413] En d'autres termes, en scrutant en profondeur la tradition africaine, il apparaît que celle-ci au fond, est d'essence totalitaire et non libertaire et, ce sont ces caractéristiques qui se sont ajoutées à la rationalité politique coloniale pour produire le régime dictatorial post-colonial. On comprend aussi que les partis uniques, qui ont fleuris ça et là dans la plupart des Etats africains post-coloniaux, étaient simplement la traduction des prédispositions unanimistes et totalitaires de la culture africaine.

La « mort » de l'individu, sa dilution dans la communauté, explique pour une large part la médiocrité et l'apathie de l'homme dans les sociétés traditionnelles africaines. Car, s'il n'y a aucune place pour la pensée critique, s'il n'y a aucune place pour l'évaluation personnelle, individuelle et autonome des situations et des opinions, il faut reconnaître qu'on assiste ici au conformisme, au suivisme et à la reproduction du même, ce que Njoh-Mouelle nomme précisément *le cercle de l'auto-répétition aliénatrice*, qui consacre par la même occasion, l'évanouissement de la créativité. Or, l'uniformité dans le domaine de la pensée coïncide avec le despotisme.

IV- Une conception aliénante du temps.

La perception que l'on a du temps détermine, pour une large part, l'organisation des activités sociales, politiques et économiques. Comment les Africains conçoivent-ils donc spécifiquement cette donnée ?

En fait, l'Africain traditionnel ne conçoit pas le temps comme une donnée externe qui pèserait sur l'individu. Le temps pourrait-on dire, c'est l'homme lui-même, l'homme c'est le temps. Nous sommes là proches de la durée pure dont parle Henri Bergson[414], laquelle durée n'est pas à confondre avec le temps spatialisé, le pseudo-temps que nous livrent les

---

[413] Achille Mbembe, *De la postcolonie*, op.cit, p. 69.
[414] Cf. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Puf, Paris, 1970.

instruments de mesure tels que les montres, les chronomètres, etc.… le temps, tel que le conçoit l'Africain traditionnel, se caractérise par son aspect duratif, totalitaire, massif, ceci par opposition au temps morcelé, émietté de l'occident. Une telle conception induit une certaine structuration de l'activité. Celle-ci brille en effet par sa simplicité, une activité qui ne connaît pas la prévision à long terme, tel que c'est le cas dans le cadre de l'économie moderne. L'Africain traditionnel ne subit donc pas la « tyrannie » du temps, et ce n'est pas lui qui s'écriera comme le poète « Ô temps, suspends ton vol ». La raison en est que l'Africain aime à « prendre son temps ». Siradiou Diallo, en visite pour la première fois en Tunisie et au Maroc, observe qu' :

> *« Un air de parfum africain flotte également dans les dédales des souks, sur les places des marchés, dans les restaurants des quartiers populaires, ainsi qu'aux environs des petits ports de pèche. (…) L'Afrique se sent et se voit à travers certaines scènes de la vie quotidienne : la nonchalance de la foule déambulant dans les rues des villes ; les gens étendus en pleine journée, prenant du repos devant leur maison…. »*[415]

Les termes tels que nonchalance, prendre du repos, qui ressortent du témoignage du journaliste, sont bel et bien ceux qu'on affecte très souvent à l'Africain qui vit le temps, non pas comme une réalité qui l'opprime, mais comme une donnée qui coïncide avec son élan vital. Aussi va-t-il au travail quand son corps s'y prête, rentre à la maison quand il le veut, sans que cela ne soit soumis à un ordre temporel extérieur et contraignant. Son temps n'est pas atomisé, mathématisé. Il ne se présente pas sous le mode d'une réalité faite de moments successifs à l'intérieur desquels s'inscrivent des tâches précises à accomplir impérativement.

Au regard de ce qui précède, il serait erroné d'affirmer, comme l'ont fait certains analystes, que l'Africain ignore la notion du temps[416]. Il ressort simplement que la

---

[415]« Un Guinéen découvre le Maghreb », In Jeune Afrique, No du 5 Novembre 1986 pp. 11-12.

[416] C'est ce qui ressort du rapport des Rencontres internationales de Bouaké (Cote d'ivoire) en 1962 sur le thème « Tradition et Modernisme en Afrique ». Ces rencontres ont été organisées par le Ministère français de la Coopération et la foundation for Youth and student affairs (New-York). On peut lire dans ce rapport ce qui suit *: « nous avons constaté unanimement que le négro-africain n'avait pas la notion de temps dans le processus économique ; le paysan africain a le souci de l'immédiat, il thésaurise, il accumule mais des biens qui ne sont pas productifs. (…) le fait*

perception qu'il a du temps induit une activité, une façon d'être différente du vécu de l'homme dans l'espace moderne occidental où la conception atomiste du temps entraine une façon d'être et un type particuliers d'activités. L'Africain traditionnel n'ignore pas la notion de temps et il n'y a qu'à examiner la tradition africaine pour y voir, clairement énoncée, la notion de temps, les dimensions du temps que sont passé, présent et futur. Il est vrai que dans les sociétés traditionnelles africaines, il n'existe pas de calendriers numériques, mais plutôt ce que John Mbiti nomme des *« calendriers de phénomènes »*[417], dans lesquels les événements sont notés dans leur relation les uns par rapport aux autres, selon la façon dont ils se produisent. Ainsi *« une femme enceinte compte les mois lunaires de sa grossesse »*[418] et évalue l'âge de l'enfant par rapport au nombre de champs cultivés.

Mais, s'il est, comme nous venons de le voir inexact d'affirmer que l'Africain n'a aucune notion du temps, il faut cependant remarquer qu'il y a chez lui une certaine prééminence de la dimension du passé. Ainsi, le Bassa par exemple, date un temps originel qui devient la seule vraie durée étalon à laquelle on se référera pour se situer soi-même. De sorte que *« les moments postérieurs que nous appelons présent et avenir redupliquent le premier, le passé comme la seule et vraie durée »*[419]. Il n'est donc pas surprenant de constater que le Bassa utilise la même expression « yani », pour désigner « hier » et « demain » et, ce n'est que l'accent tonique et le contexte particulier de la phrase qui permettent de donner le sens exact. Les implications de cet enchevêtrement des « temps » sont loin d'être négligeables. Car, comme le souligne encore Ndébi Biya, si le temps du monde des ancêtres est derrière dans le passé, dans la vie vécue, il est en fait au devant du futur et du présent qu'il polarise. Autrement dit, les démembrements du temps, ses moments successifs, ne sont pas coupés du premier moment fondateur qui serait dans le passé.

C'est certainement au regard de la domination de la dimension du passé qu'on a estimé que les sociétés traditionnelles africaines, pré-industrielles étaient caractérisées par le

---

que la notion de temps manque dans le concept africain risque de gêner considérablement dans leur adaptation à la civilisation technique telle qu'elle est conçue par les Européens… » p. 55 et p. 65.

[417] *Religions et philosophie africaines*, Clé, Yaoundé, 1972, p. 94.
[418] Ibidem.

[419] Ndébi Biya, *Etre, pouvoir et génération : le système Mbok chez les Bassa du Sud-Cameroun*, L'Harmattan, Paris, 1987, p. 99.

misonéisme. Lévy-Bruhl par exemple, pense que ces sociétés sont opposées à tout élément social étranger susceptible de déclencher en elles un processus de décomposition.

> *« Ce sont, (dit-il), comme des organismes capables de vivre fort longtemps, tant que le milieu extérieur varie peu, mais qui, si des éléments nouveaux y font irruption, dégénèrent rapidement et meurent. (…) la règle suprême est donc de faire ce que les ancêtres ont fait et de ne faire que ce qu'ils ont fait. »*[420]

Autrement dit, pour Lévy-Bruhl, le misonéisme s'exprime par le respect méticuleux et exclusif de la temporalité ancestrale. Le recours permanent aux ancêtres et au passé est visible chez les Bassa par exemple, où un homme digne de ce nom, doit être capable de maitriser et de citer de mémoire son arbre généalogique jusqu'à la quinzième génération, voire même plus.

Il est donc certain que les Africains ont leur perception du temps, qui induit une façon toute particulière de vivre le temps et une organisation singulière de leurs activités. Un tel temps a même été exalté par un auteur comme Ebénézer Njoh-Mouelle qui, du point de vue ontologique, l'a trouvé plus épanouissant pour l'homme, contrairement à la conception moderne dans laquelle le temps apparaît comme une réalité qui marque la totale impuissance de l'homme. Alors que dans la tradition l'homme décide de son temps en décidant de ses activités, l'homme moderne subit au contraire le temps, un temps devenu harcelant, oppressif et pour ainsi dire, ontologiquement dévalorisant :

> *« Au lieu d'être produit par notre activité, il semble exister indépendamment de notre activité. (…) l'homme n'a plus le loisir… de décider des tâches à accomplir ni par conséquent du temps de leur accomplissement. Ces tâches lui sont souvent prescrites de l'extérieur. Prescrire des tâches c'est conséquemment prescrire un temps pour l'exécution de chacune d'elles. Quelque chose échappe donc à l'homme dans cette nouvelle situation : l'initiative créatrice en tant qu'elle est pouvoir réel de faire et de se faire suivant un ordre voulu par soi-même. En*

---

[420] Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Puf, Paris, pp. 446 et 456.

perdant cette initiative créatrice, l'homme succombe donc à la servitude d'un temps anonyme et conventionnel, fort différent du temps coloré et originaire de la création individuelle. »[421]

En d'autres termes, ces propos de Njoh-Mouelle sont sans équivoques. Ils traduisent clairement l'idée qu'il se fait de la perception traditionnelle du temps. Or, une telle perception, pour peu qu'on veuille l'examiner avec lucidité, s'avère aliénante pour l'homme dans la mesure où elle débouche sur une certaine apathie, un certain attentisme devant la réalité, préjudiciable tant pour la production que pour la maitrise du réel. En fait, une telle conception du temps ne peut que conduire à une petite économie de subsistance et à une attitude d'émerveillement face au réel. Il se dégage la nette impression que le Nègre se complait dans la perte du temps, étant donné que la dimension du futur qui se vit en termes de projets et de projection, semble être négligée. C'est ce que relève justement Mungo Park lorsqu'il pense que :

« La perte du temps est un objet peu intéressant aux yeux du nègre : s'il a quelque chose d'important à faire, il lui est indifférent de le faire aujourd'hui, demain ou dans deux mois. Tant qu'il peut passer le présent avec satisfaction, il met peu d'intérêt à l'avenir.»[422]

Autrement dit, la seule dimension du temps qui semble préoccuper l'Africain traditionnel, c'est le présent. Aussi peut-on dire que celui-ci mène son existence attaché au piquet de l'instant. Or dans l'organisation de son existence, l'homme peut-il négliger le futur sans sombrer dans l'aliénation, surtout lorsqu'on évolue dans un univers où les peuples sont en compétition face aux autres ? En fait, au cas où on pourrait même reconnaître à une telle conception du temps une certaine valeur, il serait suicidaire de ne pas ressortir son coté aliénant. Et c'est ce que fait d'ailleurs J.L Servan-Schreiber dans *l'Art du temps,* qui pense que :

---

[421] Ebénézer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, pp. 76-77.

> *« Le temps en Afrique a à la fois une valeur culturelle et symbolique très importante dans la manière dont il est vécu et ressenti. Pour cela il est, pour être franc, une richesse et un handicap. Une richesse dans la mesure où c'est satisfaisant pour les individus de pouvoir habiter un temps à un rythme qui leur est propre et auquel ils n'ont pas envie de renoncer. Mais c'est un handicap dans la mesure où l'on est en concurrence avec des pays qui n'ont pas les mêmes méthodes de travail et pour lesquels la concurrence au niveau de la productivité par exemple, passe par une utilisation plus rationnelle du temps. »*[423]

Au-delà de ce que J.L Servan-Schreiber présente comme aspect positif de la perception traditionnelle du temps et qui rejoint par ailleurs ce que le professeur Ebénézer Njoh-Mouelle pense, il est important de s'arrêter sur l'aspect négatif de cette vision du temps. En fait, si l'on peut comprendre qu'une société qui vit relativement fermée sur elle-même puisse évoluer dans une telle vision du temps, le problème devient autre lorsqu'on se représente un monde où les sociétés sont en concurrence les unes par rapport aux autres. L'ouverture aux autres impose une manière différente d'insertion dans la nouvelle réalité et par conséquent, une nouvelle manière d'organiser les activités et qui induit une conception particulière du temps. Il est certain que le temps, la conception que l'on a du temps, influence l'organisation des activités socio-économiques dans une collectivité. Or, vivant au XXe siècle, évoluant dans un monde ouvert, les Africains ont continué à valoriser une conception du temps qui ne peut être acceptable que dans le cadre d'une société close, fermée sur elle-même. Il aurait donc fallu substituer à ce temps originel, le temps actuel, le temps de la production moderne. A ce titre, Etounga Manguelle pense qu'*« au temps « béni » de notre « génération », s'oppose le temps actuel, qui est lui, impitoyable. L'Africain …vit toujours dans un paradis qu'il n'a lui, jamais perdu. »*[424]

Il est aussi à noter que la tradition africaine est meublée par une importante littérature

---

[422] Cité par Gilbert Comte, *L'Empire triomphant 1871-1936, l'aventure coloniale de la France*, Editions Denoël, Paris, 1988, p. 23.

[423] Cité par Daniel Etounga Manguelle, op.cit, p. 45.
[424] Ibidem.

orale. Celle-ci, à travers les contes, les fables et les proverbes, constituent ce qu'on peut appeler les éléments de la sapience africaine, laquelle a toujours servi de socle référentiel d'éducation de la société. Or, dans cette sagesse traditionnelle, il se dégage une certaine sublimation du passé glorieux des ancêtres qui constituent la source intarissable de toute sagesse dans l'ordre de la pensée comme dans celui de l'action. D'où une espèce de dépendance par rapport au passé, sans grand souci de préparer le futur, étant donné que toutes les solutions aux problèmes existentiels peuvent être retrouvées dans ce qui a toujours été. La sagesse multiséculaire africaine est fondamentalement une sagesse de la conservation de ce qui est, de la fixité et de l'immutabilité des essences. C'est une sagesse qui exclut le nouveau et l'inédit. C'est du moins ce que nous apprend Charles Robert Dimi.[425]

L'Africain est ainsi englué dans sa culture ancestrale et estime que l'à-venir ne peut être que la répétition du passé. On est véritablement en présence d'une pensée de l'éternel recommencement dans laquelle rien n'est nouveau sous le soleil. Aussi pense t-on que ce qui est a toujours été et sera toujours. La confiance accordée à la communauté ancestrale est telle qu'elle ne laisse que peu de place pour penser au futur. Et comme le souligne Basile Juléat Fouda, *« Les générations successives accordent les pleins pouvoirs aux ancêtres et leur font entière confiance sur tous les plans »*[426]. La communauté ancestrale reste ainsi irréversiblement liée à la société par une sorte de cordon ombilical, qui fait que celle-ci continue à décider des événements majeurs de la vie sociale comme les naissances, *« c'est eux qui introduisent l'enfant dans le ventre de la femme lorsque l'un d'eux décide de revenir à la vie »*[427]. C'est encore ces mêmes ancêtres qui favorisent la fertilité des sols, les bonnes récoltes, la chute des pluies etc.… D'où les sacrifices qui sont faits pour susciter leur bienveillance. La société est tellement attachée aux ancêtres que ceux-ci sont quotidiennement consultés dès lors qu'il y a une décision à prendre.

La tradition africaine est ainsi dominée par l'omniprésence et la toute puissance des

---

[425] *Sagesse boulou et philosophie*, Editions Silex, 1982. On y apprend par exemple que chez les boulous, lorsqu'on hérite d'un arc, qui est considéré comme lié indissolublement à son propriétaire, l'usage de cet arc ne peut se faire que dans les conditions et les circonstances analogues à celles dans lesquelles s'en servait son prédécesseur.

[426] *La philosophie négro-africaine de l'existence*, op.cit, p. 33.

[427] Etounga Manguelle, op.cit, p. 45.

ancêtres et des dieux, véritables forces qui orientent le futur. On comprend de ce fait l'attitude de « démission » de la pensée traditionnelle face au futur, elle qui évolue dans la clôture du passé et du présent. Or, en dehors de toute perception du futur, pas de réelle projection, pas de planning, pas de vision prospective et par conséquent, pas de véritables objectifs à atteindre sur le long terme. Comme l'avait bien souligné Aimé Césaire, l'important n'est pas tant d'aller que de savoir où aller. C'est dire que toute culture qui n'offre pas à l'homme la possibilité de questionner le futur, de le penser, l'enferme pour ainsi dire dans une existence réduite aux simples dimensions du présent tout en subissant la dictature du passé. Or, les exigences liées à la vie moderne imposent aux hommes et aux sociétés une vision à long terme, une projection permanente dans le futur, qui devient par le fait même, la dimension fondamentale.

En fait, dans le monde moderne, l'homme s'attèle à penser l'avenir pour le maîtriser ou tout au moins, pour le rendre moins incertain. Les efforts de l'homme dans le cadre de l'économie moderne sont axés sur la gestion de l'incertitude du « long terme ». C'est ce qui se traduit par l'existence des programmes de développement, des plans quinquennaux etc.…Dans le monde moderne, on est obligé de prévoir sous peine d'aliénation ,car un peuple qui perd la maitrise de son avenir, est un peuple aliéné. Et la question qu'on est en droit de se poser est celle de savoir comment les Africains, vivant au XXe siècle avec ses réalités, pouvaient-ils espérer tirer leur épingle du jeu en se recroquevillant dans une conception aussi peu conséquente et productive du temps ?

V- Une conception économique lacunaire.

La question de l'avoir est profondément problématique dans les sociétés africaines. L'Africain traditionnel en effet ne se situe pas par rapport à l'avoir, mais bien plutôt par rapport à l'être. Il n'est pas surprenant que même chez un penseur comme Ebénézer Njoh-Mouelle, la dimension économique soit secondaire par rapport à la dimension ontologique et culturelle, dans son analyse du sous-développement des sociétés africaines. L'homme en situation de sous-développement souffrirait à ses yeux, davantage de l'inopérationnalité de sa culture face aux problèmes de l'existence. Cet homme, en plus s'enferme dans

l'irrationalité et finit par sombrer dans la dépersonnalisation et l'inauthenticité. Aussi pense-t-il que, *« notre crise ne se réduit pas à une simple crise de biens de consommation…l'aspect véritablement culturel est autant sinon plus important que l'autre. »*[428]

On pense en Afrique que la place de l'homme est liée à sa valeur intrinsèque et à sa naissance. Il se dégage de la tradition africaine une certaine ploutophobie, une relative indifférence vis-à-vis de la chrématistique. C'est que, la vision du monde propre à l'Africain, accorde un intérêt limité à la dimension économique. C'est ce qui amène Daniel Etounga Manguelle à penser qu'à l'exception de quelques groupes ethniques[429] réputés pour leur dynamisme économique, *« l'Africain en général reste un piètre « homo economicus »*[430] . L'Africain développe une certaine dialectique de l'être et de l'avoir où il estime que, pour important que puisse être l'avoir, celui-ci doit être fondamentalement subordonné à l'être. Une telle vision ne pousse nullement à la représentation du travail en tant que vertu cardinale. Si l'Africain n'a pas une grande propension à accumuler, on voit mal pourquoi il se livrerait à un travail intensif, si tant est que son objectif est d'assurer quotidiennement la perpétuation de son existence. En fait, l'Africain traditionnel travaille pour vivre, mais ne vit pas pour travailler. Aussi a-t-il une perception qu'on peut qualifier de minimaliste à l'égard du travail.

Mais, paradoxalement, l'Africain est animé par une grande propension à la prodigalité, à telle enseigne que certains analystes[431] des sociétés africaines ont pu affirmer que celles-ci se structurent en général autour de la jouissance. Il est de fait que l'Africain aime célébrer tout événement qui vient s'inscrire dans la trame de son existence. Tout est prétexte à célébration : récoltes, naissances, mariages, funérailles, et même la mort est célébrée. Ces célébrations participent en même temps à l'expression de la sociabilité qu'on présente comme la caractéristique essentielle du Nègre. On comprend de ce fait que, quel

---

[428] *De la médiocrité à l'excellence*, p. 36.

[429] Etounga Manguelle ne voit que les Bamilékés au Cameroun et les Kamba du Kenya. Mais, comme nous le verrons plus loin dans ce travail, cette vision ethniciste est chargée d'individualisme tribal et en tant que tel, doit être rejetée. Il est dommage que certains aient pu justifier la volonté d'hégémonie de leurs groupes ethniques en commettant des titres dont les conclusions ne peuvent qu'aboutir à la haine ethnique. C'est le cas de Jean-Louis Ndongmo avec son titre *Le dynamisme bamiléké*, CEPER, Yaoundé, 1981.

[430] *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?* , p. 57.

[431] Notamment Axelle Kabou, Achille Mbembe, Daniel Etounga Manguelle, Jean- François Bayart et bien d'autres.

que soit le « pouvoir économique » de celui qui veut fêter un événement, celui-ci n'aura de sens réel que s'il regroupe le maximum de convives. En fait, dans un univers où le billet d'invitation est encore si peu ou pas du tout connu, c'est toute la communauté qui est conviée. Tous les membres de la communauté représentent a priori des amis dont on ne peut se passer lors des événements heureux ou malheureux.

Etant donné que l'Africain place son existence sous l'angle de la convivialité et de l'harmonie, dans les échanges avec autrui qui est considéré a priori comme un ami, l'amitié l'emportera sur les exigences d'équité qui doivent sous-tendre les échanges de biens. Aussi verra-t-on l'Africain céder un bien pour presque rien pourvu, que les liens d'amitié qui le lient à son partenaire prévalent. Le rapport économique ou commercial est de ce fait supplanté par le rapport personnel, la subjectivité l'emporte sur la rationalité économique. C'est pourquoi, à l'apprêté des discussions d'affaires de l'économie moderne, à la recherche de l'intérêt qui git au cœur des négociations économiques de l'univers capitaliste, l'Africain opposera une conception pour laquelle l'important ne sera pas le profit, mais la sauvegarde de la convivialité et de l'amitié. Aussi peut-on se demander si le domaine de l'économie est le lieu de la convivialité ou alors celui de la recherche du profit. En tout état de cause, il est incontestable que cette conception ne peut être que préjudiciable pour une société évoluant dans un climat de compétition avec d'autres sociétés. Le monde dans lequel nous vivons, met face à face des sociétés en quête de biens, en quête de puissance, en quête de pouvoir, en quête d'hégémonie, toutes choses que la culture africaine semble tenir en très peu d'estime.

Il ne serait pas exagéré, au regard de la description que les penseurs de la post-colonialité font de la culture africaine, de parler de l'anti-culture post-coloniale. La post-colonie définit ainsi la culture africaine comme une culture de la mort. L'homme ici fait l'expérience des formes les plus variées et les plus violentes de la mort. On y trouve plusieurs morts et plusieurs façons de mourir. L'obscénité, le grotesque et la vulgarité, ajoutés à la mort, Achille Mbembe établit *« l'identité propre d'une trajectoire historique donnée »*, celle des sociétés récemment sorties de l'histoire coloniale. Si la culture post-coloniale apparaît à plusieurs égards comme une *« pluralité chaotique »*, elle n'en est pas moins dotée d'une cohérence interne.

La réflexion de Mbembe montre en effet comment le pouvoir post-colonial revêt une identité propre. « *Régime de violence bien distinct »*, ce pouvoir ne peut sécréter qu'une culture de la violence. Celle-ci se confond au fond avec *« le pouvoir absolu de donner la mort n'importe quand, n'importe où, n'importe comment et sous n'importe quel prétexte »*[432]. Ce qui est en cause dans chaque évocation de la condition post-coloniale, c'est donc l'actualité du règne de l'arbitraire sur la longue durée. *« Accomplissant son œuvre propre et se validant lui-même par sa propre souveraineté »*, l'arbitraire *« autorise que le pouvoir s'exerce comme droit de tuer et investit l'Afrique de morts qui sont à la fois au cœur de chaque époque et au-delà de toutes.»*[433] Dans sa bestialité et son horreur, la culture, ou plus précisément l'anti-culture post-coloniale, incline le pouvoir à arborer un visage hideux, un visage carnassier qui peut être saisi sous les traits d'une nécropole, au regard de la banalité de la mort qui la caractérise.

[432] *De la postcolonie*, op.cit, p. 32.

[433] Ibidem.

CHAPITRE III :
DU SUICIDE IDENTITAIRE.

« Tout indique (…) que l'Afrique (…) gagnerait à rechercher en son sein même, les raisons premières de sa déliquescence.»[434] Par cette prise de position, l'intellectuelle camerounaise invite ainsi à prendre des distances vis-à-vis de la perspective revendicatrice, qui s'est prioritairement tournée vers l'autre pour expliquer le hic et nunc des sociétés africaines. Il s'agit de sortir du procès de victimisation, du procès de l'autre, heuristiquement infécond, pour instruire le procès de soi. Et il apparaît à ses yeux que la situation de sujétion de l'Africain, ainsi que le retard du continent, s'expliquent pour une large part, par cette volonté quasi-morbide de l'Africain de demeurer soi, de revendiquer une identité inamovible, une africanité multiséculaire, une certaine pureté culturelle. Or, analyse faite, l'Afrique est d'avantage malade d'elle-même[435]. La place latérale, décentrée, qui est celle de l'Afrique aujourd'hui, est imputable aux lacunes et aux carences de sa culture, *« notre défaite et(…) condition effective de dépendance est à chercher dans notre spécificité, dans ce qui nous différencie… et nulle part ailleurs.»*[436]

En effet, les Africains, pour Axelle Kabou, brillent par des comportements irrationnels, comme le manque de rigueur, le manque d'organisation efficiente, la revendication du droit à la différence, l'enracinement culturel, avec pour conséquence *« le refus du développement »*[437], qui fonctionne sur le mode d'une *« idéologie parasitaire »*[438]. Daniel Etounga Manguelle s'inscrira dans le même élan critique, en décelant un certain nombre de caractéristiques qui, à ses yeux, spécifient la société traditionnelle africaine : l'emprise du groupe sur l'individu consacrant l'effacement de celui-ci devant la communauté ; la sacralisation de l'autorité ; le refus de la tyrannie du temps ; la soumission

---

[434] Axelle Kabou, op .cit, p. 88.
[435] Cf. Tidiane Diakate, *l'Afrique malade d'elle-même*, Karthala, Paris, 1986. L'Auteur y reconnaît la responsabilité écrasante des Africains par rapport à la situation qui est la leur.
[436] Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 40.
[437] Cette idée se retrouve aussi chez Edem Kodjo dans son ouvrage intitulé …. *Et demain l'Afrique*, Editions Stock, Paris, 1986. Dans cet ouvrage, l'auteur affirme *: « Les Africains doivent éviter de tomber dans un piège, de plus en plus manifeste que certains d'entre eux se tendent à eux-mêmes, celui du refus du développement ».*

[438] Axelle Kabou, op.cit, p. 92.

totale à l'ordre divin etc.…. D'autres penseurs tels qu'Ebénézer Njoh- Mouelle, Marcien Towa, Paulin Hountondji, ont souligné le poids de l'irrationnel, ce que Towa nomme précisément « mentalité magico-religieuse », comme fondement de la décrépitude africaine.

Pour tous ces penseurs, la racine du mal réside ainsi dans une certaine vision fétichisante de la culture africaine, vision qui a débouché sur la revendication sans nuance d'une identité intangible de l'Africain. Cette volonté de demeurer soi, ce désir de conserver une pureté identitaire, est la voie royale qui a conduit les sociétés africaines sur le chemin de l'aliénation et de la perdition, par l'enfermement au mouvement même de l'histoire. D'où la nécessité d'effectuer une lecture de l'intérieur de la situation de déliquescence que vivent les sociétés africaines.

I- Quid de l'identité ?

En parcourant les dictionnaires[439], il ressort que le concept d'identité renvoie au caractère de ce qui est identique ou confondu. Dans un autre sens, c'est l'état d'une chose qui reste toujours elle-même. C'est dans ce sens que dans le domaine de la logique, on parle du principe d'identité, pour signifier que *ce qui est, est ; ce qui n'est pas, n'est pas.* Dans le domaine de la psychologie, le terme d'identité renvoie à la conscience de la permanence et même de la persistance du moi. L'idée qui se dégage des définitions suscitées est celle de la permanence et de la stabilité. L'identité évoque l'idée d'un substrat, d'une réalité qui subsiste au fil du temps et qui fait qu'un être reste égal à lui-même, demeure lui-même. On parlera d'identité individuelle, mais on parlera aussi d'identité collective. C'est sous cet angle qu'intervient la notion d'identité culturelle, entendue comme un ensemble de traits culturels caractérisant un groupe humain ou encore, un sentiment chez un individu d'appartenir à une culture donnée.

Au regard de ce qui précède, on est tenté d'affirmer que chaque groupe, chaque peuple, étant caractérisé par un ensemble de traits culturels spécifiques, a son identité, son originalité. C'est dans ce sens qu'on parle d'identité africaine, pour dire en clair, ce qui

---

[439] Notamment le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande, le Dictionnaire universel.

caractérise l'Africain et détermine son être au fil du temps, une sorte d'essence de l'homme africain. Et c'est cette perspective qui fut mobilisée en gros par les tenants de la Négritude et de ses avatars que sont l'ethnophilosophie et les traditionalismes de tous bords. C'est ce qui a été vu, aussi bien chez Léopold Sédar Senghor que chez les ethnophilosophes tels que Placide Tempels, Basile Fouda ou encore Alassane Ndaw. La revendication d'une identité spécifique de l'Africain s'inscrit elle-même dans la logique d'affirmation d'une dignité anthropologique propre. Ce faisant, on verse dans le primordialisme, le substantivisme, culturalisme et le nativisme.

Le substantivisme perçoit la culture comme une structure immuable, une essence spécifique caractéristique d'un peuple. Toute culture serait ainsi vouée à un cloisonnement dans le particulier, irréductible à l'universel et l'ensemble des cultures dessinerait ainsi l'image de la tour de Babel. Il en est de même pour le primordialisme, qui loge l'identité des groupes dans les liens qui unissent des collectivités intimes, liens fondés sur des éléments tels que le sang, le sol, la langue etc.… Ces visions participent de la logique culturaliste, qui comprend la culture comme un corpus stable et clos sur lui-même, de représentations, de croyances ou de symboles qui auraient une forte relation avec des opinions, des attitudes ou des comportements précis. Le culturalisme, *« survalorisation de la culture considérée comme autonome »*[440], porté par des anthropologues comme Gregory Bateson ou encore Margaret Mead, insiste justement sur le rôle de la culture dans la constitution des personnalités.

Ces discours « ethnosubstantialistes »[441] débouchent sur l'enfermement dans le particulier que constituerait chaque culture, en affirmant la différence irréductible des entités ethniques ou nationales et des civilisations. Or de tels discours sur l'identité, la culture, brillent par leur cécité et de par leur inefficacité heuristique. En fait, on est en droit de se demander si la culture, l'identité, sont à prendre dans le sens d'un héritage ou alors dans celui d'une production historique. Répondre à une telle question, ne doit pas nous faire perdre de vue cet acquis important de la pensée hégélienne, lorsqu'elle comprend d'emblée

[440] Youssou Mbargane Guissé, *Tradition culturelle et développement : le cas du Japon*, Institut fondamental d'Afrique noire, Dakar, 1987.

[441] Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris, 1996.

l'Etre-dans-le-monde comme une production. Les discours ethnosubstantialistes tombent dans la tentation de ne retenir de ces concepts que ce qui demeure, ce qui, à travers des générations, se transmet, se reproduit. Ainsi, la permanence, la transmission, la reproduction et la continuité, seraient le propre de l'identité et de la culture. Or, la culture par exemple, oscille entre deux formes, que Michel de Certeau n'a pas manqué de souligner :

> *« D'un coté, elle est ce qui '' permane'' ; de l'autre, ce qui s'invente. Il y a, d'une part, les lenteurs, les latences, les retards qui s'empilent dans l'épaisseur des mentalités, des évidences et des ritualisations sociales, vie opaque, têtue, enfouie dans les gestes quotidiens, à la fois les plus actuels et millénaires. D'autre part, les irruptions, les déviances, toutes ces marges d'une inventivité où des générations futures extrairont successivement leur ''culture cultivée''. La culture est une nuit incertaine où dorment les révolutions d'hier, invisibles, repliées dans les pratiques- mais les lucioles, et quelquefois de grands oiseaux nocturnes, la traversent, surgissements et créations qui tracent la chance d'un autre jour. »*[442]

En ne retenant que la dimension de l'héritage, on s'enferme à toute mutation, à toute transformation. Le poids des origines lointaines se transforme de ce fait en ce que Fernand Braudel nomme précisément des *« prisons de longue durée »*[443]. C'est à ce niveau que les discours substantivistes, primordialistes et culturalistes échouent dans l'abime de l'incommunicabilité et de la clôture, que dessine le Babel culturel. C'est ce discours qu'ont mobilisé les tenants de la spécificité, de l'originalité et de l'authenticité africaines. Par souci d'authenticité, on a validé à l'aveuglette toutes les modalités de la culture africaine. Or, Albert Memmi avait relevé, pour s'en inquiéter qu' :

> *« En définitive, nous allons nous trouver en face d'une contre-mythologie. Au mythe négatif imposé par le colonisateur succède un mythe positif de lui-même, proposé par le colonisé…*

---

[442] *La Culture au pluriel*, Editions Christian Bourgeois, Paris, 1980, pp. 238-239.

A entendre le colonisé, et souvent ses amis, tout est bon, tout est à garder dans ses mœurs et ses traditions, ses actes et ses projets ; même l'anachronique ou le désordonné, l'immoral ou l'erreur. »[444].

La revendication de l'authenticité a fonctionné comme une entreprise cathartique, purificatrice des esprits conscients de l'humiliation historique. D'où les logiques d'africanisation qui ont envahi le discours dans l'espace des Etats africains post-coloniaux. L'enjeu était de se débarrasser de l'image humiliante face à l'occident et de bâtir des Etats africains sur le modèle multiséculaire des sociétés ancestrales. Il s'agissait de revenir sur les références traditionnelles pour bâtir les Etats africains. Or, ce faisant, on a fermé la porte à la science et partant, au progrès, en se barricadant dans le particularisme des sociétés africaines traditionnelles. La logique culturaliste dans laquelle se sont inscrites les sociétés africaines, est de ce fait un obstacle à leur évolution, en tant que perspective statique qui n'a de finalité que de satisfaire l'égo de ceux qui la mobilisent. Or, la fierté culturelle, la revendication d'une identité, ne constituent nullement des paravents contre l'aliénation. En fait, les capacités de survie et de rayonnement d'une culture, sont proportionnelles à son aptitude à assimiler les courants créatifs venus de toute la planète, à son dynamisme et à sa disponibilité à insuffler dans le « village planétaire » de la pensée et de la créativité, des énergies sans cesse renouvelées. Or, du fait de sa défaite historique, l'Afrique est aliénée, dominée.

La quête de l'authenticité a ainsi produit une attitude de rejet de la civilisation occidentale déclarée comme corrompue, pourrie et en pleine déliquescence. On s'est détournée de la civilisation technicienne, considérée comme dévastatrice pour l'homme et pour la nature, pour s'en tenir aux prescriptions des ancêtres. L'Africain devait ainsi démontrer sa supériorité ontologique sur l'autre, le blanc, producteur d'une civilisation démentielle parce que destructrice de l'homme et de la biosphère. Même l'Etat, dans cette perspective, devait être géré comme le village. Cette attitude, qu'Axelle Kabou nomme « le vendredisme », est pour une large part, responsable de la déliquescence de l'Afrique post-

---

[443] *L'identité de la France, Espace et histoire*, Arthaud-Flammarion, 1986, p. 237.
[444] *Portrait du colonisé*, cité par Axelle Kabou, op.cit, p. 9.

coloniale : *« l'Afrique gagnerait réellement à revoir ses modes de pensée de fond en comble, afin de comprendre comment elle effectue des choix qui expliquent amplement sa situation actuelle.»*[445]

En tout état de cause, la quête de l'originalité a conduit à une conception identitaire suicidaire pour l'Afrique et les Africains. La recherche d'une identité une, éternelle pour tous les Africains, est une entreprise qui a perdu toute pertinence si tant est qu'il n'y a pas d'identité qui s'imposerait aux groupes comme des essences logeant dans un ciel intelligible, et que cette conception pèche par son immobilisme, comme si l'histoire de l'humanité était déjà achevée. Il est donc impératif de redéfinir ce que doit être l'identité de l'Africain aujourd'hui. Si la revendication d'une identité inamovible est pointée du doigt comme cause majeure de la déperdition de l'Afrique et des Africains, il devient impérieux, pour les penseurs de la post-colonialité, de repenser ce qu'il faut entendre par le concept d'identité affecté à la réalité africaine. La conception d'une identité africaine ancestrale qui remonterait à la nuit des temps sera ainsi subvertie, au profit d'une conception qui prendra en compte la spécificité de notre temps.

II- De la spécificité de notre temps.

Dans *l'Aventure ambiguë,* le romancier sénégalais Cheick Hamidou Kane met en scène une société Diallobé qui vit, sous le mode du traumatisme, l'intrusion de nouvelles valeurs dans son univers traditionnel. Contre les tenants de l'attachement viscéral à la tradition et du respect scrupuleux des valeurs ancestrales, la Grande Royale aura ces mots : *« l'ère des destinées singulières est à jamais révolue »*[446] . Ces propos témoignent de la caractéristique fondamentale de l'époque que nous vivons, époque marquée par l'ouverture. Nous vivons une ère nouvelle, où les logiques ostracistes ont perdu leur pertinence, une époque où la communication a fait voler en éclats les cadres traditionnels du vécu des sociétés, pour nous plonger dans un univers nouveau : celui de la mondialisation dont il faut

---

[445] *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, p. 57.

[446] Cheick Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, Julliard, Paris, 1973, p. 55.

tirer, en toute conscience, les conséquences logiques qui s'imposent. Mais que faut-il entendre par mondialisation ?

Le terme ''mondialisation'' est sans conteste l'un des concepts les plus usités de notre époque, un concept qui a envahi la scène pluridimensionnelle des médias, de la politique, de l'économie, en un mot, tout l'univers relationnel des hommes et des sociétés. Il faut cependant remarquer que le travail de construction de ce concept fait l'objet d'investissements idéologiques forts. Tout ceci participe à nous faire avoir présent à l'esprit, qu'une définition canonique de la mondialisation n'est pas encore de l'ordre du déjà là, mais elle est plutôt de l'ordre du pas encore et de l'à-venir. Ceci signifie clairement qu'il est bien difficile de s'accorder sur une définition de la mondialisation. Seulement, cet événement majeur de l'évolution de l'humanité, se dévoile sous un ensemble de traits caractéristiques que nous allons mettre en évidence. Zaiki Laidi comprend ce phénomène comme :

> *« Un moment de compression de l'espace et du temps dans lequel les hommes vivent, se meuvent et échangent. Avec toutes les conséquences que cette compression a sur leur conscience d'appartenir à un monde de plus en plus interconnecté, que ce monde soit le marché des marchands, l'ordre mondial nouveau des stratèges et des politiciens ou l'univers concret des individus-citoyens .»*[447]

Une analyse de ces propos de Zaiki Laidi, nous amène à saisir certains éléments qui font la spécificité du phénomène de la mondialisation.

Tout d'abord, la « compression de l'espace et du temps ». Il faut comprendre par là que l'espace et le temps ont perdu leur caractère déterministe, ils sont devenus relatifs. En effet, l'espace qui représentait hier encore une limitation dans les rapports des hommes et des sociétés, est aujourd'hui maitrisé. Pendant des siècles, les relations entre les hommes et les sociétés dépendaient, en grande partie de la proximité géographique. La « tyrannie » de l'espace rapetissait l'horizon relationnel des hommes et des sociétés et marquait ainsi l'impuissance de l'homme devant l'espace. Mais de nos jours, la proximité d'un pays n'est

[447] « La mondialisation ou la radicalisation de l'incertitude » in *Etudes*, Mars 1997, p. 254.

plus le facteur déterminant la possibilité des relations avec un autre. Cette proximité elle-même, ne se mesure plus uniquement par rapport au voisinage. Ceci est sans doute imputable au prodigieux progrès de la communication et de la télécommunication depuis quelque temps, progrès qui a fait voler en éclats les limites spatiales et transformé la notion même de proximité. La conséquence logique de cet état de chose est que, le sentiment de proximité peut se manifester à l'égard d'un ami se trouvant à de milliers de kilomètres alors qu'au même moment, on éprouve une certaine indifférence, et par conséquent, un certain éloignement par rapport à son voisin immédiat. Ainsi, *« les proximités spatiales, qui semblent avoir joué un si grand rôle dans l'histoire de la formation de notre monde s'estompent désormais. La distance d'un pays par rapport à un autre ne se mesure plus au kilomètre… »*[448]

Si la proximité géographique a perdu de son impact, si la distance ne se mesure plus au nombre de kilomètres, par quoi évalue-t-on désormais la proximité d'un Pays par rapport à un autre ? Celle-ci s'évalue aujourd'hui par ce que J. Greisch nomme *« la quantité de souci »*[449], elle-même tributaire de la coopération effective. L'espace n'est donc plus une réalité massive qui se dresserait contre la *« nostalgie métaphysique d'omniprésence »*[450] qui hante les consciences humaines. Et de ce fait, grâce aux prouesses des Technologies de l'information et de la communication, l'homme tend de nos jours à surmonter la séparation spatiale, car quelle que soit la distance, les événements qui se produisent à un certain lieu de notre planète, se répercutent presqu'en temps réel sur tous les coins du globe, à telle enseigne que l'idée du « village planétaire » de Marshall Mc Luhan, est de plus en plus une réalité.

Le temps lui-même, qui marquait encore par le passé avec plus de profondeur l'impuissance de l'homme, est symboliquement domestiqué. Suivant la terminologie de Paul Virilio, nous sommes, pour la première fois de l'histoire, dans *une temporalité mondiale*. Tous les événements se répercutent les uns sur les autres et de manière instantanée, quelles que soient les distances entre les pays. Les informations circulent à la vitesse des ondes

[448] Thomas Joachim, « Contribution métaphysique à l'analyse de la mondialisation » in *La mondialisation : quel humanisme ?* , Presses de l'UCAC, Yaoundé, 2001, p. 17.
[449] *Ontologie et temporalité*, Puf, Paris, 1994.
[450] Expression que nous empruntons à Thomas Joachim dans l'article cité plus haut.

magnétiques via le téléphone, la radio, le fax, la téléconférence, internet etc.… de sorte que nous avons atteint *« la limite de l'accélération, puisque la vitesse de la lumière est une vitesse indépassable d'après la théorie de la relativité »*[451]. Bien plus, la civilisation de l'image, boostée par les T.I.C, a permis aux hommes de remporter une victoire, quoique symbolique, sur le temps, sur son caractère irréversible. Ainsi, même s'il est vrai qu'on ne peut avoir vécu au 18e siècle et continuer à vivre aujourd'hui, il reste que les événements du passé peuvent aujourd'hui être conservés dans le présent, non plus grâce à la capacité accumulative de la mémoire, mais par la magie des images vives.

La « compression de l'espace et du temps » n'est pas le seul élément qu'évoque Zaiki Laidi comme caractéristique de la mondialisation. Il relève aussi, en bonne place, le mouvement et les échanges. En effet, ce qui caractérise aussi le phénomène de la mondialisation, c'est la dématérialisation des frontières physiques des Etats qui fait que tout se meut : les corps, les idées, les biens, les conceptions religieuses, les idéologies etc.… à telle enseigne que ce phénomène, qui marque la spécificité de notre temps, peut se comprendre par la notion de flux : flux de population, flux de technologie, flux d'idées, flux de finances. C'est ce que l'anthropologue indo-américain, spécialiste des questions de la mondialisation, Arjun Appadurai[452] désigne par sa terminologie en « scapes » : « ethnoscapes », « médiascapes », « technoscapes », « idéoscapes », « financescapes ».

Par ethnoscape, l'anthropologue indo-américain entend *« le paysage formé par les individus qui constituent le monde mouvant dans lequel nous vivons : touristes, immigrants, réfugiés, exilés, travailleurs invités et d'autres groupes et individus mouvants… »*[453]. Par technoscape, il faut comprendre *« la configuration globale et toujours fluide de la technologie, et le fait que cette dernière, haute ou basse, mécanique ou informationnelle se déplace aujourd'hui à grande vitesse entre les frontières jusque là infranchissables »*[454]. Les financescapes symbolisent la disposition du capital mondial qui se constitue désormais en un

[451] Paul Virilio, *Pour une critique du cybermonde*, Editions Textuel, Paris, 1995, p. 71.
[452] Arjun Appadurai, *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot & Rivages, Paris, 2001.
[453] Idem, p. 69.

[454] Idem, pp. 69-70.

« paysage plus mystérieux, plus rapide et pus difficile à suivre que jamais : les marchés de change, les bourses nationales et les spéculations sur les biens et les services font passer, à la vitesse de la lumière, des sommes colossales à travers les tourniquets nationaux, chaque petite différence de point et d'unité de temps pouvant avoir d'immenses implications »[455]. Les médiascapes *« ce sont à la fois la disposition des moyens électroniques de produire et disséminer l'information (…) désormais accessibles à un nombre croissant d'intérêts publics et privés à travers le monde, et les images du monde créées par ces médias »*[456]. Quant aux idéoscapes, ils constituent des *« concaténations d'images(…) souvent directement politique et en rapport avec les idéologies des Etats et les contre-idéologies des mouvements explicitement orientés vers la prise du pouvoir d'Etat ou d'une de ses parties »*[457].

La terminologie en « scape » qu'adopte Arjun Appadurai, met ainsi en lumière l'idée de mouvement, l'idée de mobilité qui affecte désormais le vécu des hommes et des sociétés, éloignant ainsi la perspective de la stabilité. Le flux suppose la circulation. L'extraordinaire mobilité des populations qui se déplacent d'un bout à l'autre de l'univers, le prodigieux développement de la communication de masse, ont entrainé de profonds bouleversements dans la vie des hommes et des sociétés. La mobilité des hommes entraine inévitablement celle des biens par l'intensification des échanges, et c'est dans ce sens qu'il faut relever la place de l'économie dans le processus de la mondialisation.

En effet, avant d'être un phénomène à ramifications multiples, la mondialisation est prioritairement un phénomène économique. Ce phénomène émerge avec la naissance d'une nouvelle forme d'entreprise, la firme globale, qui opère partout et vend le même produit, ignorant les différences régionales et nationales, qui investit et recrute son personnel à l'échelle de la planète pour assurer sa survie et son hégémonie. C'est la société multi ou transnationale qui déploie ses tentacules au-delà des frontières physiques des Etats. Il n'est donc pas erroné d'affirmer que la mondialisation obéit à la logique d'un capital dont les mouvements sont désormais devenus transnationaux et même supranationaux. Karl Marx et Friedrich Engels avaient déjà, fort opportunément, considéré le phénomène d'extension du

[455] Idem, p.70.
[456] Idem, p. 71.

[457] Idem, p. 72.

capital comme la conséquence intrinsèque de la logique du capitalisme :

> *« Poussée par le besoin d'un débouché toujours plus étendu, la bourgeoisie envahit le globe entier (…) Par l'exploitation du marché mondial, la bourgeoisie donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays. Au désespoir des réactionnaires, elle a enlevé à l'industrie sa base nationale. Les vielles industries nationales sont détruites ou sont sur le point de l'être. Elles sont supplantées par de nouvelles industries, dont l'introduction devient une question vitale pour toutes les nations civilisées, industries qui n'emploient plus de matières premières nationales, mais des matières premières venues des régions les plus lointaines, et dont les produits se consomment non seulement dans le pays même, mais dans toutes les parties du monde (…) A la place de l'ancien isolement local et national se développe un trafic universel, une dépendance mutuelle des nations. »*[458]

Il est donc certain que de nos jours, se développent de puissantes sociétés multinationales dont l'activité ne connaît ni les frontières géographiques, ni les limitations idéologiques (l'exemple d'un Fidel Castro, en plein dans la révolution cubaine, se désaltérant au Coca-cola) ni les barrières religieuses (les multinationales de l'univers de l'or noir comme Exxon, Shell ou Texaco par exemple, opérant dans le monde arabo-musulman, alors que dans les pays d'impulsion de ces sociétés, l'occident chrétien, on parle ouvertement du clash des civilisations et on s'active dans une lutte du « bien » contre le « mal »). L'extension des activités de ces multinationales est garantie par les dispositions ultralibérales de l'organisation mondiale du commerce (OMC) qui, dans les principes, prescrit le libre-échange, la levée des barrières douanières, le désengagement des Etats et la libre concurrence. Jürgen Habermas, à juste titre, relève quelques faits majeurs qui attestent du niveau élevé qu'a atteint la mondialisation économique :

> *« L'extension et l'intensification du commerce inter-étatique des biens*

[458] *Le manifeste du parti communiste*, suivi de *la contribution à l'histoire de la ligue communiste* par F. Engels et d'un index historique, Editions sociales, Paris, 1945, pp. 13-14.

manufacturés(….), la croissance rapide et l'influence grandissante des entreprises disposant de chaines de production partout dans le monde(…), l'accroissement de l'investissement direct à l'étranger , enfin (…) l'accélération sans précédent des mouvements de capitaux sur les marchés financiers reliés entre eux par des réseaux électroniques(et) la tendance des circuits financiers à s'émanciper et à développer une dynamique propre… »[459]

Mais la mondialisation irradie tout aussi l'univers politique et culturel. En effet, l'horizon politique mondialisé est investi par la démocratie libérale comme forme par excellence d'organisation sociopolitique de l'existence libre, à telle enseigne qu'on peut affirmer qu'aujourd'hui, un pays est démocratique ou n'est pas[460]. L'idée de démocratie véhicule, dans son sens idéal, le respect des libertés et des droits de l'homme. Ces droits intègrent un ensemble de libertés individuelles et collectives inaliénables telles que : la liberté d'expression, la liberté d'association, le droit de prendre part à la vie politique de son pays en participant au choix des dirigeants et avec la possibilité d'être soi-même candidat, le droit au travail etc.… En fait, au plan politique, la mondialisation se décline sous la forme de la démocratie libérale et entend sauvegarder la dignité de l'homme. Elle (cette démocratie) est aujourd'hui le critère par excellence du « politiquement correct ».

Enfin, du point de vue culturel, la mondialisation véhicule l'idée d'une culture mondiale. Le « rétrécissement géographique » de la planète, consécutif au « rapprochement » qu'induit l'action des technologies de l'information et de la communication, entraine une certaine communication des formes de vie, des expériences culturelles. C'est dans cette perspective qu'il n'est pas rare d'entendre parler aujourd'hui d'une culture globale. Les prouesses des T.I.C entrainent une diffusion mondiale des modes de vie et des expériences culturelles qui influencent en profondeur la vie des hommes et des sociétés. Sur le plan musical par exemple, émerge le concept de *world music* qui met en lumière la nécessité d'une vision éclectique de la création musicale qui doit désormais s'enrichir des sonorités venues de divers horizons culturels de notre planète.

---

[459] *Après l'Etat-nation, une nouvelle constellation politique*, Fayard, Paris, 2000, p. 55.

Bien plus, au niveau des événements culturels, la tendance est à l'établissement d'un agenda culturel mondial ou global à travers la logique des journées mondiales ou internationales : journée mondiale du Sida, journée internationale de la femme, journée mondiale des malades, journée mondiale de l'alphabétisation etc.… cette logique des journées mondiales rentre dans la perspective d'une mobilisation culturelle globale qui puisse mettre en communion les différentes parties du globe au delà de la diversité qui les caractérise.

La réalité que nous vivons de nos jours est donc celle d'un monde global. D'où l'investissement du champ lexical contemporain par de nouveaux concepts tels que : l'économie-monde, la culture-monde, la citoyenneté mondiale, la *world music*, la politique-monde[461], la politique globale etc.… lesquels traduisent l'idée selon laquelle vivre en autarcie est devenu aujourd'hui une impossibilité pratique pour les nations et donc, que toute posture exclusiviste ou d'enfermement autistique s'avère suicidaire. Il apparaît ainsi impératif pour chaque société, de sortir de sa clôture identitaire afin de prendre part aux systèmes politique, économique et culturel globaux. En fait la perspective de la mondialisation nous fait comprendre que de nos jours, tout est devenu global, tous les problèmes sont à présent mondialisés. D'où l'impossibilité pour un pays, dans une posture solitaire, de les aborder individuellement avec succès. Serge Latouche, devant ce phénomène de globalisation généralisée, affirme à ce sujet que désormais, *« on parle de pollutions globales, de la télévision globale, de la globalisation de l'espace politique, de la société civile globale, de la gouvernance globale, du techno-globalisme etc. »*[462]

Prenons par exemple le cas de la pollution, celle-ci nous amène à comprendre qu'il s'agit là d'un problème global qui engage aussi bien les pays pollueurs que ceux qui le sont

---

[460] Il faut noter l'opposition à laquelle on assiste entre l'occident démocratique et les pays du monde où cette forme de gestion de l'Etat est encore peu ou pas du tout appliquée.

[461] Au-delà de la simple idée d'une politique- monde, certains analystes, comme David Held parlent d'un gouvernement mondial « global governance », in *Democrcy and the Global Order, From the modern state to cosmopolitan governance*, Cambridge, Polity Press, Standford university Press, 1995. Jürgen Habermas quant à lui évoquera l'idée d'une politique intérieure à l'échelle de la planète sans gouvernement mondiale. C'est ce qui ressort de ses ouvrages *L'intégration républicaine*, Fayard, Paris, 1998 et *Après l'Etat-nation, une nouvelle constellation politique*, Fayard, Paris, 2000.

[462] « La mondialisation démystifiée », in Edward Goldsmith et Jerry Mander (dir), *Le procès de la mondialisation*, Fayard, Paris, 2001, p. 8.

moins ou pas du tout. La pollution a en effet des répercussions qui sont transnationales. Aussi les grands pollueurs du Nord industrialisé souffrent-ils des effets de celle-ci de même que les pays pauvres du Sud, moins pollueurs. En fait, le réchauffement climatique, le dysfonctionnement des écosystèmes par exemple, ne connaissent pas les limites frontalières des Etats ni les barrières idéologiques ou religieuses. Toute la planète, tous les pays en sont affectés.

Il en est de même de la question du terrorisme et celle de la circulation des armes, qui sont devenues des problématiques globales. Les groupes terroristes en effet, connaissent un mode de fonctionnement transnational. C'est la raison pour laquelle l'on s'attaquera aux intérêts américains par exemple, sur des territoires aussi variés qu'aux Etats-Unis, en Tanzanie et au Kenya, faisant ainsi, sans distinction, des victimes aussi bien américaines, tanzaniennes que kényanes[463]. C'est certainement ce qui justifie l'idée selon laquelle la population mondiale, les différentes nations, forment aujourd'hui une *« communauté involontaire de risques partagés.»*[464]

En tout état de cause, la marche de l'histoire des sociétés humaines a abouti de nos jours, à une époque qui voit le temps et l'espace se compresser au point que l'idée du « village planétaire », jadis émise par Marshall Mc Luhan, étudiant alors le pouvoir des médias, ne se situe plus dans l'ordre du songe idéologique. En fait, l'internalisation des échanges financiers et l'avènement des firmes multinationales en sont les marques les plus visibles. Mais le phénomène s'étend à toutes les sphères de l'existence de nos sociétés aussi bien politique, économique que culturelle. Ce gigantesque mouvement qui, tel un maelstrom, balaie toutes les sociétés humaines, induit une remise en question d'un certain nombre de certitudes et de repères qui servaient de fil d'Ariane aux communautés et aux Etats. A titre d'exemple, l'efficience et l'opérationnalité de l'Etat-nation comme forme d'organisation des sociétés humaines ou acteur politique de la vie internationale, se trouvent problématisées[465]. Manola Antonioli dresse ainsi le constat selon lequel :

---

[463] Nous faisons allusion ici aux attaques contre les représentations diplomatiques américaines à Dar es salaam et à Nairobi il y a quelques années, plus précisément en 1998.

[464] Jürgen Habermas, *Après l'Etat-nation,* p. 38.

[465] D'après les analyses de plusieurs intellectuels tels que Jürgen Habermas, Arjun appadurai, Jean François Bayart, Achille Mbembe et bien d'autres.

> *« La référence constante à l'ensemble Etat-territoire ou à la triade Peuple-Etat-Nation, qui enracine le Peuple dans la Nation par le lien « naturel » de la naissance, est débordée par des réseaux d'échange planétaire et des flux de population, menacée par la construction de nouveaux lieux politiques(…), confrontée à l'espace flou des identités individuelles, à des flux et des réseaux d'informations, de produits, de populations. »*[466]

Il n'est pas encore question, à ce niveau de notre travail, de jeter un regard critique sur le phénomène qu'est la mondialisation. Pour l'instant nous notons que cette nouvelle réalité bouleverse le champ épistémologique contemporain ainsi que les sociétés dans leur organisation et leurs certitudes. C'est certainement la prise de conscience de cet état de chose qui amène les penseurs de la post-colonialité à une nouvelle saisie des catégories d'identité, de culture, d'africanité, d'authenticité, de nationalisme etc.… lesquelles ont servi de socle aux luttes de libération. Dès lors, que deviennent, dans le contexte qui est le notre, ces concepts qui hier encore constituaient des évidences dans l'univers épistémologique africain ?

III- Pour une nouvelle conception de l'identité.

« L'identité africaine n'existe pas en tant que substance. Elle se constitue, dans des formes variées, à travers une série de pratiques »[467]. Ces propos de l'intellectuel camerounais, traduisent la verve critique qui traverse l'univers de la réflexion en Afrique, au sujet de l'idée de l'identité africaine. Les penseurs de la situation post-coloniale mettent en évidence la nécessité qu'il y a à tirer les conséquences qu'impose la spécificité de notre temps. En fait, si nous vivons une ère marquée par le mouvement, il serait inconséquent de s'enfermer dans une logique identitaire qui embastille l'Africain dans le particulier. De même, la vision de l'unicité de la culture africaine est aussi subvertie. C'est ce sur quoi va

---

[466] *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 33.
[467] Achille Mbembe, « A propos des écritures africaines de soi », bulletin du Codesria 1, 2000, Dakar.

insister un auteur comme Kwame Anthony Appiah.

En effet, l'idée d'une culture commune à tous les Africains est pour l'intellectuel ghanéen un mythe qui n'a par conséquent aucune réalité. L'idée d'une identité comprise dans le sens d'une essence qui se transmettrait à travers les âges, est tout simplement une dangereuse utopie. Il est certes vrai qu'à un certain degré d'abstraction, il est possible de faire quelques généralisations sur l'Afrique noire avant la conquête européenne[468]. Mais au-delà de ces généralisations abstraites, il est incontestable que l'Afrique pré-coloniale est marquée par une forte diversité culturelle. Il existait plusieurs cultures et par conséquent, plusieurs expressions identitaires dans le cadre de l'Afrique pré-coloniale :

> *"… if we could have travelled through Africa's many cultures in those years-from the small groups of Bushman hunter-gatherers, with their stonage materials, to Hausa kingdoms, rich in worked metal-we should have felt in every place profoundly different impulses, ideas and forms of live."*[469]

Traduction *«… si nous avions pu voyager à travers les nombreuses cultures de l'Afrique pendant ces années là, des petits groupes de chasseurs Bochimans, avec leurs outils archaïques, aux royaumes Haussa, riches du travail des métaux, nous aurions pu ressentir dans tous ces lieux différentes impulsions et différentes formes de vie.* »[470]

Autrement dit, pour Kwame Anthony Appiah, une identité africaine pré-coloniale basée sur les mêmes habitudes, les mêmes modes de pensée, les mêmes systèmes d'évaluation à transmettre à l'Afrique contemporaine, est une chimère. Le mythe d'une Afrique précoloniale culturellement identique, vole ainsi en éclats. L'Afrique précoloniale était marquée par une forte diversité culturelle, ce qui ne pouvait donner lieu qu'à diverses identités. Ceci est valable pour l'Afrique contemporaine. Pour lui, l'idée d'une identité africaine fondée sur une histoire du monde noire qui tire ses origines de l'ancienne Egypte

---

[468] Par exemple le fait que l'Afrique était le dernier continent dans le monde où la paysannerie n'était pas embrigadée dans un système de type féodal.

[469] Kwame Anthony Appiah, *In my father's house, Africa in the philosophy of culture*, Oxford University press, New-York, 1992, p. 174.

[470] La traduction est de nous.

ou sur l'idée d'une métaphysique commune, n'est d'aucune utilité. Cette optique qui tend à loger l'identité dans le substrat de la race est erronée, car il n'y a pas de races. La catégorie de la race est une construction de la biologie et elle ne saurait fonder la notion d'identité. Bien plus, ni l'histoire nationale, ni le partage d'une même vision métaphysique, ne peuvent non plus fonder une identité africaine qui puisse avoir un sens aujourd'hui.

La mobilisation de la catégorie de la race pour définir l'identité, est une porte ouverte sur le racisme et s'avère politiquement inopportune. Et de fait, la racialisation, même dans le cadre des Etats africains, produit des frontières arbitraires et exacerbe les tensions. C'est le cas par exemple en Mauritanie et au Soudan. Ailleurs, on se rappelle les difficultés de cohabitation entre les Turcs et le reste de la population en Allemagne, les Arabes en France, les Hispaniques aux Etats-Unis d'Amérique etc.…. La conception qui fonde l'identité sur la notion de race, est dangereuse aussi bien du point de vue théorique que du point de vue pratique. La notion de race est invalidante dans la mesure où elle prétend qu'il existe une nature qui lie fondamentalement tous les hommes noirs. Ce faisant, elle les rend impuissants lorsqu'il s'agit d'affronter les conflits « inter-raciaux » qui émergent dans les différents secteurs de l'économie et du monde.

La métaphysique africaine de Soyinka est aussi battue en brèche en ce sens qu'elle fonde l'unité des Africains sur les dieux qui n'ont été d'aucune utilité dans les rapports avec le monde. Quant aux égyptologues et à tous ceux qui ont choisi de fonder la modernité africaine sur une histoire imaginaire, ils proposent une vision totale et unitaire du passé, nous lient dans les valeurs et les croyances du passé. Ce faisant, ils nous distraient par rapport aux problèmes du présent et aux espoirs du futur. Il y a donc chez Anthony Appiah, une vraie rupture épistémologique par rapport aux discours égyptianisants qui avaient investi l'univers de la pensée en Afrique depuis les années soixante.[471]

Il y a donc disqualification de la perspective qui loge l'identité africaine soit sur la race, soit sur l'histoire nationale ou même sur le partage d'une vision métaphysique

[471] Notamment avec les travaux de Cheick Anta Diop dont l'objectif a été de réhabiliter l'Afrique en mettant en évidence le lien entre l'Egypte antique et l'Afrique noire. Il écrit à ce sujet : *« Au moment où l'impérialisme atteint son apogée, dans les temps modernes, en tout cas au XIXe siècle, l'occident découvre que c'est l'Egypte et une Egypte noire qui a apporté tous les éléments de la civilisation en Europe, et cette vérité, il n'était pas possible de l'exprimer… L'occident, qui se croyait chargé d'une mission civilisatrice en direction de l'Afrique, découvre, en fouillant dans le passé, que c'est*

commune. Cette perspective, par sa fixité et ses inconséquences, maintient l'Africain dans la clôture de la particularité, ce qui conduit à l'aliénation. En fait, pour Appiah, l'identité africaine n'est pas une essence éternelle, immuable. Bien plus, cette identité, malgré la diversité culturelle qui continue de caractériser l'Afrique contemporaine, n'est pas faite, elle est à faire. La vision passéiste de l'identité étant rejetée, notre auteur propose la vision d'une identité qui puisse permettre réellement à l'Africain de s'affirmer dans le monde contemporain. Une telle identité n'est possible que par une mise à l'écart des catégories comme la race, l'histoire nationale, la métaphysique commune. L'Africain doit construire une identité basée sur les réalités écologiques, politiques et économiques. Il écrit à ce sujet:

> *"If an African identity is to empower us, so it seems to me, what it is required is not so much that we throw out falsehood but that race and history and metaphysics do not enforce an identity: that we can choose within broad limits set by ecological, political and economic realities what it will mean to be African in the coming years."*[472]

Traduction *« Si le but de l'identité est de nous rendre plus forts, comme cela me semble, ce qui est requis, ce n'est pas ce que nous avons rejeté comme étant faux, que la race, l'histoire et la métaphysique ne solidifient pas une identité : nous pouvons choisir à l'intérieur des limites établies par les réalités écologiques, politiques et économiques ce qui signifiera être Africain dans les années à venir »*

Ainsi, l'identité africaine n'est pas faite, elle se construit progressivement. Celle-ci est repérable dans les efforts de construction de l'unité africaine à travers l'O.U.A organisation de l'unité africaine, désormais U.A (Union africaine), la banque africaine de développement (B.A.D) et dans les organisations régionales telles que la S.A.D.E.C, la C.E.M.A.C, l'U.E.M.O.A etc.… l'identité continentale africaine se forge dans les réalités culturelles et institutionnelles, à travers les organisations régionales et sous-régionales. Etre africain se vit déjà dans certains contextes et a une certaine signification. Mais comme relève Chinua

---

précisément cette Afrique noire … qui lui a donné tous les éléments de la civilisation, aussi extraordinaire que cela puisse paraître. » In *Nations nègres et culture*, Présence Africaine, Paris, 1979, p. 62.

[472] Kwame Anthony Appiah op . cit, p. 176.

Achebe, cette signification ne nous satisfait pas toujours, d'où la nécessité de restructurer cette identité. L'identité africaine doit être en accord avec les exigences économiques, politiques et culturelles du monde moderne. Elle ne doit donc pas être statique, mais dynamique. Et c'est même dans ce sens qu'il faut penser le panafricanisme, un panafricanisme dont l'objectif n'est pas de créer un Etat continental africain sur la base de la race, de la métaphysique ou d'une histoire nationale identique, mais un panafricanisme qui intègre les questions du genre, d'ethnicité, de religions, de nations, comme des réalités visibles sur le continent. Ce n'est que dans cette perspective que ces réalités pourront s'harmoniser dans le cadre d'organisations et de structures régionales et sous-régionales, pour donner naissance à une meilleure identité apte à affronter les défis qui interpellent le continent.

En fait, en rejetant la base idéologique qui a fondé le panafricanisme des pères des indépendances comme Kwame Nkrumah ou Sékou Touré par exemple, Anthony Appiah se positionne contre leurs catégories identificatoires dans la mesure où, en embrigadant les individus dans des catégories telles que la religion, la race, et en rétrécissant ainsi l'horizon de leur existence, on risque d'aboutir à l'injustice et à la violence sociales dont les effets ont été catastrophiques durant les décennies antérieures. Il faut cependant relever qu'Appiah n'est pas contre l'identité. Pour lui, la question n'est pas d'être pour ou contre l'identité, mais de savoir comment prendre ce qui est bon au sujet de chaque forme d'identité et l'enrichir par d'autres formes, au regard des exigences générales de la morale, lesquelles exigences intègrent, en bonne place, le respect des droits fondamentaux de l'homme. En tout état de cause, l'examen de la problématique de l'identité chez Anthony Appiah nous amène à comprendre que l'auteur de *In my father's house* s'inscrit en faux contre les grands récits sur l'identité africaine. La problématique raciale, la question d'une histoire nationale de l'homme noire qui prendrait ses racines dans l'Egypte antique, l'idée d'une conception métaphysique commune qui rassemblerait tous les Africains, sont des idées qui doivent être écartées du chemin de la recherche d'une identité de l'Afrique de notre temps.

En outre, l'identité africaine n'est pas une réalité déjà construite, elle n'est pas une essence qui définirait éternellement l'Africain et l'enfermerait dans ce cas dans les prisons de la particularité, avec tout ce que cela peut comporter comme risque d' exclusion, mais

une construction historique permanente adossée sur les exigences humaines, économiques, politiques et culturelles qui interpellent le continent. Le caractère historique, contextuel de l'identité, que met en exergue Appiah, s'éloigne de ce fait de la vision fixiste de cette réalité. Cette orientation, à ses yeux, a le mérite de s'ouvrir sur l'universel et d'éviter ainsi les conflits innombrables qu'engendrent la conception et la mobilisation inconsidérées des catégories identificatoires. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'il faut le comprendre quand il affirme : *« C'est mon peuple- le peuple des êtres humains- qui a construit la grande muraille de Chine, la tour Chrysler, la chapelle Sixtine »*[473]. Autrement dit, Anthony Appiah est à la recherche d'une identité transcontinentale et transraciale car, l'identité africaine ne doit pas être antithétique de l'identité humaine, l'Africain est un segment d'une humanité, un segment auquel se posent des problèmes humains que malheureusement certains Africains ont teinté en noir. Sortir de l'écueil du particularisme pour s'ouvrir à l'universel : telle est la vissée profonde qui traverse la réflexion du penseur ghanéen à travers des titres comme et *In my father's house* ou encore *Cosmopolitanism, Ethics in a world of strangers*[474].

La logique de révision du concept d'identité sera la caractéristique majeure de la pensée africaine post-coloniale, pensée de la subversion et même de la dérision des catégories qui ont, pendant une longue période, mobilisé les efforts de réflexion en Afrique. Il s'agit dans cette logique, d'éviter toute perspective d'essentialisation africaine. Aussi les penseurs africains post-coloniaux relèvent-ils, au contraire de leurs homologues d'avant les indépendances, la difficulté qu'il y a à définir le concept même d'identité. Car, pensent-ils, par essence, celle-ci est mouvante, se tisse dans la relation, se tient aux carrefours. Elle n'est jamais donnée d'emblée, ni définitivement acquise, mais en perpétuel devenir. Bien plus, y a-t-il même encore une quelconque pertinence à revendiquer une identité, une certaine africanité aujourd'hui ?

En fait, comme nous l'avons vu plus haut, notre monde est caractérisé par un vertigineux mouvement des hommes, des idées, des formes de vie, des finances, à telle enseigne qu'aucune stabilité ne subsiste. Nous sommes précisément dans un monde où tout

---

[473] Kwame Anthony Appiah site web http.wikipedia.org/wiki/Anthony Appiah.

[474] Norton & Company, New York- London, 2007.

devient. Ainsi, si on peut, dans un certain sens comprendre les motivations qui ont animées les théoriciens de la personnalité africaine, l'affirmation de soi face au discours négateur d'en face, aujourd'hui il faut remarquer que le système de référence qui fondait leur discours a été renversé, le contexte qui a motivé leur effort de réflexion a connu un profond bouleversement. Nous sommes dans une ère où l'identité est beaucoup plus un questionnement qu'une évidence. En effet, Les flux migratoires et médiatiques qui traversent le monde, offrent de nouvelles possibilités et de nouveaux terrains pour la construction des moi et des mondes imaginés. C'est la raison pour laquelle on assiste aujourd'hui à ce qu'Arjun Appadurai nomme *« un nouvel ordre d'instabilité dans la création des subjectivités.»*[475] Et de toute évidence, les sociétés africaines participant de l'univers global, ne sauraient être en marge de ces importants changements sociaux qui affectent profondément le monde.

Aussi les penseurs africains post-coloniaux s'interrogent-ils par rapport à leur être dans le monde aujourd'hui et tirent les conséquences qu'induit la nouvelle réalité. En fait l'identité africaine telle qu'elle est présentée par l'ethnologie traditionnelle, est une identité fantasmée, conçue sur les mesures du rêve occidental. Et donc, dans sa massivité, cette conception identitaire se dresse comme un obstacle qui masque les réalités. Cette image arrêtée de l'Afrique et des Africains représente une illusion, l'illusion de cerner l'Africain, de repérer ses contours et ses limites dans un champ culturel clos. Or, l'identité africaine n'est ni arrêtée ni circonscrite. Comme toute identité, celle-ci est en devenir, elle n'est pas de l'ordre du déjà là, mais de celui du pas encore. C'est certainement dans cet ordre d'idée qu'on pense désormais que *« l'identité de l'Africain est une identité sans doute déplacée de son axe d'origine, une identité d'exilé, qui a subi la colonisation et aujourd'hui n'échappe pas à la mondialisation. Son identité culturelle est nécessairement métissée…. »*[476] C'est dire que cette identité est la conséquence d'une trajectoire historique faite d'événements divers, lesquels participent à la construction permanente de ce qu'on entend par identité africaine aujourd'hui.

---

[475] *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*, op.cit, p. 29.

[476] Sylvie Chalaye, « briser l'enclos et donner rendez-vous ailleurs », in *Africultures*, No 41, Octobre 2001, L' Harmattan, Paris, p. 31.

Ainsi, les images archaïques de l'Afrique ancestrale, que certains continuent à mobiliser pour parler de l'identité africaine, relèvent d'un passéisme pittoresque et peuvent être interprétées dans le sens d'un travail de manipulation de l'occident soucieux d'exotisme. En fait l'identité africaine, au sens où l'entendent les Occidentaux, est une notion chargée d'une velléité simplificatrice et unificatrice imputable à la posture impérialiste et colonisatrice. Il est de fait que l'Afrique n'est pas culturellement une réalité unitaire. Elle se présente comme une mosaïque de peuples et d'ethnies disséminés par la traite, fractionnés par le partage colonial et qui aujourd'hui subit l'impact des flux médiatiques et migratoires. Au regard de cette réalité, elle ne peut engendrer une valeur identitaire unificatrice. Par conséquent l'africanité peut être vue sous l'angle d'une idée que se fabrique l'occident pour circonscrire une altérité qui le rassure, retrouver l'enclos zoographique du temps des villages nègres pour satisfaire ses désirs d'exotisme.

Les penseurs africains post-coloniaux[477] opposent ainsi leur refus de se voir catalogués dans des catégories identitaires fixes, sans grand rapport avec leur vécu réel. Ces catégories sont battues en brèche et l'enjeu de l'effort de pensée dans l'Afrique post-coloniale, est plutôt de briser l'enclos et d'affirmer l'absolue liberté du questionnement, qui se met à l'écart de toute logique classificatoire pour s'ouvrir finalement sur l'universel. Il y a donc rupture, rupture d'avec le discours dominant. On comprend de ce fait la position de l'homme des lettres congolais Tchicaya U Tamsi qui affirme *:*

> *« Je suis en rupture avec la tribu, en rupture avec l'ethnie ; je suis en rupture avec l'Afrique. Il nous faut autre chose. Je suis en situation de vouloir conquérir et détruire un certain nombre de citadelles qui me sont interdites, et où je voudrais habiter. Et pour cela je me mets en situation de rupture.»*[478]

Autrement dit, le penseur africain de l'époque post-coloniale entend se situer contre les ghettos identitaires, qui constituent en réalité des prisons par rapport à une création qui vise désormais son insertion dans l'univers global mondialisé. C'est dans le même ordre

[477] Ou encore les « enfants de la post-colonie » pour parler comme Abdourahman A. Waberi, « Les enfants terribles de la post-colonie », in *Notre librairie*, No 135, Septembre- Décembre 1998.

d'idée que va s'inscrire l'homme de théâtre tchadien Kously Lamko, lorsqu'il déclare : *« Je me sens appartenir au monde entier, non plus seulement à ma tribu, mon pays. Et mon art, je le veux universel.»*[479]

En fait, la création artistique et littéraire de l'Afrique post-coloniale en général se situe dans la quête, l'en-dehors de soi, ce sont des littératures de l'exil. Kossi Efoui rompt d'avec les certitudes pour rechercher une écriture du *trou*, de la *béance* et de la *suspension*, Kously Lamko se situe du coté d'une écriture de *l'instabilité*, des métamorphoses du papillon, José Pliya défend quant à lui une écriture de *l'errance* tout comme Yambo Ouologuem avait dès la fin des années soixante revendiqué le *devoir de violence* et qu'Achille Mbembe parle aujourd'hui du *devoir d'impertinence*.

Il s'agit en fait d'un vent nouveau qui traverse l'horizon de la réflexion et de la création en Afrique, consécutif aux influences multiformes qu'induit la nouvelle configuration de notre monde. La posture intellectuelle est donc différente, il est désormais question de s'inscrire dans la logique des flux qui traversent le monde et qui transforment aussi bien l'imaginaire des hommes que la vie des sociétés. La nouvelle posture intellectuelle rompt d'avec les évidences et les certitudes des littératures de l'époque coloniale et de celle des indépendances, certitudes qui ont été mobilisées par la Négritude, l'ethnophilosophie et toutes les logiques africanisantes et traditionnalistes. Désormais s'imposent la thématique de l'exil, celle de l'errance et à la Négritude, se substitue la post-négritude, la « migritude » après la « tigritude » de l'écrivain nigérian Wole Soyinka[480].

Le concept de migritude rappelle sans conteste la caractéristique d'un monde fait de mouvements de populations, l'immigration sous toutes ses formes (forcée, volontaire, stratégique, économique, etc.…) étant devenue un phénomène marquant de notre époque. Les écrivains africains s'inscrivant dans cette mouvance, se détachent de l'époque héroïque de la Négritude qui exaltait les valeurs des civilisations noires. Le temps de la « migritude »

---

[478] « Ecritures nationales, écritures ethniques ou écritures tout court ? », table ronde organisée par la revue littéraire *Notre Librairie*, No 83, Avril-Juin 1986, pp. 17-23.

[479] « Rêveries d'un homme de théâtre africain », *Théâtres d'Afrique noire*, Alternatives théâtrales, No 48, Juin 1995, p. 29.

[480] Celui-ci s'était déjà véhément opposé à la Négritude et estimait qu'il ne servait à rien de chanter sa négritude et qu'il fallait davantage agir que parler. D'où une boutade devenue très célèbre : « le tigre ne proclame pas sa tigritude, mais il tue sa proie et la mange ».

offre une perspective où l'ailleurs, la métaphore du voyage, se présentent comme le nouvel horizon de la création littéraire, artistique et même philosophique du monde contemporain.

On assiste de ce fait au refus de l'enracinement identitaire et on s'inscrit dans un nouvel espace dont les frontières font voler en éclats les cadres classiques. Le discours ainsi produit se trouve décalé, décentré et ouvre sur un monde global, qui n'est plus celui de l'époque de la Négritude. On parle désormais des « écritures vagabondes », des « écritures migrantes », de l'hybridité, du détachement, du nomadisme, de l'entre-deux etc.…qui sont autant de thèmes qui traduisent l'idée selon laquelle l'intellectuel africain se refuse désormais de s'enfermer dans la logique de la pureté ou de l'authenticité, celui-ci se conçoit d'abord comme intellectuel, tout comme l'Africain, avant d'être africain, est d'abord et avant tout un homme. Bien plus, le fait d'être africain n'induit nullement une quelconque essentialité caractéristique de ce qui est qualifié d'Africain. L'Africain est homme, dans un monde des hommes avec lesquels il rentre dans des contacts aussi nécessaires qu'inévitables. Ces contacts produisent le mélange, la transformation issue des combinaisons nouvelles et inattendues entre les êtres humains, les cultures, les modes de vie, les idées, les conceptions politiques etc.…

Il y a donc, dans la perspective de la pensée post-coloniale, une toute autre manière de concevoir l'identité, une identité désormais débarrassée de toute essentialité, une identité vagabonde, stratégique, qui se forme au contact des expériences et des influences diverses. On se trouve de ce fait loin de la logique de l'authenticité.

IV- De l'authenticité problématique.

L'identité, comme nous venons de le voir, s'inscrit désormais dans le questionnement, la quête. Elle n'est plus conçue sous le mode figé d'une essence immuable. Elle se situe dans une construction permanente où se mélangent les expériences multiples. La conséquence directe d'une telle conception est qu'il s'avère illogique de parler de l'authenticité africaine dans le sens d'une identité africaine stable, dans le sens de ce qui, à travers le temps, reste dans son état premier. La revendication de l'authenticité entre de ce fait dans une certaine quête du droit à la différence qui valide, comme étant authentiques,

toutes les modalités de la culture africaine. L'inflation du discours sur l'authenticité africaine, fait marquant des productions intellectuelles de l'Afrique à la période des indépendances, a fonctionné malheureusement comme une entreprise d'auto-aliénation, dans la mesure où ce discours a conduit à des politiques d'africanisation qui ont été préjudiciables à l'évolution du continent, notamment par la mise à l'écart de la science comme n'étant pas authentiquement africaine.[481] C'est cette orientation que la génération des indépendances *« travestit dans le rire et le mépris. »*[482]

Bien plus, il est à remarquer que le discours de l'authenticité africaine, fondement de la revendication du droit à l'originalité et à la différence, est un avatar du relativisme culturel qui proclame l'équivalence des races, des cultures, des savoirs et des savoir-faire. Or, le relativisme culturel masque des questions fondamentales qui ne sauraient être occultées sans préjudice pour l'homme noir. Le relativisme culturel occulte en effet la question du rapport des forces. Celle-ci ne peut s'expliquer que par la fracture scientifique qui existe entre l'Afrique et le reste du monde. Ce constat donne toute sa pertinence à cette interrogation : toutes les cultures se valent-elles ? Si la réponse est sans conteste affirmative pour les tenants du relativisme culturel, il n'en est pas de même pour les penseurs africains post-coloniaux.

En effet, proclamer l'équivalence de toutes les cultures, c'est s'opposer à l'évolution et au progrès, c'est professer la stabilité. Les Africains doivent impérativement sortir du mythe de l'égalité des cultures. S'il est vrai que chaque société a sa culture, s'il est vrai que le dessein fondamental d'une culture est d'assurer l'adaptation de l'homme à son milieu, il y a une réalité qui s'avère d'une véracité incontestable : c'est que les cultures ne se valent pas. Une culture peut avoir une dimension plus développée en son sein que dans une autre. C'est ainsi que la dimension scientifique et technique de la culture occidentale a supplanté celle de la culture africaine au point de l'assujettir. Bien plus, si la culture a pour rôle d'insérer harmonieusement l'homme dans son milieu en lui fournissant les moyens d'adaptation, il convient de tirer toutes les conséquences que draine le concept de milieu. Le milieu aujourd'hui, ce n'est plus seulement le cadre immédiat dans lequel évolue un groupe

[481] C'est du moins ce que pense Axelle Kabou.
[482] Achille Mbembe, *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*, op.cit, p. 7.

humain. A une époque où la mondialisation conduit à une interpénétration des sociétés humaines et à des échanges multiformes, le concept de milieu lui-même s'est dilaté pour se comprendre désormais dans la perspective d'un univers global. Le milieu cesse donc d'être réduit aux contours d'un village, d'une région ou d'un Etat, il suit la logique historique de la mondialisation. L'univers vital des hommes et des sociétés se globalise, se planétarise, au point que la capacité d'insertion au « milieu global » se trouve tributaire des rapports entre les différentes sociétés dans le désormais cadre global.

Or, la revendication de l'authenticité a plutôt servi de base à un particularisme suicidaire, car s'il y a une leçon à tirer de l'histoire humaine, c'est que lorsqu'un groupe humain atteint une certaine supériorité scientifique et technique sur un autre, la tendance naturelle est d'assujettir ce dernier. Voilà pourquoi :

> *« La traite négrière et la colonisation enseignent précisément qu'il n'y a aucune commune mesure entre une sagaie et un mousquet, un javelot et un canon. Telle est l'exacte mesure de l'arriération technologique de l'Afrique…. Or, dans un monde sur-armé, régi de surcroit par des rapports de force à peine voilés, l'Afrique entend se faire respecter en brandissant un droit à la différence hérité de ses plaies coloniales, et contraindre les puissances industrielles par le recours au …droit international »*[483]

Autrement dit, l'Afrique ne s'éloignera du chemin de Canossa que lorsqu'elle sortira du mythe de l'authenticité que draine l'illusion du relativisme culturel. Fabien Eboussi Boulaga, sans pour autant rejeter absolument la question de l'authenticité, la conçoit dans une dialectique qui n'est pas la réitération tautologique d'une identité postulée et statique, mais qui s'effectue dans le jeu de la rencontre, dans la décision et le risque de l'histoire et dont les étapes consistent à aller *« de l'en-soi au pour-soi, et de là au pour-autrui. »*[484]

Le point de départ de cette dialectique est le contact avec les autres. Celui-ci, généralement conflictuel, donne au Muntu d'élaborer son désir d'authenticité : *« le discours*

---

[483] Axelle Kabou, op.cit, pp. 120-121.

[484] *La crise du Muntu*, op.cit, p. 218.

du Muntu se constitue d'abord en-soi, en postulant l'identité de tous les Nègres dans la même attitude et la même conscience. »[485]. Au départ, l'identité nègre semble aller de soi, à telle enseigne qu'elle s'identifie à une conscience. Ce qui est caractéristique de ce moment, c'est l'immédiateté avec laquelle elle affirme que l'identité nègre se trouve au fond de la culture, excluant ainsi tout élément extra-culturel. De la culture, on extrait des éléments épars, on les rassemble, on leur trouve des liens plus ou moins étroits et on peut alors conclure à l'existence d'une pensée en-soi, originale et particulière, égalant les autres. On peut donc conclure que *« l'en-soi est en d'autres termes l'unité immédiate du pour-soi et du pour-autrui »*[486]. En cela réside sa nature contradictoire. En fait, l'en-soi est indistinctement le pour-soi et le pour-autrui. Il fait du pour-soi un pour autrui, puisqu'en fait le désir du Muntu de se trouver une culture authentique et viable ne vaut que parce qu'il pense que cette culture est consistante et peut être mise à la disposition des autres. De même, il vise à faire du pour-autrui (philosophie et science), un pour-soi. L'un des problèmes est que ni l'en-soi, ni le pour-soi, n'est démontré. Ainsi, le pour-soi perd sa consistance. Pour la retrouver, il faut d'abord poser ces deux déterminations et pour y parvenir, Eboussi Boulaga aborde la question du langage.

Le langage dont on se sert pour appréhender la tradition est composite et réussit souvent l'exploit d'unir des éléments antagonistes. Ce langage généralement méconnait le pour-soi que le philosophe définit comme *« la dimension de la subjectivité, de la particularité et de l'historicité »*[487]. C'est le Muntu qui rassemble ces unités composites et se les approprie dans un mouvement de conscience. Seulement, ce cheminement fait en sorte que le monde en soi se perde, puisque la subjectivité parle à sa place. Vécu d'abord individuellement, ce don du sens au monde n'est pas le fruit de tous les Bantu, mais d'un Muntu particulier. Lorsqu'il s'agit de l'exposer à ceux qui ont perdu le monde de la tribu, cela leur semble imposé du dehors. Ce contenu du monde devient alors objet de leur inquiétude, car ils veulent le posséder. Cet oubli du sujet transforme l'en-soi revendiqué en une universalité vague et abstraite et devient un lieu naturellement doté de qualités et de

[485] Ibidem.
[486] Idem, p. 219.

[487] Ibidem.

propriétés déposées par la nature. L'en-soi devient *« lieu de la juxtaposition de la solidarité, de l'identité, de la continuité »*[488] sans que le Muntu cherche à voir comment ses données traditionnelles se font autonomes. Or, ces données sont particulières(le langage par exemple) et sans sujet, elles sont universelles. On a donc tôt fait d'y coller un sujet : le Nègre. Celui-ci devient alors une idée que les nègres sont censés reproduire. On ne cherche pas à savoir si ces qualités appartiennent à d'autres sociétés. Lorsqu'on découvre cela, l'authenticité menacée est retrouvée sous le mode de l' « aussi ». Elle consiste alors à dire que nous avons aussi ce que l'autre a, sans confrontation sérieuse.

C'est ainsi qu'on est parvenu à dire *nous avons aussi des philosophies dans nos traditions.* Ainsi, c'est le « aussi » qui permet de faire du pour-autrui un pour-soi, même s'il faut pour cela faire d'un vide une richesse. Ce terme permet alors de faire de l'en-soi une universalité, sans souci préalable de vérifier si cet en-soi est une vérité pour le pour-soi. Seulement, une telle attitude s'avère non productive. Car, la spécificité de l'en-soi qu'est la tradition s'avère inefficace, puisque le langage l'a trahi et manque de l'appréhender. En faisant de l'en-soi un pour-soi, le Muntu prend conscience du fait que l'histoire a fait de lui un être à la recherche de son identité qu'il retrouve aussi dans la philosophie. Il n'arrive cependant pas à convaincre par la discussion en empruntant cette voie *: « puisque ce qui est contesté, ce qui lui est refusé, c'est le langage(…) Quand on le comprend, c'est qu'il parle un langage d'emprunt »*[489] et ce langage ne peut appréhender sa tradition. *« Aussi le Muntu est-il renvoyé à sa particularité pour y vivre la raison, pour s'y chercher d'abord, ne serait-ce que parce qu'il ne peut vivre en rupture avec soi-même (…). La recherche de l'accord avec soi-même lui semble un mode incontestable d'éprouver la raison.»*[490] Ceci pousse le discours du Muntu à se constituer en pour-soi.

La première constitution du pour-soi est l'histoire, *« devenir d'une raison historique ou d'une histoire raisonnable »*[491]. Qu'elle soit particulière ou non, chaque histoire est dans la raison. Chaque histoire, l'histoire de chaque peuple, est cohérente avec elle-même, en

---

[488] Idem, p. 220.
[489] Idem, p. 221.
[490] Ibidem.

[491] Idem, p. 222.

elle-même. L'histoire des peuples s'organise généralement autour des récits qui sont la forme de discours se constituant pour soi. Le récit, organise le chaos en racontant l'avènement des hommes et l'enchainement des faits ayant conduits au cosmos. Dans ces récits, l'homme découvre généralement que la conscience n'est pas une fatalité. Sa prise de conscience par le Muntu de ce coté factice, factuelle, constitue en soi une désaliénation possible. Le plus important est que l'aliénation est découverte comme auto-aliénation car, *« la servitude ne tient pas, pour l'homme par simple contrainte extérieure et brutale, mais elle se maintient par l'adhésion des hommes, par la renonciation à eux-mêmes et à leur pouvoir d'auto-détermination »*[492]. Une fois qu'est évaluée cette auto-détermination comme étant importante, s'ouvre la possibilité. Le récit exprime la nécessaire reconstruction de son histoire par le pour-soi, le Muntu. Cette reconstruction passe par deux phases, l'une négative et l'autre positive. Dès lors on cherche comment faire pour éviter la double négation et vivre avec la mémoire du passé tout en projetant un avenir tout autre. Car accomplir une telle chose signifie être libre.

Pour le Muntu la liberté et la raison dans la vie se comprennent comme lutte contre la possibilité de la violence et contre la servitude. La liberté semble alors être un concept neuf pour le Muntu, concept récusant l'inadmissible et la situation antérieurement connus par celui-ci. En fait, la raison historique et la liberté raisonnable du Muntu se posent en s'opposant à la déraison et à l'arbitraire. Si l'histoire est à l'origine, particulière, elle gagne cependant l'universalité parce que portant sur un sujet universel. Eboussi Boulaga affirme qu'il faut reconnaître aux Bantu une conscience, cette reconnaissance étant la base commune d'une possible reconnaissance mutuelle. Ensuite, on pourrait alors reconnaître les faits constituant l'histoire des Bantu plutôt que de la rechercher dans la nature où elle aurait été déposée de toute éternité par le destin.

Il faut dire que l'aliénation est la conséquence de la perte des avoirs, du faire et du savoir-faire culminant dans la perte de l'être du Muntu. S'en suit alors le désir de ressaisissement de soi qui passe par un faire. Ne possédant pas ce faire, on a recours au troc qui conduira le Muntu à se dépouiller de son être même, en ce qu'il abandonnera le petit

---

[492] Ibidem.

faire qui lui reste, pour avoir du tout fait. Ce faisant, il perd son pouvoir de transformation et sa capacité de négociation. On lui imposera alors ce qu'il doit faire, consommer ou pas, sa façon de travailler, de s'habiller, bref ses modes d'être seront décidés par l'autre. L'autre itinéraire d'aliénation est celui résultant du faux dépassement de l'être lui-même. Si on reconnaît que l'être c'est ce qui se pose identiquement à soi, on peut cependant envisager cet être de façon très statique et figer ainsi l'identité. Or, près de lui, les autres évolueront dans leur identité. En face de ceux-ci, le Muntu a l'impression que leur principe est de l'ordre du déjà vu, un contresens. Une application grossière peut être trouvée dans l'esclavage dont le Muntu n'a pas su reconnaître l'aspect profondément mercantile, en le confondant avec la nature symbolique de l'échange réalisé dans le cadre du troc. C'est pour cela que les Bantu ont participé à ce commerce. Le même discours pourrait être tenu au sujet de la colonisation. Or, contrairement à ce qu'on pourrait penser *« avec l'indépendance ne commence pas le règne de la liberté et de la raison »*[493]. Ceci parce que les indépendances n'avaient pas pour objectif d'instaurer ou de restaurer le Muntu dans sa *« dignité de sujet singulier de l'histoire de l'émancipation à réaliser d'abord en lui »*[494]. Pour que cette dignité soit atteinte, il faut de profonds changements. Un tel langage, nous dit le philosophe camerounais, renverrait à une raison abstraite qui ne serait bon qu'à maintenir le Muntu dans la certitude de la « Raison », au détriment d'une raison incarnée. Or, la reconnaissance de cette raison, du caractère raisonnable du Muntu est la condition d'une raison plénière et œcuménique.

L'œcuménisme évoqué ci-dessus fera du discours du Muntu un pour-autrui, un discours universel, intelligible et accessible à tous. Le Muntu ne vit pas seul dans le monde, ni même seulement avec ses semblables. Les problèmes qu'il rencontre, notamment celui de l'authenticité, sont déterminés par une histoire mondiale, parce qu'il est mondial. Elle est le lieu de la rencontre de plusieurs identités. En fait, c'est cette rencontre avec les autres qui déclenche le problème : *« C'est pourquoi il n'a pas à renoncer à soi pour rejoindre les autres. Il lui suffit de s'approfondir, de se considérer comme un segment du monde, une partie totale. »*[495]. Ce qui est visé et discuté ici est la conception de l'universalité. La science,

[493] Idem, p. 225.
[494] Idem, p. 226.

[495] Ibidem.

à la différence du concept, est universelle par diffusion, la restreindre, c'est la mettre au service d'une tradition particulière, au service de l'irrationnel. C'est par exemple le cas lorsque la science devient instrument de domination ou que l'économie devient un pouvoir d'asservissement. La science doit être au service de tous les hommes. Ainsi, *« il s'en suit que l'universalité … devient processus, praxis universalisante…. Elle relève d'une pratique collective et individuelle. »*[496] C'est ici qu'il faut situer le discours particulier ou commun adressé à tous. Tout discours, qu'il soit destiné à un ou à plusieurs individus, est élaboré dans un lieu, une histoire précise. Il doit alors dépasser l'auto-limitation pour se constituer en théorie et susciter l'action.

Pour Eboussi Boulaga, toute action doit être en forme de liberté afin de correspondre à l'être, et la praxis concrète détermine les questions universelles auxquelles doivent répondre les hommes s'ils veulent survivre. La liberté et la praxis ainsi conçues, l'incarnation de la raison donnera libre cours à un ordre mondial où la domination disparaitra au profit de l'association, où les différences seront acceptées et célébrées comme valeurs. Ce sera l'avènement d'une histoire universelle, qui se posera comme le dépassement des préhistoires particulières, *« c'es-à-dire comme leur suppression en ce qu'elles contenaient d'inhumain et comme leur accomplissement en donnant son épanouissement à leurs virtualités raisonnables. »*[497] Ainsi, les expériences et le cheminement du Muntu appartiennent à l'universel, de même que sa praxis libératrice :

> *« (…) En une telle perspective, la science et la technologie ne sont pas l'autre du Muntu. Voilà pourquoi l'authenticité requiert aussi la technologie et la science dans la praxis émancipatrice. L'authenticité est illusoire si la rationalité lui reste étrangère à tous égards, si elle ne s'exprime pas à travers les instrumentations de la technologie qui peuvent, lorsqu'elles sont maitrisées, décupler le jeu de la liberté.... Tant que la technologie et la science demeurent son manque, l'authenticité passe pour une pauvre idéologie de compensation, un carnaval. »*[498]

---

[496] Idem, p. 227.
[497] Idem, p. 228.

En fin de compte, Fabien Eboussi Boulaga loge la question de l'authenticité au cœur de la rencontre des cultures qui semblent s'opposer de façon radicale. Le philosophe pense que la quête de l'authenticité pour le Muntu, ne s'oppose pas foncièrement au monde occidental. Pour résoudre le problème, le philosophe étudie la culture qui la fonde comme un en-soi (conception à dépasser), un pour-soi et enfin un pour-autrui. Il en résulte que ce qui fait le Muntu, est universel, tout comme la technologie et la science que doit inclure cette authenticité. L'auteur est donc opposé à la fixité des identités, l'authenticité n'est pas synonyme de clôture sclérosante sur soi, mais ouverture sur l'autre, ouverture sur l'universel :

> *«Tels sont les linéaments d'une dialectique de l'authenticité articulée sur une histoire particulière de la liberté raisonnable et ouverte sur un universel concret à faire, une authenticité qui n'est qu'à construire le temps et l'espace de son engagement, le champ de l'expérience qui lui est possible dans un monde qui enveloppe le Muntu et qui est intérieur à lui tout à la fois. »*[499]

La nouvelle configuration de l'univers vital des hommes et des sociétés impose de ce fait une vision toute différente de la question de l'authenticité qui, lorsqu'elle n'est pas battue en brèche[500], est tout au moins appelée à être conçue autrement. L'authenticité subit désormais le diktat de la logique d'un monde en pleine mouvance. Il en est de même des thèmes tels que l'africanisme, l'afrocentrisme, l'afroradicalisme et bien d'autres, qui avaient mobilisé l'effort intellectuel des penseurs africains de la période des indépendances.

V- En finir avec la clôture nationaliste.

Le nationalisme a été l'une des catégories majeures autour desquelles se sont

---

[498] Ibidem.
[499] Idem pp. 229-230.
[500] Comme c'est le cas pour certains intellectuels africains comme Achille Mbembe, Axelle Kabou, Etounga Manguelle, Marcien Towa et bien d'autres. Ce dernier penseur a particulièrement critiqué l'ethnophilosophie, avatar de la Négritude, qui affirmait qu'il existe une philosophie africaine authentique, originale et par conséquent propre aux Africains. Une telle philosophie, pour les tenants de l'ethnophilosophie, n'était nullement à comparer avec ce que les Occidentaux entendent par ce même terme.

articulées les luttes pour les indépendances des territoires colonisés. Le nationalisme se fonde autour de l'idée de la nation. Il s'agit de défendre les acquis d'une nation compromis par l'action réifiante de l'autre. Toute lutte nationaliste se vit donc prioritairement comme défense d'un territoire, d'une autorité, des ressources économiques d'un groupement humain qui vit sous le joug d'un autre. Le nationalisme peut donc être défini comme la capacité pour un peuple regroupé en collectivité de se posséder intégralement, c'est-à-dire, de prendre en main son destin propre, de s'émanciper du joug de l'impérialisme sous toutes ses formes : politique économique et socio-culturelle. C'est du moins ce que soutient Raoul Girardet lorsqu'il affirme : *« Le nationalisme semble pouvoir être défini comme la volonté d'une collectivité ayant, par suite des circonstances diverses, pris conscience de son individualité historique de créer et de développer son propre Etat souverain »*[501] Et c'est à juste titre que le mouvement colonial et impérialiste, a été perçu comme une agression contre laquelle devaient se dresser les sociétés africaines.

Au regard de cette définition, quelques caractéristiques peuvent être décelées. Le nationalisme suppose d'abord une collectivité, c'est-à-dire, un ensemble d'individus ayant un passé commun. Il s'agit des hommes et des femmes qui ont renoncés à une vie individuelle au profit de la vie collective, des êtres humains ayant conscience d'avoir un destin commun. Mais le nationalisme implique aussi la maturité et la liberté des individus de la collectivité. Autrement dit, le nationalisme se veut non seulement l'auto-affirmation, mais davantage une certaine autonomie qui suppose la capacité pour la collectivité de s'assumer, de prendre en main son destin. Cette maturité peut se lire tant au niveau psychologique, qu'intellectuel. Le nationalisme vise enfin la souveraineté de l'Etat, en ce sens que ce dernier construit l'identité nationale.

Saisi comme tel, c'est l'Etat qui définit les valeurs sociales, intellectuelles, esthétiques et morales qu'il doit défendre. Ces valeurs, en tant qu'elles sont la dynamique qui sous-tend le comportement des individus dans la collectivité, ne doivent aucunement faire l'objet d'une quelconque ingérence. C'est pourquoi, la question de la souveraineté nationale s'avère fondamentale, car elle est le signe effectif que l'Etat, mieux, que la nation

---

[501] Raoul Girardet, « Le nationalisme » in encyclopéadia Universalis, corpus 16, Paris, 1990, p. 18.

tout entière a pris en main le destin des individus qui la composent. Voilà aussi pourquoi on peut lire chez Raoul Girardet que :

> *« Le nationalisme correspond à l'effort qu'accomplit une société pour se posséder intégralement elle-même. Il lui faut donc assumer, dans leur totalité, les plus profondes des valeurs de civilisation autour desquelles cette société se définit et à partir desquelles elle se reconnaît et se distingue des autres sociétés. »*[502]

Il git donc au cœur du nationalisme l'idée de souveraineté : souveraineté des frontières et souveraineté dans la gestion des contradictions quotidiennes nationales. C'est donc autour de l'idée de souveraineté et de la défense des intérêts et des acquis nationaux, que se sont structurées les luttes de libération anti-coloniales et anti-impérialistes. Or, la prise en compte de la spécificité de notre temps, qui impose l'ouverture et la circulation, implique une révision de l'idée nationale. En effet, comme le souligne fort bien Arjun Appadurai dans son analyse, dans un monde fait d'ouverture et de circulation, la relation entre Etat, peuple, territoire et souveraineté, qui constitue le socle de l'Etat-nation, est plus que jamais remise en cause. La « diversité diasporique », caractéristique du monde des « flux », fait jaillir de nouvelles solidarités translocales, qui redessinent un tout autre horizon de signification à l'idée nationale. Il se dégage dès lors la formation des identités qui n'ont plus pour cadre le ressort territorial. Les groupes en constante mobilité font naitre de nouvelles formes d'identification, sans rapport avec l'idée de territoire et d'Etat. Ces groupes forment ainsi une *« transnation délocalisée »*[503]

C'est cette faille qui s'introduit entre la dynamique des groupes et le ressort territorial, qui est la cause d'émergence d'un univers post-national. Dans un tel cadre, des organisations à ramifications transnationales jouent un rôle de premier plan dans la vie des Etats dans des domaines aussi variés que l'humanitaire, l'économique, l'environnemental, etc… ces organismes ont un champ d'intervention qui fait perdre toute leur pertinence aux frontières physiques des Etats, à telle enseigne que Jürgen Habermas n'hésite pas à proposer

---

[502] Idem, pp. 18-19.
[503] Arjun Appadurai, op.cit, p. 239.

une nouvelle constellation, après le constat de la faillite de l'Etat-nation car, pense t-il, *« dans chaque cadre national la politique a de plus en plus du mal à faire face à la concurrence mondialisée .»*[504] On comprend ainsi que si l'Etat-nation est attaqué dans ses fondements, l'idée de nationalisme et partant celle du patriotisme qui en est le corollaire, devient problématique.

Mais, il faut le souligner, la déconstruction du nationalisme est un phénomène qui s'est très tôt signalé chez Léopold Sédar Senghor. Obnubilé par son rêve d'une alliance panhumaniste, nostalgique de l'empire cosmopolite, le pilier de la Négritude voyait dans le nationalisme *« un vieux fusil de chasse »*, *« une arme périmée »*, c'est –à-dire en fait, frappée d'obsolescence dans un monde dont la configuration dessine des défis nouveaux. Parallèlement, l'indépendance nationale avait, aux yeux du poète président, perdu toute légitimité. Il n'était plus qu'un *« mythe à nourrir un nationalisme anarchique »* et *« parler d'indépendance, c'est raisonner la tête en bas et les pieds en l'air, ce n'est pas raisonner. C'est poser un faux problème »*[505]. La subversion du nationalisme se révéla donc d'abord dans le domaine de la littérature avec Senghor, mais elle prit un accent tout à fait particulier avec *Le devoir de violence* de Yambo Ouologuem.

Ce roman peut légitimement être considéré comme le point de départ de la vague post-coloniale, par l'opposition affichée à l'écriture de la période qui a précédé les indépendances et de celle qui a immédiatement suivi cet événement majeur de la vie des sociétés africaines. Ce premier discours est ainsi remis en question dans la mesure où il est considéré comme une stratégie de légitimation du récit nationaliste. S'en suit alors la subversion des règles du réalisme caractéristique du roman anti-colonial, lequel soutient en même temps l'entreprise de discrédit des idéologies de l'ère Bandoung. L'écriture « post-réaliste » et « post-nativiste » décrète l'échec du nationalisme, avec ses utopies d'émancipation et de modernisation, elle entend se positionner comme antidote aux rêveries nationalistes et panafricaines qui ont fait le lit du « romantisme nègre ». C'est ce que traduit la légende de Saif Et Heit qui :

---

[504] *Après l'Etat-nation*, op.cit, p. 10.
[505] Cité par Marcien Towa in *Léopold Sédar Senghor négritude ou servitude*, op.cit, p. 80.

« Hante de nos jours encore le romantisme nègre, et la politique des notables en maintes républiques. Car, son souvenir frappe les imaginations populaires. Maints chroniqueurs consacrent son culte par la tradition orale et célèbrent à travers lui, l'époque prestigieuse des premiers Etats dont le roi sage et philosophe, couronnait une épopée qui appelait la plus grande tâche de l'archéologie, de l'histoire, de la numismatique et autres sciences humaines auxquelles sont venues se joindre les disciplines naturelles et ethnologiques »[506]

L'œuvre de Yambo Ouologuem s'attèle ainsi à déconstruire les thèses de l'antériorité des civilisations nègres et de la splendeur de l'Egypte pharaonique. Ces thèses sont défendues par les penseurs et historiens africains[507] qui ont démontrés qu'au moment où l'occident n'était encore qu'un refuge de barbares et de sauvages, l'Egypte avait déjà développé une brillante civilisation qui continue même jusqu'aujourd'hui, à se poser comme un défi à l'intelligence humaine. Dans cette perspective, l'histoire africaine est sérieusement mise en doute, elle qui, contrairement à ce que les tenants du « romantisme nègre » et les « rêveurs de l'unité africaine » ont tenté de faire croire, évoque plutôt une image sinistre faite de dictature et d'oppression. Le souvenir de son empire imaginaire Nakem[508], traduirait donc la réalité vécue dans ces royaumes de l'Afrique pré-coloniale.

On assiste ainsi au discrédit de l'histoire et du nationalisme africains. Et lorsqu'on se représente la place que le nationalisme a occupée dans les luttes anti-coloniales, on comprend que cette idéologie n'a plus de pertinence aux yeux des penseurs africains post-coloniaux. Il n'est pas surprenant qu'Eboussi Boulaga ait considéré l'idéologie de la nation comme une « chimère » et qu'Achille Mbembe par exemple oppose à l'africanisme son *afropolitanisme*. L'auteur de *De la postcolonie,* dont le projet est de faire émerger « un soi déterritorialisé », s'oppose de ce fait autant à l'africanisme, à l'afro-radicalisme qu'à l'afro-centrisme et ses variantes que sont le nativisme et le panafricanisme. Le reproche que l'intellectuel camerounais fait à ces idéologies est, sans doute, leur clôture dans le

---

[506] Yambo Ouologuem, *Le devoir de violence*, op.cit, p. 14.
[507] Notamment Cheick Anta Diop, Théophile Obenga, Engelberg Mveng et bien d'autres.
[508] On croit reconnaître ici la déformation du mot Kanem qui rappelle le grand empire Kanem-Bornou de l'Afrique pré-coloniale.

particulier. Or, s'il est vrai que l'Africain est identique à tout homme, il devient important de s'intéresser à l'Afrique non pas en elle-même, mais en tant que partie du monde. S'il est vrai que l'Africain est un être dans le monde, il faut reconnaître que *« c'est le monde en tant qu'il nous est donné à tous, en tant qu'il est monde pour tous, en tant qu'il est à connaître par n'importe qui »*[509]. C'est cette évidence du monde qui, aux yeux d'Achille Mbembe, fait défaut aussi bien à l'africanisme qu'à l'afrocentrisme, à cause de leur embastillement égocentrique dans le particulier. On comprend donc finalement que l'afropolitanisme qu'il défend, apparaît comme une démarche qui repense la question de la spécificité. Il s'agit d'une *« manière d'être ''africain'' ouverte à la différence et conçue au-delà de la race »*[510].

En tout état de cause, les penseurs dans le contexte de la postcolonialité, tentent de tirer les conséquences qu'induit la nouvelle configuration de notre monde, une configuration qui met les hommes et les sociétés dans une interconnexion et qui fait voler en éclats les cadres classiques de la pensée et de l'action. Désormais, nous sommes dans un monde transnational, post-national, un horizon post-révolutionnaire et post-héroïque. D'où la déconstruction des catégories d'identité, d'authenticité, de nationalisme, de patriotisme etc.… S'agissant particulièrement du patriotisme, il subit lui-même une reconfiguration dans la mesure où, si l'Etat-nation est profondément fragilisé dans ses fondements, si son horizon de sens est de plus en plus brouillé, il est clair que l'attachement viscéral à la patrie, caractérisée par la terre et un certain nombre de représentations collectives, ne peut que s'en trouver modifié. L'idée du patriotisme cesse ainsi d'être attachée à la notion classique de patrie. Le patriotisme dans la nouvelle configuration devient « mobile, pluriel et contextuel ». Il s'émancipe désormais au-delà de l'Etat-nation et fait participer des formations post-nationales complexes.

Ainsi, le nationalisme devient, dans le cadre du nouvel espace mondialisé, un idéal en perte de pertinence avec la naissance des formes d'action et des institutions de plus en plus déconnectées de l'Etat-nation. Ceci marque la déconstruction des cadres classiques de la souveraineté et invite de ce fait à un changement de cap, à une révision des catégories d'identité, de nationalisme, de patriotisme et à un rejet de la vision autistique qui a depuis

[509] In *Patrimoine* No 0015, Juin 2001, p. 8.
[510] http://www Eurozine.com/articles/2008-01-09.mbembe.fr.html.

longtemps caractérisé la problématique des rapports entre les peuples. L'univers globalisé, nouvel horizon de toute communauté dans son rapport à d'autres communautés, fait entrer les sociétés humaines dans un cadre où se mettent en place des formes d'action de plus en plus transnationales, trans-étatiques, translocales, faisant ainsi voler en éclats les rigidités et les frontières établies.

A ce niveau de notre réflexion, il nous semble nécessaire de marquer un temps d'arrêt pour rappeler ce qui est réellement reproché au nationalisme, à l'identité et à ses avatars. En effet, ces catégories qui ont, pendant une certaine époque, été au cœur de la pensée africaine sont subverties au regard de leur inopérationnalité et de leur inconséquence, eu égard à la nouvelle configuration de l'univers vital des hommes et des sociétés. En fait, il y a d'abord lieu de reconnaître que l'identité n'est plus à comprendre dans le sens d'une substance immuable qui définirait une fois pour toutes les groupes humains car, comme le souligne fort bien Jean François Bayart, il n'y a pas d'identité mais seulement des processus identitaires, des logiques identitaires en construction permanente. C'est dans le même ordre d'idée que Clifford Geertz affirme : *« Il n'est point d'identités, mais seulement des opérations d'identification »*[511] . Et de fait, au centre des processus contemporains de construction de l'identité, loge le principe d'incertitude.

Bien plus, classifier les hommes sous des catégories identificatoires rigides, risque de dessiner l'horizon de la communication entre les groupes sociaux à l'image d'une tour de Babel, pouvant ainsi aboutir à des conséquences catastrophiques comme le pense Kwame Anthony Appiah. Les hommes s'inventent aujourd'hui de nouvelles identités sous la pression des ethnoscapes, des technoscapes, des financescapes, des médiascapes et des idéoscapes, tout ceci sur fond d'un imaginaire qui s'inscrit dans une dimension transnationale, post-patriotique, diasporique. Il est question de prendre en compte la naissance de nouveaux réseaux de solidarité qui transcendent nettement les anciennes frontières territoriales et nationales. Ce qui signifie que la nation, la patrie, apparaissent désormais sous une forme inédite, en tant que donnés imaginés, pures virtualités. Telle est donc la nouvelle réalité, la transnation délocalisée, avec ses diversités diasporiques, son

---

[511] *Savoir local, savoir global, les lieux du savoir*, Puf, Paris, 1986, p. 83.

patriotisme sériel, pluriel, contextuel.

En outre, le nationalisme s'avère dépassé dans la mesure où la réalité de l'Etat-nation qui lui servait de base de légitimation, est de plus en plus mise en mal par l'émergence de l'univers mondialisé avec ses organisations et ses formes d'action transnationales. Yves Charles Zarka relève trois facteurs qui, à ses yeux, sont constitutifs de la crise de l'Etat-nation :

> *« Premièrement, la notion même de souveraineté nationale est foncièrement affectée par la constitution d'entités à la fois supra-étatiques et supranationales(…) Deuxièmement, le concept d'Etat-nation enveloppe l'idée que l'Etat est le seul détenteur des clés de son avenir, parce qu'il est dépositaire d'une volonté ultime et sans recours de décider ce qui doit être son destin. Or, cette idée semble aujourd'hui s'effondrer par ce que l'on peut appeler le décentrement de la décision et de l'événement. Cela veut dire que des décisions prises de l'autre coté du monde, ou des événements qui ont lieu aux antipodes jouent un rôle décisif sur ce qui se passe hic et nunc. Troisièmement, l'Etat-nation repose sur le principe d'une homogénéisation (…) de la nation. (…). Or le principe d'homogénéisation semble remis en cause par deux processus contraires et, paradoxalement, complémentaires. Le premier est lié, d'une part, au régime démocratique(…) et, d'autre part, à l'extrême accroissement des échanges et de la communication entre les hommes et entre les peuples. Il s'agit du métissage, c'est-à-dire du processus inéluctable et en accroissement permanent de croisement entre des individus de provenances très différentes »*[512]

En fait, prenant acte de la crise de l'Etat-nation, les penseurs de la réalité post-coloniale estiment que le nationalisme est incapable de relever le défi de la mondialisation et du cosmopolitisme, car il constitue un obstacle majeur à l'internalisation des échanges de tous ordres : intellectuels, culturels, économiques etc…

De même, il y a lieu de comprendre que la culture de nos jours se décline sous des

[512] « L'ultra-modernité en politique : sur la triple crise de l'Etat-nation, de la liberté individuelle et du travail » in *Commentaire*, No 83, Volume 21, Automne 1998, pp. 635-636.

formes qui s'éloignent du raisonnement culturaliste avec ses dérives primordialistes et essentialistes. La logique de la mondialisation a pour effet de démultiplier les publics qui, grâce à l'imagination, sont capables de produire de nouvelles formes culturelles cosmopolites, internationalistes et donc, post-nationales, hybrides, délocalisées. Arjun Appadurai insiste d'ailleurs sur le fait que la mondialisation n'est pas seulement à saisir comme processus d'interdépendance généralisée des différentes économies du globe. En fait, *« la mondialisation a aussi un impact direct sur les structures politiques et la vie culturelle des groupes humains »*. Et cet impact change, transforme *« en profondeur nos modes de vivre et de penser, et l'organisation traditionnelle de nos sociétés. »*[513]

[513] *Après le colonialisme*, op.cit, p. 7.

****

L'espace de la première phase de notre réflexion, a mis en lumière la quête d'affirmation de soi qui a mobilisé l'effort intellectuel des penseurs africains de la première génération. Cette orientation était fondée sur la conviction selon laquelle l'entreprise coloniale et la prétendue mission civilisatrice avaient embarqué l'Africain dans la voie de l'hétéronomie et dans des problématiques qui n'étaient pas siennes. D'où l'exigence proprement vitale d'un recentrement des priorités de soi, d'une réappropriation de soi par un retour sur soi. Ce fut l'ère de gloire de la Négritude, de l'ethnophilosophie, des philosophies révolutionnaires, des idéologies de la spécificité et de la différence, du nationalisme, du patriotisme etc….. C'est justement contre une telle orientation que s'insurge prioritairement la pensée post-coloniale.

En effet, cette orientation de la pensée insiste sur la nécessité de se détourner de cette voie infructueuse et inconséquente. Une analyse froide de la situation africaine permet à ces penseurs de déceler la cause de la décrépitude de l'homme et du continent africains, en grande partie, dans ce désir quasi obsessionnel d'être soi. Or, la culture africaine révèle d'énormes lacunes, qui expliquent pour une large part, le destin actuel de l'Afrique. Vouloir s'enfermer dans le culte de la spécificité et de l'authenticité, c'est par conséquent se condamner à la domination et à l'aliénation. Il s'agit ainsi de sortir du procès de victimisation, mieux du procès de l'autre pour instruire le procès de soi, car l'ennemi, ce n'est plus tellement l'autre, mais le frère ou le père. Voilà pourquoi Achille Mbembe pense qu' :

> *« On ne peut pas éternellement accuser le colonialisme, l'impérialisme et la dépendance. Le monde prendra les Nègres au sérieux à partir du moment où les nègres eux-mêmes se prendront au sérieux. Pour le moment, ils sont plongés dans le désordre. Fait paradoxal, la vénalité les rend hilares, tandis que l'ivresse les pousse à la bagarre, voire au massacre. Face à de telles formes d'auto-intoxication que voulez-vous que le monde y fasse ? »*[514]

[514] In *Patrimoine*, No 18, Septembre- Octobre 2001, p. 13.

Il est plutôt question, dans une courageuse entreprise autocritique, de s'écarter de cet axe de réflexion, qui insiste sur la particularité, afin de s'ouvrir à l'universel. Il est question de « déchromatiser » le débat, comme le propose Axelle Kabou ou encore de « sortir du ghetto », comme le clame Achille Mbembe, ou même de se considérer comme « un segment du monde », comme l'exige Fabien Eboussi Boulaga. En fait, il est impératif de briser les barrières de la « négrologie »[515] car, avant d'être africain, l'Africain est d'abord et avant tout un homme auquel se posent des problèmes humains, mais qu'il s'attèle à spécifier dans la posture intellectuelle que lui offrent les catégories identitaires. D'où la subversion des catégories qui ont pendant une longue période constitué le fond de commerce d'une bonne partie de l'intelligentsia africaine : identité, nationalisme, patriotisme, africanisme, révolution etc.… Ces catégories apparaissent finalement, aux yeux d'Achille Mbembe, comme des *philosophies du travestissement* et du faux, surtout dans un univers marqué par une circulation multiforme, qui remet en question les anciennes formes de solidarités. Cette circulation met ainsi en exergue des formes inédites dans lesquelles les flux médiatiques et migratoires dessinent un horizon dans lequel l'espace géographique, la couleur de la peau, perdent de plus en plus de leur pertinence dans la formation de ces solidarités.

En fait, la mondialisation semble se présenter comme l'acte de décès de la pensée révolutionnaire et héroïque de la période coloniale et de celle qui a immédiatement suivi les indépendances. Nous sommes désormais dans une ère post-coloniale, post-héroïque, post-révolutionnaire, qui fait émerger la *transnation délocalisée* avec ses diversités diasporiques, son patriotisme sériel, pluriel, contextuel, ses identités stratégiques, tactiques, qui ne sont plus des données immuables, mais des constructions permanentes à l'intérieur desquelles git le principe d'incertitude qui leur ôte toute idée de fixité. En fait comme le souligne Jean-François Bayart : *« Il n'y a pas d'identité naturelle qui s'imposerait à nous par la force des choses. (…) Il n'y a que des stratégies identitaires… »*[516], l'identité étant finalement une illusion.

---

[515] Ce que propose Stephen Smith dans son ouvrage cité plus haut.
[516] *L'illusion identitaire*, op.cit, p. 10.

Telle est, en substance, l'idée qui se dégage de la pensée post-coloniale avec la subversion des thèmes qui ont transportés la pensée africaine pendant une bonne période de son histoire et le souci d'une orientation qui prend en compte la spécificité de notre monde. Jean Godefroy Bidima, conscient des dangers que court toute culture soucieuse de demeurer dans son ipséité, opte pour l'ouverture sur l'universel et propose quelques catégories qui doivent retenir l'attention des penseurs africains :

> *« L'exode (dénucléation de soi, mise à l'écart), l'audace (d'en finir avec une petite existence dont les lignes sont tracées d'avance), le passage (franchir la porte hors du ghetto culturel et politique qui se blottit au creux du passé dans une mémoire figée par l'échec), l'espérance (qui n''est ni idéalisation nostalgique ni fuite en avant), et « la surveillance de soi »… »*[517]

Toutefois, la pensée post-coloniale, qui semble s'arrimer au post-modernisme, peut-elle se revendiquer d'une quelconque neutralité hégémonique ? Ne valide t-elle pas à l'aveuglette les catégories de la pensée post-moderne avec son substratum idéologique ?

[517] *La philosophie négro-africaine*, op.cit, p. 107.

TROISIÈME PARTIE :
AU- DELÀ DE LA PROBLÉMATIQUE POST-COLONIALE : COMMENT PENSER LE SUJET AFRICAIN AUJOURD'HUI ?

Sortir du ghetto culturel et prendre part aux échanges multiformes qui se tissent au sein de l'univers globalisé, ceci d'autant plus qu'émergent désormais des formes sociales diasporiques, transnationales qui peuvent générer non seulement des aspirations post-nationales, mais aussi des mouvements, des organisations et des espaces post-nationaux : Voilà en un mot le leitmotiv des penseurs post-coloniaux. L'objectif ici est d'échapper à l'écueil de la clôture dans le particulier étant donné que l'horizon de toute communauté dans ses rapports avec les autres se dessine désormais dans le cadre global, produit d'une mondialisation qui embrasse de plus en plus toutes les sphères de la vie des hommes et des sociétés. C'est dans cette lancée que les catégories d'identité, d'authenticité, de nationalisme, de patriotisme etc.… qui ont motivées la pensée révolutionnaire et ses avatars, sont revisitées quand elles ne sont pas purement et simplement rejetées au profit d'une pensée post-patriotique, post-nationale, post-révolutionnaire etc.… nous comprenons avec Arjun Appadurai que la réalité qui a servi de socle à une telle logique perd aujourd'hui de plus en plus de sa pertinence et son champ de signification se trouve profondément brouillé *« nous sommes engagés dans un processus menant à un ordre mondial où l'Etat-nation est devenu obsolète et où d'autres formations d'allégeance et d'identité ont pris sa place »*[518]. Par conséquent, s'enfermer dans le cadre restreint de la nation, réfléchir en termes de particularité, d'identité et d'authenticité relèvent de l'inconséquence.

Telle est la conviction qui traverse de long en large la réflexion que mènent les penseurs de la situation post-coloniale en général et ceux africains en particulier. Mais, analyse faite, il apparaît que la pensée post-coloniale puise ses concepts opératoires dans le post-modernisme. Ses thèmes rappellent la problématique déjà présente chez des auteurs tels que Michel Foucault, Gilles Deleuze, Gianni Vattimo, Jean-François Lyotard, Antonio Negri ou même Jean-François Bayart et où prédominent les concepts de déterritorialisation, du déracinement, de l'exil, de la déconstruction, de la délocalisation, de l'hybridité, du métissage, d'illusion identitaire etc.… de même que la critique d'un certain nombre d'idéaux autour desquels s'était construite la pensée moderne et que la post-modernité entend précisément subvertir.

---

[518] *Après le colonialisme*, op.cit, p. 234.

Mais il nous semble que le post-modernisme, au-delà de sa rhétorique lénifiante masque mal son sous-bassement idéologique et ne saurait revendiquer une quelconque neutralité hégémonique. A regarder de près, le post-modernisme s'inscrit dans la logique consumériste que véhicule le néo-libéralisme et qui subvertit justement toute stabilité, toute substance susceptible de se dresser comme obstacle face à la logique marchande : identité, nation, patrie etc.… Et c'est à ce niveau que l'intellectuel en général et l'intellectuel africain en particulier est interpellé. Quelle pensée mettre en place afin d'échapper à la fois au risque d'embastillement dans le particulier visible dans les pensées révolutionnaire, nationaliste et patriotique autant qu'aux illusions d'un cosmopolitisme vide et d'un universalisme abstrait que dessine la pensée du déracinement et de l'exil ? Plus précisément, que signifie être Africain aujourd'hui et comment être Africain de nos jours sans prêter à sourire ? Ne convient-il pas de s'orienter du coté d'un multiculturalisme vrai, tenant compte de la particularité, porteur de l'universel comme du singulier ? Telles sont les orientations qui feront la trame de notre exercice intellectuel dans l'espace de cette dernière phase de notre travail.

CHAPITRE I :
LA PENSÉE AFRICAINE POST-COLONIALE DANS LE SILLAGE DU POST-MODERNISME.

Entreprendre de démontrer la filiation entre la pensée post-coloniale et le post-modernisme impose que nous nous arrêtions un moment pour saisir, dans sa complexité, ce qu'on entend par post-modernisme, pensée post-moderne, ou encore simplement la post-modernité. Mais avant, il nous semble important de faire un bref tour d'horizon afin de ressortir ce qui a caractérisé la modernité et que vient justement remettre en question la post-modernité.

I- Á propos de la modernité.

Dans l'histoire de la pensée, le concept de modernité regorge d'une grande diversité sémantique. La modernité peut se rapporter au développement technoscientifique issu de la révolution industrielle de 1850. Elle implique dans ce sens, un essor systématique des moyens de production qui modifient le mode d'organisation traditionnel du travail : les techniques nouvelles de production intensifient, par leur efficacité et leur performance, le travail humain, améliorent la productivité, en même temps qu'elles favorisent la domination et la domestication de la nature par l'homme, selon le vieux rêve cher à René Descartes. Descartes nourrissait pour l'homme le destin de « maitre et possesseur de la nature », grâce à l'efficacité croissante de la science. C'est l'ère de la nouveauté qui modifie les mœurs traditionnelles. Du point de vue politique, la modernité se rapporte au dualisme entre la rationalité bureaucratique de l'Etat et celle de l'intérêt et de la conscience privés, dualisme qui marque la fin des systèmes antérieurs où la vie politique s'était définie comme une hiérarchie intégrée de relations personnelles. Dans la perspective psychologique, la modernité est synonyme d'émergence de l'individu.

Au regard de ce qui précède, nous pouvons relever une ambigüité certaine : celle qui consiste à attribuer au concept de modernité une signification univoque. Mais nous remarquons que, plus qu'une époque, le concept de modernité est davantage à comprendre

dans le sens d'un certain nombre d'idées qui ont fait irruption dans la pensée occidentale à partir de la renaissance et qui ont connues leur maturité conceptuelle avec les Lumières : le sujet, la raison, le progrès. Dans le but de mieux circonscrire notre propos, l'analyse de Michel Foucault[519] nous servira de support dans la saisie de cette tranche historique et conceptuelle que constitue la modernité.

En nous situant dans la perspective de Michel Foucault, la modernité se caractérise globalement par une pensée de l'histoire qui établit des continuités et sauvegarde la subjectivité de l'homme, et par l'éclosion de la rationalité scientifique. Cette modernité a un fondement historique qui se situe par rapport à l'âge pré-classique et à l'âge classique. Ces différents âges, sont caractérisés chacun par une épistémè particulière. Par le terme épistémè, il faut entendre :

> *« L'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés ; le mode selon lequel, dans chacune de ces formations discursives, se situent et s'opèrent les passages à l'épistémologisation, à la scientificité, à la formalisation ; la répartition de ces seuils qui peuvent exister entre des figures épistémologiques ou des sciences dans la mesure où elles relèvent de pratiques discursives voisines mais distinctes. L'épistémè, ce n'est pas une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque ; c'est l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives. »*[520]

Ainsi, en nous proposant de saisir la modernité dans sa nature et son fondement, c'est en fait aux trois épistémès, c'est-à-dire aux champs épistémologiques qui sont des

[519] Notamment dans ses ouvrages *Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966 et *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969. Prendre appui sur Michel Foucault est avantageux pour nous ici dans la mesure où ce penseur est considéré comme l'un de ceux dont la pensée est résolument « post-moderne ». Jürgen Habermas dans *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1988, fera d'ailleurs une critique de la critique que Michel Foucault adresse aux catégories qui ont fondées la pensée moderne.

[520] Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, p. 250.

soubassements « archéologiques » dont l'importance est d'expliquer l'avènement des modes de pensée ou des types de rationalité dans une époque donnée, que nous allons rendre leurs articulations et leur portée : l'épistémè du XVIe siècle, l'épistémè des XVIIe et XVIIIe siècles, l'épistémè du XIXe siècle.

L'épistémè du XVIe siècle est caractérisée par le thème de la ressemblance, ce mode de connaissance « magique » de l'univers qui consiste en l'établissement des similitudes et la découverte des analogies entre les choses de cet univers. Le thème de la ressemblance est fondamental en ce sens qu'il détermine le mode d'être de la pensée au XVIe siècle. La ressemblance se pose comme un mode particulier de pensée par analogie, qui consiste à établir des similitudes entre les différentes composantes de l'univers dans sa totalité, à déceler les signes marqués dans les choses. On pense notamment que les êtres de l'univers se répondent réciproquement, se traduisent et sont affectés de signes dont un initié détient la clé de signification. Ce savoir, qui brille par son caractère « magique », est marqué par quatre figures : la convenance qui fait apparaître la ressemblance par un certain voisinage des choses et des lieux ; l'émulation selon laquelle les êtres de l'univers s'imitent sans enchainement ni proximité ; l'analogie qui fait superposer la convenance et l'émulation ; la sympathie qui est une instance qui altère et transforme l'identique ou le même.

Au regard des formes prises par la ressemblance, on peut constater que celles-ci se rapportent à un débat de l'époque de la Renaissance, débat qui s'est articulé autour des rapports entre le microcosme et le macrocosme. La théorie selon la quelle tout se répond dans l'univers fait correspondre à la totalité, c'est-à-dire au « macrocosme », une infinité de modèles réduits se rapportant au « microcosme », et qui imitent la richesse du cosmos. Le postulat de base qui anime ce débat est que « tout est dans tout ». La question est donc de savoir à quoi renvoient les deux sortes de « tout » et pourquoi l'un – le microcosme –est-il absorbé par l'autre- le macrocosme. En effet, si le microcosme renvoie à l'homme qui tient la caractéristique de l'infiniment petit, cela est du à sa situation dans l'univers comme élément représentatif de celui-ci ou de l'infiniment grand. Sans vouloir entrer dans ce débat qui remonte en réalité à Platon et qui se poursuit avec Aristote et Ptolémée et dans le stoïcisme, retenons que le lien entre le macrocosme et le microcosme pose l'homme comme un être saturé d'analogies. Ainsi, entre l'homme et l'univers, se noue une correspondance

qu'au gré de son invention, le mystique ou le peintre enrichit de mille liens infinis.

Les notions de macrocosme et de microcosme échappant à l'analyse scientifique, se saisissent dans un système de correspondance où, à la richesse du cosmos, répond en réduction un modèle privilégié. Fondé sur des analogies, le discours sur l'homme et l'univers renvoie à une sorte de jeu de miroirs où les images se répondent, se déforment, se modulent mutuellement. D'où la nécessité d'un « magicien » pour déceler les correspondances et les signes, et traduire par le même coup, ce langage mystérieux. En tout état de cause, la connaissance du XVIe siècle réside dans l'interprétation, c'est-à-dire, dans l'action ou la possibilité de déchiffrer les signes, d'en découvrir le sens, d'en établir des analogies. Et comme l'affirme Michel Foucault : *« Savoir consiste donc à rapporter du langage à du langage. A restituer la grande plaine uniforme des mots et des choses. A tout faire parler. C'es-à-dire à faire naitre au-dessus de toutes les marques le discours second du commentaire.»*[521] Si telle est l'épistémè du XVIe siècle, qu'en est-il de celle des XVIIe et XVIIIe siècles ?

Si le socle épistémologique de la renaissance occidentale se définit par rapport à la ressemblance, celui de l'âge classique présente deux caractéristiques majeures : la première, la plus « superficielle », selon la découverte « archéologique » de Michel Foucault, dénomme par les thèmes du rationalisme et du mécanisme, la totalité du savoir de cette époque tandis que la seconde, la plus « fondamentale », lui attribue l'analyse de la représentation comme sol de positivité de ses différents types de pensées.

A l'entrée de l'âge classique, le savoir se défait du dogmatisme de la ressemblance, il ne repose plus ni sur l'établissement des similitudes entre différents êtres ou éléments constitutifs du cosmos, ni sur l'interprétation ou l'exégèse stérile des signes qui auraient été marqués sur les choses par l'action d'un être transcendant, et dont les mots devraient exprimer le sens, encore moins sur le commentaire passif des Anciens. Au contraire, on assiste dès le XVIIe siècle, à un divorce des mots et des choses suite à une ouverture du champ de la connaissance vers le rationalisme, entendu comme théorie de la connaissance selon laquelle le réel est intelligible et les actions humaines gouvernées par la raison. Et

---

[521] *Les Mots et les Choses*, op.cit, p. 55.

comme le soutient Michel Foucault :

> *« Toute l'épistémè de la culture occidentale se trouve modifiée dans ses dispositions fondamentales. Et en particulier le domaine empirique où l'homme du XVIe siècle voyait se nouer des parentés, les ressemblances et les affinités et où s'entrecroisaient sans fin le langage et les choses- tout ce champ immense va prendre une configuration nouvelle. On peut bien, si on veut, la designer du nom de « rationalisme » ; on peut bien (…) dire que le XVIIe siècle marque la disparition des vieilles croyances superstitieuses ou magiques, et l'entrée enfin de la nature dans l'ordre scientifique. »*[522]

Si la configuration du savoir est désormais rationaliste, l'analyse archéologique de Michel Foucault fait remonter le premier moment à René Descartes dans la mesure où le projet de son *Discours de la méthode* était de « bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences »[523]. Les règles de la méthode traduisent le profond refus d'une pensée imitative, celle qui se complait en général dans le commentaire, le développement ou la répétition de ce que les autres ont dit avec autorité. Le rationalisme cartésien pose que l'accès à la vérité est l'acte d'un sujet individuel, mais en tant qu'il représente tout sujet comme pensant. Au regard d'un tel projet, loin d'enfermer la connaissance dans les consciences isolées, Descartes insiste sur la continuité du progrès accumulé des connaissances que chacun, au niveau individuel, serait en mesure de réassimiler. Par rapport au souci d'une science de la nature, le rationalisme cartésien admet que les divers éléments de la nature doivent être discernés, démêlés, afin de mieux dégager la différence, tant la vérité est logée dans la perception évidente et distincte. Aussi la ressemblance, chère à l'épistémè précédente, s'efface-t-elle dans l'ordre du savoir.

La connaissance est dès lors relative non plus à l'acte de rapprocher, mais à celui de discerner, c'est-à-dire, à établir des identités et relever les différences. Le rationalisme va ainsi se référer au modèle mathématique dans la mesure où les mathématiques ont le pouvoir

---

[522] Idem, p. 68.
[523] Par ailleurs sous titre du même ouvrage.

d'exposer clairement les problèmes, de diviser les difficultés et de remonter avec une certaine assurance des effets aux causes, ou de redescendre des principes aux conséquences. Et, à en croire Michel Foucault, on est porté à mathématiser l'empirique pour en saisir l'énigme. Lorsque Galilée déclare que la nature est écrite en langage mathématique, on comprend dans quelle mesure le souci d'ordonnancer la nature, d'élaborer des lois, anime les penseurs de cette époque. Une véritable foi est ainsi manifestée à l'égard du pouvoir de la raison qui, seule, offre maintenant la clé de la connaissance de la nature tout en récusant l'erreur et le mensonge. L'exercice de la raison conduit désormais à une connaissance de la nature fondée sur le mécanisme.

Par mécanisme, il faut entendre une philosophie de la nature selon laquelle l'univers et tout phénomène qui s'y produit, peuvent et doivent s'expliquer d'après les lois des mouvements matériels. C'est cette conception qui est à la base de la révolution copernico-galiléenne. Pour le mécanisme, il s'agit de posséder le monde par la maitrise des lois qui le régissent. D'où l'élan vers une explication des mouvements de la matière ou des phénomènes naturels par des lois scientifiques. Newton par exemple, énoncera la loi de la gravitation universelle et définira le statut de la mécanique rationnelle, en même temps qu'il confère au système du monde un principe d'intelligibilité fondé sur la notion de force. C'est pourquoi le projet de la science de la nature sera de la rendre mécanique et calculable, les mathématiques devant servir de moyen d'expression.

Au XVIIe siècle, le mécanisme connaît son apogée, mais en même temps, sa courbe déclinante. Ayant permis le développement des sciences et des techniques, il s'effacera lentement du fait de la poussée de nouvelles sciences, à l'instar de la chimie, qui, pour se fonder, ont du rompre avec lui. Mais, comme le fait remarquer Michel Foucault lui-même : *« Du savoir classique, il nous semble en effet que nous connaissons tout, si nous comprenons qu'il est rationaliste, qu'il accorde, depuis Galilée et Descartes, un privilège à la mécanique, qu'il suppose une ordonnance générale de la nature. »*[524]

Autrement dit, en interrogeant le savoir classique au niveau « archéologique », c'est-à-dire, au niveau de son sol de possibilité, Michel Foucault découvre que l'a priori historique

---

[524] *Les Mots et les Choses*, op.cit, p. 314.

de ce savoir, ce qui en constitue la disposition fondamentale, n'est ni le rationalisme, ni le mécanisme, encore moins le projet d'une mathématisation totale de la nature- qui sont des effets de surface- mais bien *« un rapport à la mathesis qui jusqu'à la fin du XVIIIe siècle demeure constant et inaltéré.»*[525] La mathesis comme science universelle de la nature et de l'ordre, constitue le fondamental pour l'épistémè classique. C'est elle qui sert de sol positif aux thèmes qui jalonnent cette épistémè. Le rapport de la connaissance à l'ordre est essentiel pour l'âge classique comme le fut pour la renaissance, le rapport à l'interprétation. La connaissance du réel est relative à sa possibilité d'être représenté. Et, selon l'auteur de *Les Mots et les Choses, « le centre du savoir au XVIIe et au XVIIIe siècle, c'est le tableau »*[526]. Ainsi, la connaissance est fondamentalement une sorte de redoublement du réel dans lequel le réel se produit dans la conscience.

Au regard de la découverte « archéologique », il convient de relever que l'espace du savoir classique peut se comprendre comme le lieu où la connaissance consiste à « représenter » les choses, à les nommer, c'est-à-dire, à établir entre la pensée et l'être, un lien solidaire. L'essor de la philosophie de l'analyse en est l'une des conséquences immédiates. Cependant, la fin de la pensée classique n'est pas moins le recul du règne de la représentation que le déclin du mécanisme et la faillite du rationalisme. La nouvelle configuration du savoir qui apparaît dès le XIXe siècle, se présente sous le mode d'un éclatement de la rationalité scientifique qui donne lieu à une diversité d'horizons.

L'épistémè qui commence à l'entrée du XIXe siècle présente selon Michel Foucault, une plage aux horizons diversifiés, ce qui est la traduction dans le domaine épistémologique, de l'ère des positivités. Celle-ci inaugure une pensée de l'histoire qui se soucie de fonder une réflexion anthropologique, laquelle exhume les thèmes de totalité culturelle et de continuité des idées, en même temps qu'elle sauvegarde la fonction fondatrice du sujet. L'épistémè du XIXe siècle se caractérise par une pure diversion. A l'entrée de la modernité, ce que relève « l'archéologie », c'est un éclatement de la rationalité scientifique dans des horizons divers. On assiste en effet au renouvellement de son statut qui passe, d'une acception universelle et homogène, à une autre, particulière et diversifiée. L'objectivité,

[525] Idem, p. 71.
[526] *Les Mots et les Choses*, p. 89.

naguère une, universelle et absolue, devient plus restreinte et se comprend dans les dispositions épistémologiques de chaque domaine de la science. Chaque discipline définit pour son propre compte le cadre de l'objectivité. Un tel changement ou un tel bouleversement de l'épistémè a pour corollaire immédiat, l'autonomie vis-à-vis des mathématiques, du champ épistémologique. L'alliance est brisée et toute tentative d'homogénéiser les formes singulières de connaissances trouve ses limites du fait de leur élargissement. Une fois détruite la base mathématique, le visage propre à l'épistémè moderne peut alors se dessiner clairement. Michel Foucault note :

> *« Il faut se représenter le domaine de l'épistémè moderne comme un espace volumineux et ouvert selon trois dimensions. Sur l'une d'entre elles, on situerait les sciences mathématiques et physiques, pour lesquelles l'ordre est toujours un enchainement déductif et linéaire de propositions évidentes ou vérifiées ; il y aurait dans une autre dimension, des sciences(…) qui procèdent à la mise en rapport d'éléments discontinus mais analogues, si bien qu'elles peuvent établir entre eux des relations causales et des constantes de structure (…) Enfin la dimension philosophique définit avec celle des disciplines mathématiques un plan commun : celui de la formalisation de la pensée. »*[527]

En fait, les sciences mathématiques, les sciences empiriques et la réflexion philosophique constituent ce que Michel Foucault appelle le « trièdre épistémologique », c'est-à-dire, les trois grandes orientations de l'épistémè du XIXe siècle. Dans une telle disposition du champ épistémologique moderne, il apparaît difficile de nommer le système général du savoir. Cependant, au cœur des projets scientifiques, subsiste une volonté de mathématisation ou de formalisation de la pensée, tandis que les réflexions sur la subjectivité, l'être humain et la finitude font la préoccupation de la philosophie. En effet, depuis le projet de fondation d'une « physique sociale » - la sociologie- par Auguste Comte, les sciences humaines bouillonnent, attendant le moment de leur éclat. Selon Michel Foucault, l'apparition des « sciences humaines », de cet ensemble de discours prenant pour

---

[527] Idem, p. 358.

objet d'étude l'homme, a été rendue nécessaire par une certaine configuration du savoir. Michel Foucault établit l'apparition des sciences humaines en corrélation avec les sciences empiriques qui s'approchaient déjà de l'analyse de ce qu'est l'homme en sa positivité : individu vivant, parlant et travaillant. Le philosophe français, à propos de l'événement qui a propulsé l'essor des sciences humaines, relève que :

> *« Cet événement s'est lui-même produit dans une redistribution générale de l'épistémè : lorsque, quittant l'espace de la représentation, les êtres vivants se sont logés dans la profondeur spécifique de la vie, les richesses dans la poussée progressive des formes de production, les mots dans le devenir des langages. Il était bien nécessaire dans ces conditions que la connaissance de l'homme apparaisse, en sa visée scientifique, comme contemporaine et de même grain que la biologie, l'économie et la philologie, si bien qu'on a vu en elle, tout naturellement un des progrès les plus décisifs faits, dans l'histoire de la culture européenne, par la rationalité empirique. »*[528]

Comme le révèle l'archéologie, cet événement nécessaire survenu dans toute la culture occidentale du XIXe siècle, est l'apparition de « l'homme », cet être qui se pose comme objet de connaissance possible, et qui confère aux sciences humaines une allure singulière. En fait, à partir du XIXe siècle, s'est établie une conscience épistémologique de l'homme dont l'archéologie situe l'apparition et peut-être la fin prochaine. Mais avant Foucault, le thème de l'anthropologie avait envahi la réflexion philosophique occidentale depuis qu'Emmanuel Kant avait ordonné radicalement le projet de toute pensée philosophique à la question de l'homme. Précisément,

> *« lorsqu'il avait ajouté à sa trilogie traditionnelle une ultime interrogation : les trois questions critiques (que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?) se trouvent alors rapportées à une quatrième, et mises en*

---

[528] Idem, p. 356.

quelque sorte « à son compte » : was ist der Mensch ? »[529]

Le souci de répondre à la question kantienne « qu'est-ce que l'homme ? » est, selon Michel Foucault, le leitmotiv de la pensée philosophique depuis le XIXe siècle. Il s'agit en général, de définir le mode d'être de l'homme, de préciser, pour la défendre, la place de l'homme dans le monde, de sauvegarder son rôle de fondateur de la philosophie et de l'histoire. Pour l'archéologie, le postulat anthropologique se pose dès lors que l'homme s'appréhende comme un « doublet empirico-transcendantal », c'est-à-dire, ce qui rend possible toute connaissance et en même temps, se positionne comme ce qu'il y a lieu de connaître. Ce caractère de l'homme a favorisé deux sortes d'analyses :

> *« Celles qui sont logées dans l'espace du corps et qui (…) ont fonctionné comme une sorte d'esthétique transcendantale : on y découvrait que la connaissance avait des conditions anatomo-physiologiques (…) Il y a eu aussi les analyses qui par l'étude des illusions(…) ont fonctionné comme une sorte de dialectique transcendantale ; on montrait ainsi que la connaissance avait des conditions historiques, sociales, ou économiques, qu'elle se formait à l'intérieur des rapports qui se tissent entre les hommes… »*[530]

Au fond, une analytique ou bien une théorie du sujet est visée, dont la finalité est de conférer à l'homme une position centrale et privilégiée dans l'ordre du savoir. La modernité affirme que le discours de l'homme lui appartient en propre, puisqu'il est au monde, sinon le seul être qui parle, du moins celui sans qui les choses n'auraient pas de sens, la vie sa réalité, le travail sa valeur. En tout état de cause, pour la modernité, ce qu'il y a de plus intolérable et inacceptable,

> *« C'est qu'on puisse analyser les discours scientifiques en leur succession sans les référer à quelque chose comme une activité constituante (…), c'est qu'on*

---

[529] Idem, p. 352.

[530] Idem, p. 330.

puisse ainsi dénouer le devenir de la raison, et affranchir de tout index de subjectivité l'histoire de la pensée »[531]

Il s'agit, pour la modernité, de défendre les droits d'une conscience constituante ou fondatrice de connaissances. On assiste ainsi à l'anthropologisation du champ épistémologique, y compris dans le domaine de la philosophie. C'est l'heure de gloire des philosophies du sujet dont le moment fondateur remonte à Descartes et se poursuit avec Kant, Sartre et bien d'autres. Mais, l'anthropologisation de l'univers de la connaissance n'est pas la seule caractéristique de cette tranche historique et conceptuelle qu'est la modernité. Il faut aussi relever, comme le fait Michel Foucault, la vision totalisante et continuiste de l'histoire des sciences.

En observant l'analyse des formations des différents types de discours et des énoncés scientifiques telle qu'elle est effectuée par la modernité, Michel Foucault pose le constat que cette analyse se soucie de la recherche des totalités culturelles. Par totalité culturelle, il faut entendre un système d'organisation des éléments de la culture en référence à un tout unique dont ils sont, chacun, la traduction entière. Aussi l'analyse du discours apparaît-elle comme une « psychanalyse », une recherche des motivations de ce que les hommes ont « voulu dire ». La recherche des totalités consiste, en effet, à établir des liaisons entre les faits de culture ou les productions scientifiques d'une époque particulière, et à en déduire des significations communes. Selon l'auteur de *L'Archéologie du savoir,*

« on montre comment les différents textes auxquels on a affaire les uns aux autres, s'organisent en une figure unique, entrent en convergence avec des institutions et des pratiques, et portent des significations qui peuvent être communes à toute une époque. Chaque élément pris en considération est reçu comme l'expression d'une totalité à laquelle il appartient et qui le déborde.»[532]

Cette manière de penser la totalité conduit la modernité à une analyse structurale des

---

[531] Michel Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, op.cit, p. 262.
[532] Idem, p. 155.

phénomènes culturels. La structure renvoie à un système de transformation qui comporte des lois en tant que système, et qui se conserve ou s'enrichit par le jeu même de ces transformations sans que celles-ci aboutissent en dehors de ses frontières ou fassent appel à des éléments extérieurs. Autrement dit, parmi les caractères de la structure(transformation, autoréglage, totalité), celui de totalité est primordial, car, la totalité en elle-même se pose comme un tout formé de phénomènes solidaires, tels que chacun d'eux dépend des autres et ne peut être ce qu'il est que dans et par sa relation avec eux. Dès lors que la modernité se repait dans la description des totalités, elle voudrait fonder un projet épistémologique qui est celui d'une analyse continuiste de l'histoire des sciences et des idées. Aussi, s'agira t-il pour elle, d' *« homogénéiser les différences les plus manifestes et retrouver l'universalité des formes contraignantes.»*[533]

Le thème de la continuité voudrait, dans toute analyse historique des sciences ou des idées, rejeter ou exclure toute espèce de rupture, toute différence qui tend à définir la spécificité singulière d'un discours donné. En revanche, on admet que le progrès des sciences repose sur un processus lent d'accumulation des connaissances qui s'étend sur de « longues périodes » difficiles à ébranler. A cet effet, Michel Foucault relève que :

> *« Voilà des dizaines d'années maintenant que l'attention des historiens s'est portée, de préférence, sur les longues périodes comme si, au-dessous des péripéties politiques et de leurs épisodes, ils entreprenaient de mettre au jour les équilibres stables et difficiles à rompre, les processus irréversibles, les régulations constantes, les phénomènes tendanciels qui culminent et s'inversent auprès des continuités séculaires, les mouvements d'accumulation et les saturations lentes, les grands socles immobiles et muets que l'enchevêtrements des récits traditionnels avait recouverts de toute une épaisseur d'événements »*[534]

Pour vivifier et sauvegarder la « pertinence » de cette option en faveur de la continuité de l'histoire des idées, la modernité a vulgarisé, selon Michel Foucault, quatre notions essentielles :

---

[533] Idem, p. 256.
[534] Idem, p. 9.

-La notion de tradition en vue non seulement d'accorder un statut temporel à un ensemble de phénomènes analogues, mais aussi, de repenser la dispersion de l'histoire dans la forme du même et de réduire la différence propre à tout commencement, pour remonter sans discontinuer dans l'assignation indéfinie de l'origine. La nouveauté sera ainsi dissoute dans la permanence, et le mérite individuel transféré au génie propre aux individus.

-La notion d'influence qui fournit un support aux faits de transmission et de communication, réfère à un processus d'allure causale les phénomènes de ressemblance ou de répétition.

-Les notions de développement et d'évolution qui permettent de regrouper une succession d'événements dispersés, de les rapporter à un seul et même principe organisateur, de découvrir déjà à l'œuvre dans chaque commencement, un principe de cohérence et l'esquisse d'une unité future.

-Les notions de « mentalité » ou d' « esprit » pour favoriser l'établissement entre les phénomènes simultanés ou successifs d'une époque donnée, d'une communauté de sens, des liens symboliques d'un jeu de miroir et de ressemblance.

Au regard de ces notions qui perpétuent son caractère, le thème de la continuité de l'histoire des idées s'est consolidé davantage et a occupé, dans la pensée moderne, une place privilégiée. C'est ce que reconnaît Michel Foucault lorsqu'il estime que *« sous des formes différentes, ce thème a joué un rôle constant depuis le XIXe siècle : sauver, contre tous les décentrements, la souveraineté du sujet, et les figures jumelles de l'anthropologie et de l'humanisme. »*[535] Dans cette perspective, le temps est conçu en termes de totalisation tandis que les révolutions, les ruptures, sont considérées comme des moments de prise de conscience. En tout cas, *« l'histoire continue, c'est le corrélat indispensable à la fonction fondatrice du sujet »*[536] . Ce qui signifie que l'histoire, considérée sous le mode d'une continuité ininterrompue, se pose non seulement comme une garantie qui rassure l'homme dans sa reconquête de tout ce qui lui a échappé(son discours, sa vie, les mécanismes de la production économique), mais aussi, comme la promesse qu'il pourra enfin bâtir, sous la forme d'une conscience historique, une « forteresse » contrôlée par la raison d'où il sera

[535] Idem, p. 22.
[536] Idem, pp. 21-22.

impossible de le destituer. Autrement dit, à travers l'histoire continue, l'homme reconnaît son droit exclusif et instantané à la créativité, à l'invention de tout discours. Il s'agit, plus profondément, d'ouvrir l'histoire à la fois au travail d'une téléologie et aux processus indéfinis de la causalité, en vue de garantir les pouvoirs d'une conscience constituante que l'homme entend tenir solidement.

En tout état de cause, l'analyse foucaldienne de la modernité nous a amené à comprendre que ce qui caractérise cette époque, c'est l'attention qu'elle a focalisée sur l'homme comme sujet rationnel, donateur de sens au monde. Il s'agit aussi d'une tentative d'ordonnancement de la foule des événements à travers de grands récits totalisants (historicisme, marxisme, capitalisme, récit d'émancipation par l'éducation et l'égalitarisme etc.…). Or, c'est cette vision que vient subvertir la pensée post-moderne qui nous fait comprendre que nous sommes loin de ces méta-récits universalistes qui ont caractérisés la modernité. Nous sommes dans une époque à laquelle nous pouvons conférer le concept morinien de *complexité*.

II- De la pensée post-moderne.

Lorsqu'il s'agit de donner un visage à ce qu'on désigne par pensée post-moderne, l'on se retrouve face à un réel problème. En fait que faut-il entendre par cette notion ? Quel contenu peut-elle revêtir ? Mais, si donner à cette expression une définition n'est pas du tout aisé, il nous semble que procéder par une approche qui consiste à cerner les changements que subissent aujourd'hui les sociétés humaines, s'inscrit dans l'ordre de la possibilité. Aussi pouvons nous d'emblée remarquer que nos sociétés connaissent de nos jours des mutations dont l'accélération fait naitre des ruptures. La pensée elle-même connaît de profonds bouleversements et un indescriptible réaménagement conceptuel, lesquels ont donné naissance à ce qu'on pourrait désigner par le concept de discours philosophique de la post-modernité.

La modernité, faut-il le rappeler, comme vision, perspective universaliste d'une civilisation fondée sur le grand espoir d'un progrès technologique inéluctable, sur la certitude du sens de l'histoire, sur l'idée d'un humanisme consacrant le règne de la raison,

cette modernité, est entrée en crise. Les signes de cette crise sont perceptibles notamment par ce qu'on pourrait appeler la dictature de la technologie avec ses risques de réification de l'homme, le règne de l'esprit instrumental et finalement, une déshumanisation menant au désenchantement du monde et à l'abandon de toute exigence de sens. C'est autour de ce constat que se construisent les différents discours philosophiques qui se réclament de la post-modernité. Ces discours caractérisent l'effort de pensée d'un certain nombre d'intellectuels tels que Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo, Richard Rorty et bien d'autres[537]. C'est autour de ces penseurs que s'articulera notre effort de compréhension de cette tranche historique et conceptuelle particulière que l'on désignera par le terme de pensée post-moderne.

Sans parcourir l'ensemble des thèses post-modernes (ce qui serait une entreprise sisyphique) et sans prétendre cerner toutes les nuances que ces thèses revêtent d'un auteur à un autre, le fil d'Ariane de notre effort de réflexion sera l'idée que la pensée post-moderne est animée par le souci constant de déconstruire toutes les configurations du sens, ce qui implique inévitablement un nouveau rapport au présent, à l'histoire et à toute la tradition philosophique occidentale. Le terme de déconstruction évoque précisément une sorte de prise de congé par rapport aux anciennes interprétations, aux anciennes figures du sens. Les déconstruire signifie montrer que le sens, la réalité ou la validité qu'on leur prête, sont illusoires, faux et qu'il y a d'autres figures de sens, d'autres significations. Jacques Derrida est intimement associé à cette perspective et ce n'est pas osé que de le considérer comme le philosophe de la déconstruction par excellence, au regard de la place que ce concept occupe dans sa production intellectuelle. Roger Kimball, aux yeux de Raymond Boudon, aurait très bien résumé la pensée de Derrida lorsqu'il affirme qu'elle *révèlerait le non- sens du sens (the meaningless of meaning). « Elle soutient en effet que toute vérité est vouée à être déconstruite parce qu'apparente et illusoire. »*[538] Autrement dit, plus de vérité stable étant donné que tout est voué au jeu de la déconstruction.

---

[537] Il faut tout de même rappeler que les penseurs comme Michel Foucault, Jacques Derrida et même Jean-François Lyotard ne se réclament pas de la pensée post-moderne. Mais ce qui nous intéresse, c'est que, comme le souligne Alex Callinicos, ils ont « contribué à créer l'atmosphère intellectuelle dans laquelle celle-ci pouvait s'épanouir » in « postmodernisme : un diagnostic critique » (http//tintinrevolution.free.fr/fr/callinicospostmodernisme.htm).

[538]« Misère du relativisme », *Commentaire*, No 116/ Hiver 2006-2007, p. 878.

Jean-François Lyotard est, sans conteste, l'une des figures les plus en vue dès lors qu'on évoque la pensée post-moderne. Ceci est en effet du au grand retentissement qu'a eu son ouvrage principal sur la post-modernité. En 1979, il publie *La Condition postmoderne*[539], qui met en lumière l'idée de « l'épuisement des grands récits » ou de « la fin des métarécits ». Ceci signifie clairement dans la perspective de Lyotard, la prise de congé d'avec les tentatives d'explication qui voulaient donner une signification totalisante de l'homme, de la vie et du monde. L'auteur s'en prend en fait à l'héritage des Lumières aussi bien qu'aux Marxistes. Mais, comme le rappelle Jean-François Petit :

> *« Dans cette lame de fond destructrice, c'est surtout le grand récit scientifique et technique de la modernité positiviste du XIXe siècle qui s'est trouvé emporté sur son passage : la marche vers le progrès n'est pas inexorable ; les accidents de parcours sont possibles ; le pire n'est pas à écarter »*[540]

Jean-François Lyotard part de l'idée que la philosophie, en tant que métadiscours, a toujours constitué un discours de légitimation pour la science moderne, à travers les grands récits tels que la dialectique de l'esprit, l'herméneutique du sens et l'émancipation du sujet raisonnable. Ces grands récits constituent aussi un objet de référence pour la justice et les institutions qui régissent le lien social. Cependant, selon les analyses de Jean-François Lyotard, la marque particulière de la société postmoderne, c'est l'incrédulité à l'égard des métarécits. Celle-ci est en fait un effet du prodigieux progrès des sciences, mais ce progrès à son tour la suppose.

> *« A la désuétude du dispositif métanarratif de légitimation correspond notamment la crise de la philosophie métaphysique, et celle de l'institution universitaire qui dépendait d'elle. La fonction narrative perd ses foncteurs : le grand héros, les grands périls, les grands périples et le grand but »*[541]

---

[539] Editions de Minuit, Paris, 1979.
[540] *Penser après les postmodernes*, Editions Buchet/Chastel, Paris, 2005, pp. 22-23.
[541] *La Condition postmoderne*, pp. 7-8.

La désintégration des anciens discours de légitimation cède ainsi la place à la légitimation par la puissance :

> *« Celle-ci n'est pas seulement la bonne performativité, mais aussi la bonne vérification, le bon verdict. Elle légitime la science et le droit par leur efficience, et celle-ci par ceux-là. Elle s'auto-légitime comme semble le faire un système réglé sur l'optimisation des performances »*[542]

Ainsi, l'accroissement de la puissance passe par la production et la mise en mémoire, l'accessibilité et l'opérationnalité des informations. Mais, dans l'analyse de Jean-François Lyotard, la question du sujet semble fondamentale. En effet, la post-modernité telle que saisie dans l'espace de ses analyses, invite à prendre congé de l'idée de sujet autonome chère à la modernité, l'idée de sujet compris comme un animal rationnel, parfaitement libre vis-à-vis de toute forme de conditionnement. Continuer à penser le sujet comme maitre en tout point de lui-même et du monde, s'avère dans cette perspective une grave illusion. Fondamentalement Jean-François Lyotard évoque l'idée d'une triple crise.

Il s'agit en premier lieu de la crise de l'idée de progrès que véhiculait le discours philosophique de la modernité. Les prouesses des sciences et techniques produisent aujourd'hui un effet boomerang qui se traduit par un coût, social, humain et environnemental très lourd. Ces prouesses entrainent une déshumanisation sans précédent dans l'histoire de l'humanité. Les innombrables atteintes aux équilibres écologiques sont telles que, pour emprunter quelques mots à Jean-François Petit, *« la nature finit par se ''venger'' »*[543] . Un intellectuel comme René Dubos, très tôt, avait pensé que si l'humanité avait pu se représenter le lourd tribut qu'elle paierait à la civilisation technoscientifique, elle ne l'aurait jamais mise en branle[544]. Les multiples ''vengeances'' de la nature, les mutations radicales et brutales dans le mode de vie des populations à cause des effets de la mondialisation, entrainent de ce fait un élan de pessimisme puisque les grands récits sur le

[542] Idem, p. 77.
[543] *Penser après les postmodernes*, p. 23.
[544] C'est ce qui ressort de son ouvrage intitulé *Les rêves de la raison, science et utopies*, Editions Denoël, Paris, 1964.

sens et l'ordre du monde ont perdu leur pertinence.

La tranche historique particulière qui est celle de la post-modernité se caractérise aussi par la crise de la raison. L'idée de la raison comme donatrice de sens est battue en brèche. Ceci se traduit, dans l'ordre de la connaissance par la dématérialisation des frontières entre disciplines et le retour de l'irrationnel. Ainsi, à l'intérieur d'un même champ épistémologique, se côtoient les démonstrations rationnelles et les explications magico-mystico-ésotériques. On pourrait ainsi parler de la revanche de la magie, de la voyance, des sciences occultes, toutes choses qui avaient été évacuées du champ de la connaissance à l'époque du rationalisme et du positivisme triomphant de la fin du XIXe siècle.

Enfin, la troisième crise, aux yeux de Jean-François Lyotard, est celle de l'affirmation du sujet. En effet, les discours et les pratiques du sujet ne relèvent plus du champ de l'auto-détermination consciente. Ils obéissent désormais à des intérêts autres que ceux qu'il énonce consciemment. On reconnaît à ce niveau les figures de Freud, exprimant la domination du ça dans les conduites de l'homme, ou de Nietzsche, exaltant le règne des instincts. C'est à juste titre qu'on pourrait parler de la seconde mort d'un penseur comme Hegel, lui qui avait prétendu que la totalité du réel pouvait se plier à l'autorité de la raison.

Dans la même perspective que Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo est lui aussi convaincu que le projet de la modernité est en faillite. Cette modernité, à ce jour, a fait son temps. C'est ce qui ressort de son essai publié sous un titre fort évocateur : *La fin de la modernité*, suivi d'un sous-titre qui en explicite le propos : *Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*[545]. La conception moderne de l'histoire en tant que cours unitaire et progressif des événements, est mise en mal par l'affirmation du pluralisme et les effets de la société des Media. Aussi Vattimo est-il persuadé que les grands récits légitimants de la modernité font désormais partie d'une forma mentis ''métaphysique'' et ''fondamentaliste'' à ce jour dépassé. En fait, dans les analyses de Vattimo, le passage du moderne au post-moderne est considéré comme le passage d'une pensée ''forte'' à une pensée ''faible''. Par pensée forte, le philosophe de Torino entend une pensée qui se décline sous les thèmes de la vérité, de l'unité et de la totalité, une pensée qui prétend fournir des bases absolues du

[545] Editions du Seuil, Paris, 1987.

savoir et de l'agir. C'est ce type de pensée que représentent les grandes totalisations de la métaphysique. Par pensée faible ou encore pensée post-métaphysique, Vattimo entend un type de pensée qui rejette les catégories fortes et les visions totalisantes. Il s'agit d'un type de raison qui renonce à l'idée d'une fondation unique.

Dans son ouvrage dont le titre a été donné plus haut, Vattimo dresse en quelque sorte l'état des lieux de la post-modernité. Tout d'abord le préfixe ''post'' de post-modernité, indique une *« prise de congé », « un détachement »* mieux, un dépassement critiques des logiques de modernité en direction d'une nouvelle fondation.[546] Il s'agit d'une nouvelle situation où *« l'homme roule hors du centre vers l'X »* ; c'est le processus au terme duquel *« il n'en est plus rien quant à l'être »*[547] qui est cet état spécifique d'absence des bases dans lequel se trouve le sujet post-moderne, en raison de la chute des dernières certitudes et de la vérité. L'époque post-moderne est donc celle du nihilisme accompli et de la crise humaniste.

Les hommes aujourd'hui sont tous des sujets post-modernes ce qui, aux yeux de Vattimo, constitue une chance pour la pensée et l'action. Le nihilisme ne doit donc pas être combattu comme un ennemi mais assumé comme unique chance pour le sujet post-moderne. Il s'agit en fait, d'une occasion inespérée pour un nouveau commencement, mais un *« commencement faiblement nouveau »*[548] . En fait, la seule perspective qui s'offre aux hommes du XXe siècle consiste à s'habituer à cohabiter avec le rien, c'est-à-dire à exister sans sombrer dans l'angoisse névrotique qui pourrait naitre de cette absence de garanties et de certitudes absolues. Il ne s'agit pas non plus de faire recours à de nouveaux absolus. Ainsi la massification et la médiatisation, la sécularisation et le déracinement que l'on observe, ne sont ni une aggravation de l'aliénation, ni une expropriation au sens de l'organisation totale ; elles recèlent, dans la multiplication des moyens de communication et de leur usage, des potentialités inouïes de libération, de telle sorte que la *« déréalisation »* du monde pourrait *« ne pas conduire simplement dans la direction de la rigidité de l'imaginaire vers l'établissement de nouvelles valeurs suprêmes, mais s'orienter au contraire vers la mobilité*

[546] *La fin de la modernité*, p. 8.

[547] Idem, p. 23.
[548] Idem, p. 184.

du symbolique »[549]. L'homme est également appelé à faire une *« expérience de la réalité en clé de fable qui se présente comme possibilité de liberté. »*[550]

La crise de l'humanisme liée à la mort de Dieu et au triomphe de la technique met fin à la centralité du sujet. Le thème de la mort de Dieu rappelle fort bien une figure marquante de l'histoire de la philosophie : Nietzsche. Nietzsche en effet est, avec Heidegger, ces penseurs qui ont fortement influencé l'horizon de la réflexion de Gianni Vattimo. Avant Nietzsche et Heidegger, pense Vattimo, l'homme et l'être sont encore pensés dans le cadre de la tradition métaphysique laissée par Platon, en termes de structures stables qui imposent à la pensée et à l'existence la tâche de se fonder. Le résultat de l'avènement de Nietzsche, puis de Heidegger, n'est donc rien d'autre que la destruction de l'ontologie. Vattimo et les autres penseurs post-modernes estiment que nous sommes à l'âge post-métaphysique.

De Nietzsche particulièrement, il tire l'annonce de la mort de Dieu et l'impossibilité de la métaphysique. Dans le premier tome de son ouvrage intitulé *Humain, trop humain, mieux connaître l'homme*, Nietzsche rend compte de l'impossibilité de la métaphysique, impossibilité dont on prend conscience dès lors que l'on s'engage à bien raisonner, c'est-à-dire à raisonner de manière sceptique :

> *« Qu'on admette un peu le point de départ du scepticisme : supposé qu'il n'existe pas un autre monde, métaphysique, et que toutes les explications fournies par la métaphysique de l'unique monde connu de nous, soient pour nous inutilisables, de quel œil verrions-nous les hommes et les choses ? … il est fort probable, selon la vraisemblance historique, que les hommes deviennent un jour en grande généralité sceptiques.…»*[551]

On voit donc que Nietzsche s'engage dans la voie inaugurée par Aenésidème, Hume et Kant. Il valide ainsi l'idée fondamentale que l'homme ne peut avoir aucune connaissance de quoi que soit en dehors de ce qu'il perçoit, que ce qu'il perçoit n'est rien d'autre que devenir, et que cette perception est une perspective. Il en résulte qu'il ne peut y avoir de vérité absolue pour l'homme, il n'y a pas de données éternelles. Les conséquences sociales

[549] Idem, p. 32.
[550] Idem, p. 33.

[551] Aphorisme 21, Editions Denoël/Gonthier, 1910. Traduction A.-M. Desrousseaux, p. 38- 39.

d'une telle de position débouchent sur le renversement des catégories de justice, de solidarité ou d'égalité, lesquelles constituent des valeurs essentielles de la socialité. Il n'est donc pas surprenant de constater une certaine apologie des instincts bestiaux et de la force brute chez Nietzsche et la dépréciation d'une valeur comme l'amour. Aussi peut-on lire :

> *« '' L'amour'', c'est l'état idéal de la bête de troupeau qui ne veut plus avoir d'ennemis. On érige ainsi en idéal tout ce qui abaisse et ruine l'homme… La pitié, gaspillage du sentiment, parasite nuisible à la santé morale, ce ne peut être le devoir que d'augmenter la somme des maux dans le monde(…) La douleur d'autrui nous contamine ; la pitié est une contagion »*[552]

On ne peut s'empêcher de se demander si l'ère post-moderne ne risque pas d'être purement et simplement le règne de la résurgence des instincts et de la dictature des plus forts. Le moment critique de la perspective post-moderne nous permettra d'en avoir une idée plus précise. Relevons plutôt les redevances de Vattimo à Heidegger.

De Heidegger, Gianni Vattimo emprunte la conception de l'être, cette thèse selon laquelle l'être n'est pas, mais advient et l'idée que l'avenir de l'être n'est autre chose que l'ouverture linguistique, l'ouverture de plusieurs horizons concrets dans lesquels les êtres deviennent accessibles à l'homme, et l'homme à soi-même. Cette ontologie implique une ''temporalisation '' radicale de l'être, c'est-à-dire un affaiblissement structural de celui-ci. En fait la pensée de Heidegger remplace l'idée de l'être comme éternité, stabilité, force par celle de l'être comme vie, maturation, naissance et mort. L'être n'est donc plus ce qui demeure, mais plutôt ce qui devient, ce qui nait et meurt, l'homme n'est-il pas dans cette perspective un être pour la mort ?

En fait, la crise de l'humanisme liée à la mort de Dieu et au triomphe de la technique met fin à la centralité du sujet. C'est une véritable cure d'amaigrissement du sujet qui rend capable d'écouter l'appel de l'être en un sens différent ; appel d'un être qui *« ne se donne plus sur le ton péremptoire du ''Grund'', de la pensée de la pensée, ou de l'esprit*

[552] Friedrich Nietzsche, *Volonté de puissance*, Gallimard, Paris, 1995, pp. 14 et 120.

absolu »[553] . La métaphysique, depuis l'époque platonicienne, avait imposé à l'homme et à l'être essentiellement les catégories de sujet et d'objet ; ce sont ces catégories qui avaient constitué le cadre dans lequel s'était consolidée la notion même de réalité. Or, en perdant ces déterminations, l'homme et l'être font irruption dans un cadre nouveau, un cadre oscillant, dans le monde d'une *réalité allégée*, monde où les divisions du vrai et de la fiction, de l'information et de l'image perdent leur netteté : le monde de la *médiatisation totale*. L'ontologie devient ainsi herméneutique, une ontologie faible parce que les notions métaphysiques de sujet et d'objet, de réalité et de vérité-fondement perdent leur poids. L'ontologie faible nous fait sortir de la métaphysique et de tout ce qui lui ressemble. Gianni Vattimo va cependant clarifier l'idée de pensée faible lorsqu'il déclare :

> *« Pour moi, elle ne signifie pas tant, ou pas principalement, une idée de la pensée plus consciente de ses limites, qui abandonnerait les prétentions des grandes visions métaphysiques globales, et ainsi de suite : elle signifie surtout une théorie de l'affaiblissement comme caractère constitutif de l'être à l'époque de la fin de la métaphysique »*[554]

Le processus d'affaiblissement de l'être, la ruine de la métaphysique, la crise de l'humanisme et le triomphe du nihilisme, définissent ainsi la pensée post-moderne : une pensée faible qui ne se reconnaît plus d'autres ressources que la mobilité de l'interprétation, donc une pensée où l'ontologie devient herméneutique. Gianni Vattimo l'exprime ainsi :

> *« La philosophie devient effectivement herméneutique, écoute et interprétation d'annonces trans-mises (…) se voit appelée à un renoncement, le renoncement à la péremptoire dimension de la présence. Qu'il n'y ait pas de faits, mais seulement des interprétations (…), ne constitue pas un fait rassurant, mais ''seulement'' une interprétation. Ce renoncement à la présence confère à la philosophie post-métaphysique et surtout à l'herméneutique, un caractère*

---

[553] Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, op.cit, p.51.
[554] *Espérer croire*, Seuil, Paris, 1998, p. 27.

d'échéance inévitable.»[555]

Au total, de la pensée de Gianni Vattimo il ressort que l'individu post-moderne et post-historique est celui qui vit la fin des grandes synthèses unificatrices et la dissolution de la métaphysique. Cet individu qui n'a plus besoin de l'assurance d'ordre métaphysique comme celle qui était fournie par l'idée de Dieu, a accepté le nihilisme comme une chance. Il a en même temps appris à vivre sans inquiétude dans le monde relatif de la *demi-vérité*. C'est un individu qui vit dans une société de la communication généralisée au regard du poids des médias qui participent à la démultiplication des Weltanschauungen, des visions du monde, *une société transparente*. Cette société est un monde de cultures plurielles, une société caractérisée par le croisement des langues, des races, des modes de vie différents, ce qui constitue un espace d'émancipation d'un modèle d'humanité ouvert au dialogue, à la tolérance. Dans un article paru en 2002, Gianni Vattimo a pu écrire : *« Maintenant que Dieu est mort, nous voulons que vivent beaucoup de dieux. »*[556] L'individu post-moderne entend se déplacer entre plusieurs redevances, plusieurs modes de vie, plusieurs formes d'art, plusieurs conceptions éthiques. C'est un individu qui vit le *tourment de la multiplicité*.

Contrairement à ceux qui avaient pu s'inquiéter de l'effet uniformisant et totalitaire des médias, Gianni Vattimo pense que les médias entrainent plutôt la multiplication des centres de collecte et d'interprétation des événements au point que, pour le post-moderne, la réalité coïncide avec les images que véhiculent ces médias. Les médias sont, à ses yeux, le préalable pour l'avènement d'une humanité capable d'une vie dans un monde de cultures plurielles. Il s'en suit inévitablement la perte de la notion de centre et l'érosion du principe de réalité. On y reconnaît l'héritage nietzschéen et heideggérien. La démultiplication des Weltanschauungen implique l'expression des différences. Ce qui est, à proprement parler, le propre de la société post-moderne. Expression et production des différences, voilà un thème qui renvoie à la philosophie de Gilles Deleuze.

La production des différences se situe au cœur même de la philosophie de Gilles

[555] Idem, p. 103.
[556] http://www.filosofico.net/vattimofrancese.htm

Deleuze[557]. A travers l'arsenal conceptuel qu'il met en place, il est sans conteste l'une des sources d'inspiration de la pensée post-moderne. Parmi ces concepts se trouvent en bonne place, la déterritorialisation, le plan, le nomadisme, les machines désirantes, la visagéité, la ritournelle, les lignes de fuite, la géophilosophie, la métaphore du rhizome etc.…

La notion de géophilosophie, en tant que concept renvoyant à la géographie, est particulièrement importante ici dans la mesure où elle évoque l'entrée ou mieux, le retour de l'espace dans la réflexion philosophique, après deux siècles environ d'un règne sans partage de l'histoire. Par ce concept, Gilles Deleuze et Félix Guattari tournent le dos à l'historicisme hégélien ou encore heideggérien, qui pose l'histoire dans la posture fermée d'une *intériorité* dans laquelle s'opère nécessairement le développement et le dévoilement du concept. Le champ de la géographie est donc important pour l'ouverture d'une perspective nouvelle à la pensée :

> *« Elle arrache l'histoire au culte de la nécessité pour faire valoir l'irréductibilité de la contingence. Elle l'arrache au culte des origines pour affirmer la puissance d'un milieu(…) Elle l'arrache aux structures pour tracer les lignes de fuite…Enfin, elle arrache l'histoire à elle-même pour découvrir les devenirs…. »*[558]

Ce concept est donc en fait tout un programme, le programme de subversion d'une perspective qui a jusque là dominé la pensée. En effet, si l'historicisme, qui a régné dans le champ épistémologique tout au long du XIXe siècle, fait agir la nécessité à travers l'élément historique, y compris dans le destin qui préside au développement du concept, la géographie par contre accorde la priorité à la contingence plutôt qu'à la perspective de la nécessité, au

---

[557] Il serait plus juste de parler de la pensée de Gilles Deleuze et de Félix Guattari au regard de la fructueuse collaboration que ces deux penseurs ont entretenue, collaboration qui a donné naissance à plusieurs publications dont *L'Anti-Oedipe*, Editions de Minuit, Paris, 1972 ; *Mille Plateaux*, Editions de Minuit, Paris, 1980 ; *Rhizome*, Editions de Minuit, Paris, 1976 ; *Kafka, pour une littérature mineure*, Editions de Minuit, Paris, 1975 et *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Editions de Minuit,1991. Deleuze et Guattari eux-mêmes nous font part de cette collaboration lorsqu'ils écrivent ce qui suit *: « Nous avons écrit l'Anti-Œdipe à deux. Comme chacun de nous était plusieurs, ça faisait déjà beaucoup de monde. Ici nous avons utilisé tout ce qui nous approchait, le plus proche et le plus lointain. Nous avons distribué d'habiles pseudonymes, pour rendre méconnaissable. Pourquoi avons-nous gardé nos noms ? Par habitude, uniquement par habitude. Pour nous rendre méconnaissable à notre tour. », Mille Plateaux*, op.cit, p.9.

[558] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 92.

devenir. Et comme le soutient Manola Antonioli, *« elle affirme la puissance des milieux, des ambiances, des territoires, des frontières, des partages. »*[559]

L'horizon de la réflexion qui est celui de Gilles Deleuze et de son alter-ego Félix Guattari, met en lumière la nécessité pour la pensée de sortir de sa clôture sclérosante d'où l'avait confinée la quête de la totalité et de la continuité, pour s'ouvrir vers des horizons nouveaux. De nouvelles thématiques dont l'importance réside aussi dans la régénération du discours philosophique, peuvent ainsi être explorées, lesquelles intègrent les défis qui interpellent aujourd'hui notre monde de plus en plus complexe : les mutations décisives que les innovations technologique introduisent dans le mode de vie des hommes et des sociétés, les défis associés à la dématérialisation des frontières physiques des Etats et à l'ouverture tous azimuts de l'espace mondial, les nouvelles solidarités transnationales fruit du nomadisme multiforme des hommes, des communautés et des minorités etc.… L'annexion du registre de la géographie dans le champ de réflexion philosophique revêt ainsi une importance particulière dans la mesure où elle amène la pensée à intégrer la démultiplication des espaces et des temporalités. Ceci a pour conséquence de placer le penseur d'aujourd'hui dans un champ épistémologique dont le substrat n'est plus la quête de la continuité et de la stabilité. Manola Antonioli le comprend fort bien, lorsque dans son étude sur la pensée de Gilles Deleuze et Félix Guattari, elle fait le commentaire ci-après :

> *« S'il est désormais impossible de construire un récit unique d'une succession d'événements, régi par des lois de stricte causalité, il est également impossible de parler des territoires comme d'entités naturelles, figées et immuables. En témoigne l'évolution de la géographie, qui n'est plus l'étude de l'enracinement séculaire d'une communauté humaine dans un milieu naturel, mais une analyse des flux et des réseaux, des paysages urbains et des mutations induites par l'industrialisation et l'informatisation. La notion même de territoire devient aujourd'hui problématique, puisque nous vivons tous au croisement de plusieurs territoires et de plusieurs temporalités. Il est difficile aussi d'établir une opposition tranchée entre sédentarité et nomadisme, parce que nous sommes tous*

[559] *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, op.cit, p. 9.

nomades et sédentaires(…), nous sommes situés dans un espace-temps qui peut s'étendre indéfiniment…. »[560]

Autrement dit, la pensée est plus que jamais sommée, aussi bien dans son objet que dans son arsenal conceptuel, de s'adapter à la nouvelle configuration de l'espace et du temps du vécu humain. Ceci redonne même à la philosophie un nouveau programme, un tout autre objet. En fait :

« La philosophie n'a pas pour objet de contempler l'éternel, ni de réfléchir l'histoire, mais de diagnostiquer nos devenirs actuels : un devenir révolutionnaire(…) la philosophie éternelle, mais aussi l'histoire de la philosophie, font place à un devenir philosophique. (…) l'Internel, l'Intempestif, l'Actuel, voilà des exemples de concepts en philosophie ; des concepts exemplaires… »[561]

On peut ainsi voir transparaitre, à travers ces propos de Deleuze et Guattari, la remise en question de tout une tradition philosophique remontant à Platon et qui ne commence à être subvertie qu'avec l'avènement des penseurs tels que Nietzsche et, plus proche de nous, Foucault. En fait, Deleuze, bien avant sa collaboration avec Guattari, et bien plus après, élabore une pensée de la différence par opposition à la pensée du même. Son inclination héraclitéenne s'affiche dès la publication de son ouvrage *Différence et répétition* où d'entrée de jeu, l'auteur annonce clairement l'orientation que prend la pensée qu'il conçoit comme un *anti-hégélianisme généralisé* :

« La différence et la répétition ont pris la place de l'identique et du négatif, de l'identité et de la contradiction. Car la différence n'implique le négatif, et ne se laisse porter jusqu'à la contradiction, que dans la mesure où l'on continue à la subordonner à l'identique. Le primat de l'identité, de quelque manière que celle-

---

[560] Idem, p. 14.

[561] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op.cit, p. 108.

ci soit conçue, définit le monde de la représentation. Mais la pensée moderne nait de la faillite de la représentation, comme de la perte des identités, et de la découverte de toutes les forces qui agissent sous la représentation de l'identique. Le monde moderne est celui des simulacres. L'homme n'y survit pas à Dieu, l'identité du sujet n'y survit pas à celle de la substance. Toutes les identités ne sont que simulées, produites comme un « effet » optique, par un jeu plus profond qui est celui de la différence et de la répétition. Nous voulons penser la différence en elle-même, et le rapport du différent avec le différent, indépendamment des formes de la représentation qui les ramènent au même et les font penser par le négatif. »[562]

Autrement dit, la perspective dans laquelle s'engage Deleuze entend se débarrasser du primat de l'identique dans l'analyse de l'être et, faire œuvre de réflexion, ne doit pas signifier réduire systématiquement au même. Il est de ce fait question de se mettre à l'écart par rapport à l'erreur de la représentation qui a parcouru l'histoire de la philosophie, afin de comprendre que la pensée est avant tout un acte de création et le lieu d'un devenir. Le postulat de base pour qu'il y ait de la pensée est l'existence de l'étrangeté, de l'extériorité, la contingence ou l'événement singulier d'une rencontre.

Un autre concept, le nomadisme, est mis en exergue dans la perspective deleuzienne pour marquer l'insistance sur l'idée de mobilité et d'errance. Mais, il s'agit aussi d'insister sur la forme de distribution dans l'espace à laquelle nous renvoie l'étymologie de ce mot. En fait, le concept de nomadisme, qui peut être considéré comme l'un des fondements de l'ontologie deleuzienne, nous offre une autre perspective de saisie des individus. L'individu ne se ramène plus à l'intériorité, mais se vit désormais dans le mouvement, il est pluriel, multiple, collectif. Deleuze est ainsi loin de la logique dichotomique qui a depuis longtemps caractérisé l'univers de la pensée. En fait, il faut désormais comprendre que, l'enrôlement des concepts issus de la géographie permet d'échapper à l'impuissance de la pensée dichotomique face à l'extrême complexité de notre monde. Les catégories dont on fait généralement usage pour offrir une certaine intelligibilité du monde, s'avèrent inaptes à

[562] Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Puf, Paris, 1968, p. 1.

saisir la logique des flux qui préside à la mondialisation. Il faut de ce fait une nouvelle logique, *« une logique transversale, ouverte sur la complexité des devenirs(…) pour lire ces nouvelles cartes aux frontières mouvantes. »*[563]

En tout état de cause, la production des différences parcourt toute la pensée de Gilles Deleuze et Félix Guattari, elle se situe au cœur de leurs préoccupations. Dans *mille plateaux* par exemple, ils préconisent une pensée libérée de la nécessité d'aboutir à une production unique. Ils proposent la métaphore du rhizome, sorte de racine bulbeuse qui prolifère dans tous les sens et qui par conséquent n'a pas de centre. Renonçant à la métaphore de l'arbre qui a caractérisé l'univers de la connaissance (la fameuse comparaison de Descartes dans la préface aux *Principes de la philosophie*, l'image d'arbre chez Heidegger etc.…), ils proposent cette métaphore du rhizome pour penser la complexité de notre monde. Le rhizome possède une diversité bien plus riche qui le met loin de l'image que peut renvoyer l'arbre, *« depuis son extension superficielle ramifiée en tout sens jusqu'à ses concrétions en bulbes et tubercules »*[564]. Pour Deleuze et Guattari, les différences entre les hommes sont toujours créatrices. Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, ils proposent finalement de renoncer à toute vision holistique, englobante, pour la recherche de la multiplication des lignes d'invention, moins soucieuses de mise en ordre que de production des effets d'intelligibilité.

Le bref tour d'horizon que nous effectuons pour comprendre ce qu'on entend par post-modernité, ne saurait prendre fin sans que nous ne nous arrêtions un moment sur le pragmatisme de Richard Rorty qui, à notre sens, a tout aussi contribué à la mise en place du champ de réflexion de la pensée post-moderne. Richard Rorty subvertit en effet la tradition rationaliste par le postulat qu'il n'existe pas de point de vue qui exprime la vérité absolue des faits ou qui permette de définir l'essence des choses. Rorty, rejetant l'idée de vérité, pense que l'idéaliste comme le philosophe sont *« incapables de répudier l'idée que quoi que ce soit- esprit ou matière, moi ou monde- possède une nature intrinsèque susceptible d'être exprimée ou représentée »*[565] . Cette critique des essences rentre en droite ligne de la critique

---

[563] Manola Antonioli, op.cit, p. 31.
[564] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Editions de Minuit, Paris, 1980, p. 13.
[565] Richard Rorty, *contingence, ironie et solidarité*, Armand colin, Paris, 1993, p. 23.

des idées ou de l'universel. La post-modernité nait de la prise de conscience de ce fait.

Dans *l'homme spéculaire*[566], il critique le mythe fondamental qui caractérise la culture occidentale et qui veut que l'homme soit le miroir de la nature. Ce mythe a donné naissance à une conception de la vérité comme correspondance du reflet-dans-le-miroir, à ce qu'il reflète. On peut dire, à juste titre, qu'avec Richard Rorty, la réfutation du mythe de l'exactitude et de la certitude atteint son expression la plus élaborée. Pour lui, le mythe du miroir repose sur l'illusion de la correspondance entre le sujet et l'objet. La pensée scientifique a toujours cru pouvoir donner de la réalité une représentation exacte. Or, une telle conception suppose l'existence d'une telle réalité-en soi. Il y a donc un essentialisme qui s'infiltre dans cette théorie de la vérité-correspondance. Rorty recommande qu'on se débarrasse de cette illusion essentialiste. Remettant en cause l'essentialisme, Richard Rorty va s'atteler à démonter le système de penser dominant, relativiser la connaissance scientifique, rejeter la conception hiérarchisante des discours et recommander une mutation dans l'activité de la science en y introduisant de l'ironie et en recherchant dans la poésie les voies de cette sortie hors de l'illusion du miroir.

Dans une publication qu'il intitule *Conséquences du pragmatisme*, Rorty observe que l'histoire des tentatives destinées à isoler la vérité ou le bien est coextensive à l'histoire de la philosophie. Or, les concepts philosophie, vérité, bien, sont frappés d'ambigüité. Pour Rorty, *« si l'on veut donner toutes ses chances à la philosophie, il faut s'interdire de pratiquer la philosophie »*[567]. L'auteur poursuit en affirmant que *« le meilleur moyen de dire quelque chose de vrai n'est pas de penser la vérité, tout comme on ne se donne pas le moyen de faire le bien en pensant le bien ou d'être rationnel en pensant la rationalité »*[568]

Richard Rorty s'investit ainsi dans une critique sans nuance du mythe de la pureté de la philosophie et en appelle à une culture post-philosophique dont la finalité serait de percevoir des similarités et des différences entre les grandes images et les tentatives destinées à voir comment les choses s'articulent. En tout état de cause, pour Richard Rorty, la connaissance ne saurait être le miroir de la nature, elle ne reflète pas la réalité telle qu'elle est, et les

---

[566] Editions du Seuil, Paris, 1990.
[567] *Conséquences du pragmatisme*, Seuil, Paris, 1993, p. 16.
[568] Idem, p. 16.

notions de vérité et d'objectivité décrivent des prétentions illusoires.

Notre investigation sur les thèmes de la modernité et de la post-modernité a débuté par la présentation de la conception foucaldienne de la modernité. Il serait illogique de refermer cette séquence sans saisir la critique que Michel Foucault fait à cette modernité, critique qui le place au cœur de la pensée post-moderne.

En effet, la description archéologique de Michel Foucault se présente comme une critique des continuités. Dans son projet de décrire les épistémès, Foucault réfère son enquête à une « archéologie » qui se démarque de l'histoire traditionnelle. La description archéologique des faits épistémologiques manifeste un abandon systématique des postulats et des procédures des idées, en même temps qu'elle constitue une tentative pour faire une autre « histoire » de ce que les hommes ont dit. A travers l'analyse archéologique, le fil ininterrompu de l'histoire des idées ou des sciences, si solidement tendu par la modernité, se brise et laisse entrevoir la possibilité d'un dévoilement des discontinuités. Par discontinuité, Michel Foucault entend un ensemble de mutations ou de ruptures qui interviennent dans le savoir. C'est précisément, *« le fait qu'en quelques années une culture cesse de penser comme elle l'avait fait jusque là et se met à penser autre chose et autrement. »*[569] Ainsi, Michel Foucault repère deux grandes discontinuités dans la pensée occidentale : celle qui inaugure l'âge classique et celle qui marque le seuil de la modernité. Ceci nous éloigne de l'analyse continuiste qui avait jusque là dominée l'histoire de la pensée occidentale.

L'investigation archéologique permet, à travers le thème de la rareté, de remettre en question la recherche des totalités qui a marqué la pensée moderne. A travers la recherche des totalités, la pensée moderne a établi un système de convergence et de signification communes à tous les phénomènes culturels d'une ère donnée. Cependant, l'archéologie qui découvre l'a priori historique, dresse plutôt les lacunes des énoncés des discours scientifiques, par conséquent, nie leur prétendue plénitude ou richesse indéfinie. La notion de rareté se rapporte à la pauvreté des énoncés scientifiques, à leur caractère lacunaire.

Il faut aussi relever que l'analyse archéologique aboutit aux notions d'extériorité et de cumul qui, en fait, constituent le rejet du fondement originaire. En effet, la thématique

---

[569] *Les Mots et les Choses*, op.cit, p. 64.

historico-transcendantale, celle qui consiste en la reconnaissance d'un sujet constituant, a toujours été investie par la modernité pour faire apparaître indéfiniment la marque de ce sujet, c'est-à-dire de l'homme. Dans cette perspective, analyser un discours ou un énoncé scientifique, revient à effectuer une enquête sur la téléologie de la raison, à purifier celle-ci dans la problématique d'une trace- celle de l'homme- pour rendre enfin compte de l'évolution des mentalités. Cette description historique habituelle des choses a ceci de négatif qu'elle redynamise leur continuité pour réinvestir et sauvegarder définitivement la subjectivité de l'homme. Or, l'analyse énonciative, telle qu'elle est posée par l'archéologie, est précisément tentative d'affranchissement de l'histoire des idées ou des sciences de l'emprise du sujet constituant qui a toujours tenu tendu le fil de la continuité. Il s'agit pour elle de se démarquer de l'intériorité à laquelle on a traditionnellement référé le discours, pour le faire rejaillir dans l'extériorité. En fait, il s'agit de traiter les énoncés en dehors de toute référence à un cogito. On comprend pourquoi Michel Foucault recommande de ne plus *« situer les énoncés par rapport à une subjectivité souveraine »*[570]

L'autre thème qui a traversé la critique foucaldienne de la modernité, c'est bel et bien celui de l'anthropologisation de la pensée. En effet, d'après Foucault, les préoccupations théoriques et pratiques de la modernité, ses discours et sa méthode historique d'analyse des faits épistémologiques, convergent vers la centralité de l'homme comme vecteur et fondateur de toute connaissance. De là nait la réflexion anthropologique. Au terme de son enquête archéologique, Foucault établit que l'anthropologie est au fond de la crise de la modernité parce qu'elle a endormi le génie humain. Foucault n'hésite pas à parler du « sommeil anthropologique ». La centralité de l'homme dans la production philosophique de la modernité est inaugurée par Emmanuel Kant à travers le quadrilatère anthropologique. Ainsi, *« l'homme devenait ce à partir de quoi toute connaissance pouvait être constituée en son évidence immédiate et non problématisée ; il devenait a fortiori ce qui autorise la mise en question de toute connaissance de l'homme »*[571]. Autrement dit, la perspective philosophique de la modernité considère l'homme comme une fin suprême, le souci

---

[570] *L'Archéologie du savoir*, op.cit, p. 160.

[571] *Les Mots et les Choses*, op.cit, p. 356.

principal de toute pensée qui se veut sérieuse. Or, c'est justement cette perspective que Foucault subvertit. Pour lui, l'homme comme centre de la pensée est une escroquerie d'étiquette, une illusion, un ensemble d'errements introduits dans l'histoire des idées.

Avec la décentration de l'homme, se profile un autre thème cher à Foucault : la négation de l'humanisme. En fait, la négation de l'humanisme ou l'anti-humanisme théorique de Michel Foucault consiste en un rejet de l'idolâtrie de l'homme orchestrée par la modernité en vue d'assurer le règne humain. L'amour de l'homme qui a constitué la préoccupation théorique de la philosophie moderne, ne peut que pousser à rire en raison de sa gaucherie. La conception anti-humaniste de l'homme s'exprime non seulement par le refus de considérer l'homme comme acteur conscient de ses actes, sujet fondateur et vecteur de toute connaissance, mais également par la dissolution de la notion de sujet autonome.

En tout état de cause, la démarche archéologique qui procède par des enquêtes décisives, élucide les conditions de possibilité des connaissances et met au jour les discontinuités survenues dans ces connaissances au cours de leur histoire. Michel Foucault débouche sur une critique radicale de la modernité. Cette critique consiste en la proclamation de « la mort de l'homme », ainsi qu'en la fin de l'anthropologisation de la pensée et de l'humanisme théorique, qui constituent la visée ultime de toute entreprise philosophique moderne. De la même manière, en invalidant les « sciences humaines », qui se greffent sur le site des sciences constituées et qui prennent l'homme comme objet privilégié d'étude, Foucault valorise une catégorie de sciences « véritablement humaines » qui, à l'instar de la psychanalyse, de l'ethnologie et de la linguistique, évoluent en marge de toute centralisation du sujet et se préoccupent de dévoiler les réalités cachées de celui-ci.

L'analyse ci-dessus effectuée de la pensée post-moderne à travers quelques représentants éminents comme Jean- François Lyotard, Gianni Vattimo, Gilles Deleuze et Félix Guattari, Richard Rorty ou encore Michel Foucault, nous a amené à comprendre que celle-ci a eu comme conséquence l'absence de légitimation du sens et la renonciation à la rationalité unique. C'est sur le prolongement de ces thèmes que s'infiltre la pensée africaine post-coloniale.

III- La problématique post-coloniale et l'investissement de la thématique post-moderne.

L'examen des thèmes que développent les penseurs africains post-coloniaux laisse apparaitre une parenté certaine avec les thèses de la pensée post-moderne, à telle enseigne qu'il n'est pas erroné d'affirmer que les penseurs africains post-coloniaux se présentent comme des épigones des penseurs post-modernes. C'est ce qui se dévoile à travers les thèmes développés par Achille Mbembe, Anthony Appiah, les littéraires africains se revendiquant de la post-colonialité autant qu'à travers la philosophie de la traversée de Jean-Godefroy Bidima, la philosophie du revenir ironiste de Grégoire Biyogo, la philosophie post-moderne de Bourahima Ouattara et bien d'autres.

Se situant dans la perspective de la pensée post-moderne, Jean-Godefroy Bidima inaugure un nouveau courant de pensée qu'il nomme la « philosophie de la traversée » , grâce à une relecture critique de la philosophie africaine et par rupture d'avec l'hypertrophie d'une recherche axée sur l'identité et avec la surdétermination historiciste de la pensée de l'événement. Il investit une nouvelle logique du possible qui se déploie à l'aune de l'imaginaire, de l'utopie, au sens d'Ernst Bloch. Le paradigme de la traversée de Jean-Godefroy Bidima met en exergue les thèmes de la discontinuité, de l'ironie et de l'humour. Il entend rompre avec les approches aussi diverses que l'historicisme, le fixisme, l'essentialisme, le finalisme, le dualisme ou le monisme. C'est dans ce sens que Grégoire Biyogo pense que *« Bidima inaugure (…) une langue et une identité philosophiques explorant la tension interne du même et se dessaisissant de toute pensée du fondement, de toute pensée attachée au mythe de la fondation de la vérité »*[572]

Le philosophe camerounais établit dans cette perspective une réflexion qui met l'accent sur l'improbable plutôt que sur le probable, sur le non clôturé plutôt que sur le clôturé, participant ainsi à la régénération du logos de cette philosophie africaine en l'extrayant de son embastillement afrocentriste et/ou européocentriste, à sa capture des idoles. Ce faisant, sa thématique se renouvelle et s'enrichit en même temps par l'irruption dans son horizon épistémologique de nouvelles catégories. D'abord l'utopie. Cette catégorie

[572] *Histoire de la philosophie africaine*, op.cit, p. 16.

est importante en tant qu'elle renvoie au futur. La question du futur occupe une Afrique inquiète par un présent défavorable. Acculé à la survie, l'Africain a perdu le sens de l'histoire, la dimension de l'autoprojection dans l'histoire. S'en suivent alors la démission, le ressentiment, le dolorisme et l'opportunisme. L'utopie agira donc ici comme *« une méthode, une démarche qui instaurent le questionnement, le refus, le transitoire et le transitaire comme opérations prophylactiques d'une histoire riche de promesse mais actuellement empuantie. »*[573] L'utopie, en tant que catégorie rédemptrice, ne doit pas être confondue à un refuge paresseux dans l'atemporalité ou une simple réalisation d'une réalité inversée. Cette utopie n'est pas non plus finaliste en tant qu'elle ne dessine pas un destin qui consacrerait l'arrêt du mouvement. Cette utopie se refuse en même temps d'être une science des solutions, comme l'ont été les traditionalismes de tous bords, la Négritude, l'ethnophilosophie etc.…

Après la catégorie de l'utopie, vient la réintroduction de l'élément féminin. La « philosophie de la traversée », en réintroduisant *« le dire des femmes »*, vise à *« surprendre l'informulé du féminin en souffrance, mimer sans prétendre le prononcer le cri des femmes, découvrir dans le langage, l'action et les représentations, les zébrures du tracé et du phrasé féminin »*[574] . Cette catégorie est importante dans la mesure où la philosophie africaine, s'enfermant dans un repli phallocratique, perd en même temps la possibilité de pluralisation de son discours et de sa thématique. C'est peut-être la raison pour laquelle Bidima pense qu'elle a échoué à penser l'amour. La « philosophie de la traversée » entend rouvrir l'horizon du philosopher africain vers cette altérité qu'est l'élément féminin, philosopher à partir de l'expérience féminine qui participe elle-même de l'expérience humaine.

L'art dans cette « philosophie de la traversée » est aussi essentiel en tant que possibilité de rédemption, précisément par la réouverture du jeu infini d'un autre philosophe qui témoignerait de sa propre réinvention, à travers la mise en place d'une nouvelle écriture à l'histoire, revisitée, relue et réécrite dans le temps de son énonciation, sans *archè* ni *télos*. Bidima s'inscrit ainsi dans la perspective du déni des origines et des fins, ce qui participe en grande partie de la critique de la Négritude, de l'afrocentrisme ou même de

[573] Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine*, Puf, Paris, Coll. ''Que sais-je ?'', p. 105.
[574] Idem, p. 111.

l'afroradicalisme, quand on sait la place que ces catégories avaient occupée dans le mouvement de pensée en Afrique. Pour Bidima, ces catégories participent encore d'une écriture triomphaliste et survalorisante du passé et d'une lecture idéalisante de l'histoire. Il en vient ainsi à subvertir les discours afro-pessimiste, afro-centriste, afro-optimiste, traditionnaliste etc.…

D'abord l'afro-pessimisme qui pense *« qu'il n'y a plus rien à attendre de l'Afrique »* et qui se livre à une *« culpabilisation unilatérale de l'Afrique oubliant ainsi, non seulement la partialité du lieu d'émission de sa critique, mais aussi le fait que la déconfiture africaine actuelle est de l'ordre de l'advenu.»*. Bidima s'attaque tout aussi à la tendance qui fétichise la tradition oubliant ses tares, ses incomplétudes, ses insuffisances. Ses tenants tombent dans le travers de la sacralisation de la tradition et de « *l'autodéculpabilisation paresseuse. »* Il y a lieu de comprendre que la tradition, en elle-même, n'est *« ni bonne ni mauvaise mais un ''ayant –été-non-accompli''. »*[575] L'histoire de la philosophie africaine s'écrirait donc au singulier, dans le mouvement transversal et infini de son dire. En fait, Bidima pense que :

> *« Ce qu'elle est ne peut se savoir que par la saisie de la manière dont elle (s') est proférée. Le cantonnement dans la définition trahit le reflexe de l'académisme, où l'on impose à l'œuvre une définition(…) une suffocation et une limitation, alors que dans son processus de profération la philosophie-œuvre s'ouvre à la diversité des déterminations.»*[576]

Le philosopher qu'inaugure Bidima s'élabore en termes de discontinuité, de rupture, de la mise en abime, de l'absence, disqualifiant ainsi l'illusion de la continuité stable et celle de la linéarité immuable de l'identité, de l'histoire et de la philosophie elle-même. Bidima assigne à la philosophie africaine une véritable mue, une mutation profonde devant être fondée sur le jeu flottant et fugace de la pensée :

> *« La philosophie africaine,* (pense t-il), *a jusque là thématisé les identités, les*

[575] Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine,* Puf, Paris, Coll. ''Que sais-je'', 1995, pp. 104-105.
[576] Idem, p. 5

> *positivités (le développement, les traditions), avec la traversée, elle doit apprendre à thématiser le transitaire, le transitoire, le débordement et l'imperceptible fugace. La philosophie de la traversée reste en chemin et, pour ne pas s'ériger en schéma unique, indique plusieurs chemins. Elle est passage pour qui le départ et l'arrivée n'importent plus. Elle veut ruiner le charme des pôles fixes et des dualismes paresseux (vérité/erreur, objectif/subjectif, fini/infini, dehors/dedans, théorie/pratique) pour privilégier les rapports transitaires, les gestations et l'inachevable »*[577]

En tout état de cause, « la philosophie de la traversée » que promeut Jean-Godefroy Bidima, entend s'éloigner d'un certain nombre de catégories qui ont meublées l'effort de pensée en Afrique. Il entend rompre avec la question des origines qui se réduit très souvent à un *antérieur projeté* avec tout ce que cela comporte comme arbitraire. Sa perspective s'éloigne aussi de la question de la finalité en tant celle-ci est obstruction au mouvement. L'accent sera ainsi mis sur le jeu de la dérobade de *ce qui advient* et sur la dynamique de l'action :

> *« Agir sera(…) à chaque instant penser le possible. Le but de l'action, la causation de celle-ci penseront non plus à partir d'un esse qui serait substancia mais d'un esse qui est bouillonnement entre la possibilitas du sujet et la potentia du monde objectif. Et la création doit remodeler une autre figure de l'Afrique comme un monde possibilisé/possible plutôt que comme réalisé. »*[578]

Parmi les penseurs de la nouvelle génération qui entendent écrire une nouvelle page de la pensée en Afrique, se trouve le philosophe Burkinabé Bourahima Ouattara. La thèse fondatrice de son effort de réflexion est que l'Afrique gagne à rejeter les paradigmes de la rationalité uniformisante et le programme de l'avènement d'un sujet réifié par la science et la technique propre à la modernité. Son ouvrage *Penser l'Afrique* dévoile un certain nombre de mouvements qui peuvent être ramenés à trois.

---

[577] Idem, p. 124.
[578] Idem, p. 122.

Le premier de ces trois mouvements est certainement le recul à prendre vis à vis de la modernité, à cause de son hypostase de la ratio occidentale et le risque de désenchantement de la planète par les effets de la science et de la technique. L'Afrique a grand intérêt à se mettre à l'écart du concept de la modernité, au regard de l'accent qu'elle met sur l'écoute de la nature, la convivialité dans les rapports avec l'autre plutôt qu'un échange fondé sur le productivisme, l'économisme, l'instrumentalisation ou la domination.

En deuxième lieu, le philosophe burkinabé rame à contre courant de la nécessité historique de la technoscience. Rappelons qu'obnubilé par les prouesses des sciences et des techniques, le courant critique et réaliste de la philosophie africaine a tôt fait de parier sur cette technoscience comme perspective de rachat d'un continent qui subit douloureusement la fracture scientifique et technique. Une telle perspective se retrouve aussi bien chez Paulin Hountondji[579], chez Eboussi Boulaga[580] que chez Marcien Towa[581]. C'est au nom de l'efficacité pratique de la technoscience que ce courant a remis en cause la perspective tempelsienne ainsi que l'ethnophilosophie, accusée de passéisme et de refus de la science. Ouattara rejette cette modernité impérialiste, dominatrice et occidentalocentriste qui, dans son unilatéralisme, est une fermeture à l'altérité. Il y a donc lieu, à ses yeux, de faire l'impasse sur la modernité occidentale afin de s'investir à fond sur la post-modernité.

En troisième lieu, Ouattara pense que le sujet africain post-moderne doit être pensé sur le mode du non-identique. Son énonciation, son nom est *l'être-en-tiers*. Celui-ci se caractérise par le refus des unités catégoriales, de l'ordre uniformisant dominant et, s'atèle à délégitimer les grands récits de la domination du concept, de la raison avec ses ruses austères, sa réduction instrumentaliste du monde. Le philosophe Burkinabé se positionne donc en termes de rupture : rupture d'avec le projet de la modernité occidentale en invitant au rejet des philosophies du concept ; rupture d'avec le projet d'arraisonnement du monde par le sujet connaissant, transparent à soi, partie prenante d'un vaste programme de

---

[579] Hountondji affirme mordicus que *« ce n'est de la philosophie, c'est de la science que l'Afrique a besoin », Sur la '' philosophie africaine''*, op.cit, p. 246.

[580] Eboussi Boulaga écrit *« la science et la technologie ne sont pas l'autre du Muntu. Voilà pourquoi l'authenticité requiert aussi la technologie et la science dans la pratique émancipatrice », La crise du Muntu*, op.cit, p. 228.

[581] Marcien Towa pense que *« notre liberté, c'est-à-dire l'affirmation de notre humanité dans le monde actuel passe par l'identification et la maitrise du principe de la puissance européenne… », Essai*, op.cit, p. 55. Et pour le philosophe camerounais, ce principe réside dans la science et la technique.

domination générale du monde. Voilà pourquoi il va investir la *« catégorie renversante d'une pensée qui s'énonce sous le prisme de la non-conceptualité et du non-dialectisable comme le lieu ultime de la pensée authentique.»*[582]

Le philosophe burkinabé s'inscrit donc dans la perspective du grand refus, refus de l'occidentalisation du monde, refus de la conceptualité instrumentale et de la technoscience pour donner toutes les chances à *l'être-en-tiers*. Ce dernier, par le refus de toute unilatéralité pourra réévaluer l'histoire, le concept, la raison et la science pour en déceler les déficits. Mais en même temps, il rejette l'obsession de la systématicité et son rêve dominateur avant de souligner le caractère appauvrissant et inauthentique d'un tel univers conceptuel, avec sa violence intrinsèque, sa faillite éthique et surtout, son déficit ontologique. Ainsi, Ouattara renverse le mythe de la fixation de l'Afrique hors de la temporalité, mythe longtemps véhiculé par une certaine ethnologie impérialiste et par une certaine philosophie. Le constat du déficit de toute philosophie conceptuelle amène le philosophe du Faso à conclure à un déficit herméneutique dans la lecture erronée de la réalité africaine. En fait, *« si l'Afrique noire résiste à l'idée de système, ce sont les tentatives ethnologiques, anthropologiques, voire sociologiques, qui seraient invalidées ou du moins inachevées dans leur saisie conceptuelle de l'Afrique- en-tiers. »*[583] Ou encore :

> *« L'observateur attentif aux choses africaines saura ici multiplier les exemples où la résistance au système structure presque ontologiquement l'Afrique-en-tiers(…). En soustrayant l'Afrique négro-africaine à ces ratiocinations, en en faisant l'altérité de l'ordre conceptuel, nous ouvrons là un espace proprement philosophique. En lui s'origine l'idée d'un continent en tiers. Etre-en-tiers. Etre en décrochage. C'est apparaître comme la conscience fragmentée des univocités et des unilatéralités. »*[584]

Le travail de subversion qu'entreprend Ouattara est d'autant plus profond qu'il

[582] Grégoire Biyogo, op.cit, p. 30.

[583] Bourahima Ouattara, *Penser l'Afrique, suivi de l'Afrique fragmentée*, L'Harmattan, Paris, Coll.'' La philosophie en commun'', 1999, p. 45.

[584] Ibidem.

réinsère dans le philosopher une catégorie comme le tiers-exclu, le refoulé refait surface. L'Etre-en-tiers vise la réécriture de l'histoire de la philosophie par remise en cause de sa première version instrumentale avec sa modernité dominatrice et réductrice. L'histoire de la philosophie doit désormais s'écrire à partir de la non conceptualité et de ce dégagement de l'ordre séculier de la sujétion et d'une conception continuiste du temps, qui étaient inadéquatement perçus par *l'autre* de la philosophie :

> *« Cet être-en-tiers qui rappelle à l'ordre conceptuel son propre déficit est une conséquence inattendue de l'idée même d'être-en-tiers ramenée ici à l'Afrique noire. L'être-en-tiers est refus du monde ordonné, sur-organisé (H. Lefebvre). Il est la négation. Elément irréductible à toute rationalité, il est le porte- à- faux de la modernité technicienne comme destin du monde. »*[585]

La post-modernité africaine que revendique Ouattara, se veut en même temps perspective du développement d'une identité de l'intérieur, à l'appui du principe de la relation et de la communication ouverte au vivre-ensemble. De l'analyse de la pensée de Ouattara, nous pouvons retenir que l'être-en-tiers résiste et s'oppose au système et rompt avec l'hétéronomie pour conquérir son autonomie idéelle et politique. Il rompt aussi avec l'unité écrasante du système pour s'apparenter à un fragment asymétrique, libéré. Ici, l'introduction du fragment dans l'écriture de la philosophie africaine est d'abord de l'ordre de l'économie sémantique, que le philosophe définit comme *un cadre sans contenu négateur* :

> *« Qui autorise la dissolution incalculable des prévisions, la résistance imprévisible à l'ordre sur-organisé, par une pensée irréductible à la rationalité unifiante… l'éloge de l'aphorisme et du fragment peut alors renouveler le style philosophique africain et promouvoir un plus grand pouvoir de contestation et de lisibilité des ruses de la raison… »*[586]

---

[585] Idem, p. 43.
[586] Grégoire Biyogo, op.cit, pp. 33-34.

Dans ce vaste chantier de renouvellement de la thématique et des horizons dans la philosophie africaine, se trouve le néo-pragmatisme ironiste et le revenir de Grégoire Biyogo. Cette pensée se décline en termes de déconstruction : déconstruction de l'histoire africaine, déconstruction des perspectives des identités stables, déconstruction de la prétention à l'absolu de toute vérité etc… Ce faisant, cette orientation privilégie une vision relativiste de la vérité et de la philosophie. Pour Grégoire Biyogo, *« la vérité, l'histoire et la science sont pour l'essentiel travaillées par des hypothèses accréditant le hasard, l'imprévisibilité, le facultatif, l'inattendu… »*[587] En fait, le revenir traduit la pensée dans son flux incessant, dans son mouvement ininterrompu de fluidité, ceci contre le caractère rigide, mieux, momifié des concepts classique et l'utopie d'une vérité stable. La pensée du revenir ne tient donc rien pour définitif. Tout est saisi dans la trame du provisoire étant donné que ce qui a été dit reste encore à examiner, donne droit à un retour critique. Sous cet angle, le revenir est tributaire de la déconstruction derridienne car, comme le souligne Grégoire Biyogo :

> *« Il ne s'agirait, à en croire Derrida, ni d'une méthode ni d'un système, mais d'une opération qui saperait les fondements des pensées assurées de leur cohérence, ou plus exactement d'une pratique oblique du langage dont l'objet est de défaire-et de se défaire de- la structure systématique des concepts et des théories. La déconstruction s'attacherait aussi à différer en permanence l'aboutissement du sens, pour se maintenir dans l'espacement d'une interrogation tournoyante, où le même diffère sans cesse du même, sans pouvoir prévoir son arrivée, sa destination.*
>
> *De la pensée, l'origine et l'arrivée se dérobent indéfiniment et leurs traces disparaissent sans cesse : seuls le moment et le geste de la différence deviennent son horizon dynamique. »*[588]

Le revenir ironiste invite ainsi à une connaissance de soi distante, à une insertion

[587] Idem, p. 39.

[588] *Adieu à Jacques Derrida, enjeux et perspectives de la déconstruction*, L'Harmattan, Paris, Coll.''Recherches et pédagogie'', 2005, p. 67.

sociale sur le mode de la recherche d'une solidarité ouverte entre tous ceux qui défendent les mêmes causes raisonnables. Il rejette l'idée d'irréfutabilité sans laquelle il ne ferait pas retour sur les acquis. Le penseur ironiste apprend à comprendre les autres en les interprétant, en les regardant, comme faisant partie des siens.

Le revenir ironiste prend des aspects pragmatique et révolutionnaire en tant qu'il considère que les fondements de la philosophie ne sont pas inébranlables et ne donnent pas droit à des certitudes irréfutables. Aussi, est-on convaincu ici que la philosophie gagnerait à abandonner l'idée d'une représentation exacte de la réalité et des choses. Toute vérité est rapportée à son contexte d'énonciation sans qu'on soit assuré dès lors qu'on la rapporterait à un autre contexte. En fait, aucun discours n'est vrai pour tous les contextes ni supérieur à un autre. Ainsi *« par son coté imprévisible, le revenir est une pensée de la déroute, une pensée de la terribilité. »*[589] . Le revenir se veut donc questionnement incessant, analyse dynamique, mobile, entre déconstruction et ironie de la description ou de l'autocréation de soi. Il met l'accent, sur l'aléa, le facultatif, le relativisme épistémologique. La philosophie africaine se voit de ce fait éloignée de toute illusion fixiste et déterministe. D'où le rejet des grands récits de légitimation des vérités statiques à travers la redécouverte de la philosophie comme *pensée ironiste* et comme jeu infini de subversion de ses propres héritages et des pouvoirs autoritaires. Biyogo pense que cette orientation met en exergue de :

> *« nouvelles pensées erratiques qui inventent une imagination utopique et une théorie des jeux des mondes possibles , une ironisation du langage, pensées qui semblent se donner comme une alternative à l'âge défunt de l'effondrement des récits du sens(…) Cette conception néo-sceptique et pragmatique de la philosophie donne droit soit à l'âge des paradoxes, des apories, des interrogations errantes, sans recourir à une solution conclusive. »*[590]

En tant que perspective subversive, le revenir entend enrichir la philosophie africaine de nouveaux thèmes comme la vie, l'animal, la valorisation de la femme, de l'enfant, du

[589] Grégoire Biyogo, *Histoire de la philosophie africaine,* op.cit, p. 42.

[590] Idem, p. 44.

vieillard, de l'immigré car, il y a lieu de repenser le vivre-ensemble avec *l'arrivant, l'arrivance*. L'irruption de ces nouvelles thématiques participe en fait du renouvellement même de la philosophie et, en ce qui concerne particulièrement la philosophie africaine, ouvre l'horizon de la tolérance. C'est certainement sous l'angle de la tolérance que la pensée du revenir annexe l'hospitalité comme thème majeur en tant que celle-ci est même aussi condition de la démocratie. Cette idée d'hospitalité est liée au refus de catégorisation des hommes dans des cadres rigides comme la race, l'ethnie, etc… Aussi le revenir rime t-il à contre courant de l'idée de l'essence qui pourrait enfermer l'homme dans une définition historique ou naturelle, avec le même travers de la clôture dans le singulier. Ceci est très important quand on se représente l'idéal d'émergence d'une société *inter-régionale et planétaire* comme l'une des visées de la pensée du revenir. Une société susceptible :

> *« Par l'universalité de ses débats et de ses émissions télévisées, comme de ses gammes publicitaires, de bâtir progressivement l'espace commun des continents et de faire venir à l'histoire ce mythe- encore médiatique- encore fragile, précaire et équivoque du village planétaire »*[591]

Il apparaît clairement à ce niveau, la vision universaliste de la pensée du revenir ironiste, un universalisme qui se réaffirme par l'annexion d'une thématique comme celle de la bioéthique qui est devenue une préoccupation universelle de nos jours. Le penseur ironiste se veut vigilant à l'égard du principe de survie de tout ce qui est vivant. D'où ce regard attentif et critique à l'endroit des menaces technologiques, du nucléaire, de la violence, de l'environnement etc…

En fait, le néo-pragmatisme s'éloigne de l'épistémologie autoritaire de la philosophie moderne et intègre l'incalculable, l'imprévisible comme défis majeurs de la pensée, de l'économie, de la science. Il se détourne du mythe du miroir, de la transparence et de la correspondance science/réalité. S'agissant particulièrement de la science, celle-ci se voit détrônée de son piédestal classique et moderne. Elle n'est plus une certitude dénuée d'erreurs comme chez Descartes, théorie apodictique et nécessairement vraie comme chez

[591] Idem, p. 50.

Kant. Elle intègre désormais la rectification, la falsifiabilité[592], l'incomplétude, l'incertitude, la tension etc…. cette science présente un univers de plus en plus incertain, conjectural. Elle se plie à cet *« impératif chaologique qui introduit le relativisme »*[593] . Les théories chaologiques et reveniste s'appuient sur l'hypothèse de l'irrégularité, de la discontinuité, de la turbulence, de la complexité. Le père de la pensée reveniste en appelle ainsi à une révolution scientifique tenant en quatre axes :

> *« -La prééminence des théories chaologiques (attentives à l'évolution sur le mode de l'irrégularité et du chaos).*
>
> *-L'accord consenti des savants et des philosophes en vue de valider ou d'invalider ensemble telle ou telle théorie. La science évolue par l'abandon commun de ses théories réfutées.*
>
> *-Si jusqu'ici l'essentiel était de fournir les raisons de l'accord entre les savants, les temps actuels exigent d'insister davantage encore sur les raisons de leurs désaccords, de les clarifier et de les arbitrer avec la plus grande rigueur.*
>
> *-L'horizon de la science comme de la philosophie est la tolérance, l'accord du plus grand nombre pour abandonner ensemble les théories jugées fausses. Le primat de l'intersubjectivité sur le solipsisme. »*[594]

Les trois courants que nous venons d'examiner (la philosophie de la traversée de Godefroy Bidima, le courant post-moderne de Bourahima Ouattara, le revenir ironiste de Grégoire Biyogo) présentent des similitudes quant à leur fond. Ces pensées entendent défaire les systèmes, se défaire des régimes de pensée stables, de la métaphysique du sens, de l'identité close, des uniformités de la ratio, du cogito de l'ethnos et de l'obsession d'une identité immuable, originale, séparée de tout différend, de toute tension et de toute réversibilité. L'autre élément qu'elles ont en commun est le renversement des grands récits de légitimation de la vérité et le rejet systématique des usages tyranniques de la technoscience. Ces pensées s'éloignent de la vérité absolutiste et des rêves autoritaires de la

[592] Ce thème est central dans l'épistémologie poppérienne.
[593] Grégoire Biyogo, *Histoire de la philosophie africaine,* p. 67.

[594] Idem, p. 68.

philosophie. Elles déploient une langue nouvelle, déliée, accordée au paradigme asymétrique et chaologique. Ces courants de pensée ont un caractère post-philosophique. Et Grégoire Biyogo de préciser que le caractère post-philosophique que prend la pensée africaine, ne signifie nullement que celle-ci cesse d'être philosophique mais uniquement parce qu'elle :

> *« a opéré en son sein un déplacement radical, inscrivant au sein de la Ratio dominante une dissidence telle qu'elle est davantage une pensée asymétrique, anatreptique avec ses modes de raisonnements faits d'abduction (…) qui ne partent d'aucun lieu fixe et sont dans leur revenance, dans le mouvement toujours différé de leur revenir, itinèrent et ailleuiralisent sur le mode de la tension transversale du même (Bidima), de l'altérité itinérante du même(Ouattara) et de la différence de son éternel retour à travers l'autocréation permanente du même, la déconstruction de son identité… »*[595]

Autrement dit, la philosophie africaine enfourche l'horizon de la déconstruction, le champ de la complexité en se libérant du mythe de la transparence de la rationalité. Elle se renouvelle en redécouvrant *l'essence auto-dessaisissante de la Raison*, son essence *ailleuiralisante*[596].

Mais, à bien y regarder, ces trois courants sont tributaires de la pensée post-moderne et leurs auteurs eux-mêmes ne s'en défendent guère. Même s'ils ne le reconnaissent pas toujours ouvertement, on décèle à travers leur arsenal conceptuel et leur horizon de pensée, l'influence des auteurs majeurs de la pensée post-moderne. La philosophie de la traversée, le revenir ironiste ainsi que la pensée de l'itinérance, traduisent dans le contexte de la philosophie africaine, les grands thèmes qui ont meublés la pensée post-moderne. Ainsi, il s'agit pour elles, comme pour le post-modernisme, de déconstruire certaines figures de sens, de désensorceler la raison. Il est aussi question de sortir des structures stables, de la vision statique de l'être pour saisir le mouvement, la mouvance substantielle de l'être. Dans cette perspective, la question de l'identité sort des arcanes de la fixité et de la stabilité sclérosantes

---

[595] Idem, p. 72.
[596] Néologisme que nous retrouvons dans la pensée de Grégoire Biyogo, notamment dans son *Histoire de la philosophie africaine*, Livre IV, p. 73.

et ostracistes pour s'inscrire dans un horizon où se mêlent l'imagination, le mouvement, la construction permanente. Ceci est également l'idée repérée dans la conception qu'Anthony Appiah se fait de l'identité africaine. L'imagination occupe dans cette nouvelle orientation de la philosophie africaine un rôle central, c'est elle qui ouvre le champ des possibles et permet la pluralisation des espaces de pensée et de vie.

Bien plus, dans cette orientation, la pensée africaine revendique son insertion dans une ère post-philosophique, une ère de la sortie des prétentions totalisantes de la philosophie et de la raison, pour embrasser l'impensé, le fugace, le tiers etc.… Ceci rappelle fort bien l'ontologie ou la pensée faible dont parlait Gianni Vattimo. La pensée faible est celle qui rejette les catégories fortes et absolutisantes. C'est ce que font précisément les philosophes africains comme Bidima, Ouattara, Biyogo ou encore Appiah, pour ne citer que ceux-là, lorsqu'ils s'attaquent aux synthèses unificatrices.

Il y a aussi, dans cette vision des penseurs africains une perspective d'ouverture, ouverture qui se traduit non seulement par la défondation du sujet, mais aussi par l'intégration de nouvelles catégories dans le philosopher africain : l'environnement, la femme, l'enfant, la bioéthique, etc.… Ceci n'est pas sans rappeler l'exigence de pluralisation des horizons, de production et de prise en compte des différences, qui meuble les élaborations des penseurs comme Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jacques Derrida et bien d'autres.

Il serait fastidieux de reprendre dans leur totalité les redevances de la philosophie africaine contemporaine vis-à-vis de la pensée post-moderne. Soulignons cependant que Jean-Godefroy Bidima est tributaire de l'école de Francfort avec sa théorie critique, Grégoire Biyogo s'inspire prioritairement de Richard Rorty et de Jacques Derrida, Bourahima Ouattara s'appuie sur Adorno et Heidegger, Anthony Appiah s'inspire du pragmatisme nord-américain etc.… Ce qui est vrai des philosophes professionnels comme ceux que nous venons de mentionner, l'est tout aussi des autres penseurs africains dans des domaines aussi variés que les sciences sociales, la littérature, l'art. Ainsi, comme nous l'avons vu dans l'espace de la deuxième partie de ce travail, la littérature africaine par exemple investit de nouveaux champs épistémologiques, de nouveaux concepts, de nouveaux thèmes : l'itinérance, la migrance, la migritude, la transhumance, la complexité,

l'exil, la post-colonie etc.… Tous ces thèmes traduisent l'effet de la mondialisation, le refus de la fixité et des idéologies telles que la Négritude, l'afrocentrisme, l'afroradicalisme etc.… Achille Mbembe n'est pas en reste dans cet investissement des catégories de l'anthropologie, de la philosophie et de la pensée post-modernes dès lors qu'on se représente l'influence qu'ont eue des penseurs tels qu'Arjun Appadurai ou Jean-François Bayart dans ses productions. Le concept même de *postcolonie*, base de sa pensée et titre de l'une de ses productions majeures, ne rappelle t-il pas le ''post'' de post-moderne ?

Mais il se pose une question : en investissant ainsi la thématique post-moderne, en validant les thèses de cette pensée, les intellectuels africains ont-ils suffisamment pesé le poids idéologique d'une telle orientation ? La désubstantialisation du sujet, le renversement des identités, l'affaiblissement de l'être, l'ouverture tous azimuts aux flux globaux etc.… toute cette lame de fond déconstructiviste est-elle exempte de tout fondement idéologique ? Cette série de questions nous pousse inévitablement à jeter un regard critique sur le post-modernisme-post-colonialisme.

CHAPITRE II :
CRITIQUE DU POST-MODERNISME-POST-COLONIALISME.

La pensée africaine contemporaine, comme nous venons de le voir dans l'espace du premier chapitre de cette troisième partie de notre recherche, a profondément investi la thématique post-moderne au point que, pour une large part, elle valide les catégories propres au post-modernisme. Or, en ébranlant tout horizon de sens, le post-modernisme voit l'émergence d'un sujet fragmenté, désubstantialisé, flexible et sans identité fixe, hybride et nomade. Ce sujet sans subjectivité, comme la chose de Heidegger, dans la mesure où il évolue dans l'anonymat d'une civilisation hédoniste, est pris dans le *« jeu des miroirs du monde »*[597], dans la *« ronde »* au sein de laquelle elle ne peut s'approprier qu'en s'exproprier. Parler du « jeu des miroirs du monde », c'est saisir ce dernier dans sa fugacité, sa contingence et sa diversité kaléidoscopique.

Un penseur comme Eboussi Boulaga trouve que c'est là la condition même d'une pensée plénière, qui par le sentir, saisit l'être dans le divers, le circonstanciel, le contingent, le fugace, l'élémentaire. L'individu d'Eboussi Boulaga est de ce fait défondé, sans identité stable. Il est précisément un *nœud de relations*, un *« segment empirique du monde*, *une forme momentanée de relations, un nœud provisoire d'attributs et de rôles dans un contexte déterminé, un lieu. »* [598] Or, poser le problème ainsi, comme le soutient Nkolo Foé, c'est :

> *« Montrer que les qualités, les significations et les fonctions que l'individu actualisent dépendent de la position qu'il occupe dans le système général de relations dans la société et des rapports que cette dernière entretient avec la nature. C'est surtout affirmer la contingence absolue de sa condition et de sa nature. Car, ce que l'homme est, ce qu'il fait contribue à transformer le sens de l'actualisation de qualités, de significations et de fonctions : il est en continuelle mutation et ses rôles changent du même coup. »*[599]

---

[597] Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, op.cit, p. 121.
[598] *La Crise du Muntu*, op.cit, p. 232.

[599] « Ajustement culturel et transition ''postmoderne'' en Afrique », Codesria-African Futures Institute Workshop on Economic, Political, Social, Cultural, and Technological Transformation in Africa, Pretoria, South Africa, 26-27 October, 2006, p. 14.

Or, on reconnaît dans cette orientation d'Eboussi Boulaga, une attitude propre au post-modernisme. La pensée post-moderne refuse à la nature humaine toute identité, dès lors que la vie se charge elle-même de déjouer les fixations et les pièges identitaires, aussi bien par l'exil que par la dispersion. Il faut donc apprendre à composer avec les identités mobiles, multiples, tactiques ou stratégiques. En fait le pragmatisme post-moderniste prône l'adhésion au sens du réel et de l'opportunité, il invite à saisir la bonne occasion, le kaïros, pour tirer le meilleur parti des circonstances. Or, ces circonstances nous renvoient à la mondialisation. Ainsi les hommes et les sociétés feront preuve de pragmatisme en s'ajustant à la mondialisation et à l'économie de marché et en acceptant la réalité de l'Empire.

Mais, cette mondialisation que la pensée post-moderne présente comme perspective d'émergence des peuples et d'épanouissement du sujet n'est pas un cadeau du ciel. Elle ne cesse de poser des défis à l'intelligence et à l'analyse.

I- La Mondialisation en question

La mondialisation, voilà un concept qui n'est pas du tout simple à cerner. C'est la raison pour laquelle nous n'avons pas proposé à ce terme une définition canonique, mais nous avons trouvé plus intéressant de mettre en exergue les éléments caractéristiques de cette nouvelle donne. Cependant, plus qu'un simple concept, la mondialisation est un phénomène qui montre qu'il y a une profonde mutation dans les conceptions, dans la vie des hommes et des sociétés. En fait, l'ampleur des transformations qui l'accompagnent et leurs impacts sociaux et individuels, ne peuvent être niés. Dans sa dimension humaine et ses effets symboliques, ce phénomène est susceptible de créer de nouveaux liens culturels sans chercher une uniformisation corrosive. C'est du moins ce qu'affirment ses thuriféraires. Malheureusement, on ne saurait ignorer ses effets déstabilisants, sa fonction idéologique et ses conséquences ruineuses pour l'individu et la collectivité. On comprend donc que la mondialisation est une réalité ambivalente. Sans verser dans une critique sans nuance de ce phénomène, il est important pour nous de relever ce qui, en elle, se présente comme un gros point d'interrogation pour les hommes et les sociétés en général et pour le destin de

l'Afrique en particulier.

Tout d'abord, il ne nous semble pas que l'orientation actuelle de la mondialisation soit synonyme de mondialité. La mondialité, telle que nous voulons l'entendre, se présenterait plutôt comme un horizon de collaboration et de coopération franche entre tous les humains qui occupent l'espace vital terre. Cette mondialité aurait au cœur même de son processus d'évolution l'exigence morale qui fonderait les relations entre les hommes. C'est elle qui pourrait déboucher sur un véritable cosmopolitisme. C'est dans cette même perspective que Gianna Pallante[600] la définit comme *l'universalité vécue* et dans ce sens, ce concept n'est pas à confondre avec la mondialisation. Il pourrait plutôt être compris comme le meilleur de cette mondialisation. Cependant, la mondialisation telle qu'elle se déploie, suscite des réserves, des peurs et des angoisses justifiées. En fait le concept de « village planétaire » de Marshall Mac Luhan qu'on affecte très souvent à la logique de la mondialisation, nous apparait imparfait pour caractériser la trajectoire historique actuelle des sociétés humaines, étant donné que l'idée de village renvoie à un ensemble intégré et homogène, à des valeurs communes partagées et respectées par tous. Le village évoque prioritairement l'idée d'unité. Or, peut-on en dire autant de la mondialisation néolibérale ?

La mondialisation néolibérale draine des illusions et des paradoxes. Il est un fait, c'est qu'avant toute chose, la mondialisation est d'abord un phénomène économique. Elle peut de ce fait être d'abord saisie comme le prolongement du capitalisme. Sous cet angle et suivant la logique capitaliste, elle prône la compétitivité, l'ouverture du local ou du national de sa finitude économique, afin d'homogénéiser l'hétérogène dans un espace économique décloisonné. Il y a donc ici l'idée du tout marché, un marché dont l'activité ne doit connaître ni les barrières culturelles, ni les frontières étatiques ou religieuses et qui aurait le pouvoir de s'autoréguler. Or, l'économisme et le pragmatisme du marché global sont surtout gouvernés par ce qu'Arondel nomme *« l'axiomatique de l'intérêt »*[601]. Autrement dit, le profit apparaît comme la finalité ultime, l'horizon téléologique de la logique du tout marché qui caractérise la mondialisation néolibérale. Dans cette téléologie de l'intérêt, est sacrifiée la question de

[600] « Eduquer à la mondialisation ? », In *Cahiers de l'Ucac*, No 6, 2001, p. 344.
[601] *L' impasse libérale*, Desclée de Brouwer, Paris, 1995, p. 32.

l'humain[602]. Il y a dans cette perspective la fétichisation du marché avec ses impératifs de rentabilité et de compétitivité.

Les défenseurs du tout marché en donnent une lecture qui le présente comme un espace convivial. Dans cet espace pense t-on, les hommes, tous les hommes élevés au rang de citoyens du monde grâce à l'abolition des logiques ostracistes caractéristiques des politiques nationalistes, ont un libre et égal accès à la jouissance des produits du village global, stade indépassable du devenir historique. L'idée véhiculée est que l'autorégulation du marché consacre un nouvel ordre social mondial défini par la paix. C'est ce que soutient avec emphase l'anti-constructivisme de Friedrich Hayek. La régulation du marché par lui-même participe à l'établissement d'une communauté d'intérêts dans un espace de convivialité et de solidarité[603]. Les hommes, membres de cette communauté d'intérêts seraient trop occupés par les exigences du marché que leurs relations ne pourraient plus s'inscrire sous l'angle de la belligérance, il n'y aura plus de guerre, plus de conflit. L'ordre social, dans ce sens n'est plus considéré comme intentionnel mais produit de ce que Hayek nomme « catallaxie » ou l'ordre du marché. Ainsi, l'Etat est appelé à se mettre à l'écart du marché, il ne doit plus chercher à le normer, à lui imposer des règles. Il doit se garder de toute intervention. Le marché doit donc s'affranchir de toutes les restrictions institutionnelles qui contribuent à son émiettement, afin de le rendre coextensif au monde. Aussi est-il exigible d'aboutir au « dépérissement de l'Etat »[604], grâce aux restrictions que lui imposent le marché et la nouvelle pédagogie politique.

L'Etat dans cette vision est appelé à se muer en une réalité lilliputienne du fait de l'émasculation de son pouvoir et de l'excision de sa souveraineté, exigences cardinales du tout marché. L'Etat massif et arrogant doit ainsi se transformer en un Etat modeste « faible »[605]. On pense que plus l'Etat est modeste, plus il est moderne. L'Etat doit

---

[602] C'est dans ce sens que s'inscrit la pensée de René Dumont dans son ouvrage, *Un monde intolérable, le libéralisme en question*, Seuil, Paris, 1988.

[603] Cette vision est contraire à la perspective de Herbert Marcuse qui pense que *« le marché a toujours été un marché d'exploitation et donc de domination… », Vers le libération, Au-delà de l'homme unidimensionnel*, Editions de Minuit, Paris, p. 29.

[604] Expression que nous empruntons à la philosophie marxiste. En fait, le dépérissement de l'Etat ici signifie que celui-ci s'éteint par le simple fait que désormais, il est devenu sans objet.

[605] Ici dans le même sens que celui de la « pensée faible », étant donné qu'il ne doit plus prétendre tout réguler, tout normer.

cesser d'être dirigiste, il doit se contenter de veiller à la régularité des adjudications, à la protection des transactions, réduisant ainsi son rôle à celui de vigile ou de gardien du marché. Le marché acquiert de ce fait une position transcendante qui le rend apatride. Cette apatridie signifie que désormais le marché ne connaît plus aucune frontière, il n'a pas de limite, il n'est plus confiné dans le cadre restreint d'une région, d'un Etat. Mais, la promotion de ces exigences néolibérales, rappelle les conceptions libérales du XVIIIe siècle, celles dont Adam Smith avait contribué à la mise en place. Dans *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, il formule l'impératif d'affranchissement du marché de la tutelle politique, des contraintes administratives, juridiques ou morales susceptibles de faire obstacle à son expansion. D'après Adam Smith, le marché est *« le cadre le plus approprié à l'expression de la disposition naturelle de l'homme à échanger »*[606]

Dans l'optique libérale que réactualise et exacerbe le néo-libéralisme, il existe déjà la perspective d'un grand marché à travers l'idée qu'on se fait de la nation. Les analyses de Gérard Mairet, préfaçant l'ouvrage d'Adam Smith, le démontrent fort bien. La nation est ici présentée comme *« un espace naturel d'échange »* ou de marché ; c'est la surface où cohabitent des *« intérêts personnels distincts mais complémentaires »*[607]. Il s'agit déjà là de l'expression de l'utilitarisme qui exalte l'intérêt comme finalité du conatus individuel. Mais, « l'effort individuel » de chaque sujet ne peut réaliser efficacement son intérêt que s'il le recherche en marge de toute providence politique. L'efficacité que le libéralisme reconnaît à la mécanique d'un marché autonome par rapport à l'éthique et au politique, est déjà le prélude au capitalisme expansif et mercantile du néo-libéralisme contemporain.

L'absolutisation du marché par les chantres de la mondialisation en fait le socle de la prospérité, de la réduction de la pauvreté par le nivellement des inégalités. L'homme pourra ainsi accéder à un plus vaste espace de liberté grâce à l'émancipation vis à vis de la dictature de la raison politique et des contraintes d'une morale répressive. Ce fantasme économique débouche sur une vision prométhéenne du marché qui aurait la capacité de rapprocher les hommes et de résoudre leurs problèmes. Leur accès à la modernité sera rendu facile grâce au boom des technologies de l'information et de la communication. Ce marché aurait même

[606] *Recherches sur la nature et la cause de la richesse des nations*, Gallimard, Paris, 1976, p. 47.
[607] Idem, p. 15.

le pouvoir de pacifier les rapports entre les hommes en les inscrivant, non plus dans la perspective de la belligérance, mais dans l'optique de la fraternité. Il y a là, en toile de fond, l'idée smithienne de la « main invisible ». D'après Adam Smith, l'intérêt public est garanti lorsque les intérêts particuliers sont coalisés :

> *« A la vérité (…) l'intention de chaque individu n'est pas en cela de servir l'intérêt public, et il ne sait même pas jusqu'à quel point il peut être utile à la société. En préférant le succès de l'industrie nationale à celui de l'industrie étrangère, il ne pense qu'à se donner personnellement une plus grande sureté ; et en dirigeant cette industrie de manière que son produit ait le plus de valeur possible, il ne pense qu'à son propre gain ; en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, il est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions, et ce n'est pas toujours ce qu'il y a de plus mal pour la société(…). Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société »*[608]

Cette sacralisation du marché, qui est à la base de l'idéologie de la mondialisation, cache cependant des enjeux importants qu'il convient de saisir en toute lucidité, pour ne pas se laisser emporter par la mystique aveuglante des thuriféraires du tout marché. L'expansionnisme dont fait preuve la logique du marché, n'est rien d'autre que l'expression d'un capitalisme mercantile dont le but est de transformer le monde en un grand marché sans frontières. Le capitalisme, par essence a besoin d'espace. Ceci justifie l'orientation nomadique qu'ont prises les multinationales par les logiques de délocalisation tentaculaire. Désormais, l'entreprise multinationale a un visage supra-national et une visée transnationale, elle est à la recherche, mieux, à la conquête de l'espace économique mondial. Dans cette optique, les Etats sont sommés de se transformer en de simples comptoirs marchands et de se soumettre à la dictature du marché. Or, cette présentation de la réalité du marché peut n'être qu'une mystification dans la mesure où l'horizon de la compétition que dessine la mondialisation, masque mal la volonté hégémonique des particularités économiques les plus

---

[608] Idem, p. 256.

compétitives. Il ne serait pas hyperbolique de comprendre la mondialisation comme la dictature des nations économiquement fortes qui instituent une logique économique impitoyable de sélection à l'échelle planétaire. C'est dans cette perspective que Lucien Ayissi pense que *« la finalité idéologique de la mondialisation, c'est ''l'éconofascisme'' des plus compétitifs et l'institution d'un ordre darwinien de type ''éconocratique'' ou'' mercatocratique'' »*[609]

Cette idée de domination économique des nations les plus fortes sous le voile de la compétitivité n'est pas surfaite. Elle est largement médiatisée par les analyses des penseurs tels que René Dumont, Samir Amin ou encore Jean-Ziegler, au grand dam de l'idée que défend un auteur comme Edouard Balladur lorsqu'il estime que *: « loin d'aggraver les inégalités, la mondialisation concourt à réduire la pauvreté, ou du moins l'écart entre pays industrialisés et pays en développement, même si le retard relatif des plus pauvres s'accroit.»*[610] . Beau paradoxe : la mondialisation réduirait la pauvreté alors même qu'elle accroit le retard, qui n'est pas seulement relatif mais réel, des pays pauvres. Il est sans importance de relever que les Etats Africains constituent, avec ceux d'Amérique latine et d'Asie, la masse des nations économiquement faibles et que dans ce sens, leur destin est en jeu. Le destin de milliards d'êtres humains se joue donc à l'intérieur de la machine insidieuse de la logique marchande qui préside à la mondialisation. C'est sans doute au regard de ses effets inhumains que Jean-Ziegler considère la mondialisation néo-libérale comme un mal : *« le système impérialiste mondial est* (écrit-il), *au sens hégélien du terme, le mal absolu concret. Il domine et ravage aujourd'hui les trois quarts de l'humanité »* [611]

Il est certes vrai qu'aujourd'hui les acteurs dans la compétition économique mondiale ne sont plus exclusivement les Etats. On retrouve de plus en plus en première ligne les grandes multinationales avec leurs succursales, leurs fusions, leurs partenariats. Jean-Ziegler le saisit fort bien lorsqu'il relève la mutation que cette mondialisation a opérée au sein du paysage socio-économique mondial *:*

---

[609] « Le marché mondial et sa clôture inhumaine » In *La mondialisation quel humanisme ?* Cahiers de l'UCAC No 6, 2001, p. 240.
[610] *La fin de l'illusion jacobine*, Fayard, Paris, 2005, p. 104.
[611] *Une Suisse au-dessus de tout soupçon*, Seuil, Paris, 1976, p. 17.

> *« On connaît (affirme-t-il) la classique définition de la genèse du système de domination planétaire et de la pratique de l'impérialisme formulée par Lénine. Depuis l'élaboration de la théorie léninienne, l'agent principal de l'agression impérialiste des peuples de la périphérie, la nature des relations de domination qu'il établit dans les trois continents dépendants et sa stratégie d'exploitation ont changé. L'agresseur principal des peuples pauvres n'est plus aujourd'hui l'Etat capitaliste sous sa forme d'Etat conquérant, d'Etat protecteur ou d'Etat tutélaire tel que prévoyait Lénine, mais son système capitaliste transétatique qui agit sans utiliser dans la même mesure qu'auparavant, son instrument ancien : l'Etat. »*[612]

Autrement dit, l'entreprise multinationale a pris à l'Etat sa première place dans l'agression économique et le pillage des ressources des peuples. Le capital est désormais mobilisé par ces mastodontes de la finance et de l'économie. Mais, ce capital n'est ni neutre ni impersonnel, sa fluidité et ses mouvements n'enrayent pas la logique du centre et de la périphérie dont parlent fort à propos aussi bien Jean-Ziegler que Samir Amin. La mobilité et la complexification des mouvements du capital ne le purifient pas de toute détermination impérialiste. Il nous semble que les mouvements du capital n'opèrent pas une catharsis idéologique de ce dernier, car, quoi qu'on dise, ce capital mobile a un lieu d'impulsion. La vision héraclitéenne du capital ne laisse pas moins apparaître les forces qui déterminent et conditionnent en même temps sa mobilité. Il est donc clair que la dictature du capital n'est pas détachée des préoccupations idéologiques.

Bien plus, il est évident que les rapports entre l'Etat capitaliste et l'entreprise multinationale sont beaucoup plus complexes qu'on le pense. Ceux-ci s'inscrivent sous le mode de l'alliance dans la conquête de l'espace économique et des parts de marché. Sinon, qu'est-ce qui explique qu'à la fin de la visite d'un chef d'Etat, on fait le bilan économique en termes de parts de marché gagnées ou d'implantation de telle ou telle entreprise ? Pour être plus clair, au terme de la visite du président français en République de Chine par exemple, on a fait le bilan en termes des commandes d'Airbus, de Rafale etc.… effectuées par l'Empire du milieu. Ceci signifie que dans cette logique, le politique dans ces milieux

[612] Idem, pp. 14-15.

s'allie à l'économique pour asseoir une hégémonie sans nuance sur les pays de la périphérie. En fait lorsque Madeleine Grawitz et Jean Leca affirment que *« l'essentiel de la politique est économique et le gros de l'économie est politique »*[613], ils mettent en évidence la collusion entre le politique et l'économique, le pouvoir et l'avoir étant désormais inséparables. En fait, ces entreprises multinationales, à visée transnationale, ne restent pas moins des entreprises de quelque part, qui s'identifient prioritairement sous le visage d'une ou de plusieurs Grandes puissances dont elles défendent les intérêts, et qui elles mêmes s'activent à déblayer le chemin à ces *« oligarchies capitalistes transcontinentales »*[614] Ainsi, Exxon, Texaco, Microsoft, Coca-cola, IBM, etc.… avant d'être des multinationales, et au-delà des multiples partenariats qu'elles ont avec des entreprises d'autres pays, sont d'abord américaines et représentent la fierté du pays de l'oncle Sam. Et, comme l'analyse de Sami Naïr[615] tente de le démontrer, les firmes multinationales reflètent très souvent la culture économique et politique de leur pays d'origine, la liaison directe ou indirecte entre les élites financières mondialisées et pays d'origine est très étroite.

Bien plus, la mystique d'un marché autonome qui aurait la capacité de pacifier les rapports entre les Etats, est remise en cause. Il s'agit là d'un beau masque que bon nombre d'analystes de la scène économique mondiale s'activent à dévoiler. Ainsi, Ricardo Pettrella dénonce la fonction mystificatrice de cette idéologie. La logique de la mondialisation rime avec l'économie de la prédation ou de la traite et dans ce sens, inscrit les rapports entre les peuples dans une logique conflictuelle. C'est dans ce sens qu'il affirme :

> *« L'idéologie de la compétitivité renforce, en y apportant quelques éléments nouveaux, la primauté de la logique de la guerre dans les relations entre les entreprises, les opérateurs économiques, les villes, les Etats. La vision de l'économie mondiale qu'elle véhicule est en effet très réductrice : les entreprises ne sont que des armées s'affrontant pour la conquête des marchés et la défense des positions acquises. Leurs dirigeants sont décrits comme des généraux, des stratèges. Tous les moyens sont bons dans ce combat : (…) La logique de guerre*

[613] *Traité de science politique*, Tome 4, Puf, Paris, 1995, p. 89.
[614] Jean-Ziegler, *les nouveaux maitres du monde et ceux qui leur résistent*, Fayard, Paris, 2002, p. 12.

s'empare de la logique de partenariat.»[616]

Autrement dit, loin d'aider à la construction des relations humaines sur la base de la coopération et de l'harmonie, la logique marchande qui est au cœur de la mondialisation ouvre plutôt une ère de belligérance. La compétitivité qu'elle survalorise ne peut donner lieu qu'à une compétition malsaine qui verra les particularités économiques les plus fragiles pâtir devant les assauts de celles qui sont plus puissantes. Et même, parler de compétition dans ce cas, ce n'est rien d'autre que masquer les véritables enjeux de la logique de la mondialisation. Car, est-il possible de parler de compétition entre le riche fermier texan et la petite cultivatrice d'un pays du Sud ? Quelle compétition peut-on organiser entre des entités aussi inégales ? Ce serait simplement comme si on organisait une course entre un piéton et une automobile de formule 1. Cette image, loin d'être hyperbolique, traduit l'écart qui sépare les agriculteurs du Nord par exemple, de ceux du Sud.

Au-delà de la rhétorique néo-libérale, on assiste à un rapport de symétrie entre le pouvoir de ceux qui dominent le marché global et celui des maitres actuels du monde. En fait, il n'est pas erroné de comprendre le phénomène de la mondialisation néo-libérale comme l'*«unité dialectique d'un système capitaliste unique dont la nature contradictoire et opprimante engendre des différences »*[617]. Il est donc évident que la mondialisation tente d'instaurer, par le biais de l'économie, les impératifs de la raison politique. Les particularités économiques les plus aptes instaurent un ordre darwinien qui ne peut laisser survivre les particularités les plus faibles. Nous pouvons donc voir que la mondialisation réactualise, par le biais du marché, le projet de domination politique, l'impérialisme marchand étant assorti de l'impérialisme politique. Et ce ne sont pas les analyses, par ailleurs très contestables, de Daniel Cohen[618] qui pourraient changer cette réalité. Comment ne pas comprendre les relations entre le Nord et le Sud en termes de relations d'exploitant à exploité dès lors que l'OMC, qui dicte les règles du commerce mondial, est dominée par les pays du Nord ? Bien

---

[615] « La mondialisation du libéralisme économique » In Edgar Morin et Sami Nair, *Une politique de civilisation*, Arléa, Paris, 1997.
[616] « L'évangile de la compétitivité », In *Manière de voir* 18, Les Frontières de l'économie globale, 1993, p. 15.
[617] Pierre Jalée, *Le pillage du tiers-monde*, Maspero, Paris, 1973, p. 154.

plus, comment comprendre qu'aux mesures ultralibérales de cette organisation qui demande notamment le désengagement de l'Etat, les pays du Nord répondent plutôt par l'intervention de l'Etat dans divers secteurs de l'activité économique ? Comment comprendre qu'au même moment où on exige aux Etats du Sud de se désengager des filières agricoles, les pays du Nord continuent d'inonder ce secteur de subventions et d'aides diverses ?

La logique de la mondialisation que défendent les organismes tels que la Banque Mondiale, le FMI ou l'OMC peut donc être comprise comme une supercherie orchestrée par les Grandes puissances. Et de fait, comme le souligne Sami Naïr, *« la mondialisation n'est pas un processus neutre : elle signifie d'abord l'extension à l'échelle planétaire du libéralisme économique, accompagné d'un développement massif de la précarisation et de l'exclusion. »* Aussi matérialise t-elle *« la reproduction de la domination à l'échelle planétaire »*[619]

C'est une lapalissade que de relever que le désengagement des Etats, qui a été matérialisé par la privatisation tous azimuts du tissu économique, la dérégulation généralisée, la mise en place des programmes d'ajustement structurels orchestrés par les instances financières internationales(le FMI et la Banque Mondiale), s'est soldé par de retentissants échecs. La pauvreté s'est accentuée, une précarité multidimensionnelle dont les visages ont pour noms, le chômage, la débrouillardise, la sortie prématurée des circuits scolaires, la rareté des moyens de survie, etc.… s'est installée. Ces programmes ont débouché sur l'accentuation de l'exclusion et de la marginalisation des pays pauvres. Et, face à ce constat d'échec, le F.M.I et la Banque Mondiale ont réagi en instituant la facilité d'ajustement structurel renforcée(FASR) et, on en est aujourd'hui à l'initiative pays pauvres et très endettés(PPTE) dont les résultats se font toujours attendre.

Ces interrogations et ces observations mettent en exergue le malaise ou la supercherie qui git au cœur de la logique de la mondialisation. Le malaise vient du fait de l'absolutisation du marché et de l'économie au détriment de l'homme. La quête de la

---

[618] Dans son ouvrage, *La mondialisation et ses ennemis*, Grasset & Frasquelle, Paris, 2004, il pense qu'il ne faut pas voir les relations entre le Nord et le Sud en termes d'exploitant à exploité *« comprendre la mondialisation aujourd'hui exige que l'on renonce à l'idée que les pauvres sont abêtis ou exploités par la mondialisation »*, p. 19.

[619] « La mondialisation du libéralisme économique » In, Edgar Morin et Sami Naïr, *Une politique de civilisation*, Arléa, Paris, 1997, pp. 50-51.

rentabilité, la conquête de l'espace économique mondial, transforment les entreprises et les acteurs en de véritables prédateurs qui cambriolent les richesses des peuples au delà de toute décence. Dans une telle perspective, la dignité de l'homme et des peuples devient une idée de moine. L'homme n'acquiert de valeur dans ce cas qu'en tant qu'il se présente comme un marchand. Dans la téléologie du profit qui domine la mondialisation néo-libérale, on assiste à l'instrumentalisation, mieux à la marchandisation de l'homme. Ce dernier lui-même a une valeur marchande, celle dont on peut vendre ou acheter l'énergie, les talents, les organes ou même les services sexuels. C'est dans cette perspective que Lucien Ayissi pense que :

> *« Vidé de sa substance humaine dans les rouages d'un marché qu'on divinise à tort, l'homme n'est plus qu'une simple fonction économique utile lorsqu'elle rend possible l'accroissement du capital financier de la ploutocratie internationale. L'érection par le dieu-marché d'une clôture protectrice autour de l'intérêt sacralisé est exclusive de la dignité humaine »*[620]

On comprend donc à ce niveau que l'idéal kantien de l'homme comme « dignité », « valeur absolue », « fin en soi », est battu en brèche. L'homme n'est plus cette valeur au dessus de toute valeur et qu'on doit entourer de respect. La marchandise est désormais la valeur à l'aune de laquelle tout doit être jugé. Et dans cette perspective, on assiste à la marchandisation de l'homme, ce qui équivaut à l'instrumentalisation et à la chosification. La question du sujet n'est donc plus centrale, mieux, l'idée de sujet est déstabilisée pour laisser la place au marchand, au consommateur. Les possibilités d'épanouissement individuel sont ainsi rendues problématiques au profit des impératifs de l'idéologie managériale de la performance économique. Axel Honneth n'hésite pas à voir dans ce contexte, les signes d'une régression morale, où l'instrumentalisation du principe de réalisation de soi produit de « nouvelles pathologies » : sentiment de vide intérieur, d'inutilité, d'anxiété etc….

---

[620] « Le marché mondial et sa clôture inhumaine » In *La mondialisation quel humanisme ?*, Cahiers de l'Ucac No 6 2001, p. 243.

« L'énorme pression néolibérale contraint les individus à se penser eux-mêmes comme des produits et à se vendre en permanence : il faut sans cesse se présenter comme étant hypermotivé, flexible, adaptable, etc… Ce n'est donc plus l'aptitude au dialogue intérieur et à la solidarité qui se trouve privilégiée, mais ce qui contribue au contraire à ruiner cette aptitude : l'extension d'un rapport de plus en plus marchand et stratégique à soi-même et aux autres. »[621]

Il est donc clair que lorsque l'anthropologie post-moderne, qui est en même temps celle qui sommeille au cœur de la mondialisation, déconstruit les notions de sujet, de culture, d'Etat, d'ethnie etc.… il s'agit de lever les dernières barrières qui se dressent sur le chemin de la marchandise. Il est question d'ouvrir un boulevard à la circulation du capital et à la recolonisation du monde par le biais de l'économie. La culture, la nation, le sujet, sont autant de données qui affectent à l'être une certaine profondeur, une certaine épaisseur lui permettant de résister à ce qu'il peut considérer comme une agression, au regard de ses visées et de ses objectifs. Et c'est justement contre ces réalités que se dresse l'anthropologie post-moderne, alliée de la mondialisation. C'est dans le même ordre d'idée que Benjamin R. Barber pense que l'objectif de la mondialisation est l'avènement d'une *« société universelle de consommation qui ne serait composée ni de tribus ni de citoyens tous mauvais clients potentiels, mais seulement de cette nouvelle race d'hommes et de femmes que sont les consommateurs. »*[622]

Dans la même lancée, la mondialisation ne manque pas de drainer ses angoisses et ses inquiétudes dans le domaine de la culture. La surmédiatisation de la culture des pays du nord se présente comme un défi sérieux quant à la permanence de la culture des pays du Sud. L'anthropologie de la mondialisation dessine le nouvel horizon culturel des peuples du monde sous le mode de l'hybridisme. Sous l'impulsion des Média et grâce au nouveau statut de l'imagination, le nouveau socle culturel des nations post-modernes sera désormais complexe, hybride. L'ancienne acception du concept de culture était chargée de substantivisme et primordialisme dont il faut résolument se séparer. Toutefois, dans un

[621]« Sans la reconnaissance, l'individu ne peut se penser en sujet de sa propre vie », http//www.philomag.com/article, entretien, axel-honneth-sans-la –re…
[622] « Culture Mc world contre démocratie » In *Manière de voir* No 52, Juillet-Août 2000, p. 28.

univers où l'on assiste à la fracture numérique entre les différentes parties du globe, la culture des Pays du Nord ne cesse de supplanter celle des pays du sud et de s'universaliser. Ainsi, ce qui reste des particularités culturelles du Sud, n'est valorisé qu'en tant que folklore. On aime bien en occident suivre, le temps d'un festival, quelques notes de Kora, de Mvet ou de Ndjembe venues du Sud, mais, à longueur de journée et dans tous les coins du monde, c'est la culture occidentale, bénéficiant des avancées spectaculaires des Technologies de l'information et de la communication, qui est diffusée à travers la musique, le cinéma etc…

Il y a de ce fait risque évident de dépérissement des particularités culturelles non occidentales, alors même que l'on claironne l'avènement d'une culture désormais mondiale. C'est cela qui motive la prise de position de Claude Abe qui pense qu' *« on peut se représenter le phénomène de la mondialisation comme menace de dépersonnalisation… »*[623] . Il est tentant, pour les thuriféraires de la logique en cours, de voir dans de tels propos une critique déplacée qui traduirait simplement l'incapacité de certains peuples à prendre part aux flux mondiaux multiformes. Mais, il est à noter qu'une telle critique trouve sa limite dans le fait que même en occident, l'on ne cesse de revendiquer son identité culturelle. Ainsi face à l'hyper-puissance américaine qui impose ses productions culturelles et l' *American way of life*, des super-puissances comme la France, mettent aujourd'hui en exergue la nécessité de définir et de fixer une fois pour toutes ce qu'il faut entendre par identité française. C'est ce qui justifie la création d'un ministère de l'immigration et de l'identité nationale et la revendication de l'exception culturelle française. On comprend donc que rejeter la question de l'identité culturelle dans le débarras très commode de la manipulation de quelques acteurs politiques en mal de légitimité, comme le fait Jean-François Bayart[624], nous semble limité dans la mesure où le nationalisme identitaire, profondément analysé, peut laisser apparaître les inquiétudes et les angoisses des peuples face au risque d'anonymation et d'aliénation.

En fait, les catégories que mobilise le post-modernisme-post-colonialisme, par leur capacité de mystification, constituent un beau voile dont le but inavoué est de masquer la polarisation du monde. La logique marchande qui est au cœur de la mondialisation, exacerbe

[623] « L'Afrique à l'épreuve de la mondialisation » In *Cahiers de l'Ucac*, No 6, 2001, p. 317.
[624] Dans son ouvrage intitulé *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris, 1996.

même les inégalités et continue de maintenir la logique du centre et de la périphérie. C'est certainement sous cet angle que Jean-Marie Sindayigaya pense que la perspective du libre-échangisme et ses alibis servent à légitimer une direction du monde qui transforme les terriens en consommateurs.[625] La perspective du libre-échangisme qui a vu émerger le nouveau Dieu qu'est le marché, n'est donc pas exempte de tout reproche, elle est marginalisante[626]. C'est dans cette logique que Nsame Mbongo développe sa critique, sous forme de diatribe, du marché ultra-libéral :

> *« …c'est l'anarchie et l'injustice sociale ; c'est la loi du plus fort et l'étouffement des libertés par les diktats de la finance internationale ; c'est le règne des cartels mondiaux imposant les vainqueurs des scrutins et transformant le choix politique en farce électorale ; c'est l'élévation de l'individu-sujet, jaloux de sa tranquillité petite-bourgeoise à la dignité de déserteur des urnes, c'est l'écrasement de la personne humaine, réduite au rang de consommateur insatiable abruti par l'invasion publicitaire, lorsqu'il n'est pas devenu sans domicile fixe ou chômeur de longue durée ; c'est la planification des guerres contre les Etats voyous, sous le haut patronage du complexe militaro-industriel ; c'est la réduction de l'action publique citoyenne de l'individu à l'agitation civique dans la charité humanitaire pendant que les prédateurs impérialistes écument la planète. Cet individu a perdu ses repères et le sens de la profondeur. »* [627]

Ce réquisitoire de Nsame Mbongo résume en fait les critiques que l'on peut adresser aujourd'hui à la mondialisation ultra-libérale : la non neutralité hégémonique, la déprédation du tissu économique des pays de la périphérie, la désubstantialisation du sujet, les injustices et les inégalités qu'elle entraine. Paul Valadier ne manque pas de souligner les illusions, de même que les risques d'anonymation, que suscite le processus en cours. Ce processus se

---

[625] *La mondialisation : le nouvel esclavage de l'Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2000.

[626] C'est ce que pense Rachel Bidja Ava qui estime que la mondialisation consacre le triomphe de l'utilitarisme et du pragmatisme des plus abjects et *« marginalise …les pauvres d'Afrique acculés …à consommer le trop plein de déchets culturels et idéologiques d'une civilisation matérialiste aux abois », La méthode en philosophie : objet et technique de la philosophie*, Presses universitaires d'Afrique, Yaoundé, 2001, p. 59.

[627] « De l'individualisme ethnique au globalisme intercommunautaire, sortir de l'impasse ethnique nationale en Afrique » in Thérèse Bellè Wangue (dir), *L'individuel et le collectif*, Editions Dianoia, Juin 2004, p. 136.

dévoile, dans le cadre de ses analyses, dans le sens d' *« une éradication des systèmes politiques nationaux, devenus impuissants, et (d') une relativisation des cultures, dévalorisées au profit d'une modèle unique qui serait celui de tout le monde »*[628]. On peut très bien se demander, à la suite de Paul Valadier, si on n'est pas entrain de substituer aux hommes réels, enracinés dans les cultures, des hommes virtuels, si mobiles qu'ils n'ont plus d'ancrage et deviennent inconsciemment objets de manipulations sournoises parce qu'invisibles.

II- Masquer la polarisation du monde.

Le post-modernisme-post-colonialisme au delà de la rhétorique lénifiante qu'il déploie, fonctionne en tant qu'idéologie dont le but est de dissimuler l'indéniable polarisation du monde et la fracture, de plus en plus grande, entre le centre et la périphérie. La mondialisation dans sa logique marchande participe à périphériser les nations du Sud, au regard des inégalités qu'elle draine. En réalité, la mondialisation exclut tant d'individus et de nations pauvres qu'on est en droit de la suspecter d'être une illusion ou pire encore, une imposture. Samir Amin dans son ouvrage intitulé *L'accumulation à l'échelle mondiale*, n'hésite pas à penser que cette mondialisation pérennise la logique de domination impérialiste et que justement, *« l'impérialisme continue à constituer le seul vrai problème »*[629]. Les penseurs africains tels que Jean-Godefroy Bidima, Anthony Appiah, Achille Mbembe, Axelle Kabou, Etounga Manguelle, pour ne citer que ceux-là, de même que les écrivains de la génération de la postcolonie[630], participent, consciemment ou non, à véhiculer une idéologie pernicieuse qui culmine dans l'autodévalorisation. Et c'est dans ce sens qu'il nous semble opportun de relever que le concept même de postcolonie est un concept dont la valeur heuristique nous apparaît presque nulle, sa mobilisation obéit en fait à d'autres motivations inavouées.

En effet, ce concept, s'il signifie ce qui vient après la colonisation, il est évident que cet

[628] Paul Valadier, « La mondialisation des cultures », *Etudes*, Novembre 2001, p. 507.
[629] Tome 2, Anthropos, Paris, 1970, p. 435.

[630] Selon l'expression de Abdourahman .A. Waberi, ''les enfants terribles de la postcolonie'', In, *Notre librairie*, No 135, Septembre-Décembre 1998.

épisode de l'histoire africaine s'est prolongé par un autre : le néocolonialisme. La question est donc de savoir pourquoi ces auteurs investissent le concept de post-colonialisme au lieu de parler purement et simplement du néocolonialisme ? Il nous semble que de la colonie à la post-colonie, il y a seulement un déplacement, mieux un réaménagement de la structure de domination. La colonisation directe a ainsi laissé la place à une domination indirecte tout aussi pernicieuse. C'est ce que les analyses de Frantz Fanon, Kwame Nkrumah, Samir Amin ou encore de Marcien Towa ont clairement démontré. Or, le concept de post-colonie, contrairement à celui de la néo-colonie, ne traduit pas cet état de fait, au contraire il le masque même. La réalité est que la domination demeure, elle se pérennise, même si le nœud d'opposition s'est déplacé. Charles Romain Mbele partage tout à fait ce point de vue lui qui pense que le « post » du concept post-colonialisme ne renvoie pas à ce « qui a fini », « à ce qui vient après ». Pour lui, par ce concept ambigu, il s'agit *« de rendre invisible le néocolonialisme sous la forme actuelle de l'impérialisme économique coercitif »*[631]

Le concept de post-colonie s'inscrit dans la perspective du renversement de la théorie de la dépendance et du développement inégal ou asymétrique. Et le professeur Nkolo Foé nous amène à remarquer que ce n'est pas un fait de hasard si la délégitimation de la théorie de la dépendance et la problématique néocoloniale sont contemporaines de l'entreprise poststructuraliste[632]. Le philosophe camerounais, s'attaquant à la pensée postcoloniale et plus particulièrement aux écrits de son compatriote Achille Mbembe, observe que ce dernier reconduit de manière servile les catégories majeures de la doctrine néo-conservatrice post-structuraliste. Ce choix théorique et méthodologique produit des conséquences dans le cadre de la recherche africaine. Celles-ci, au regard du texte majeur d'Achille Mbembe, peuvent être résumées en quatre points :

1- l'époque de la post-colonie renferme des ''durées multiples, faites de discontinuités, de reversements, d'inerties, d'oscillations qui se superposent, s'enchevêtrent et s'enveloppent les unes les autres'' ;

2- le temps de ''l'existence africaine n'est ni linéaire, ni un simple rapport de succession où chaque moment efface, annule et remplace tous ceux qui l'ont précédé, au

[631] *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, Clé, Yaoundé, 2010, p. 32.
[632] « La postcolonie, un avatar du postmodernisme », *Patrimoine* No 0015, Juin 2001.

point qu'une seule époque existerait au sein de la société'' ;

3- l'histoire des sociétés africaines renvoie à une ''pluralité d'équilibres'' et au fait que, loin de ''converger vers un point, une tendance ou un cycle unique'', les formations sociales africaines, en tant que sociétés historiques, ''recèlent en elles la possibilité de trajectoires fractionnées, ni convergentes, ni divergentes, mais imbriquées, paradoxales'' ;

4-la répudiation des modèles linéaires. Ce qui signifie que la recherche africaine doit intégrer des modèles non –linéaires, afin de rendre raison des phénomènes complexes[633].

Or, la redevance de cette orientation, qu'Achille Mbembe donne à la recherche africaine, vis-à-vis du postmodernisme, est évidente. Ce dernier ne proclamait-il pas l'éclatement des sciences sociales ; le recul du modèle newtonien qui servait de cadre de référence et de modèle, en dernière instance de rationalité scientifique ; la perte de crédibilité des grands récits ; l'affirmation générale de la multiplicité des mondes et des formes de vie ; la reconnaissance de l'existence des savoirs distincts des savoirs scientifiques ; la pluralité des formes d'invention de la différence et de l'universel ; en fin, la redéfinition des rapports entre objectivité et représentation. Mais une telle orientation participe à la disqualification de la science, de la raison, de la pensée et même de la philosophie. L'Afrique face à son destin peut-elle, sans risque de perte totale, s'engager dans une telle direction ? Les sociétés africaines peuvent-elles faire ainsi bon accueil à la superstition, rejeter la science et la pensée rationnelle et s'affirmer ? Ces formations sociales peuvent-elles ou doivent-elles subvertir sans nuance les acquis de la modernité ?

Ceci n'est certainement pas le point de vue de Nkolo Foé qui s'en prend violemment aux penseurs africains qui enfourchent l'hymne de la postmodernité en validant à l'aveuglette ses catégories. Il estime que :

> *« La soi-disant délégitimation du méta-récit de l'esprit, le prétendu recul des philosophies totalisantes, le progrès dans les consciences naïves des sorcelleries de Paul Feyerabend, ont conforté les détaillants des idées dans leurs propres superstitions. On ne cesse plus d'invoquer son autorité et celle des autres*

[633] Voir l'introduction à l'ouvrage *De la postcolonie*, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine, Karthala, Paris, 2000.

postmodernes, les uns connus, les autres inconnus, pour se consoler qu'après tout, si nous sommes superstitieux, nous n'avons pas à en rougir, puisque les maitres mêmes du monde ont sanctifié l'irrationnel. »[634]

En fait, le post-colonialisme, s'inscrivant en droite ligne des théories post-modernes, se présente comme une pensée de la crise, une pensée de la décadence. Penser que les sociétés africaines peuvent faire l'impasse sur les idées du progrès, de l'émancipation, est sinon une grave illusion, du moins une erreur qui ne peut qu'être fatale aux sociétés encore fragilisées par le poids de l'histoire et la construction verticale du monde. En embrassant, sans le moindre esprit critique, les catégories du post-modernisme, les penseurs africains perdent cependant de vue le fait que dans leur conduite quotidienne, leurs maitres, les élites du Nord, contredisent dans les faits les principes essentiels de leur doctrine. En fait, dans les milieux néo-conservateurs occidentaux, l'on n'a jamais transigé avec les idées de progrès, de liberté, d'émancipation, étant donné que ces valeurs renvoient à la puissance, mieux, à l'hégémonie mondiale. Voilà pourquoi Nkolo Foé continue à se demander *« comment les penseurs des peuples asservis peuvent se permettre de sacrifier à ces ''modes'', comme si le progrès des peuples, leur liberté et leur émancipation n'étaient qu'une ''mode philosophique'' »*[635]

En tout état de cause, la notion de post-colonie est un concept « faux »[636] qui brouille le processus d'intelligibilité de la situation actuelle des sociétés africaines. Tenter comme le fait Achille Mbembe, en droite ligne de l'orientation de l'un des ses maitres à penser qu'est Jean-François Bayart, de cerner *l'historicité propre* des sociétés africaines ou même *l'esprit* de l'époque post-coloniale, en les soustrayant du système de domination capitaliste mondial, est une voie sans issue. Ainsi, on a beau spéculer sur *la multiplicité des temps*, les *durées autochtones*, *la légalité propre des sociétés africaines*, on ne résout aucun problème. On ne corrige non plus l'erreur en concédant que les sociétés africaines *« s'enracinent dans une multiplicité de temps, de rythmes et des rationalités qui, bien que particulières, et parfois locales ne peuvent être pensées en dehors du monde qui s'est… dilaté »*[637], car le problème,

---

[634] « La postcolonie, un avatar du postmodernisme », p. 6.
[635] Ibidem.
[636] Nous empruntons au professeur Nkolo Foé cette vision.
[637] Achille Mbembe, *De la postcolonie*, p. 21.

le vrai problème réside, non dans la dilatation du monde, mais dans sa construction résolument verticale, porteuse d'inégalités. Ainsi, au-delà de la rhétorique alléchante, mais spécieuse, d'un penseur comme Achille Mbembe, il faut reconnaître que le projet intime mais voilé de la postcolonie, ne se comprend que si l'on intègre le fait qu'il appartient en réalité à l'une des alternatives à la théorie du ''développement inégal'' et de ''l'accumulation à l'échelle mondiale'' que développe fort bien Samir Amin.

Ainsi, au plan politique, les penseurs de la post-colonialité rejettent l'impérialisme et le développement inégal. Achille Mbembe, Axelle Kabou, Etounga Manguelle et bien d'autres délégitiment les catégories d'impérialisme, de néocolonialisme, s'inscrivant de ce fait contre l'analyse des penseurs tels que Nkrumah, Fanon, Towa etc.…. Or, leur champ de réflexion, même s'il n'épuise pas la compréhension de la situation africaine, est loin d'être une construction de leurs cerveaux. Fanon par exemple a repéré dans la bourgeoisie nationale la classe sociale en cause. Celle-ci, dans son commerce avec la bourgeoisie occidentale, n'a pas compris que celle-là, dans sa phase de mise en place, s'est caractérisée par la créativité, l'inventivité. Or, la bourgeoisie nationale emprunte les mœurs de cette bourgeoisie occidentale sans comprendre que cette bourgeoisie se situe dans sa phase de décadence, marquée par les excès. Fanon avait ainsi fait le constat suivant :

> *« La bourgeoisie nationale des pays sous-développés n'est pas orientée vers la production, l'invention, la construction, le travail. (…) Etre dans le circuit, dans la combine, telle semble être sa vocation profonde. (…) Dans un pays sous-développé une bourgeoisie nationale authentique doit se faire un devoir impérieux la vocation à laquelle elle était destinée, de se mettre à l'école du peuple, c'est-à-dire de mettre à la disposition du peuple le capital intellectuel et technique qu'elle a arraché lors de son passage dans les universités coloniales(…) malheureusement(…) la bourgeoisie nationale se détourne de cette voie héroïque et positive, féconde et juste, pour s'enfoncer, l'âme en paix, dans la voie horrible, parce qu'anti-nationale d'une bourgeoisie classique, d'une bourgeoisie bourgeoise, platement, bêtement, cyniquement bourgeoise »*[638]

[638] *Les Damnés de la terre*, Préface de Jean-Paul Sartre, Editions La Découverte, Paris, 1985, p. 110.

Bien plus on ne saurait comprendre la réalité politique, le pouvoir africain en l'isolant du système mondial[639]. L'arbitraire et la violence qui caractérisent la gouvernementalité post-coloniale sont, en partie, la conséquence de la collusion entre les régimes ''post-coloniaux'' et le régime impérialiste mondial. Il faut en effet saisir les mécanismes par lesquels se sont mis en place les entreprises multinationales pour avoir l'intelligence de la dérive autoritaire des régimes ''post-coloniaux''. Ces multinationales ont démantelé les systèmes politiques et les appareils d'Etat des formations capitalistes périphériques, comme l'explique fort bien le sociologue suisse Jean Ziegler. L'Etat capitaliste colonial avait été mis en place par l'Etat hégémonique du centre capitaliste. En instaurant ainsi ces entités sans réelle souveraineté, l'Etat hégémonique assurait la sauvegarde et la pérennité des ses intérêts. C'est cet Etat qui est aujourd'hui agressé par les multinationales, du fait de leur hostilité à tout obstacle qui pourrait se dresser face à leur action de diffusion et de conquête transnationales. Jean Ziegler montre bien comment les sociétés politiques de la périphérie furent détruites et remplacées par des dictatures formées de mercenaires bien équipés, conseillés et financés par les Etats impérialistes et les entreprises multinationales. Le cas du Zaïre est très indicatif à ce sujet. Mais, ce qui est vrai pour ce pays, vaut largement pour la plupart des Etats néocoloniaux du Tiers-monde. C'est dans le même ordre d'idées que Nkolo Foé remarque finalement, s'en prenant à Achille Mbembe, que :

> *« La dictature fasciste … l'un des traits caractéristiques de la postcolonie offre un exemple de la brutalité avec laquelle les formations supplétives du capitalisme mondial répriment les nations qui tentent d'échapper à son emprise. En plaçant la violence au cœur de la postcolonie, mais en la postulant comme un phénomène sui generis, Mbembe occulte volontairement ce fait. Le contrôle des sources d'énergie a joué un rôle majeur dans la répression des peuples par les collabos*

[639] Cette vision est largement partagée par Tsiyembe Mwayila dans son livre intitulé *L'Etat postcolonial facteur d'insécurité en Afrique*, Présence Africaine, Paris, 1990. C'est aussi ce que pense Alain Fogue Tedom qui écrit : « l'héritage politique des Etats africains qui remonte à leur passé colonial a favorisé au lendemain des indépendances, la naissance et le développement des régimes autoritaires à travers l'Afrique. Faute de légitimité politique suffisante, les principaux leaders politiques africains, pour la plupart désignés par l'ancienne puissance coloniale(…) vont rapidement recourir à des pratiques autoritaires afin d'imposer leur autorité », *Enjeux stratégiques et conflits politiques en Afrique noire*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 216.

indigènes des multinationales(…) Les autorités administratives et policières des pays néocoloniaux veillent sur les intérêts des multinationales tutélaires. Aucun néologisme, aucun philosophème, ne peut remplacer cette vérité là. »[640]

Si cette réalité que décrit le professeur Nkolo Foé à la suite de Samir Amin, de Frantz Fanon ou encore de Marcien Towa est vraie, on ne pourra qu'être surpris par toute cette rhétorique que mobilisent les penseurs de la post-colonialité et qui passe largement à coté du problème central. Il y a donc ici volonté de voiler la polarisation massive du monde et le développement inégal, lesquels constituent le socle des inégalités actuelles. C'est la raison pour laquelle, au lieu de comprendre que la logique impérialiste suit son cours, on s'atèle à valider des thèses comme celle d'Antonio Negri et de Michael Hardt qui préfèrent parler de la logique impériale. L'Empire aux yeux de Negri définirait la réalité internationale désormais postimpérialiste et postcoloniale adaptée à la mondialisation, contrairement à l'impérialisme qui symbolisait l'extension de la souveraineté des Etats-nations européens au-delà de leurs frontières propres. L'Empire se présenterait comme *« un appareil décentralisé et déterritorialisé de gouvernement, qui intégrerait progressivement l'espace du monde entier à l'intérieur de ses frontières ouvertes et en perpétuelle expansion »*[641]

L'Empire prendrait en compte la spécificité de notre monde dont les penseurs post-modernes-postcolonialistes s'accordent à reconnaître qu'il consacre les identités hybrides, les hiérarchies flexibles et des échanges pluriels, en modulant ses réseaux de commandement. L'Empire serait un espace ouvert, espace de la circulation généralisée du capital et des hommes. L'Empire consacrerait ainsi la réalisation d'un marché mondial unique et aurait transformé la géographie du monde moderne. Aussi l'Empire aurait-il brouillé les anciennes divisions historico-spatiales entre le monde capitaliste, le monde socialiste et l'autre monde dénommé tiers. L'Empire ruinerait par le fait même, la théorie du centre et de la périphérie si tant est que le nouveau monde serait a-centrique et peut-être même polycentrique, car le centre serait partout et la périphérie nulle part. Il se dégage là ce

---

[640] « La postcolonie, un avatar du postmodernisme », p. 7.

[641] L'Empire, Editions Exils, Paris, 2000.

que nous pouvons appeler le fondement de la théorie post-coloniale telle qu'exposée chez un auteur comme Arjun Appadurai par exemple.

Mais il y a une considération qui est particulièrement importante dès lors qu'on veut comprendre la pensée d'Antonio Negri : c'est celle qui transparait à travers le concept de biopolitique. L'Empire est à proprement parler une production biopolitique, ce qui signifie cette forme de production sociale où l'économie, la politique et la culture se recoupent et s'investissent mutuellement. Le biopolitique inaugure le politique sous un angle nouveau. Le politique n'est plus conçu comme commandement. Le politique conçu comme commandement est dissous, il devient, sous l'impulsion de la force constitutive de l'amour, *« engagement quotidien, que l'amour révèle comme puissance productive présente »*[642].

Dans la perspective de Negri, le pouvoir impérial (et non impérialiste) se manifesterait *« à tous les niveaux de l'ordre social, en descendant jusqu'aux profondeurs du monde social »*[643]. L'Empire gère des territoires et la multitude, mais en même temps qu'il régule les interactions humaines, *« il cherche aussi à réguler directement la nature humaine »*[644] elle-même, constituant ainsi la forme achevée du biopouvoir saisi par Michel Foucault dans sa définition de la société de contrôle qui n'est plus seulement une société disciplinaire.

En effet, la société dite disciplinaire se caractérise par la répression, à travers un ensemble d'appareils et de dispositifs répressifs régissant les habitudes, les coutumes et les pratiques productives. Cette société disciplinaire est une production de la bourgeoisie dans le but de mettre les gens au travail et d'assurer l'obéissance à son pouvoir. Ses appareils sont constitués par des institutions telles que la prison, l'usine, l'école, l'asile, l'université, l'hôpital. La société de contrôle par contre, produit de l'époque postmoderne, est caractérisée par l'effort permanent d'institution de *« mécanismes de maitrise qui se font plus « démocratiques », toujours plus immanents au champ social, diffusés dans le cerveau et le corps des citoyens »*[645]. La société de contrôle exerce son pouvoir de manière spécifique :

---

642 Antonio Negri, *Kairos, Alma Venus, Multitude*, Calmann-Lévy, Paris, 2001, pp. 128-129.
643 *L'Empire*, p. 19.
644 Ibidem.
645 Idem, p. 48.

> *« Par des machines qui organisent directement les cerveaux (par les systèmes de communication, des réseaux d'informations, etc…) et les corps (par des systèmes d'avantages sociaux, des activités encadrées, etc.…) vers un état d'aliénation autonome, en partant du sens de la vie et du désir de créativité »*[646]

Antonio Negri note une généralisation des appareils normalisants de la disciplinarité animant de l'intérieur les pratiques communes et quotidiennes des hommes. Contrairement à la société disciplinaire qui s'appuyait sur des sites structurés (prison, école, usine etc.…), le contrôle va au-delà de ces sites *« par le biais de réseaux souples, modulables et fluctuants »*[647]. Dans la société de contrôle, la résistance de l'individu est vaincue, et le pouvoir devenant biopolitique, la machine du pouvoir embrasse l'ensemble du corps social. Negri voit ainsi dans le biopouvoir et le contrôle, les aspects fondamentaux de l'Empire. En fin de compte, dans la perspective d'Antonio Negri et de Michael Hardt, *« la circulation doit devenir liberté »* et la *« multitude mobile doit arriver à la citoyenneté mondiale »*. Celle-ci n'a été acquise qu'au prix d'une résistance héroïque à l'asservissement : c'est la *« lutte contre l'esclavage d'appartenir à une nation, à une identité et à un peuple »*[648]. C'est un tel monde que désirent également tous les penseurs de la post-colonialité. Mais rien n'indique que ce monde cosmopolite réalisera cette espèce de fraternité sans frontières et qu'il ouvrira l'ère d'une citoyenneté universelle que la générosité théorique et conceptuelle de Negri et de Hardt envisage.

En clair, les angoisses et les peurs que draine la mondialisation, la perspective cosmopolite qu'elle dessine, laissent tout de même entrevoir une réelle menace d'aliénation et de disparition effective des peuples de la périphérie de l'histoire mondiale. Cet empire métis fantasmé pourra t-il résoudre la fameuse équation du centre et de la périphérie ? Pourra-t-il résoudre la question de la polarisation du monde qui n'est pas elle de l'ordre du songe idéologique ou de l'illusion ? En fait, le cosmopolitisme, l'ouverture au monde, la participation aux flux mondiaux multiformes, voilà une perspective alléchante certes. Mais la hargne avec laquelle les penseurs de la post-colonialité s'affairent à apprêter un deuil au

[646] Idem, p. 49.
[647] Ibidem.

nationalisme et l'ardeur qu'ils investissent à déconstruire l'identité sont sans doute suspectes et nous amènent à nous poser ces quelques questions : doit-on confondre nationalisme et refus d'ouverture au monde ? Doit-on se livrer à l'amalgame entre la défense des acquis nationaux, qui est parfaitement légitime, et le nativisme ? En se livrant à un tel amalgame, ils participent, par cynisme ou par simple ignorance, à frayer la voie au capitalisme tentaculaire néolibéral dont le but est de cambrioler la sphère économique des Etats sans la moindre résistance.

III- Du procès de l'autre au procès de soi : pour une critique de l'auto-dévaluation anthropologique dans le discours post-colonial.

Le discours post-colonial a opéré, comme nous l'avons vu, une véritable déconstruction des cadres et des catégories qui ont marqué la production intellectuelle de la période coloniale et de celle qui a immédiatement suivi les indépendances. Le nouveau discours entend valoriser l'ouverture, le cosmopolitisme, la migritude, l'entre-deux, le métissage, l'hybridation etc.… « Les enfants de la postcolonie » rament à contre courant de la perspective de leurs ainés et veulent briser les barrières dans lesquelles ils se sont enfermés. Les particularismes et les déterminations du passé doivent ainsi céder le pas à une pensée transcontinentale, une réflexion qui se situe « par-delà les frontières »[649]. Mais, au-delà de ce qui peut apparaître comme recevable dans ce nouvel horizon de la pensée, on y décèle une tendance certaine à l'afro-pessimisme doublé de l'afro-dénigrement, le tout nourri par un discours de la dégénérescence africaine, du pessimisme culturel et de la dévaluation anthropologique.

Il convient de rappeler que nous n'avons nullement l'intention de redorer le blason d'une quelconque vision passéiste. Il n'est non plus question d'offrir un prétexte aux intégrismes et aux particularismes. Il ne s'agit pas pour nous de reconstituer une identité oubliée, délaissée ou profanée, c'est-à-dire de développer de nouveaux africanismes ou de construire arbitrairement des catégories spécifiques. Il est plutôt question, au-delà de la

---

[649] Abdourahman A. Waberi, « Les enfants de la postcolonie. Esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire », In *Notre Librairie*, No 135, Septembre-Décembre 1998.

simple exigence épistémologique, d'édifier sur des bases saines, une entreprise prospective, projet critique et révolutionnaire, pour une considération lucide, volontariste et responsable du futur. Car, nous sommes convaincus que les écritures postcoloniales ont profondément brouillé le champ de compréhension du hic et nunc des sociétés africaines. Il y a eu une distorsion idéologique qui, si elle n'est pas démasquée, risque de conduire à un diagnostic incorrect et partant, à de solutions inadéquates par rapport au projet du vivre en commun et de cohabitation libre, tolérante et pacifique entre les individus, les types humains et les peuples, que nous envisageons.

D'emblée, notons que si l'afro-pessimisme est impulsé de l'extérieur, l'afro-dénigrement est, quant à lui, le fruit des fils mêmes de l'Afrique, et c'est lui qui motive le procès de soi auquel se livrent les enfants de la postcolonie. Il est donc clair que dans l'espace de ce sous-chapitre, c'est prioritairement à l'afro-dénigrement que nous nous attaquerons. Cet afro-dénigrement constitue, comme le note fort opportunément Charles Romain Mbélé, un discours de *« l'auto- culpabilité, l'auto-flagellation, le discours de la haine de soi-même(…), de la honte de soi, de la faute, de la pénitence, de l'expiation. »*[650]

L'une des constantes de ce discours est le ravalement de l'Africain dans la sphère instinctuelle et pulsionnelle, ce qui le ramènerait à l'ordre biologique. C'est ce qui transparait dans les textes de Jean-François Bayart, Achille Mbembe par exemple. On trouve chez Bayart[651] les termes et expressions qui rappellent la domination du biologique : *politique du ventre*, *homo manducans*, *l'être-animal*, *la chose* (parlant de l'Afrique) etc… Chez Achille Mbembe[652], cette terminologie instinctuelle et quasi-bestiale est davantage accentuée. Pour lui, le projet d'auto-détermination se donne comme un *« procès d'ensauvagement »*, une *« manière d'être animal »*, parce que le pouvoir arbore le *« masque de l'animalité »* et de l'inhumanité la plus abjecte et, même l'existence des hommes et des femmes s'exerce ici dans la *« texture de l'animalité »*. On décèle, à travers cet investissement conceptuel hors du commun, une ferme volonté de réification de l'univers

[650] « Pour une critique de l'Afro-pessimisme et de l'afro-dénigrement dans le discours dit '' postcolonial'' », In, Richard Laurent Omgba, *L'image de l'Afrique dans les littératures coloniales et postcoloniales*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 303.

[651] Notamment dans son ouvrage *L'Etat en Afrique*, déjà cité.

[652] Plus précisément dans ses ouvrages, *De la postcolonie*, *Afriques indociles* déjà cités et dans plusieurs articles.

négro-africain, une nette volonté de l'attacher aux expressions anarchiques et même chaotiques du corps. Or, une telle vision est suspecte dans la mesure où la violence de l'Etat africain postcolonial, comme nous l'avons vu plus haut, ne peut être comprise détachée du système mondial de domination.

Bien plus, le caractère hyperbolique dont ces images sont assorties est, sans aucun doute, à insérer dans le sinistre dessein de dénigrer et de chosifier. Les épisodes de violence les plus horribles émaillent l'histoire de l'humanité au-delà de toute considération géographique et culturelle. Ces épisodes se retrouvent donc partout et les historiens sont là pour l'attester. Il y a donc ici volonté de ravalement de l'Africain et de son «histoire » dans la nuit du biologique et du pulsionnel. Or, et ceci est une constante de la pensée philosophique, l'ordre du biologique, en tant que domaine par excellence des pulsions et des instincts, est ontologiquement inférieur par rapport à l'ordre de la raison. En fait, si l'homme est un *animal raisonnable*, il faut comprendre que c'est grâce à cette différence spécifique qu'il acquiert son statut d'homme. Il en est ainsi de la pensée cartésienne qui ramène l'homme à la raison ou à la pensée. C'est ce qui se traduit par le ''je pense, donc je suis'' du *Discours de la méthode* et de la quatrième partie des *Méditations métaphysiques*[653]. La supériorité de la raison, de la partie supérieure de l'âme ou encore de l'élément rationnel, est donc admise. Or, chez Platon par exemple, cette supériorité peut avoir des implications politiques étant donné que le disciple de Socrate affecte à chacune des parties de l'âme une fonction précise et qu'il revient au principe rationnel de commander, de diriger, de guider. Platon[654] écrit :

> *« Lorsque sont ensemble âme et corps, à ce dernier, la nature assigne servitude et obéissance ; à la première, commandement et maitrise(…) N'est-ce pas ton avis que ce qui est divin soit, de sa nature, fait pour commander ou pour diriger, ce qui est mortel, au contraire, pour obéir et être esclave ?»*[655]

[653] Il est vrai que dans cet ouvrage la conjonction de coordination ''donc'' n'existe plus.
[654] C'est en fait Socrate qui le soutient dans le livre IV de *La République* au cours du débat qui l'oppose à Adimante et à Glaucon.

[655] Platon, *République* 439 d.

Autrement dit, Platon ne fait pas de mystère au sujet du destin de l'élément biologique ou concupiscible et de celui de l'élément rationnel. Le destin de l'un est de commander et celui de l'autre est de subir cette domination. La justice consiste à ce que chacun des éléments reste à sa place. On peut donc par extension penser que l'homme, le peuple qui manifestent le plus l'expression de l'élément rationnel sont appelés à diriger, à dominer, de même que l'homme, le peuple qui manifesteraient davantage l'expression de l'élément biologique seraient faits pour subir la domination des premiers. Il y a là l'idée ancienne de l'opposition métaphysique de l'âme et du corps dont nous tirons les conséquences. On peut ainsi se demander si les apôtres africains du post-modernisme post-colonialisme s'étaient représentés de telles conséquences lorsqu'ils faisaient de l'Afrique et des Africains un continent et des hommes dominés par le moi animal. Ils développent un certain pessimisme historico-culturel qui ne peut se comprendre que dans le sens d'une volonté de dénigrement, mieux « d'auto-dénigrement ». Aussi véhiculent-ils l'idée selon laquelle les échecs et les déboires que connaissent l'Afrique et les Africains ne seraient nullement imputables à la main cachée de l'autre mais à une infirmité ontologique et culturelle du Noir : on n'est pas loin du discours raciste qui a précédé et accompagné l'entreprise de domination impérialiste.

La culture africaine dans cette perspective ne peut générer que de la monstruosité, de l'irrationnel. C'est ce pessimisme historico-culturel qui amène paradoxalement un penseur comme Achille Mbembe à se poser en défenseur de la colonisation. On ne peut faire aucune autre lecture de cette phrase qui revient tout au long de ses productions : *« à tout prendre la colonisation valait peut-être mieux »*[656]. Pas besoin d'entrer dans les méandres de la sémantique pour comprendre la volonté du théoricien du post-colonialisme tropical à absoudre la colonisation qui, à ses yeux aurait été plus positive que l'épisode post-colonial. C'est aussi le point de vue de Jean-Paul Ngoupandé[657] qui ne manque pas de ressasser les apports de la colonisation. La colonisation est ainsi, et contre toute attente, exaltée, élevée au rang d'une entreprise nécessaire à l'expansion de la civilisation et de l'épanouissement des peuples. La théorie du « fardeau de l'homme blanc »[658] est de ce fait remise ici au goût

[656] *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Op.cit, p. 105, 145, 147.
[657] *L'Afrique sans la France. Histoire d'un divorce consommé*, Albin Michel, Paris, 2002.
[658] Certains apôtres du colonialisme comme Bernard Lugan n'ont pas hésité de considérer le mouvement de décolonisation comme une erreur fondamentale. Pour lui, la « colonisation apparaît comme un âge d'or pour les

du jour. Pour remettre en surface une telle idée, il a fallu que Mbembe procède à une déconstruction totale de l'univers culturel du monde africain, et qu'il isole ce dernier afin de le saisir, comme il le prétend, dans son *historicité propre* et d'en dégager *l'esprit.*

En effet, la postcolonie, comme toute époque, aurait un temps ''propre'', un ''esprit''[659] qui en ferait la particularité. Cet *esprit du temps* est pour le penseur camerounais un ensemble de :

> *« Pratiques matérielles, de signes, de figures, des superstitions, d'images et de fictions, qui, parce que proposées à l'imagination des gens et à leur intelligence, parce que réellement éprouvées par eux, forment ce que l'on pourrait appeler leur ''vivre au monde concret''. »*[660]

Et, le professeur Nkolo Foé, dans la saisie de l'esprit du temps de la postcolonie chez Mbembe pense que :

> *« La postcolonie peut(…) se définir comme la science des mœurs, grâce à quoi l'être humain en déréliction prend conscience de sa finitude, du fait de l'affrontement permanent avec les formes les plus variées et les plus violentes de la mort. Ajoutés à cela l'obscénité, le grotesque et la vulgarité… »*[661]

La violence, l'obscénité, le grotesque, la vulgarité, l'arbitraire seraient ainsi les marques particulières de la tranche historique dénommée postcolonie. L'arbitraire coïncide ici avec la réification de la vie, le « procès d'ensauvagement » qui dévoile la vie dans la texture de l'animalité et où tuer relèverait de la banalité quotidienne. Le pouvoir en postcolonie arborerait un visage hideux, carnassier, et ici, *« tuer un être humain et tuer un*

---

populations africaines (…) pour les hommes et les animaux, la fin de l'âge d'or a bien coïncidé avec le départ de l'homme blanc ». C'est ce qu'il affirme dans son ouvrage *Afrique. Bilan de la décolonisation*, Perrin, Coll. « vérités et légendes », Paris, 1991, p. 117.

[659] Mbembe emprunte certainement dans ses analyses le concept hégélien de Zeitgeist.
[660] *De la postcolonie*, Op.cit, p. 35.
[661] « Du pittoresque et du dégout de soi dans la littérature et la critique littéraire postcoloniales », In, Richard Laurent Ombga, *L'image de l'Afrique dans les littératures coloniales et postcoloniales*, Op.cit, p. 219.

bête procèdent de la même logique.»[662] . Et il faut finalement comprendre la gouvernementalité postcoloniale comme une véritable *« économie de la mort »*[663], car ici, *« …il n'y a pas seulement plusieurs sortes de morts. Il y a aussi plusieurs formes du mourir »*[664]

Ce tableau que Mbembe dresse de la postcolonie brille par son caractère hyperbolique. Tout dans ce contexte pourrait ainsi être ramené à la mort, à « l'esthétique de la vulgarité »[665]. Toutefois ce qui nous semble curieux et même surprenant, c'est l'investissement que le penseur camerounais fait de l'anodin et surtout le recours inflationnel aux images littéraires et poétiques. Non pas que ce ne serait pas là des éléments pouvant servir comme source d'inspiration en vue de féconder une réflexion, la littérature en général n'est-elle pas un miroir que l'on promène le long de la rue ? Mais la recherche en philosophie ou en sociologie peut-elle se limiter à la validation des énoncés des poètes, des romanciers et hommes de théâtre ?

Il nous semble que l'imagination littéraire n'obéit pas, du point de vue méthodologique, aux exigences d'une enquête scientifique et que par conséquent, le chercheur devrait observer une certaine distance critique vis-à-vis des éléments qui peuvent venir du champ de la littérature. Mais aussi, le chercheur se doit de démêler dans la production littéraire, ce qui relève du réel de ce qui vient plutôt de l'imaginaire, car, l'œuvre littéraire ne saurait être un simple compte rendu fidèle du réel[666]. Dans l'œuvre littéraire se mêlent le réel et l'imaginaire. Or, on assiste à l'érection des œuvres de Sony Labou Tansi[667] en références autoritaires indiscutables chez Mbembe.

Mbembe s'abreuve ainsi abondamment aux sources que lui offrent les textes de Sony Labou Tansi, textes qui brillent par une rhétorique excrémentielle, lubrique, luxurieuse, sale, impudique et vulgaire comme le témoignent ces quelques passages : *« …L'Afrique, cette grosse merde…. Un moche merdier, ce monde ! Ni plus ni moins qu'un grand marché*

---

[662] *De la postcolonie*, pp. 255 et 256.
[663] Idem, p. 160.
[664] Idem, p. 251.
[665] Par ailleurs titre du chapitre 3 de son ouvrage *De la postcolonie*.
[666] Mêmes les ouvres dites réalistes ou naturalistes n'échappent pas à cette règle étant donné que l'imagination du romancier par exemple parvient toujours à introduire dans le texte des éléments qui ne relèvent pas directement de la réalité décrite.
[667] Notamment *L'Anté-peuple, Parenthèse de sang, les sept solitudes, La vie et demie, les yeux du volcan* etc…

de merde »[668] *; « Le Guide Providentiel alla aux toilettes pour une dernière vérification de ses armes. Il s'y déshabilla…. Pour cette femme(…) il entendait faire de longs spéciaux entrecoupés de moussants comme il en faisait dans sa jeunesse »*[669] *; « ça fait un doux bruit, une vierge à l'autre bout, ça gémit délicieusement »*[670] *; « pisser le gras et la rouille dans les fesses des fillettes »*[671]. Si le poète peut se livrer à de telles fantaisies verbales, il nous semble que le chercheur, mieux le langage scientifique en général se doit d'être mesuré et objectif. Toutefois, s'en tenir à ces aberrations méthodologiques ne suffit pas, encore faut-il comprendre le dessein qui anime un chercheur comme Achille Mbembe, lequel ne manque cependant pas de qualités.

En fait, ces images que valide, sans la moindre réserve encore moins la moindre distance épistémologique, notre auteur, visent à dégouter de l'Afrique, à déconstruire tout autre horizon de saisie de la réalité africaine. La présentation de cette réalité sous le mode de la scatologie, de la tératologie et de la bestialité, peut être interprétée comme le tribut à payer en vue de la reconnaissance par certains milieux d'un penseur pourtant brillant. Le dévolu jeté sur l'œuvre de Sony Labou Tansi permet à Achille Mbembe de déboucher sur le postulat que la postcolonialité constitue un régime particulier disposant à violence presque bestiale, à la lubricité et à la jouissance effrénée. Une telle thèse qui met en première ligne l'obscénité, ne peut que servir de socle à la culture de la haine de soi et à l'abdication de tout projet de rédemption. L'Afrique n'est-elle pas finalement pour lui une *trouvaille diabolique*, *une image inanimée*[672] ?

Nous n'avons nullement l'intention de délégitimer le procès de soi. Celui-ci cependant, pour avoir un sens, doit être objectif et surtout doit éviter de travestir la vérité. Tout n'est pas beau dans l'Afrique postcoloniale. Tout n'est pas sombre non plus. Bien plus, ramener tous les échecs, toutes les horreurs et tous les ratés à la seule « légitimité propre » des sociétés africaines, c'est brouiller l'horizon de compréhension réelle du hic et nunc de ces sociétés. On verse ainsi dans l'auto-dévaluation, l'auto-dénigrement. C'est dans cette même

---

[668] *L'Anté-peuple*, op.cit, p. 65.
[669] *La vie et demie*, op.cit, p. 42.
[670] L'Anté-peuple, op.cit, p. 25.
[671] *Les yeux du volcan*, Editions du Seuil, Paris, 1988, p. 98.

[672] *De la postcolonie*, op.cit, p. 272.

perspective que peut se comprendre le travail de Yambo Ouologuem dans son *devoir de violence*. Le romancier malien frappe de nullité le passé culturel africain pour ne voir qu'un tableau d'horreurs, de même qu'il délégitime toute idée de panafricanisme, de nationalisme. C'est ce fil d'Ariane qui servira aussi de socle à la critique d'un philosophe comme Jean-Godefroy Bidima.

Celui-ci en effet rejette lui aussi l'idée d'une histoire africaine monumentale, les personnages historiques, les grands empires et les grands hommes politiques que le continent a pu connaître. Or, s'il n'est pas réaliste de rester assis dans le passé et de chanter éternellement les antériorités, il est cependant cynique de travestir ce passé. Il y a chez Bidima une réelle volonté de dévaluation des épisodes héroïques de l'histoire de l'Afrique. Ces héros (et ils ont réellement existé) ne peuvent-ils pas être des sources d'inspiration pour les jeunes générations ? En imitant le grand homme, je peux, par un retournement de perspective, devenir moi-même. Le grand homme peut être une médiation pour être moi.

Nous ne saurons donc valider la perspective de Jean-Godefroy Bidima et compagnie pour qui l'essentiel n'est pas de savoir d'où nous venons(les origines) ni même où nous allons(le télos). Pour Bidima, il faut renoncer à la constitution des utopies sociales pour se contenter de « la philosophie de la traversée ». Il faut, affirme t-il, penser l'instant présent, saisir la bonne opportunité, le « Kairos », sans souci pour les origines et les fins. Le sujet de « la philosophie de la traversée » que promeut Bidima se caractérise ainsi par l'absence d'encrage, un sujet sans identité, flexible, ouvert à tous les changements, un sujet somme toute superficiel et artificiel. Cette philosophie de l'opportunisme constitue à juste titre un pragmatisme aussi froid que paresseux lequel peut conduire le sujet africain dans l'amnésie et la désorientation.

Le pessimisme historico-culturel est aussi perceptible chez Daniel Etounga Manguelle et chez Axelle Kabou. Leurs thèses reposent en gros sur l'idée que les traditions et les mentalités africaines représentent le plus lourd handicap qui pèse sur la modernisation de ces sociétés. On peut lire chez Etounga Manguelle que l'Afrique :

> *« est quantité négligeable (…) par la faute de ses enfants [et] d'une seule et unique réponse : la culture africaine(…) La cause globale, la cause unique(…) à*

> *l'origine de toutes les déviations(…) est la culture africaine ; par son insuffisance, sa passivité, son manque d'ardeur à aller à la rencontre d'autres cultures avant que ces dernières ne s'imposent à elle et ne l'écrasent, son incapacité, une fois le mal fait, à évoluer à leur contact, sans tomber dans le mimétisme abject. »*[673]

Axelle Kabou quant à elle écrit paisiblement : *« l'Afrique ne se meurt pas : elle se suicide dans une sorte d'ivresse culturelle pourvoyeuse de seules gratifications morales. (…). Il faudrait(…) désintoxiquer les mentalités, remettre les pendules à l'heure… »*[674]. Il est donc clair que chez ces penseurs la culture et les mentalités africaines sont responsables de la décrépitude de ce continent. Or, si on peut être d'accord avec la nécessité de domestiquer la science que présente par exemple Kabou, on ne saurait valider l'explication qu'ils donnent de la situation africaine. On ne saurait faire l'impasse ou même occulter le poids de l'histoire et la volonté hégémonique de l'occident dominateur. Tout n'est pas radieux dans la culture africaine, mais tout n'est non plus sombre et, mêmes les mentalités doivent être saisies dans le champ global des relations inter-culturelles. Il n'est donc pas question de frapper de nullité la culture africaine ou d'opérer une rupture radicale d'avec le passé. Edgar Morin a encore la lucidité de reconnaître que *« toutes les cultures ont leurs vertus, leurs expériences, leurs sagesses, en même temps que leurs carences et leurs ignorances. »*[675]

Il est donc nécessaire de faire la part des choses tout en évitant de diaboliser, ni même de magnifier, la culture africaine. En fait, si l'Africain veut se situer dans le monde actuel, la chose la moins avisée qu'il puisse entreprendre serait certainement de se présenter sous le masque d'un sujet totalement transparent. D'où la nécessité de *« guérir de la haine de soi »*[676] comme le propose Jean-Claude Djéréké. Il est impératif d'opérer une mutation de

---

[673] *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?*, op.cit, pp. 20-21.
[674] *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, op.cit, p. 27.
[675] *Une politique de civilisation*, Arléa, Paris, 1997, p. 3.
[676] *L'Afrique refuse-t-elle vraiment le développement ?*, L'Harmattan, Paris, 2007. L'auteur y répond en fait à Axelle Kabou dont l'ouvrage, paru quelques deux décennies plus tôt, arrive à la conclusion selon laquelle l'Afrique est sous-développée du fait du refus du développement, qui se traduit par la rigidité des cultures africaines et les mentalités antiscientifiques portées vers le bricolage, l'improvisation, la navigation à vue, mentalités réfractaires à l'organisation, à la cohérence, à la méthode, à la transparence et à la rigueur.

l'image de soi, de soigner la « blessure ontologique » dont parle Fanon[677] et de s'éloigner de cette représentation dépréciative pour réellement s'engager sur la voie de la libération, de la renaissance et de la reconnaissance. Ce n'est qu'ainsi que pourraient s'engager entre l'Africain et les autres hommes un dialogue fructueux et une réelle collaboration. Quelles sont donc les voies de sortie ? Comment l'Africain, en ce début du troisième millénaire, peut-il vivre son humanité de manière non contradictoire avec la diversité humaine ?

[677] Nous partageons cette idée, même si nous ne nous accordons pas toujours avec la violence que Fanon érige en exigence politique et éthique par excellence.

CHAPITRE III :
PAR -DELÀ LA PROBLÉMATIQUE POST-COLONIALE : LA REFONDATION DU SUJET AFRICAIN CONTEMPORAIN.

Les penseurs africains post-coloniaux, en délégitimant les thèmes qui ont servi de base à l'effort de réflexion des pères des indépendances, en validant les thèses de la pensée post-moderne, ne manquent pas de susciter des interrogations, des appréhensions qui laissent le chercheur africain aujourd'hui devant l'embarras. Or, le défi est énorme, la tâche imposante : comment être africain de nos jours sans prêter au ridicule ? Comment l'Africain, à l'aube de ce 21e siècle, peut-il vivre son humanité de manière non contradictoire avec la diversité humaine ? Quelle orientation prendre dans l'optique de la renaissance et de la reconnaissance du sujet africain ? Telles sont les interrogations essentielles qui interpellent le chercheur africain dans sa quête d'une perspective qui entend éviter le double écueil de l'enfermement ostraciste sur soi et de l'ouverture inconsidérée qui pourrait déboucher sur la dilution dans un universel, lequel risque fort bien d'être l'universalisation d'une particularité.

I- Les chemins du possible.

La promotion de l'Afrique et des Africains appelle un souci constant, conscient et responsable d'un réaménagement du discours sur le continent. Il est évident que dans cette perspective, la précaution minimale à prendre consiste à se débarrasser de toute vision partisane, afin d'établir un diagnostic lucide et objectif de la situation africaine. Analyse faite, il apparaît que l'Afrique et les Africains, dans les types de discours examinés, courent, d'un coté le risque d'une perte par embastillement ostraciste dans le particulier, et de l'autre, celui de la dilution pure et simple dans un universel qui pourrait fort bien être l'universalisation d'une particularité. Aussi comprenons-nous que les perspectives du retour aux sources, celles qui estiment qu'il n'y a qu'à revenir sur les ancestralités, rentrent dans la logique de satisfaction de l'égo et ne constituent nullement le chemin à suivre pour relever les défis qui interpellent le soi africain aujourd'hui. Cette logique passéiste apparaît aussi

inefficiente qu'inconséquente eu égard aux mutations qui se produisent quotidiennement dans les sphères du vécu humain : économique, politique, sociale et culturelle. De même, la perspective qui invite à une ouverture tous azimuts et au rejet de toute identité, sacrifie à la mode intellectuelle et conceptuelle actuelle, par investissement des thèmes de ce qu'on désigne par le terme assez confus de post-modernité. Le post-colonialisme, terme tout aussi confus, écho sonore de la post-modernité, pourrait déboucher sur l'abime de l'anonymation, de la désubstantialisation et finalement de la perte définitive de l'histoire universelle.

Le post-colonialisme nous semble frappé de sénilité avant même d'avoir fait ses preuves. Il nous apparaît comme l'opposé d'une pensée créatrice, celle même que nous voulons voir émergée du champ de la réflexion africaine. La caractéristique d'une pensée créatrice, c'est de s'activer dans une dynamique de critique lucide, ouverte et constructive par dépassement des éléments inféconds du passé, mais aussi par distanciation vis-à-vis des illusions que draine l'arrogance des pensées du moment, qui s'estiment dépositaires exclusif de l'orientation de l'histoire. La pensée créatrice reste ainsi attentive aux défis historiques sans se laisser distraire ou subjuguer par la mouvance générale des idées. Il ne s'agit pas pour elle de mettre entre parenthèses ces idées, mais d'observer vis-à-vis de celles-ci une distanciation critique.

Il est donc important de se débarrasser de toute arrogance et de tout parti pris, pour voir que les défis qui interpellent l'Afrique sont de plusieurs ordres, mais peuvent se résumer à cette interrogation : comment être africain aujourd'hui ? Cette question est centrale en ce sens qu'elle invite à penser au contenu ontologique, politique, social et même éthique que doit recouvrir l' « africanité » contemporaine. Ceci ouvre donc un champ d'investigation plurivoque, multidimensionnel. C'est cette perspective d'une humble ouverture épistémologique qui, à notre sens, peut se révéler heuristiquement féconde. On comprend ainsi que les défis qui interpellent le soi africain, sont aussi bien externes qu'externes, et nous amènent à repenser l'Afrique.

Repenser l'Afrique de l'intérieur signifie ouvrir les pistes de réflexion sur le statut du sujet africain contemporain, son champ relationnel avec les autres subjectivités de l'espace social africain, les normes de comportement à adopter pour une aventure bilatérale et multilatérale harmonieuse, dans le cadre dialogique qui devrait ainsi s'établir. C'est ici pour

nous le lieu d'affirmer que ceci doit se concevoir sous l'angle du multiculturalisme vrai.[678] Car, loin de cette perspective qui a, à tout prix voulu établir une certaine unité culturelle de l'Afrique, nous pensons que cette Afrique, du point de vue culturel, est plurielle. La pluralité des ethnies, des langues, des formes de vie, des organisations sociales, atteste avec éloquence que cette Afrique, que l'on veut présenter sous le mode d'une unité culturelle et ontologique, est diverse et diversifiée. La diversité culturelle de l'Afrique n'est donc pas un mythe ou une création de quelques esprits motivés par la volonté de fragmenter l'horizon anthropologique africain, mais une réalité qui se vit quotidiennement sur le continent. La résolution des problèmes de l'Afrique et la redéfinition de ce qui signifie être africain aujourd'hui, passent par la reconnaissance de cette réalité.

Cette reconnaissance de la diversité culturelle de l'Afrique est d'autant plus importante que la coexistence n'a pas toujours été pacifique dans l'espace social africain. Et, aujourd'hui, l'un des problèmes importants auxquels l'Afrique fait face est, sans conteste, la gestion de la trame relationnelle inter-ethnique. Le moi tribal ou ethnique, connaît très souvent dans l'espace social africain un grossissement hypertrophique qui se décline sous le mode d'une altérité problématique. Ceci prend les accents d'un individualisme tribal ou ethnique[679], conceptualisation apologétique de la tribu ou de l'ethnie. Il y a donc lieu de repenser le vivre-ensemble dans l'espace social africain en termes dialectiques : la dialectique de l'individuel et du collectif, la dialectique de l'un et du multiple. En fait, l'individualisme tribalo-ethnique, en tant qu'exacerbation des divisions, est une perspective dont l'étroitesse des horizons ne peut permettre au sujet africain de relever les défis multiformes qui l'interpellent en ce début du troisième millénaire.

Il n'est donc pas question de nier l'influence du fait ethnique dans l'espace socio-politique africain, sous prétexte qu'il s'agit là d'une donnée embarrassante ou encore d'une pure illusion. L'ethnicité n'est pas une fiction comme pourrait le laisser croire Jean-François Bayart ou Arjun Appadurai, penseurs sur le prolongement desquels se situe la réflexion d'Achille Mbembe par exemple. On ne peut penser le politique et le social en Afrique en faisant l'impasse sur la question ethnique. La réalité ethnique pèse de tout son poids sur

[678] Les axes de ce multiculturalisme vrai apparaitront tout au long de ce chapitre pour en marquer la spécificité.
[679] Cette expression se justifie dans la mesure où l'ethnie se conçoit dans ce cas comme une super-individualité.

l'échiquier socio-politique africain. Toute la question est de savoir comment tirer le bon parti de ce qui, pendant une certaine période, s'est présenté comme un handicap. En fait, la tribalité, l'ethnicité, ne constituent des handicaps que dans la mesure où, de la conscience ethnique ou tribale, on verse dans l'ethnisme ou dans le tribalisme. C'est dans le cadre de l'ethnisme et du tribalisme que le rapport à l'altérité s'avère problématique. L'ethnisme et le tribalisme débouchent sur la survalorisation du moi tribal ou ethnique et partant, sur la dévalorisation et la dévaluation anthropologique de l'autre. Le moi tribalico-ethnique devient de ce fait le référentiel sur lequel l'ethniquement autre doit se régler. Dès lors, comment vivre sa tribalité ou son ethnicité de manière non contradictoire avec l'autre-ethnique ou tribal ?

Cette question centrale pose au moins deux problèmes : celui de la coexistence inter-ethnique et de la construction de l'Etat. L'individualisme ethnique en effet conduit à un climat de belligérance des particularités ethniques sur fond d'appropriation ethnocentrique/ethnofasciste de l'espace vital national. Le moi ethnique dans ce sens se déploie ainsi dans une optique solipsiste où le rapport à l'altérité devient problématique. Or, les apories du solipsisme ont été mises en lumière par l'anthropologie philosophique phénoménologique. Ce qui vaut pour le moi, comme sujet individuel, vaut aussi pour le moi ethnique en tant que macro-individualité. L'intentionnalité phénoménologique interdit en effet d'envisager l'homme comme une réalité insulaire, un atome isolé. Elle met en évidence la valeur d'ouverture, la nécessité de la relation au monde, à l'autre qui devient par le fait même *« la condition de son existence »*. Husserl avait déjà fort opportunément renversé la conception cartésienne de la subjectivité en montrant que toute conscience est prioritairement relation à. C'est dans cette perspective que Jean-Paul Sartre par exemple valorise la notion d'intersubjectivité[680] comme possibilité d'émergence de la subjectivité. Nous pensons donc que c'est cette ouverture qui spécifie l'homme et le distingue des autres existants.

Il est certes vrai que Jean-Paul Sartre présente le conflit comme le mode originel des

[680] Dans son ouvrage *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946, le père de l'existentialisme athée valorise la notion d'intersubjectivité comme condition d'émergence de la subjectivité. C'est dans ce sens qu'il faut le comprendre lorsqu'il affirme *: « La subjectivité que nous atteignons là à titre de vérité n'est pas une subjectivité*

rapports inter-individuels, mais, cela n'est pas une fatalité et sous l'angle des rapports inter-ethniques, il est possible que du conflit naisse l'harmonie. Bien plus, il serait illusoire de penser que les différents groupes ethniques en relation peuvent entretenir des liens qui se dessineraient sous le mode d'un long fleuve tranquille. Le conflit est toujours possible, mais c'est de la capacité à résoudre les conflits qui émaillent leurs relations, que les particularités ethniques qui composent l'espace social en Afrique, pourront aboutir à l'affirmation de leur humanité et partant, au progrès. L'ouverture que nous valorisons, doit se vivre en termes de dialogue et de compréhension mutuelle.

L'insistance que nous faisons par rapport à cette catégorie de la compréhension nous amène à préciser que l'acte de comprendre doit conduire le Je tribalo-ethnique à l'accueil du Tu ethniquement autre. Entre le moi ethnique et le toi ethniquement autre, doit pouvoir se réaliser une reconnaissance réciproque par l'entremise de la double catégorie du dialogue et de la compréhension. Cette double catégorie doit permettre aux différents acteurs de l'espace social de se traiter dans l'optique éthique kantienne, en tant que « fins ». C'est dans ce sens que l'acte de comprendre pourra entrainer la mise en place d'un projet de société intégrant les différentes particularités comme entités dialogiques et compréhensives, sur fond de respect et de complémentarité. C'est ainsi que nous faisons ici notre, et que nous élevons à la sphère des relations inter-ethniques, le point de vue de Georges Bastide au sujet des relations inter-individuelles, qui pense que :

> *« L'acte de comprendre consiste …essentiellement dans l'établissement des relations de réciprocité d'accueil d'autrui et d'offre de soi, en toute bonne foi, entre deux ou plusieurs consciences personnelles, capables d'intérioriser chacune le témoignage des autres et d'unifier en leur sein la multiplicité de leurs situations, par le recours à l'idée constituante d'une prise de conscience objective de l'expérience , ayant valeur à la fois communautaire et personnalisante, et portée de concrète universalité. »*[681]

---

rigoureusement individuelle… l'Autre est indispensable à mon existence aussi bien d'ailleurs qu'à la connaissance que j'ai de moi…Ainsi découvrons-nous tout de suite un monde que nous appellerons l'intersubjectivité … », pp. 65-67.

Autrement dit, ce qui fait la particularité de l'acte de comprendre, c'est cette relation dialectique entre le Je et le Tu, relation médiatisée par les valeurs d'unité et d'universalité. C'est dire que l'unité et l'universalité ne sont pas incompatibles avec la particularité. C'est par cette espèce de dialectique de l'un et du multiple, adossée sur de réelles valeurs éthiques humanisantes et par conséquent universelles, que les différentes particularités ethniques peuvent fusionner et construire le vivre-ensemble dans un espace social harmonieux. En fait, le chauvinisme ethnique ne peut être transcendé que grâce aux catégories médiatrices du dialogue et de la compréhension. Chaque composante ethnique doit ainsi se fondre dans un vaste espace social qui est en même temps possibilité d'existence et d'expression de chacune. L'expression de son ethnicité ne doit donc nullement conduire à l'exclusivisme, au séparatisme ou au chauvinisme ethnique.

Dans la poursuite du noble objectif de promotion de l'humanité africaine, il apparaît que la recherche de l'épanouissement individuel centre le sujet sur lui-même, la composante ethno-tribale sur elle-même, pour des fins hédonistes. Ceci fait que tout individualisme, personnel ou ethnique, aboutit à l'atomisme social et à la désolidarisation. La perspective individualiste ne peut, de ce fait, avoir le moindre apport dans la résolution des problèmes qui se posent à l'humanité africaine en ce début du troisième millénaire. Aussi pouvons-nous faire notre ce slogan : Ni individualisme subjectif, ni individualisme ethno-tribal. Toute forme d'individualisme constitue une atteinte grave au droit d'existence et d'épanouissement de l'autre. Et si, comme nous l'a fait comprendre l'anthropologie philosophique phénoménologique, le soi n'est soi que dans sa relation à l'autre, il apparaît que l'individualisme, toute forme d'individualisme, est en même temps illusion d'affirmation de soi et par conséquent négation de soi.

L'unité et l'universalité que nous appelons de tous nos vœux, doivent se vivre dans la symbiose et la complémentarité des ethnies, moyens par excellence de créer l'harmonie et la solidarité. Dans ce sens, il est nécessaire d'opérer en toute conscience une véritable catharsis linguistique afin de débarrasser les langues africaines des représentations péjoratives et dévalorisantes de l'autre. Il est tout aussi nécessaire de se défaire des préjugés échafaudés çà et là, lesquels sont le socle de la mégalomanie ethnique hégémoniste. Il s'agit donc de

---

[681] *Essai d'éthique fondamentale*, Puf, Paris, 1971, p. 266.

comprendre qu'un groupe ethnique qui se pose contradictoirement aux autres, est la négation de sa propre singularité au moment même où elle se pose comme négation de toute autre particularité au profit de la sienne propre, élevée arbitrairement et autoritairement au niveau de la totalité.

Mais, comme nous l'avons souligné plus haut, le problème est aussi celui de la construction de l'Etat. Quel Etat aujourd'hui pour les peuples d'Afrique ? Un Etat moderne. Que signifie être moderne dans ce sens ? Etre moderne, c'est être actuel. C'est se mettre à la hauteur de ce qui se produit. C'est être capable de relever les défis de son temps. Cette modernité qui interpelle la construction de l'Etat en Afrique, repose sur deux piliers : la démocratie et l'unité. La présence d'une multitude de groupes ethniques au sein des sociétés africaines, a fait penser à certains qu'il est impossible, sur cette base de fonder un Etat véritablement solide en Afrique. Une telle vision est tout simplement simpliste dans la mesure où la presque totalité des Etats de notre monde sont multi-ethniques[682]. Les ethnies peuvent s'assembler et fonder un Etat viable. Le véritable problème est celui du contrat social. Ce dernier, bien établi, est le plus sûr garant d'une cohabitation inter-ethnique harmonieuse. Et à ce niveau, les théoriciens politiques modernes peuvent encore être d'un apport décisif.

En fait, le pacte social chez Rousseau est le socle d'une vraie société. Celui-ci consiste à *« trouver une forme d'association telle que les forces mises en commun protègent efficacement la vie et les biens de chaque associé de telle sorte que chacun n'obéisse pourtant qu'à soi-même et reste aussi libre qu'auparavant »*[683]. Le pacte social est donc la base sur laquelle repose toute la communauté politique. Bien plus, la modernité politique nous dessine aujourd'hui la gestion de l'Etat sous le mode d'une gouvernance démocratique, laquelle consacre la souveraineté du peuple. La souveraineté du peuple signifie que celui-ci se dote des institutions, des lois et des dirigeants dont le but est la recherche de l'intérêt commun. L'intérêt commun dont il est question ici, ne se réduit donc pas à un intérêt ethnique élevé au niveau du général. Cet intérêt commun doit être défini et recherché sur la

---

[682] Même si certains répugnent cette expression, lui préférant le terme d'Etat multinational.

[683] *Du contrat social*, Editions 10/18, Paris, 1971, p. 72.

base des catégories du dialogue et de la compréhension dont nous avons fait état.

S'agissant particulièrement des lois, l'histoire de la pensée politique nous fait remarquer qu'elles constituent le fondement de la paix, lorsqu'elles sont justes, et de son contraire, lorsqu'elles versent dans l'arbitraire. Les lois justes, les institutions étatiques protégées par l'esprit d'équité : voilà l'une des voies conduisant à la construction d'un Etat viable et à la cohabitation harmonieuse des ethnies dans les sociétés africaines. En tout état de cause, le problème de l'Etat et de la cohabitation ethnique en Afrique est celui de la dialectique de l'un et du multiple. Il nous semble que la solution réside dans l'établissement des institutions justes et dans l'équité juridique constitutionnelle.

Mais la modernité politique nous pousse aussi à constater que l'espace socio-politique mondial est aujourd'hui dominé par la dynamique des grands ensembles. Ceci convoque inévitablement la deuxième dimension de la modernité que nous avons ressortie : l'unité. Souligner encore aujourd'hui la nécessité de l'unité de l'Afrique peut paraître redondant au regard de l'investissement fait sur cette notion par les penseurs comme Nkrumah, Nyerere, Wade, Towa et bien d'autres. Mais, si nous en parlons encore aujourd'hui, cela relève du fait que, jusque là, le projet panafricaniste cher à ces auteurs, n'a pas pu être réalisé. Ceci nous amène donc à revisiter cet idéal, à le réinterroger afin de voir les obstacles à surmonter.

Il est un fait, c'est que la balkanisation de l'Afrique a produit des micro-nationalismes à partir desquels se sont activés les conflits ethniques. L'unité de l'Afrique n'est pas seulement nécessaire pour liquider ces micro-nationalismes, mais aussi pour faire face aux défis de notre monde actuel. Cette unité est possible sur la base de la communauté de destin dans ce sens que les Etats africains présentent, à quelque chose prêt, les mêmes intérêts et doivent relever les mêmes défis : économiques, politiques, socio-culturels et historiques. Il n'est donc pas utopique de fonder l'espoir d'une Afrique unie dans la solidarité inter-étatique qui met à contribution la diversité complémentaire de l'écologie, des ressources et des réalités culturelles. Le projet fort ambitieux de Nkrumah, de fonder à l'immédiat les Etats-Unis d'Afrique sur le modèle des Etats-Unis d'Amérique ayant connu quelques réticences, il convient de réfléchir sur la possibilité d'un modèle progressif et plus flexible. Ainsi, les étapes d'un tel projet, à un premier palier, appellent la constitution de véritables ensembles régionaux orientés par la réalisation d'une perspective de convergence

économique, politique, sociale et culturelle. Le second palier quant à lui, devra consister en l'intégration inter-régionale et par conséquent, continentale.

Cette vision, qui se situe sur le prolongement de ce qu'Abdoulaye Wade nomme le panafricanisme libéral, est plus une stratégie de coordination des efforts au niveau continental. Il s'agit davantage d'établir des politiques de convergence plutôt que d'une perspective directement fédéraliste. C'est de la réalisation de ce projet que dépend le sort des Africains aujourd'hui : *« s'unir pour survivre ou être condamnés à disparaître »*[684]. Les Africains doivent affronter le monde d'aujourd'hui dans un esprit d'ouverture, seul capable de transcender les préjugés et les contre-vérités répandus jusque là. On comprend donc que l'atomisation des Etats n'est pas une voie recommandable. Elle ne peut que pérenniser l'impérialisme. Nkrumah avait vu juste, lorsqu'il affirmait que l'unité est la voie qui mène à la libération vis-à-vis des forces impérialistes[685].

Ainsi, contrairement à l'interprétation qu'en fait Achille Mbembe, le projet panafricaniste n'est pas *« un refus du monde »*, procédant d'une *lecture conspirationnelle de l'histoire*. Les textes des pères du panafricanisme, tout comme l'ambition qui nous anime, brillent par leur versant globalisant, universaliste. Le penseur camerounais fait, une fois de plus, preuve d'arbitraire lorsqu'il considère le projet panafricaniste comme une perspective d'enfermement sur soi qui masque un désir de vengeance. *« Derrière la névrose de la victimisation et la pulsion de la différence, se développe en réalité, une pensée xénophobe, négative et circulaire »*[686] ou encore :

> *« Le panafricanisme définit en effet le natif et le citoyen en les identifiant au Noir. Le noir ne devient pas citoyen parce qu'il est un être humain doué, comme tous les autres, de raison, mais du double fait de sa couleur et du privilège de l'autochtonie. Authenticité raciale et territorialité se confondant, l'Afrique*

---

[684] Abdoulaye Wade, *Un destin pour l'Afrique*, Michel Lafon, Paris, 2005, p. 246.
[685] Dans son ouvrage intitulé *L'Afrique doit s'unir*, le père du consciencisme écrit : *« pour réparer efficacement et rapidement les grands torts causés à l'Afrique par l'impérialisme et le colonialisme, les jeunes Etats africains ont besoin d'une nation forte et unie, capable d'exercer une autorité centrale pour mobiliser l'effort national et coordonner la reconstruction et le progrès. »*, Présence Africaine, 1994, p. 246.
[686] « A propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, No 77, Karthala, Paris, Mars 2002, p. 25.

devient, dans ces conditions, le pays des Noirs.»[687]

En fait, contrairement à ce que pense Achille Mbembe, l'unité de l'Afrique est un impératif et celle-ci n'est pas raciale, elle est fondamentalement économique, sociale et politique. Le projet panafricaniste est une perspective d'ouverture qui peut préparer l'Afrique à relever le défi de la mondialisation. L'unité à concevoir permettra la symbiose et la complémentarité des ethnies d'une part, et l'ouverture contrôlée à la mondialisation d'autre part. En fin de compte, la modernité politique dont nous avons fait état plus haut, doit se constituer en une convivialité consciente, entendue, partagée et irréversible.

II- Ni universalisme abstrait, ni particularisme suicidaire.

Le sujet africain contemporain doit vivre les nouvelles « exigences épocales »[688] dans une posture soucieuse d'échapper au double écueil d'enfermement suicidaire dans la particularité et d'anonymation dans un universalisme sans ancrage avec le vécu réel. Dans ce sens, les catégories d'identité, d'ethnicité, de nation, de panafricanisme, doivent se vivre dans une perspective d'ouverture, et non pas comme des données qui enfermeraient dans une clôture particulariste. Revendiquer son identité, n'est pas nécessairement antithétique de la revendication de l'humanité. Défendre les acquis nationaux, ce que nous entendons par nationalisme, n'est pas contradictoire avec l'insertion dans le grand ensemble global. Reconnaître la diversité des modes de vie n'est pas absolument opposé à l'unité principielle du genre humain. L'universalisme des Lumières, malgré sa générosité, ne saurait occulter la réalité qui veut que l'humanité soit une dans la diversité.

En fait, si l'unité et l'universalité essentielle des hommes sont défendables et moralement acceptables, leur diversité existentielle est un fait irréfutable. L'unité et l'universalité peuvent être attestées par des données biologiques, psychologiques, mentales par exemple, la diversité quant à elle est perceptible par la pluralité des modes de vie, des représentations, des croyances etc.… Par conséquent, si la perspective d'une nature humaine

[687] Idem, p. 28.

une est salutaire, en tant qu'elle est porteuse des catégories fondamentales du droit et de la dignité égale de toutes les personnes, elle ne doit par contre pas aboutir à une uniformisation qui pourrait se révéler dévastatrice pour le génie humain. Nous pouvons ainsi nous accorder avec Edouard Balladur, qui condamne cet universalisme qui ne prend pas en compte la diversité des formes de vie : *« Une illusion est morte (écrit-il), celle de l'homme universel, identique sous toutes les latitudes, avec les mêmes aspirations et les mêmes idéaux. Si l'humanité est une, et si tout homme en vaut un autre, tous ne sont pas semblables. »*[689]

Ainsi, ceux qui, comme les penseurs de la post-colonialité, subvertissent la question de l'identité ou celle de l'ethnicité, s'enferment dans une posture intellectuelle très peu conséquente. Ceux qui prônent la désubstantialisation du sujet au profit de l'insertion dans ce qu'ils nomment universel, pratiquent une véritable politique de l'autruche, car l'universalité vraie ne saurait être antithétique de la question des particularités. Ceux qui rejettent, sans la moindre retenue, les délicates questions de l'identité, et qui en appellent à la désubstantialisation du sujet, constituent les vrais ennemis de l'humanité. En fait, l'humanité n'est riche que dans sa diversité. La patrie terrestre, comme nous le fait remarquer Edgar Morin, n'est pas une abstraction, puisque c'est d'elle qu'est issue l'humanité. Or, comme le pense avec justesse le philosophe de la complexité :

> *« Le propre de ce qui est humain est l'unitas multiplex : c'est l'unité génétique, cérébrale, intellectuelle, affective d'homo sapiens-demens qui exprime ses virtualités innombrables à travers la diversité des cultures. La diversité humaine est le trésor de l'unité humaine, laquelle est le trésor de la diversité humaine. »*[690]

Le culte de l'uniformité qui rejette l'expression des particularités et nourrit le désir de mouler tous les humains dans une seule civilisation, est une voie sans issue et qui plus est, peut être suspecté de masquer une réelle volonté de subjugation. Reconnaître la diversité

---

[688] Expression que nous empruntons à André Tosel dans « Quelle théorie de l'histoire pour le temps de la crise des philosophies de l'histoire », *La Pensée* No 315, Juillet-Août-Septembre 1998, p. 145.

[689] *La fin de l'illusion jacobine*, p. 13.

[690] « A la recherche des fondements perdus », in Edgar Morin et Sami Nair, *Une politique de civilisation*, p. 33.

humaine, la diversité des formes de vie, ne condamne pas inévitablement les hommes au choc des civilisations, celui-ci n'est pas une fatalité. L'affirmation de son identité ou de son appartenance ethnique ne répond pas nécessairement à une volonté de belligérance ou à la recherche d'ennemis, comme le pense Samuel Huntington[691]. Une telle vision pèche par excès de pessimisme et constitue la base d'une politique d'exclusion de l'autre. Elle ne peut que préparer le terrain à une géopolitique du chaos. En fait, les civilisations ne se présentent pas comme des blocs revanchards, cohérents, anhistoriques et intègres, comme le prétend Huntington. Les civilisations se caractérisent aussi par leur capacité à s'ouvrir et à échanger avec d'autres dans la logique du donner et du recevoir.

En réalité, la diversité des formes de vie pose certainement un défi à l'humanité, et ce défi est à la dimension de l'homme : réaliser et vivre l'unité humaine dans l'épanouissement des diversités. Il s'agit là encore, de la dialectique de l'un et du multiple susceptible d'être réalisée grâce aux catégories médiatrices du dialogue et de la compréhension. Eviter à la fois la clôture particulariste et la dilution dans un universel vide, suppose de ce fait une pensée qui puisse saisir les particularités dans leur relation à la totalité, et celle-ci dans ses rapports avec les particularités. C'est là le sens que Morin donne à ce qu'il appelle *la réforme de la pensée*, qui saura éviter à la fois *« de ne percevoir qu'un fragment clos d'humanité en oubliant la mondialité, et de ne percevoir qu'une mondialité dépourvue de complexités. »*[692].

Le sujet africain contemporain doit donc éviter de céder face aux sirènes du post-modernisme post-colonialisme dont l'effet, à terme, ne peut être que la perte de soi, par dilution dans un cosmopolitisme vide lequel consacrerait par la même occasion, l'appauvrissement de l'humanité. La perte d'identité, le rejet de sa culture, conduit l'individu, comme le peuple tout entier, à la schizophrénie, à l'errance et à la désorientation. L'identité n'est pas optionnelle, sa dissolution peut induire une véritable crise pour le peuple. La crise de l'identité est la perte des repères grâce auxquels l'individu et le peuple arrivent à se situer. Bien plus, C'est avec le sérieux de sa culture qu'un groupe humain peut réellement s'ouvrir aux autres et entretenir avec ces derniers des échanges fructueux. Ainsi,

---

[691] *Le choc des civilisations*, traduit de l'anglais par Jean-Luc Fidel et Géneviève Joublain, Patrice Jorland, Jean-Jacques Pédussaud, Editions Odile Jacob, Paris, 1997.

[692] Edgar Morin et Sami Nair, op.cit, p. 25.

jeter un regard critique sur la culture, reconnaître ses limites (ce qui est somme toute normal, étant donné que toute culture a ses faiblesses), ne doit pas entrainer le rejet systématique de celle-ci, comme le font les penseurs africains post-coloniaux. Il n'y a pas de culture qui ne puisse démontrer son génie créateur.

D'un autre coté, le sujet africain contemporain doit aussi éviter de tomber dans la fermeture suicidaire dans le particulier, irréductible à l'universel. Car, le monde impose aujourd'hui des relations multiformes qui appellent ouverture et dialogue avec les autres. Le passé culturel, l'identité, pour tout peuple, est une donnée qui ne peut être positive que si, en même temps elle laisse ouverte la porte au dialogue et aux relations enrichissantes avec l'autre. C'est sans doute là le sens de cette pensée de Morin qui estime que :

> *« C'est en se ressourçant dans son passé qu'un groupe humain trouve l'énergie pour affronter son présent et préparer son futur. La recherche d'un avenir meilleur doit être complémentaire et non antagoniste avec le ressourcement dans le passé. Le ressourcement dans le passé culturel est pour chacun une nécessité identitaire profonde, mais cette identité n'est pas incompatible avec l'identité proprement humaine en laquelle nous devons également nous ressourcer.»*[693]

III- La voie de la renaissance/reconnaissance.

L'universalisme abstrait, le cosmopolitisme vide de même que l'enfermement dans la particularité irréductible à l'universel, sont toutes des perspective d'aliénation pour un peuple qui entend s'épanouir et vivre son humanité de manière non contradictoire avec l'humanité de l'autre et entretenir avec ce dernier des rapports à la fois constants et fructueux. Un peuple qui entend évoluer dans la perspective d'un multiculturalisme vrai, porteur de l'universel comme du particulier, devrait par conséquent se situer par rapport à lui-même, mais aussi par rapport aux autres. S'agissant particulièrement des sociétés africaines en ce début du troisième millénaire, cela suppose la double politique de la renaissance et de la reconnaissance qui sont, comme nous le verrons plus loin, les deux faces

[693] Idem, p. 33.

d'une même médaille.

Il ne fait pas de doute que les sociétés africaines sont aujourd'hui en crise, une crise multidimensionnelle : économique, politique, éthique, culturelle. Seule la solution à cette crise pourra permettre au sujet africain contemporain de se retrouver. La renaissance que nous défendons, doit pouvoir ouvrir une nouvelle ère pour l'Africain du 21e siècle. Renaitre signifie ici retrouver la créativité, l'audace, l'ingéniosité dont durent certainement faire preuve les ancêtres lorsqu'il s'est agi d'affronter les événements terribles de leur existence. S'il est attesté que la civilisation de l'Egypte pharaonique peut être rattachée à l'Afrique, et cela est de plus en plus incontestable depuis les travaux de Cheick Anta Diop, Théophile Obenga et bien d'autres égyptologues[694], celle-ci peut être une source d'inspiration non négligeable pour l'optique de la renaissance. L'esprit de l'Egypte pharaonique, le génie dont le peuple égyptien a fait preuve dans tous les domaines de la vie, tout ceci peut légitimement être une source d'inspiration pour les générations actuelles.

Le sujet africain contemporain n'a donc pas à rougir de son passé, il n'a pas à s'en débarrasser, mais il doit récupérer ce passé, pour le scruter, le soumettre à l'épreuve de la critique afin d'y retrouver des éléments pouvant lui servir de source d'inspiration dans cette perspective de la renaissance. Il ne s'agit donc pas de sombrer dans le ''nous aussi'' mais de rechercher les chemins de la renaissance. En examinant la pensée égyptienne ancienne, on y retrouve en bonne place un concept comme celui de Maât dont la redécouverte peut être à la fois éclairante et bénéfique pour les sociétés africaines contemporaines. La Maât, ou ordre juste du monde, est au cœur de la compréhension de la civilisation égyptienne, en même temps qu'elle constitue le fondement de sa longévité. Elle se confond avec l'éthique, avec l'ordre universel, au sens cosmique et au sens socio-politique, puis avec l'intégration sociale basée sur la communication et la confiance. Grégoire Biyogo voit en la Maât un concept d'origine cosmique et éthique :

« Il s'agit, écrit-il, de l'économie générale de l'équilibre du cosmos, qui

---

[694] C'est dans cette perspective que s'inscrit Jean-Phillipe Omotunde à travers ses ouvrages : *L'origine négro-africaine du savoir grec*, Editions Menaibuc Coll. « Connaissance du monde nègre », Paris, 2000 ; *Les racines africaines de la civilisation européenne*, Editions Menaibuc, Coll. « Connaissance du monde nègre », Paris, 2002.

doit se réaliser dans la société- l'Egypte terrestre- Comme elle constitue la norme de la vie de chacun après la mort, car au tribunal dernier, la Maât pèse les cœurs (…). C'est l'équilibre de l'harmonie cosmique, de la justice-vérité. »[695]

L'Egypte antique a toujours recherché cette harmonie et cet équilibre. C'est ce qui justifie la quête de la justice, de la vérité qui constituent la base de l'action et de la gouvernance. Celle-ci est inséparable de la recherche de la justice. L'attachement à l'équité se présente dans la société égyptienne comme la condition du vivre-ensemble, du vivre-heureux. On estime même que c'est dans cette recherche de l'harmonie que l'Egypte a inventé la géométrie. La recherche d'une vérité géométrique appelle la justice. Ainsi, par la combinaison de la science et de la philosophie, les Egyptiens découvrent cette loi de l'harmonie du vrai et du juste. L'Egypte tenait à cette unicité de la vérité et de la justice et la présentait comme la condition du perfectionnement de l'homme. En fin de compte, Maât est une entité symbolisant la norme universelle[696] : l'équilibre établi par le créateur, la justice qui permet d'agir selon le droit, l'ordre qui fait conformer les actes de chacun aux lois, la vérité, la droiture et la confiance. En tant que tel, la Maât s'adressait à la société tout entière, aussi bien aux dirigeants, ceux qui ont la charge de conduire la société, qu'au peuple, comme un devoir impérieux :

« Pour le roi, devoir de maintenir ou de restaurer dans la vie sociale l'ordre, la justice, le droit, pour le particulier, devoir de respecter la justice et l'honnêteté dans les rapports avec autrui ou comme effort de contrôle de ses propres passions pour acquérir la maitrise de soi et la bonté. »[697]

---

[695] *Histoire de la philosophie africaine*, Livre I, p. 98.
[696] Théophile Obenga atteste que *« dans l'Egypte ancienne, le Droit, la Maât, Vérité-Justice, servait prioritairement au maintien de l'harmonie cosmique »* dans son ouvrage *L'Egypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie, histoire interculturelle dans l'Antiquité. Aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*, Editions Khepera/L'Harmattan, Paris, 2005.
[697] Marcien Towa, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Clé, Yaoundé, 1979, p. 29.

Le concept de Maât dégage ainsi une dimension éthique[698] qui pourrait servir de source d'inspiration pour les sociétés africaines qui vivent aujourd'hui une profonde crise morale. Comprendre que le bonheur et la pérennité d'une communauté sont tributaires du sort que celle-ci réserve à la vérité, à la justice, au droit, peut être très éclairant pour des individus qui vivent une crise morale profonde dans un monde où tout devient relatif, un monde qui connaît ce que Paul Valadier nomme précisément *L'anarchie des valeurs*[699]. Si la renaissance fait donc appel à la créativité, à l'audace et à l'inventivité, elle est aussi fondamentalement éthique. Il faut donc comprendre que le recours au passé ne saurait prendre les allures d'une autoglorification, elle ne doit pas se situer dans la perspective de la satisfaction d'un quelconque ego. Elle doit plutôt se comprendre comme la recherche des voies et moyens pour réaliser au mieux son humanité, en relevant les défis multiformes qui nous interpellent dans le monde d'aujourd'hui.

C'est aussi dans cette même lancée que la vision politique de Ptah-hotep peut-être d'un grand intérêt pour nos sociétés actuelles, vision qui se refuse de dissocier politique et éthique. Le sage égyptien insiste en effet sur la nécessité de faire de l'action politique, une entreprise de réalisation et d'humanisation de l'homme et de la société. C'est dans ce sens que se comprennent ses maximes en rapport avec l'action politique. D'où ces conseils qu'il donne au prince :

> *« Si tu es un guide, chargé de donner des directives à un grand nombre, cherche pour toi, chaque occasion d'être efficient, de sorte que ta manière de gouverner soit sans faute. Grande est la règle, durable son efficacité….. »*[700]

Ou encore : *« Si tu es un guide, que ta manière de gouverner voyage librement au moyen de ce que tu as ordonné. Tu dois accomplir des choses élevées. Songe aux jours à*

---

[698] On peut aussi lire avec grand intérêt *l'Histoire de la philosophie* d'Emile Bréhier, Puf, Paris, 1957 dans son fascicule supplémentaire, « La philosophie en orient », rédigé par Paul Masson-Oursel qui atteste de cette exigence éthique dont les pharaons devaient en être garants.

[699] *L'anarchie des valeurs, le relativisme est-il fatal ?*, Albin Michel, Paris, 1997.

[700] Ptah-hotep « Maximes », In Claire Lalouette, *Textes profanes de l'ancienne Egypte, des Pharaons et des hommes*, Unesco, Paris, 1984, Maxime 5.

venir ensuite…»[701] .

L'Egypte antique, n'est qu'un exemple parmi tant d'autres. En fait, le projet de la renaissance, du point de vue éthique, doit scruter dans l'horizon des sociétés africaines, les valeurs morales nobles, susceptibles de servir de base ontologique du sujet africain de ce début du troisième millénaire. Mais, cette renaissance ne saurait se limiter à l'aspect éthique. Elle se doit impérativement d'être aussi scientifique, politique et culturelle.

L'aspect scientifique nous semble primordial dans ce sens que, lorsque l'on parle de la science, on suppose tout d'abord l'usage de la raison. Et dans ce sens, le sujet africain contemporain doit parier sur la raison. Le procès d'une raison qui serait en faillite est un débat dans lequel ne devrait pas s'enliser l'Africain en quête de sa liberté. Nous pensons d'ailleurs que le réquisitoire qu'on dresse très souvent sur la raison, est loin d'être justifié. En fait, ce n'est pas la raison qui est en faillite. La raison en tant que faculté est un attribut essentiel du genre humain et permet toujours à l'humanité de se guider et d'élargir son horizon épistémologique. C'est la raison qui est à l'œuvre dans les découvertes scientifiques et dans les prouesses technologiques. Il y en a encore qui estiment que le projet de la raison d'offrir à l'homme une explication aussi satisfaisante que totale sur lui-même et sur le réel, par l'entremise de la science, a depuis un certain temps, présenté ses limites. Bien plus, cette science est même devenue une activité périlleuse pour l'humanité.

Nous pensons que la raison est encore en marche et qu'il serait prématuré de décréter sa faillite. De même, le caractère périlleux de certaines productions scientifiques ne démontre pas nécessairement les limites de la raison. Car, non seulement la science n'est pas l'unique champ d'objectivation de la raison, mais aussi, les dérapages de l'activité scientifique sont imputables, non pas à la raison en tant que tel, mais au désir hégémonique et aux passions humaines. Il s'agit là du problème plus large du déficit éthique que connaît l'humanité. Le sujet africain contemporain doit donc parier sur la raison, non seulement en tant qu'elle permet de déchiffrer l'énigme du réel, de comprendre et de maitriser la nature, mais aussi en tant que celle-ci est source de progrès, du point de vue de la science et de la technologie.

Aussi, au lieu d'adopter une attitude qui serait empreinte de scientophobie comme

[701] Maxime 16.

c'est le cas chez Bourahima Ouattara ou même chez Sidiki Diakité[702] par exemple, le sujet africain doit-il se mettre à la quête de la science. Disserter inlassablement sur l'instrumentalisation de la raison, les dangers de la technoscience, sombrer dans le dénigrement verbal de la science et de la technologie peut prêter à sourire dans des sociétés qui subissent, dans la stature de la réification, la fracture scientifique. Il s'agit, pour le sujet africain contemporain de parier sur la science, même si dans le même mouvement, il doit prendre conscience des risques inhérents à l'instrumentalisation de l'activité scientifique, dans le but de s'en préserver[703]. Il ne s'agit donc pas de rejeter les progrès scientifiques en se laissant aller au catastrophisme ambiant. Il s'agit fondamentalement de réguler les progrès et les pratiques scientifiques en définissant les valeurs pour la société. Ainsi, tout en rejetant la thèse ontologique du sous-développement que développent Axelle Kabou et Etounga Manguelle, nous pouvons nous accorder avec ces derniers sur l'exigence cardinale d'adopter la rationalité comme norme du comportement. Ce n'est que dans ce sens que le sujet africain contemporain pourra faire bon accueil à la science et édifier une économie prospère, fondement irrécusable de l'émergence.

Du point de vue politique, la renaissance passe par une géopolitique de conciliation et d'harmonie inter-ethnique sous-tendue par une téléologie du progrès et d'édification du grand ensemble africain. Ceci suppose un rapport non antagoniste entre les différentes particularités qui émaillent l'univers social africain. Nous n'aurons nullement la naïveté de penser que le champ du social puisse évoluer sans obstacles à surmonter, mais c'est de la capacité à gérer les contradictions du champ social que se reconnaît la valeur d'une société. Ceci appelle une gestion intelligente de l'altérité et des particularités sur la base du droit et de la démocratie. Droit et démocratie sont en effet les ressorts de la modernité politique sur

---

[702] Cet auteur, poussé par un moralisme sans nuance, critique les ravages de la science sur l'environnement et le milieu humain. Il ne voit en elle aucun coté émancipateur ni même auto-réflexif. On retrouve chez lui l'influence de Hans Jonas, Ellul etc.… c'est du moins l'impression qui se dégage de son ouvrage intitulé *Violence technologique et développement*, L'harmattan, Paris, 1985.

[703] Les sociétés africaines peuvent de ce fait adopter l'attitude d'un Lewis Thomas qui propose qu'on persévère sur le chemin de la science, mais d' *« une science de meilleure qualité »*. C'est ce qui ressort de son ouvrage intitulé *La méduse et l'escargot, Réflexions d'un biologiste*, Editions Belfond, Paris, 1980. Le point de vue de Jean-Marc Lévy-Leblond dans « la science dans l'idéologie » est aussi suffisamment réaliste à ce sujet. En effet, après avoir relevé le déficit méthodologique de la science, les problèmes d'objectivité de même que ses prétentions à assurer le progrès intellectuel, social, éthique et humain, il soutient qu'il faut, malgré tout, aller à la science en toute lucidité. D'où la nécessité d' *« exercer la vigilance et la critique dans la science, et non contre elle. A cette condition, nous pourrons*

laquelle nous insistons dans le processus de la renaissance africaine. La décrépitude politique qu'ont connue les sociétés africaines s'explique aussi, pour une bonne part, par l'inflation de l'arbitraire qui s'est installé en mode de gestion des hommes et des biens dans le champ social africain. La démocratie quant à elle véhicule les idéaux de respect des droits et des libertés, de respect de la dignité humaine qui peuvent être d'une contribution fondamentale dans cette gestion intelligente des particularités.

Toutefois, si les valeurs que promeut la démocratie sont nobles et universelles, il reste à souligner que le processus de démocratisation doit prendre en compte les réalités sociétales du milieu de son application. Aussi ne peut-on démocratiser l'Afrique en faisant l'impasse sur la dynamique des structures sociales. Toute la question reviendra à savoir comment implémenter les valeurs démocratiques dans un contexte de pluralité ethnique. Loin de nous l'idée de valider le concept de ''démocratie à l'africaine'' avec tous les dérapages que celui-ci peut entrainer. Mais, nous voulons seulement préciser un fait incontestable. La démocratie défend des valeurs universelles, mais leur mise en application nécessite une intelligence dans l'analyse de la situation concrète, dans le but de mener à son terme un processus somme toute, délicat. Un véritable processus de démocratisation ne peut prendre corps sans prendre appui sur les structures sociales en présence. Ceci signifie qu'on ne saurait parler de démocratie dans l'abstrait, il y a toujours lieu de prendre en compte le contexte de son application. Et c'est à juste titre que Boutros Boutros-Ghali a pu remarquer que *« la promotion de la démocratie ne sera effective que si elle résulte d'une démarche voulue de l'intérieur ».*[704] Ces propos de l'ancien secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies mettent en exergue la nécessité de faire de la démocratisation d'un peuple un projet impulsé par la dynamique des structures sociales en présence. Dans une étude intitulée *Paix et démocratie, une prise de repères*, Alain Caillé, tout en reconnaissant l'intérêt incontournable de la démocratie[705] pour le développement d'une société, relève cependant qu' *« il est délicat de parler de la démocratie en général comme si elle relevait d'une*

---

trouver avec la science(…) la jouissance de connaître le monde et la puissance de le transformer », In Christian Delacampagne et Robert Maggiori, Philosopher, les interrogations contemporaines, Fayard, Paris, 1980, p. 380.

[704] Cf introduction à l'ouvrage *Paix et Démocratie, une prise de repères*, d'Alain Caillé, UNESCO, Paris, 2004, p. 17.

[705] Celle-ci est plus à même d'amener le progrès, le développement, l'expression des libertés, mais aussi la bonne gouvernance. Alain Fogue Tedom dans son ouvrage intitulé *Enjeux géostratégiques et conflits politiques en Afrique*

essence unique et homogène »[706]. Cela nous amène à comprendre que dans un contexte multi-ethnique comme celui des Etats africains contemporains, le processus de démocratisation doit penser les mécanismes de valorisation des particularités ethniques en présence et leur cohabitation pacifique et harmonieuse.

La démocratie est nécessaire, mais elle doit prendre en compte le contexte social en présence. Dans ce sens, la résolution de l'équation ethnique peut passer par une réelle politique de décentralisation avec un transfert effectif des compétences et des moyens aux collectivités locales. L'intérêt ici réside dans une plus grande implication des populations, des peuples et des groupes sociaux dans la gestion des affaires de l'Etat. Il ne fait pas de doute que bon nombre de conflits qui émaillent le champ social dans plusieurs pays africains sont la conséquence d'une conception centraliste de l'Etat dont l'appareil finit souvent par être embrigadé par les groupes ethniques hégémoniques, créant ainsi de la frustration au sein des groupes dominés. L'exemple du peuple Ogoni au Nigéria, le problème casamançais au Sénégal, la question touarègue au Mali etc… en sont quelques exemples marquants. La décentralisation[707] peut, si elle est menée en toute justice, se révéler comme la solution aux conflits inter-ethniques en Afrique. Ainsi, nous nous accordons avec Robert Ndebi Biya[708] sur la nécessité de décentraliser le pouvoir de l'Etat en Afrique. Toutefois contrairement à ce qu'il propose, nous pensons que cette décentralisation doit se faire au profit non pas des églises mais des communautés et des collectivités locales. Il s'agit pour nous de respecter le principe de la sécularisation de l'Etat qui seul peut permettre la cohabitation pacifique de différentes formes de spiritualités. Bien plus, la décentralisation, en même temps qu'elle constitue un foyer propice au processus de démocratisation, apparaît comme le modèle de gestion socio-politique susceptible de favoriser la mise en place du projet de l'unité politique de l'Afrique. C'est la réalisation de l'unité politique qui permettra à l'Afrique de se positionner comme un grand ensemble dans le dialogue avec les autres grands ensembles en constitution.

---

noire, Editions L'Harmattan, Paris, 2008, pourrait partager un tel point de vue, lui qui remarque que la démocratie est le *« fondement de la construction de la paix en Europe. »*, p. 324.

[706] Idem, p. 28.
[707] Nous disons bien décentralisation et non sécession.
[708] Voir *Essai sur l'Afrique, religion, Etat et politique économique*, Presses universitaires de Yaoundé, 2003.

Enfin, la renaissance doit aussi être culturelle. La véritable ouverture au monde suppose échange et partage. S'ouvrir pour n'être qu'un consommateur passif des valeurs culturelles venues d'ailleurs, est une voie dont l'issue ne peut-être que l'aliénation. Il ne fait pas de doute que la culture est l'âme d'un peuple. La précaution minimale à prendre doit toutefois être l'épuration des cultures africaines des contre-valeurs, qui peuvent compromettre la réalisation de l'homme et partant, ne sauraient être l'objet d'un projet universel. C'est en toute lucidité et avec la pleine conscience de la promotion de l'humanité, que doit être entreprise la catharsis des valeurs culturelles africaines. C'est dans ce sens que nous pouvons nous accorder avec Pierre Fougeyrollas qui estime que *« le respect des cultures ne signifie pas le respect de toutes les traditions, de toutes les mœurs »*[709]

La renaissance est donc nécessaire, mais elle doit se doubler de la reconnaissance, l'autre face de la même médaille. Dans un monde multiculturel, la reconnaissance devient une exigence cardinale, une condition sine qua non pour un vivre-ensemble harmonieux. C'est elle qui peut dessiner une relation vraie à autrui, à soi-même et au monde. Sans reconnaissance, la diversité qui caractérise l'humanité risque de se muer en une pluralité chaotique, consacrant ainsi une condition invivable de belligérance et de crainte. La reconnaissance aura toutefois une double orientation : elle sera d'abord auto-reconnaissance, mais elle sera aussi reconnaissance de soi par l'autre.

En tant qu'auto-reconnaissance, elle invite le sujet africain contemporain à pouvoir se situer par rapport à un ordre de valeurs qu'il se donne et à partir desquelles il se reconnaît. Mais, cela ne doit pas conduire à l'individualisme axiologique qui pourrait déboucher lui-même sur un relativisme anarchisant et déstabilisant pour le vécu social. Cet ordre de valeurs est en réalité tributaire d'un passé, mais aussi de relations que le sujet entretient avec sa communauté et de sa capacité de penser. Comme nous l'avons vu précédemment, la subjectivité ne peut émerger que dans l'intersubjectivité. C'est donc de la synthèse des références du passé, de l'apport de la raison et des relations avec son milieu que le sujet va se doter d'une personnalité, d'une identité. Cette identité se construit donc à l'intérieur d'un cadre culturel donné. L'auto-reconnaissance est une dimension fondamentale dans la mesure où, c'est à partir d'elle que le sujet va se rapporter aux autres. L'auto-reconnaissance est un

[709] *Toutes les cultures se valent-elles ?* Editions Pleins Feux, Paris, 1997, p. 17.

besoin capital, elle permet de fonder pour chacun cette identité individuelle dont le dessein, dans notre perspective, est l'ouverture aux autres. Car, nous le réitérons avec force, le but ultime de notre réflexion est la réinvention d'une humanité arc-en-ciel dont les particularités évolueraient dans une optique non contradictoire, mais plutôt dans le dialogue et la complémentarité.

L'auto-reconnaissance, tout en étant nécessaire, doit conduire à la reconnaissance inter-subjective, car je ne suis moi que si je me reconnais comme moi et que l'autre me reconnais en même temps comme tel. Un peuple n'est peuple que dans la pleine conscience de sa particularité justement reconnue par l'autre. Charles Taylor a vu juste, lorsqu'il pensait que l'individu comme le peuple, étant engagés dans un réseau d'échanges et de négociations, ne peuvent être représentés comme des entités fermées sur elles-mêmes : *« Les Völker (peuples), comme les individus, sont conviés à se reconnaître mutuellement, dans leurs différences irremplaçables mais complémentaires ; car ils forment ensemble la chorale humaine toute entière.»*[710]. Cette notion de chorale humaine à laquelle Taylor fait référence, est très éclairante pour comprendre la dialectique qui doit s'instaurer dans les rapports entre l'individuel et le collectif, l'un et le multiple, le particulier et l'universel, la diversité humaine et l'humanité. La chorale en effet, marque la complémentarité d'un ensemble de divers instruments, chacun jouant sa note dans une sonorité particulière, mais dont la mise en commun dévoile une parfaite harmonie. C'est cette image que doit prendre la diversité qui caractérise l'expérience humaine dans le cadre du multiculturalisme vrai.

La reconnaissance est donc aussi reconnaissance par l'autre. Mais cette reconnaissance n'est pas une demande adressée à l'intention de la bienveillante volonté de l'autre. L'orientation de la problématique multiculturaliste chez Charles Taylor, peut être comprise comme une lecture bourgeoise, laquelle évite soigneusement la question fondamentale qui est politique et économique, et qui a affaire avec la répartition des ressources. Le multiculturalisme vrai dont nous souhaitons l'avènement, ne doit pas éluder le débat/combat politique et économique. La reconnaissance ici ne se conçoit pas comme une doléance ou une supplication qu'un peuple adresserait à l'endroit d'un autre. Les peuples en quête de

[710] « Les sources de l'identité moderne », In M. Elbaz, A. Fortin, G. Laforest (dir.), *Les frontières de l'identité*, Presses de l'université Laval/ L'Harmattan, 1996, p. 351.

libération font des revendications et engagent des luttes. Ils ne présentent pas des doléances en attendant que les groupes hégémoniques acceptent de reconnaître leurs qualités et leur dignité d'hommes. Eluder la question politique et économique, c'est faire comme si l'exploitation et l'oppression avaient déjà été totalement éradiquées de l'histoire des hommes et des sociétés.

Ainsi, grâce à la renaissance qui est à la fois politique, scientifique économique et culturelle, la reconnaissance cesse d'être abandonnée au gré des caprices des groupes hégémoniques. Elle devient un phénomène qui s'impose. De ce fait, la renaissance multidimensionnelle des sociétés africaines s'imposera aux autres comme un fait incontestable dont celles-ci n'auront qu'à en prendre conscience. Dans ce sens, la dialectique du maitre et de l'esclave est éternelle. La lutte pour la reconnaissance demeure ainsi une loi qui continue de s'appliquer dans les rapports entre les peuples. La renaissance aura une première orientation cathartique, dans la mesure où elle permettra aux sociétés africaines de se débarrasser de cette image négative, cette image de déchéance qu'elles se sont faites d'elles-mêmes, et qui a été, pour une part, le résultat de l'action de l'impérialisme. La perspective fanionienne montre bien comment cette image, vécue comme une « blessure ontologique », est paralysante pour les peuples. Elle débouche même sur la haine de soi. La renaissance est donc aussi facteur du changement de l'image de soi. Ainsi, si nous sommes d'accord avec Charles Taylor lorsqu'il pense que *« la reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens, c'est un besoin vital »*[711], nous pouvons ajouter cependant que celle-ci, grâce à la renaissance, s'impose. L'exemple de la Chine aujourd'hui est très éclairant à ce sujet. En fait, l'occident se trouve de nos jours dans l'obligation de reconnaître l'Empire du milieu comme une entité politique, économique, scientifique et culturelle avec laquelle il faut désormais compter. Or, il y a encore moins d'un demi-siècle, parler de la Chine comme tel, relevait d'une hérésie. La reconnaissance dont ce peuple est l'objet aujourd'hui, n'est cependant pas tributaire à une quelconque bonne volonté de l'occident dominateur. Elle est le fruit de la renaissance de la Chine.

---

[711] *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad.Denis-Armand Canal, Aubier, Paris, 1994, p. 42.

****

Au-delà de la problématique post-coloniale, comment penser le sujet africain contemporain ? Tel est le problème autour duquel s'est axé notre effort de réflexion dans l'espace de cette ultime partie de notre travail. L'enjeu était de savoir comment être africain aujourd'hui sans que cela ne prête à sourire. Comment vivre sa particularité de manière non contradictoire avec les exigences universelles d'humanité ?

Il nous est apparu que l'investissement des thèmes post-modernes par la pensée africaine post-coloniale était une voie sans issue, une voie qui ne pouvait que déboucher sur l'aliénation. Les penseurs de la post-colonialité, par cynisme ou par simple naïveté, reproduisent une optique dont le but est de masquer la polarisation du monde tout en pérennisant l'inégalité. Le sujet africain post-moderne, désubstantialisé, apatride, sans attache ontologique ni territoriale, ne peut relever le défi de la mondialisation. Il ne peut éviter de sombrer dans l'anonymat de la consommation que recherche justement le capitalisme néolibéral. Il nous semble que c'est vers le multiculturalisme vrai que devrait s'orienter le projet de redéfinition du sujet africain en ce début du troisième millénaire.

Cette perspective conçoit l'unité humaine dans sa diversité, une diversité qui constitue en même temps sa richesse. Nous sommes convaincu, à la suite d'Edouard Balladur, que les peuples, *« les civilisations doivent pouvoir vivre en paix (…) échanger, s'interpréter, s'enrichir mutuellement sur le plan intellectuel et moral afin de créer un monde équilibré, fondé sur la diversité et l'émulation…. »*[712] Le multiculturalisme vrai entend ainsi éviter le double écueil de l'universalisme abstrait et du repli suicidaire dans la particularité. D'où un certain nombre d'idées qui le guident : le dialogue, la compréhension, la renaissance et la reconnaissance. Tels sont les axes qui doivent orienter la refondation d'une humanité africaine ouverte au dialogue fructueux avec les autres hommes[713].

---

[712] *La fin de l'illusion jacobine*, p. 158.

[713] Cette perspective est aussi celle qui sous-tend les propos du haut commissaire des Nations Unies aux Droits de l'Homme, Marie Robinson lorsqu'elle affirme : *« Plutôt que la diversité raciale, culturelle ou ethnique ne devienne un facteur limitateur des échanges humains et du développement, il faut repenser notre façon de voir les choses, discerner dans de telles diversités un facteur d'enrichissement mutuel… »*, http://www.panos-ao.org/ipao/spip.php?article 2997.

CONCLUSION GÉNÉRALE.

La crise de la pensée africaine contemporaine et la problématique post-coloniale : tel est le thème qui a mobilisé notre effort de réflexion dans l'espace de ce travail. Nous sommes partis du constat de crise qui caractérise le cheminement historique de la pensée africaine. Les intellectuels africains de la période des indépendances ont entrepris une réflexion dont l'objectif tournait autour de l'impératif de la libération. Il était question de s'émanciper de l'emprise des forces réifiantes de l'impérialisme sous toutes ses formes, afin de se réapproprier son destin, son histoire et ses valeurs. Mais comment y parvenir ? Quelles stratégies à adopter ?

Pour Franz Fanon, l'entreprise de libération doit permettre le « retour à l'histoire » grâce à la lutte pour la réappropriation de soi. Ici, la violence occupe une place centrale, une violence qui désintoxique et qui finalement fait revivre des êtres longtemps restés assis dans la « raque de l'histoire ». L'être de soi, son identité, doivent surgir de ce combat révolutionnaire érigé en exigence politico-éthique de premier ordre.

Pour Léopold Sédar Senghor, le chemin de rédemption passe par l'alliance avec les forces de domination et l'érection du colonisé à la même dignité que le colonisateur. Le poète et homme d'Etat sénégalais insiste précisément sur la reconquête des valeurs de la Négritude comme pièces maitresse dans l'édification de l'identité africaine. Celle-ci doit cependant être une étape sur le chemin de la réalisation du grand projet de la « civilisation de l'universel ».

Julius Nyerere pour sa part opte pour l'enracinement. La personnalité africaine doit s'enraciner sur les valeurs séculaires de la tradition africaine dominée par le mutualisme, l'esprit communautaire qui fondaient les sociétés africaines d'antan dépouillées des tares du capitalisme. Le socialisme africain qu'il propose, est une médication face à la fracture subie du fait de l'entreprise coloniale. Il est question de ré-africaniser les esprits par la réappropriation des valeurs qui ont par le passé, constitué la personnalité africaine et fait l'étoffe même de ces sociétés. Une telle entreprise doit aussi ouvrir l'Africain sur le monde, sur la modernité, pour ne pas manquer le sens de marche de l'histoire.

Kwame Nkrumah quant à lui est emporté par le rêve panafricaniste. Il présente l'unité africaine non seulement comme solution aux problèmes de l'impérialisme, de la domination et de la balkanisation de l'Afrique, mais aussi comme possibilité de réappropriation de la

personnalité africaine. Le consciencisme qu'il conçoit comme philosophie et idéologie devant transporter ce projet, doit puiser dans l'africanité ancestrale, dans l'humanisme visible dans la tradition africaine, une tradition dominée par le sens de la communauté et une certaine idée de l'homme chargée de dignité et de valeur.

Tous ces penseurs, d'une façon ou d'une autre, s'appuient sur l'exigence révolutionnaire comme perspective du rachat de l'homme africain en vue de sa réinsertion dans l'humanité. Le socle socialiste de leur pensée est de ce fait indéniable. Bien plus, ils estiment pour la plupart que cette idéologie n'est pas étrangère à l'Africain. Car, pensent-ils, il suffit de jeter un regard sur la tradition africaine pour voir que les sociétés ancestrales, pré-capitalistes avaient une organisation et un mode de fonctionnement communautariste. On comprend donc l'attrait que la pensée de Karl Marx a eu sur les intellectuels africains de cette époque. Quoique s'étant opposés à Karl Marx sur quelques points, ils s'accordent avec lui par rapport à la finalité de l'entreprise révolutionnaire.

Mais, il nous a semblé qu'au sein de ces élaborations, sommeillait un certain malaise théorique. En effet, non seulement ces pensées démontrent des divergences certaines, par exemple l'exigence du combat violent chez Fanon tranche d'avec la volonté de conciliation de Senghor, mais encore, le parti pris communautaire rend véritablement profond ce malaise. En effet, ce parti pris n'était nullement fondé sur un examen minutieux de la tradition africaine. Il s'agissait, à la limite, d'un mythe ou encore d'un passé fantasmé, idéalisé. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, on n'a pas suffisamment compris ici que l'identité d'un peuple est la résultante des expériences historiques de ce peuple. Par conséquent, l'identité africaine devrait être la somme de ces expériences et des solutions apportées aux difficultés rencontrées au cours de l'histoire. La volonté de conserver une identité intangible est une porte qui donne sur l'aliénation. C'est d'ailleurs ce qu'avait pressenti fort opportunément Ebénézer Njoh-Mouelle, lorsqu'il pense que *« dans la volonté de demeurer soi-même, de conserver une identité inamovible, il y a toujours, non aperçue, une fermeture au mouvement même de l'histoire, c'est-à-dire, une aliénation »*[714]

Ce reproche peut largement être élargi aux autres penseurs dans leur volonté de ré-

---

[714] *De la médiocrité à l'excellence*, p. 150.

enchantement du passé comme si l'histoire s'était déjà arrêtée. Ceci aura été pour ces intellectuels, un facteur limitant pour la cohérence de leurs projets théoriques. Comment faire du neuf avec du vieux ? Comment avancer les yeux rivés en arrière ? Cette perspective, qui était de nature à satisfaire l'ego des Africains, ne pouvait cependant pas favoriser une véritable entreprise de libération quand on sait que le passé n'est pas exempt de tout reproche. En fait, à travers la thématique de la libération et de la réappropriation de son identité, se trouvait en bonne place la question même du développement. Aucune libération n'est possible sans le socle économico-matériel susceptible de garantir l'autonomie. En investissant de manière inflationnelle la problématique de la spécificité et du retour aux sources, on n'a pas suffisamment pris en considération cette mise en garde de Marcien Towa qui pense que *« si la libération est notre but, alors la chose la moins avisée que nous puissions entreprendre est certainement la restauration de notre monde ancien, le culte de la différence et de l'originalité… »*[715]

En fait, faire si peu de cas à la science et au modèle accumulatif, c'est se donner une finalité tout en se privant des moyens. Du reste, la problématique marxiste dont se sont inspirés bon nombre de théoriciens africains, est fondamentalement économique, et de l'économie se déduit le reste. En tout état de cause, la problématique de la spécificité et du retour aux sources, qui s'est cristallisée dans la Négritude, l'ethnophilosophie et les traditionalismes de tout bord, a plutôt eu un effet boomerang. C'est donc au regard de ses inconséquences et surtout des déboires que l'Afrique post-coloniale a connus, que cette première orientation de la pensée africaine s'est vu subvertie au profit d'une autre, qui insiste sur le nécessaire désengagement vis-à-vis de toute tendance particulariste.

Ainsi, la seconde partie de notre réflexion nous a permis de saisir la mutation qu'a subie la pensée africaine. Celle-ci insiste désormais sur la nécessité de se détourner de la voie infructueuse et inconséquente de la quête effrénée de l'originalité et de l'authenticité. L'analyse faite par les penseurs africains post-coloniaux décèle l'origine de la décrépitude dans la culture africaine, dans le désir quasi-obsessionnel d'être soi. Or, pour ces penseurs, la culture africaine regorge d'énormes lacunes qui expliquent, pour une large part, le hic et nunc des anciennement colonisés. Cette culture pèche en effet par l'énorme poids de

[715] *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 40

l'irrationnel qui annihile les possibilités de compréhension et de maitrise du réel et l'abandonnement aux forces mystiques. A cela, il faut ajouter une vision communautaire mortifère qui englue l'individu dans la collectivité et induit une irresponsabilité généralisée, du fait de l'effacement de l'individu devant la communauté. Etounga Manguelle en vient ainsi à affirmer que :

> *« Le sens des responsabilités semble totalement absent de la scène africaine (…). L'irresponsabilité érigée en dogme, explique, pour une large part, la faible inventivité des sociétés africaines en matière institutionnelle et le confinement des individus au sein d'un groupe qui les dispense de tout effort. »*[716]

L'autre facteur limitant les possibilités de l'homme dans le cadre de la culture africaine est la conception aliénante du temps. Ce temps dont les dimensions essentielles sont le passé et le présent, n'offre pas de perspective d'auto-projection. Ce temps ne se vit pas en tant que projection vers le futur, dimension ignorée ici. Or, cette dimension est fondamentale dans le cadre des sociétés modernes et de la production économique. Ceci ne peut qu'induire une conception économique lacunaire.

En effet, la dernière caractéristique de cette culture africaine réside dans une conception économique qui se détourne du modèle accumulatif au profit d'une petite économie de subsistance. On décèle une certaine ploutophobie dans la conception économique de l'Afrique traditionnelle. Or, dans un monde où les économies sont en compétition, une telle vision ne peut qu'aboutir à l'assujettissement, à l'aliénation. Mais paradoxalement, l'Africain est enclin au gaspillage et à la démesure.

Le contexte de la post-colonialité s'est caractérisé par une gouvernementalité inhumaine. Celle-ci n'a pas entrainé le sursaut d'humanité, mieux, le saut qualitatif que miroitait le départ du colon. La gestion des hommes et des biens ne s'est pas opérée dans le sens de la reconnaissance des droits de la multitude. Entre le potentat post-colonial et la société, ne s'est pas établi le contrat qui aurait pu définir l'espace des droits et des devoirs des uns et des autres. La gouvernementalité post-coloniale a plutôt prolongé et accentué la

[716] *Vers une société responsable, le cas de l'Afrique*, cité in *Africa Business* No 5, Juillet 2009, p. 82.

logique tyrannique qui a caractérisé l'épisode colonial. Et, pour les penseurs de la post-colonialité, cette gouvernance reproduit, en gros, les aspects despotiques déjà présents dans la tradition, auxquels on a greffé quelques techniques issues de la logique coloniale. Voilà pourquoi Achille Mbembe soutient que :

> *« Dans tous ces pays… l'acte qui instituait l'autorité souveraine n'a constitué, à aucun moment, un véritable pacte ou contrat puisque, strictement parlant, il n'impliquait aucune réciprocité d'obligations légalement codifiées entre l'Etat et les détenteurs du pouvoir, et, d'autre part, la société et les individus (….). La pratique générale du pouvoir s'est, cependant, globalement située dans la continuité de la culture politique coloniale et dans le prolongement des aspects les plus despotiques des traditions ancestrales… »*[717]

L'épisode post-colonial est ainsi la marque même de l'arbitraire et de la violence, un vrai « temps du malheur » où « l'Etat honteux » inscrit l'acte de gouverner dans une logique bestiale, où la mort devient une banalité quotidienne. D'où l'exigence impérative de se désengager de cette logique, de sortir du ghetto identitaire, de la « négrologie » et des prétentions sur l'originalité et la différence, afin de prendre la pleine mesure des mutations que connaît le monde aujourd'hui. C'est vers cette nouvelle voie que va s'orienter la pensée africaine contemporaine.

Ainsi, l'espace de la troisième partie de notre travail nous a permis de cerner l'inflexion prise par la pensée africaine contemporaine. Celle-ci, entend désormais prendre acte de la nouvelle configuration du monde et du bouillonnement qui s'opère dans la sphère des idées. Le nouveau contexte est marqué par la pensée post-moderne et le phénomène général de décloisonnement des sociétés que l'on nomme mondialisation. Il s'agit pour les penseurs africains, d'épouser l'ère du temps, tout en se débarrassant de la logique de la fixité et de l'identité. C'est dans cette perspective que s'orientent Jean-Godefroy Bidima avec sa philosophie de la traversée, Grégoire Biyogo avec sa philosophie du revenir ironiste, ainsi que Bourahima Ouattara avec son courant post-moderne.

---

[717] *De la postcolonie*, pp. 68-69.

La philosophie africaine s'enracine désormais dans l'épistémè post-moderne. Il est question de se défaire des régimes de pensée stable, de la métaphysique du sens, de l'identité close, des uniformités de la ratio, du cogito de l'ethnos et de l'obsession d'une identité immuable, originale, séparée de tout différend, de toute tension et de toute réversibilité. On assiste dès lors au renversement des grands récits de légitimation de la vérité et au rejet systématique des usages tyranniques de la technoscience. La pensée africaine tourne ainsi le dos à la vérité absolutiste et aux rêves autoritaires de la philosophie. C'est l'avènement d'une ère post-philosophique.

Cette logique de déconstruction qui traverse le champ de la philosophie africaine, est un phénomène aussi perceptible chez les théoriciens des sciences sociales comme Achille Mbembe et chez les littéraires qui se revendiquent de la post-colonialité[718], et dont la pensée investit les catégories telles que la migrance, la migritude, l'errance, la transhumance, le déracinement, l'exil etc… La pratique scripturaire signe son divorce d'avec les catégories de l'identité, de la stabilité, de l'originalité et de la spécificité qui ont fait le socle de la pensée africaine de la période des indépendances.

Cette nouvelle orientation de la pensée africaine s'inscrit donc dans le registre de la post-modernité. Mais, il nous a semblé que la thématique post-moderne qu'investissent les penseurs africains, sert de sous-bassement idéologique au capitalisme néolibéral et de ce fait, ne peut être exempte de toute visée hégémonique. En ébranlant tout horizon de signification, en prônant l'avènement d'un sujet fragmenté, désubstantialisé, flexible, sans identité fixe, nomade, défondé, les penseurs africains cèdent, consciemment ou non, à la rhétorique lénifiante d'une logique dont le but est de masquer la polarisation du monde. Le sujet post-moderne, sans repères et sans substance, est le parfait candidat anonyme à la consommation. Ce qui traduit le dessein que se donne la mondialisation néo-libérale : faire des terriens des consommateurs anonymes. Bien plus, cette mondialisation n'est pas un don du ciel comme le serinent les apôtres du capitalisme néo-libéral. Elle peut s'avérer un puissant moyen d'aliénation et de domination multiforme des peuples de la périphérie. Aussi, avons-nous pensé que, ce n'est pas sous le prisme d'un sujet superficiel, sans profondeur, que l'Africain

[718] Cf les « Enfants terribles de la post-colonie »

devrait envisager son insertion dans la logique de la mondialisation. Car, la perte de l'identité, c'est la porte ouverte à l'errance et à la schizophrénie.

Ainsi, l'investissement sans nuance des thèmes de la pensée post-moderne par les penseurs africains post-coloniaux, apparaît comme une voie sans issue, une voie qui ne peut éviter l'abime de l'impasse. Il nous semble que, c'est sur le chemin du multiculturalisme vrai que doit s'orienter le projet de refondation du sujet africain contemporain. Le multiculturalisme vrai conçoit l'unité humaine dans sa diversité, une diversité sans laquelle l'humanité s'appauvrirait. En fait, nous pensons que le choc des civilisations n'est pas une fatalité. Celles-ci *« doivent pouvoir vivre en paix les unes avec les autres, échanger, s'interpréter, s'enrichir mutuellement sur le plan intellectuel et moral afin de créer un monde équilibré, fondé sur la diversité et l'émulation… »*[719]

Le multiculturalisme vrai, horizon de la refondation du sujet africain de ce début du troisième millénaire, reste conscient et veut ainsi éviter la perte par embastillement ostraciste dans le particulier, de même que celle qui résulterait de la dilution dans un universel qui risque fort bien n'être que l'universalisation d'une particularité. Il s'agit donc ici de réaliser cette dialectique de l'universel et du particulier, de l'un et du multiple, susceptible d'être porteuse de la particularité tout en ouvrant sur le dialogue entre les peuples et les civilisations, duquel émerge l'universel vrai. Au-delà de la problématique post-coloniale, notre projet de repenser l'Afrique et de refonder le sujet africain annexe un certain nombre d'idées-guides.

D'abord le souvenir. Le sujet africain contemporain doit avoir la pleine conscience de son histoire. Le souvenir ici appelle la considération du passé tout en se gardant de s'enfermer dans les limites de l'intégrisme et du fondamentalisme. Le souvenir se veut une lecture lucide et critique de l'histoire débarrassée de tout *essentialisme culturel*[720]. Le souvenir ramènera ainsi en surface les sagesses, les arts et la base éthique, lesquels pourront donner au sujet africain de l'épaisseur, de la consistance ontologique, par opposition au sujet sans subjectivité de la perspective post-moderne-post-coloniale. Loin d'être une perspective

---

[719] Edouard Balladur, *La fin de l'illusion jacobine*, p. 158.
[720] Perspective que condamne Marcien Towa dans *Identité et transcendance. Examen d'un dilemme de la pensée africaine*, Thèse de doctorat d'Etat soutenue en 1977 à Nanterre, p. 64. Inédit.

d'idéalisation du passé, la catégorie du souvenir entend avoir une juste mesure de ce dernier. Car, comme l'avait perçu Alexis de Tocqueville, *« lorsque le passé n'éclaire plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres »*[721]. Le souvenir se veut donc refus de la désorientation et de l'errance.

A la catégorie du souvenir doit s'associer celle de l'instruction. L'instruction suppose le fait de se mettre à la hauteur des savoirs et des savoir-faire contemporains. C'est grâce à cette instruction que le sujet africain contemporain pourra domestiquer la science et la technologie, pour en faire des adjuvants dans sa quête d'humanisation. Toutefois, entre scientophilie sans nuance et scientophobie outrancière, nous pensons que c'est dans une attitude lucide et sélective que l'Africain pourra trouver la juste mesure de la technoscience.

La modernité est aussi au nombre des catégories qui doivent guider la refondation du sujet africain contemporain. Cette modernité se doit d'être multidimensionnelle : institutionnelle, politique, économique et sociale. Cela signifie que du point de vue politique, institutionnel et économique, l'Afrique doit moderniser son appareil de gestion en enracinant la démocratie dans son espace politique. Cette démocratie consciente de la dynamique des structures sociales en présence, doit se faire par et avec une réelle politique de décentralisation dont l'objectif est d'entrainer une plus grande implication des peuples, des groupes sociaux et des collectivités dans la gestion des affaires de la cité. Mais la modernité dont nous parlons doit aussi prendre en compte la réalité du monde actuel qui est dominé par la logique des grands ensembles. La modernité signifie donc ici construction d'un vaste ensemble politique et économique qui briserait les cadres très étriqués des Etats lilliputiens aux économies insignifiantes. Les micro-Etats ou *protonations,* pour reprendre un terme propre à Jean Ziegler[722], ne favorisent pas l'avènement d'une Afrique unie. Bien plus, comme l'avait souligné avec grande justesse Njoh-Mouelle, *« les nations africaines (…), se révèlent des cadres fort insuffisants au regard des nécessités du développement(…) L'unité africaine apparaît comme un impératif majeur du développement »*[723]

Enfin l'ouverture. Celle-ci doit s'appuyer sur la nécessité du dialogue entre les

[721] Cité par Jacqueline Sorel, *Léopold Sédar Senghor. L'émotion et la raison*, Editions Sépia, Paris, 1995.
[722] *Main basse sur l'Afrique. La recolonisation*, Seuil, Paris, 1980.

[723] Ebénézer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence, essai sur la signification humaine du développement*, p. 53.

humains, les peuples et les cultures. L'ouverture suppose donc le dialogue et la compréhension. C'est par cette catégorie que le sujet africain contemporain pourra échapper à la clôture dans le particulier de même qu'à l'universalisme abstrait, et s'engager dans un dialogue fructueux avec les autres peuples. C'est cette perspective que le professeur Gervais Mendo Ze dessine en termes de convergence. Par la convergence,

> *« il ne s'agit pas(…) de prêcher la pensée unique, de mener une action uniforme, de vivre ou de construire des univers humains identiques. (…) La convergence admet qu'il existe des différences, mais que les hommes s'efforcent de les accepter, de marcher ensemble, de viser les mêmes idéaux supérieurs, de tendre vers la vertu. Cela suppose qu'on soit d'accord sur l'essentiel, c'est-à-dire le triomphe d'un certain nombre de valeurs fondamentales »*[724]

Tels sont les axes de la refondation du sujet africain contemporain, socle de la renaissance et de la reconnaissance nécessaires pour l'Afrique d'aujourd'hui. Projet sans doute beau, ambitieux et difficile mais nécessaire et, comme nous le faisait remarquer Spinoza dans la dernière proposition de *l'Ethique* : *« Tout ce qui est beau est difficile autant que rare »*[725]

[724] Gervais Mendo Ze (dir), *20 Défis pour le millénaire : Bâtir un nouvel humanisme*, François Xavier de Guibert, Paris, 2000, p. 410.

[725] Dernière proposition de *l'Ethique*, cité par Guillaume Bwele, *les multiples visages de Spinoza, des limites de la totalité*, ABC, Paris, 1984.

BIBLIOGRAPHIE

I- Ouvrages

- Adotévi S., *Négritude et négrologues*, Editions UGE, ‘’10/18’’, Paris, 1972.
- Amin S., *L’accumulation à l’échelle mondiale*, Editions Anthropos, Paris, 1970.

- *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Editions de Minuit, Paris, 1973.

- Antonioli M., *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Editions L’Harmattan, Coll. « Ouverture Philosophique », Paris, 2003.
- Appadurai A., *Après le colonialisme, Les conséquences culturelles de la globalisation*, Editions Payot & Rivages, Trad. Françoise Bouillot et Hélène Frappat, Paris, 2001.
- Appiah K.A., *In my father’s house, Africa in the philosophy of culture*, Oxford University Press, New-York, 1992.

- *Cosmopolitanism, Ethics in a world of strangers*, Norton &Company, New-York- London, 2007.

- Aristote, *Métaphysique*, commentaires, J.Tricot, Editions Vrin, Coll. « Librairie philosophique », Paris, 1981.

- *Les parties des animaux*, Editions Les Belles Lettres, Trad. L. Pierre, Paris, 1956.

- Arondel, *L’impasse libérale*, Editions Desclée De Brouwer, Paris, 1995.
- Azombo Menda S. et Meyongo P., *Précis de philosophie pour l’Afrique*, Editions Fernand Nathan, Paris, 1981.
- Baba Kake I., *La dislocation des grands empires*, Editions ACCT/Présence Africaine, Paris, 1988.
- Bakounine M., *Oeuvres*, Tome 1, Editions Stock, Paris, 1895.
- Balandier G., *Afrique ambigüe*, Editions Plon, Paris, 1957.
- Balladur E., *La fin de l’illusion jacobine*, Editions Fayard, Paris, 2005.
- Bastide G., *Essai d’éthique fondamentale*, Puf, Paris, 1971.
- Bayart J.F., *L’Etat en Afrique, La politique du ventre*, Editions Fayard, Coll. « L’espace politique », Paris, 1989.

-*L'illusion identitaire*, Editions Fayard, coll. « L'espace politique », Paris, 1996.

- Bayart J.F., Mbembe A., Toulabor C., *La politique par le bas en Afrique noire, Contributions à une problématique de la démocratie,* Editions Karthala, Coll. « Les Afriques », Paris, 1992.
- Belle Wangue T. (sous la direction de), *L'individuel et le collectif*, Editions Dianoia, Chennevières -sur- Marne, Paris, 2004.
- Bergson H., *Œuvres*, Puf, Paris, 1959.

-*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Puf, Paris, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1970.

-*La pensée et le mouvant*, Puf, Paris, 1985.

- Bidima J.G., *Théorie critique et modernité négro-africaine, De l'école de Francfort à la « Docta spes africana »*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1993.

-*La philosophie négro-africaine*, Puf, Coll. « Que sais-je ? », Paris, 1995.

- Bidja Ava R, *La méthode philosophique : objet et technique de la philosophie*, Presses universitaires d'Afrique, Yaoundé, 2001.
- Biyogo G., *Adieu à Jacques Derrida, enjeux et perspectives de la déconstruction*, Editions L'Harmattan, Paris, Coll. « Recherche et Pédagogie », 2005.

- *Histoire de la philosophie africaine, livre I, Le berceau égyptien de la philosophie*, Editions L'Harmattan, Gabon, Coll. « Recherche et Pédagogie », 2006

-*Histoire de la philosophie africaine, Livre IV, Entre la postmodernité et le néo-pragmatisme*, Editions L'Harmattan, Gabon, Coll. « Recherche et Pédagogie », 2006.

- Braudel F., *L'identité de la France, Espace et histoire*, Editions Arthaud-Flammarion, Paris, 1986.
- Bréhier E., *Histoire de la philosophie*, Fascicule supplémentaire, *La philosophie en Orient*, par Masson-Oursel P., Puf, Paris, 1957.
- Brühl L., *La mentalité primitive*, Editions Alcan, Paris, 1922.
- Bwele G., *Les multiples visages de Spinoza, des limites de la totalité*, Editions ABC,

Paris, 1984.

- Cabral A., *Unité et lutte*, Editions Maspero, Paris, 1980.
- Caillé A., *Paix et démocratie, une prise de repères*, Introduction de Boutros Boutros-Ghali, Centre International des Sciences de l'Homme-Byblos, Panel International sur la Démocratie et le Développement, UNESCO, 2004.
- Calvez J.Y., *La pensée de Karl Marx*, Editions du Seuil, Paris, 1956.
- Camara L., *L'enfant noir*, Editions Plon, Paris, 1953.
- Certau M.de., *La culture au pluriel*, Editions Christian Bourgeois, Paris, 1980.
- Césaire A., *Et les chiens se taisaient*, Editions Présence Africaine, Paris, 1962.

  -*Discours sur le colonialisme*, Editions Présence Africaine, Paris, 1973.
- Cohen D., *La mondialisation et ses ennemis*, Editions Grasset & Frasquelle, Paris, 2004.
- Comte G., *L'Empire triomphant 1871-1936, l'aventure coloniale de la France*, Editions Denoël, Paris, 1988.
- Delacampagne C. et Maggiori R. (sous la direction de), *Philosopher, les interrogations contemporaines*, Editions Fayard, Paris, 1980.
- Deleuze G., *Différence et répétition*, Puf, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », Paris, 1968.
- Deleuze G. et Guattari F., *L'Anti-Oedipe*, Editions de Minuit, Coll. « Critique », Paris, 1972.

  -*Rhizome*, Editions de Minuit, Coll. « Critique », Paris, 1976.

  -*Mille Plateaux*, Editions de Minuit, Coll. « Critique », Paris, 1980.

  -*Qu'est-ce que la philosophie ?*, Editions de Minuit, Coll. « Critique », Paris, 1991.
- Descartes R., *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Editions Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

  - *Méditations métaphysiques*, Editions Garnier-Flammarion, Paris, 1972.

- Diakité S., *Violence technologique et développement*, Editions L'Harmattan, Paris, 1985.
- Diakité T., *L'Afrique malade d'elle-même*, Editions Karthala, Paris, 1986.
- Dimi C.R., *Sagesse boulou et philosophie*, Editions Silex, Yaoundé, 1982.
- Diop C.A., *Nations nègres et culture*, Editions présence Africaine, Paris, 1954.

-L'unité culturelle de l'Afrique noire, Editions Présence Africaine, Paris, 1955.

- Djereké J.C., *L'Afrique refuse t-elle vraiment le développement ?*, Editions L'Harmattan, Coll. « Points de vue », Paris, 2007.
- Dubos R., *Les rêves de la raison, science et utopies*, Editions Denoël, Trad. Elisabeth Gille, Paris, 1964.
- Dufrenne M., *Pour l'Homme*, Editions du Seuil, Paris, 1968.
- Dumont R., *L'Afrique noire est mal partie*, Editions du Seuil, Coll. « Politique », Paris, 1962.

-Un monde intolérable, Le libéralisme en question, Editions du Seuil, Paris, 1988.

- Dumont R. et Mottin M.F., *L'Afrique étranglée*, Editions du Seuil, Coll. « Politique », Paris, 1980.
- Eboussi Boulaga F., *La crise du Muntu, Authenticité et philosophie africaine*, Editions présence Africaine, Paris, 1977.
- Ella J.M., *Le Cri de l'homme africain, Questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique*, Editions L'Harmattan, Paris, 1980.

-L'Afrique des villages, Editions Karthala, Coll. « Les Afriques », Paris, 1982.

- Elbaz M. Fortin A. Laforest G., *Les frontières de l'identité*, Presses de l'université Laval/ L'Harmattan, 1996.
- Engamba C., *La grande invitation aux valeurs créatives et spirituelles de nos traditions*, Editions Idenou, Yaoundé, 1988.
- Engels F., *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Editions sociales, Paris,

1977.

- Etounga Manguelle D., *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?*, Editions Nouvelles du Sud, Paris, 1993.
- Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, Editions du Seuil, Paris, 1962.

-Pour la révolution africaine, Editions Maspero, Paris, 1969.

-Les damnés de la terre, Editions La Découverte, Paris, 2000.

- Fogue Tedom A., *Enjeux géostratégiques et conflits politiques en Afrique noire*, Editions L'Harmattan, Paris, 2008.
- Foucault M., *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Editions Gallimard, Paris, 1966.

- L'Archéologie du savoir, Editions Gallimard, Paris, 1969.

- Fougeyrollas P., *Toutes les cultures se valent-elles ?* Editions Pleins Feux, Paris, 1997.
- Freud S., *Essais de psychanalyse*, Editions Payot, Paris, 1966.
- Freund J., *L'essence du politique*, Editions du Sirey, Paris, 1965.
- Garaudy R., *Appel aux vivants*, Editions du Seuil, Paris, 1979.
- Garnier X., *La magie dans le roman africain*, Puf, Paris, 1999.
- Geertz C., *Savoir local, savoir global, les lieux du savoir*, Puf, Paris, 1986.
- Giri J., *L'Afrique en panne, « vingt cinq ans de développement »*, Editions Karthala, paris, 1986.
- Goldsmith E. et Mander J., *Le procès de la mondialisation*, Editions Fayard, Paris, 2001.
- Grawitz M, Leca J., *Traité de science politique*, Puf, Paris, 1995.
- Greisch J., *Ontologie et temporalité*, Puf, Paris, 1994.
- Habermas J., *Le Discours philosophique de la modernité, Douze conférences*, Editions Gallimard, Trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, 1988.

- L'intégration républicaine, Essais de théorie politique, Editions Fayard, Trad. Rainer Rochlitz, Paris, 1998.

- Après l'Etat-nation, Une nouvelle constellation politique, Editions Fayard, Trad. Rainer Rochlitz, Paris, 2000.

- Hebga M., *Sorcellerie, chimère dangereuse…?* Inades Editions, Abidjan, 1979.

- *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux,* Editions L'Harmattan, Coll. « L'Ouverture philosophique », Paris, 1998.

- Hegel F.W.G., *Phénoménologie de l'esprit*, Trad. Et notes de J. Hyppolite, Editions Aubier- Montaigne, Paris, 1939.

- *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Trad. J. Gibelin, Editions Vrin, Paris, 1954.

- Held D., *Democracy and the global order, From the modern state to cosmopolitan governance*, Cambridge polity Press, Standford University Press, 1995.

- Hobbes T., *Le Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Trad. François Tricaud, Editions Sirey, Paris, 1971.

- Hountondji P., *Sur la « philosophie africaine », critique de l'ethnophilosophie*, Editions Maspero, Paris, 1976.

- Huntington S.P., *Le choc des civilisations*, Trad. Jean Luc Fidel, Geneviève Joublain, Patrice Jorland, Jean-Jacques Pédussaud, Editions Odile Jacob, Paris, 1997.

- Jalée P., *Le pillage du tiers-monde*, Editions Maspero, Paris, 1973.

- Joinet B., *Tanzanie, Manger d'abord*, Editions Karthala, Paris, 1981.

- Kabou A., *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Editions L'Harmattan, Paris, 1991.

- Kagamé A., *La philosophie bantoue rwandaise de l'Etre*, Bruxelles, 1956.

- Kamto M., *L'urgence de la pensée, Réflexions sur une pré-condition du développement en Afrique*, Editions Mandara, Yaoundé, 1993.

- Kane C.A., *L'aventure ambiguë*, Editions Julliard, Paris, 1961.

- Kant E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Trad. J. Muglioni, Editions Bordas, Paris, 1988.

- Kesteloot L., *Anthologie négro-africaine, panorama critique des prosateurs, poètes et dramaturges noirs du XXe siècle*, Editions Marabout, Paris, 1981.

- Khamei A., *Le révisionnisme de Marx à Mao*, Editions Anthropos, Paris, 1976.

- Kodjo E., *Et demain l'Afrique*, Editions Stock, Paris, 1986.
- Kourouma A., *Les soleils des indépendances*, Editions du seuil, Paris, 1970.

  -*En attendant le vote des bêtes sauvages*, Editions du Seuil, Paris, 1998.
- Labou Tansi S., *La vie et demie*, Editions du Seuil, Paris, 1979.

  -*L'Etat honteux*, Editions du Seuil, Paris, 1981.

  -*Parenthèse de sang*, Editions Hatier, Paris, 1981.

  -*Je soussigné cardiaque*, Editions Hatier, Paris, 1981.

  -*L'Anté-peuple*, Editions du Seuil, Paris, 1983.

  -*Les yeux du volcan*, Editions du Seuil, Paris, 1988.
- Lalouette C., *Textes profanes de l'ancienne Egypte, des Pharaons et des hommes*, Unesco, Paris, 1984.
- Lecharbonnier B., *Initiation à la littérature négro-africaine*, Editions Fernand Nathan, Paris, Coll. « classiques du monde », Paris, 1977.
- Lefebvre H., *Le Marxisme*, Puf, Paris, 1961.
- Lénine V., *L'Etat et la révolution*, Editions sociales, Paris, 1947.
- Lugan B., *Afrique. Bilan de la décolonisation*, Editions Perrin, Paris, Coll. « vérités et légendes », 1991.
- Lyotard J.F., *La condition postmoderne*, Editions de Minuit, Paris, 1979.
- Marcuse H., *Vers la libération, Au-delà de l'homme unidimensionnel*, Trad. Jean-Baptiste Grasset, Editions de Minuit, Paris, 1969.
- Marx K., *L'idéologie allemande*, Editions Landshut et Mayer, 1932.

  -*Critique du programme de Gotha*, Editions sociales, Paris, 1950.

  -*Le Capital*, Editions sociales, Paris, 1977.
- Marx K. et Engels F., *Le manifeste du parti communiste*, Librairie générale française, Paris, 1973.
- Mbargane Guissé Y., *Tradition culturelle et développement : le cas du Japon*, Institut fondamental d'Afrique noire, Dakar, 1987.
- Mbele, C.R., *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, Editions Clé, Yaoundé, 2010.

- Mbembe A., *Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire*, Editions L'Harmattan, Coll. « Logiques sociales », Paris, 1985.

-Afriques indociles, Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale, Editions Karthala, Paris, 1988.

-De la postcolonie, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine, Editions Karthala, Paris, 2000.

- Mbiti J., *Religions et philosophie africaines*, Editions Clé, Yaoundé, 1972.
- Mbokolo E., *L'Afrique moderne*, Editions ACCT/Présence Africaine, Paris, 1988.
- Mbonji Edjenguele., *Les cultures de développement en Afrique*, Editions Osiris Africa, Yaoundé, 1988.
- Mbonimpa M., *Idéologie de l'indépendance africaine*, Editions L'Harmattan, Paris, 1992.
- Méloné T., *Le thème de la Négritude dans la littérature négro-africaine*, Présence Africaine, Paris, 1962.
- Mendo Ze G. (sous la direction de), *20 défis pour le millénaire : Bâtir un nouvel humanisme*, Editions François-Xavier de Guibert, Paris, 2008.
- Meyer F., *Pour connaître Bergson*, Editions Bordas, Paris, 1985.
- Morin E. et Nair S., *Une politique de civilisation*, Editions Arléa, Paris, 1997.
- Mouralis B., *L'illusion de l'altérité, Etudes de littérature africaine*, Editions Honoré Champion, Paris, 2007.
- Ndaw A., *La pensée africaine- Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Nouvelles Editions Africaines, Paris, 1983.
- Ndebi Biya R., *Etre, pouvoir et génération : le système Mbok chez les Bassa du Sud-Cameroun*, Editions L'Harmattan, Paris, 1987.

- *Essai sur l'Afrique, religion, Etat et politique économique*, Presses universitaires de Yaoundé, coll. « connaissances », Yaoundé, 2004.

- Ndongmo J.L., *Le dynamisme bamiléké*, Editions CEPER, Yaoundé, 1981.
- Negri A., *Kairos, Alma venus, Multitude, Neuf leçons en forme d'exercices*, Trad. Judith Revel, Editions Calmann- Lévy, Paris, 2001.

- Negri A. et Hardt M., *L'Empire,* Editions Exils, 2000.
- Ngandjeu J., *Le Cameroun et la crise : renaissance ou blocage ?,* Editions L'Harmattan, Paris, 1988.
- Ngoupandé J.P., *L'Afrique sans la France, Histoire d'un divorce consommé,* Editions Albin Michel, Paris, 2002.
- Nietzsche F., *Humain, trop humain, mieux connaître l'homme*, Editions Denoël/Gonthier, Trad.A.M. Desrousseaux, 1910.

-*Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, Trad. Maurice de Gandillac, Editions Gallimard, Paris, 1971.

- *Volonté de puissance,* Tome 1, Editions Gallimard, Paris, 1995.

- Njoh-Mouelle E., *De la médiocrité à l'excellence, Essai sur la signification humaine du développement*, Editions Clé, Yaoundé, 1971.

-*Jalons II, L'Africanisme aujourd'hui*, Editions Clé, Yaoundé, 1975.

- *Considérations actuelles sur l'Afrique*, Editions Clé, Yaoundé, 1983.

-*Jalons III, Problèmes culturels*, Editions Clé, Yaoundé, 1987.

- Nkrumah K., *La lutte des classes en Afrique*, Editions Présence Africaine, Paris, 1972.

-*Le Néocolonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Editions Présence Africaine, Paris, 1973.

-*Le Consciencisme,* Trad. Revue d'après l'édition anglaise de 1969 par Starr et Mathieu Howlett, Editions Présence Africaine, Paris, 1976.

-*L'Afrique doit s'unir*, Trad. L. Jospin, Editions Présence Africaine, Paris, 1994.

- Nyerere J., *Socialisme, démocratie et unité africaine*, Editions présence Africaine, Paris, 1970.

-*Liberté et socialisme*, Editions Clé, Yaoundé, 1972.

- Obenga T., *L'Egypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie. Histoire interculturelle dans l'Antiquité. Aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*, Editions Khépera/L'Harmattan, Paris, 2005.
- Omgba R.L. (sous la direction de), *L'image de l'Afrique dans les littératures coloniales*

et post-coloniales, Editions L'Harmattan, Paris, 2007.

- Omotunde J-P., *L'origine négro-africaine du savoir grec*, Editions Menaibuc, Coll. « Connaissance du monde nègre », Paris, 2000.

- *Les racines africaines de la civilisation européenne*, Editions Menaibuc, Coll. « Connaissance du monde nègre », Paris, 2002.

- Ouattara B., *Penser l'Afrique, suivi de l'Afrique fragmentée*, Editions L'Harmattan, Coll. « la philosophie en commun », Paris, 1999.
- Ouologuem Y., *Le devoir de violence*, Editions du Seuil, Paris, 1968.
- Péan P., *L'argent noir, corruption et sous-développement*, Editions Fayard, Paris, 1988.
- Pelabay J., *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Presses de l'université Laval/L'Harmattan, 1996.
- Petit J.F., *Penser après les post-modernes*, Editions Buchet/Chastel, Paris, 2005.
- Piettre A., *Marx et le Marxisme*, Puf, Paris, 1962.
- Platon., *Apologie de Socrate*, Editions Hatier, Trad. Cl. Chrétien, Paris, 1993.

-*La République*, Editions Garnier-Flammarion, Trad. Baccou, Paris, 1966.

- Rorty R., *L'homme spéculaire*, Editions du Seuil, Paris, 1990.

-*Conséquences du pragmatisme*, Editions du Seuil, Paris, 1993.

-*Contingence, ironie et solidarité*, Editions Armand Colin, Paris, 1993.

- Rousseau J.J., *Du contrat social*, Editions 10 /18, Paris, 1971.
- Sartre J.P., *L'Etre et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Editions Gallimard, Paris, 1943.

-*L'existentialisme est un humanisme*, Editions Nagel, Paris, 1946.

-*Réflexions sur la question juive*, Editions Gallimard, Coll.'' Idées'' Paris, 1973.

- Schopenhauer A., *Le monde comme volonté et comme représentation*, Puf, Paris, Trad. A. Burdeau, revue et corrigée par R. Roos, 1966.

-*Le fondement de la morale*, Librairie Générale Française, Trad. A. Burdeau, Paris, 1991.

- Senghor L.S., *Ethiopiques*, Editions du Seuil, Paris, 1956.

-Liberté I, Négritude et humanisme, Editions du Seuil, Paris, 1964.

-Liberté II, Nation et voie africaine du socialisme, Editions du Seuil, Paris, 1971.

- Sindayiga J.M., *La mondialisation : Le nouvel esclavage pour l'Afrique*, Editions L'Harmattan, Paris, 2000.
- Smith A., *Recherches sur la nature et la cause de la richesse des nations*, Editions Gallimard, Coll. ''Idées'', Paris, 1976.
- Smith S., *Négrologie, Pourquoi l'Afrique meurt ?* , Editions Calmann-Lévy, Paris, 2003.
- Spinoza B., *L'éthique*, Introduction, Notes et commentaires R. Misrahi, Puf, Coll. « Philosophie d'aujourd'hui », Paris, 1990.
- Somdah M. A. (sous la direction de), *Identités postcoloniales et discours dans les cultures francophones*, Vol 1, Editions L'Harmattan, Paris, 2003.
- Taylor C., *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Trad. Denis Armand Canal, Editions Aubier, Paris, 1994.
- Tempels P., *La Philosophie bantoue*, Editions Présence Africaine, Trad. A. Rubens, Paris, 1948.
- Thomas, L., *La Méduse et l'escargot, Réflexions d'un biologiste*, Trad. Hervé Denès, Editions Belfond, Paris, 1980.
- Towa M., *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Editions Clé, Yaoundé, 1971.

  - *Léopold Sédar Senghor, Négritude ou servitude ?*, Editions Clé, Yaoundé, 1971.

  - *Identité et transcendance. Examen d'un dilemme de la pensée africaine*, Thèse de Doctorat d'Etat soutenue à Nanterre en 1977. Inédit.

  - *Poésie de la Négritude, Approche structurale*, Editions Naaman de Sherbrooke, Québec, 1983
- Tsiyembe Mwayila, *L'Etat postcolonial facteur d'insécurité en Afrique*, Editions

Présence Africaine, Paris, 1990.

- Urfer S., *Ujamaa, espoir du socialisme africain en Tanzanie*, Editions Aubier Montaigne, Paris, 1971.

-*Une Afrique socialiste, la Tanzanie*, Editions ouvrières, Paris, 1976.

- Valadier P., *L'Anarchie des valeurs, Le relativisme est-il fatal ?*, Editions Albin Michel, Paris, 1997.
- Vattimo G., *La fin de la modernité : nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Editions du Seuil, Paris, 1987.

-*Espérer croire*, Editions du Seuil, Paris, 1998.

- Virilio P., *Pour une critique du cybermonde*, Editions Textuel, Paris, 1995.
- Wade A., *Un destin pour l'Afrique*, Editions Michel Lafon, Paris, 2005.
- Ziegler J., *Une Suisse au-dessus de tout soupçon*, Editions du Seuil, Paris, 1976.

-Main basse sur l'Afrique. La recolonisation, Editions du Seuil, Paris, 1980.

-Les nouveaux maitres du monde, et ceux qui leur résistent, Editions Fayard, Coll. «Points », Paris, 2002.

II- Articles de revues

- Abé C., « L'Afrique à l'épreuve de la mondialisation : A propos d'une peur », *Cahiers de L'Ucac*, No 6, 2001, pp 313-332.
- Ayissi L., « Le marché global et sa clôture inhumaine », *Cahiers de l'Ucac*, No 6, 2001, pp 233-249.
- Barber B.R., « Culture Mc world contre démocratie », *Manière de voir*, No 52, Juillet-Août 2000, pp 28-31.
- Boudon R., « Misère du relativisme », *Commentaire*, No 116, Hiver 2006-2007, pp 877-890.
- Brain J.K., « Is transformation possible? Styles of settlement in post-independent Tanzania », *African Affairs*, No 303, 1977.
- Chalaye S., « Briser l'enclos et donner rendez-vous ailleurs.», *Africultures*, No 41,

L'africanité en questions, Octobre, 2001, pp 28-35.

- Eboussi Boulaga F., « Le bantou problématique », *Présence Africaine*, No 66, 1968, pp 4-40.

- « L'identité négro-africaine », *Présence Africaine* No 99/100, pp 3-18.

- « L'idéologie de la nation est une chimère », *Patrimoine*, No 0012, Mars 2001, p 13.

- Etounga Manguelle D., « Culture et développement », *Terroirs*, Revue africaine de sciences sociales, No 002, Janvier, 1995, pp 74-82.

-« Vers une société responsable », *Africa Business* No 5, Juillet/Août 2009, p 85.

- Joachim T., « Contribution métaphysique à l'analyse de la mondialisation », *Presses de l'Ucac*, No 6, 2001, pp 13-23.
- Joubert J.L., « Littérature africaine, littératures nationales : contours et limites », *Notre Librairie* No 155-156, Juillet-Décembre 2004, pp 16-23.
- Kously Lamko., « Rêveries d'un homme de théâtre africain », *Alternatives théâtrales*, No 48, Juin 1995.

- « Pour une africanité vagabonde », entretien réalisé par Sylvie Chalaye, In *Africultures*, No 41, L'africanité en questions, Octobre 2001, pp 26-27.

- Lévy-Leblond J.M., « La science dans l'idéologie », In Delacampagne C. et Maggiori R. *Philosopher, les interrogations contemporaines*, Editions fayard, Paris, 1980, pp 365-380.
- Mbelle C.R., « Pour une critique de l'Afro-pessimisme et de l'afro-dénigrement dans le discours dit ''postcolonial'', In Omgba (R.L.), *L'image de l'Afrique dans les littératures coloniales et post-coloniales*, Editions L'Harmattan, Espace L'Harmattan Cameroun, 2007, pp 299-314.
- Mbembe A., « Sexe, bouffe et obscénité politique. », *Terroirs*, Revue africaine de sciences sociales, No 002, Janvier, 1995, pp 34-73.

- « Le devoir d'impertinence », *Patrimoine*, No 0015, Juin 2001, pp 8-9.

-« A propos des écritures africaines de soi », *Politique Africaine*, No 77, Mars 2002, pp 16-43.

- Mendo Ze G., « Enjeux d'un nouvel humanisme », In Mendo Ze G. (sous la direction de), *20 défis pour le millénaire, Bâtir un nouvel humanisme*, Editions François-Xavier de Guibert, Paris, 2000, pp 403-411.
- Michalon T., « L'Etat africain : quête d'une nouvelle légitimité », *Terroirs*, Revue africaine de sciences sociales, No 002, janvier 1995, pp 5-17.
- Nkolo Foé., « que signifie manger quelqu'un en sorcellerie », *Inpact Tribune*, No 0015, Juillet-Août-Septembre 1999, pp 15-16.

- « Le postcolonialisme, un avatar du postmodernisme », *Patrimoine*, No 0015, Juin 2001, pp 6-7.

-« Ajustement structurel et transition ''postmoderne'' en Afrique », Codesria-African institute workshop on economic, political, social, cultural and technological transformation in Africa, Pretoria, South-Africa, 26-27 october 2006. Inédit.

- « Du pittoresque et du dégout de soi dans la littérature et la critique littéraire postcoloniales », In Omgba R.L. (sous la direction de), *L'image de l'Afrique dans les littératures coloniales et postcoloniales*, Editions L'Harmattan, Espace L'Harmattan Cameroun, 2007, pp 217-230.

- Nsame Mbongo, « De l'individualisme ethnique au globalisme intercommunautaire : sortir de l'impasse ethnique nationale en Afrique », In Belle Wangue, Th. (sous la direction de), *L'individuel et le collectif*, Editions Dianoïa, Paris, 2004, pp 126-146.
- Pallante G., « Eduquer à la mondialisation ? », *Presses de l'Ucac*, No 6, 2001, pp 333-350.

- Pettrella R., « L'évangile de la compétitivité », *Manière de voir*, No 18. Les frontières de l'économie globale, 1993, pp 14-17.
- Pondi J.E., « pour en finir avec les tripatouillages ethno-fraternels dans l'administration publique », *Inpact Tribune*, No 013, Octobre-Novembre-Décembre, 1998, p 8.
- Senghor L.S., « Pour une voie africaine du socialisme », *Afrique Nouvelle*, Juillet,

1959.

- Tosel A., « quelle théorie de l'histoire pour le temps de la crise des philosophies de l'histoire ? », *La pensée*, No 135, Juillet-Août-Septembre 1998, pp 135-146.
- Towa M., « Propositions sur l'identité culturelle », *Présence Africaine*, No 109, Premier trimestre 1979, pp 85-90.

- « De la lisibilité de notre monde », *Zéen*, Nos 2.3.4, Février-Septembre, 1992, pp 5-7.

- Valadier P., « La mondialisation des cultures », *Etudes*, Novembre 2001.
- Waberi A., « Les enfants terribles de la postcolonie. Esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire », *Notre Librairie*, No 135, Septembre-Décembre 1998, pp 8-15.
- Zaki Laidi., « La mondialisation ou la racialisation de l'incertitude », *Etudes*, Mars, 1997, pp 252-260.
- Zarka C.Y., « L'ultra-modernité en politique : sur la triple crise de l'Etat-nation, de la liberté individuelle et du travail », *Commentaire*, No 83, Volume 21, Automne 1998, pp 633-640.

III- Dictionnaires

- Dictionnaire Universel, Editions Hachette, Paris, 1995.
- Dicos Encarta 2009.
- Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Editions Quadrige/Puf, 2006.
- Encyclopédia Universalis.
- Russ J., *Dictionnaire de la philosophie*, Editions Bordas, Paris, 1991.

IV- Sites web

- http:// Euroozine.com/articles/2008-01-09.mbembe-fr
- http:// wikipédia.org/wiki/Anthony Appiah.
- http://tintinrevolution.free.fr/fr/ callinicospostmodernismisme.htm.
- http://www.filosofico.net/vattimofrancese.htm.
- http://www.philomag.com/article,entretien,axel-honneth-sans–la-reconnaissance…
- http:/commposite.org/vl/2002/ lectures/granjo.html
- http://fr.wikibooks.org/wiki/philosophie /Nietzsche
- http://fr.wikipedia.org/wiki/Le _Choc_des_civilisations
- http://www.google.com/search?q= Rorty&de=utf
- http://www.google.com/search?q=Nkrumah&de=utf
- http://www.panos-ao.org/ipao/spip.php? Article 2997

INDEX DES AUTEURS

A

Abé Claude 387
Adotévi Stanislas 376
Appadurai Arjun 17, 223, 224, 235, 248, 254, 259, 306, 329, 343, 376
Appiah k. Anthony...17, 73, 230, 231, 232, 233, 234, 252, 293, 305, 322, 376, 391
Aristote 76, 108, 126, 263, 376
Arondel 309, 376
Ayissi Lucien 313, 318, 387
Azombo Menda..... 193, 376

B

Baba Kaké 186, 376
Bakounine Michel 43, 376
Balandier Georges..... 18, 376
Balladur Edouard. 313, 351, 364, 372, 376
Barber 319, 387
Bastide Georges 345, 376
Bayart Jean François ...174, 177, 178, 179, 183, 212, 217, 228, 252, 256, 259, 306, 320, 325, 332, 343, 376, 377
Belle Wangue Thérèse..... 377, 389
Bergson Henri 82, 83, 84, 85, 88, 103, 204, 377, 383
Bidima Jean – Godefroy..... 151, 257, 293, 294, 295, 296, 303, 304, 305, 322, 338, 370, 377
Bidja Ava Rachel..... 321, 377
Biyogo Grégoire .. 293, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 354, 370, 377
Boudon Raymond 275, 387
Boutros Boutros Ghali 359, 378
Brain J.K 112, 387
Braudel Fernand.....168, 218, 377
Bréhier Emile..... 356, 377
Brühl Levy 76, 152, 377
Bwele Guillaume 374, 377

C

Cabral Amilcar 7, 8, 10, 23, 92, 378
Caillé Alain 359, 378
Calvez Jean Yves ...30, 37, 48, 50, 51, 53, 378
Camara Laye..... 146, 378
Certau Michel de..... 378
Césaire Aimé 67, 69, 74, 130, 211, 378
Chalaye Sylvie 235, 387, 388
Cohen Daniel..... 316, 378
Comte Gilbert..... 209, 268, 378
Countee Coullen 74, 75

D

Delacampagne Christian 359, 378, 388
Deleuze Gilles.17, 229, 259, 275, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 292, 305, 376, 378
Derrida Jacques.....17, 275, 300, 305, 377
Descartes René 58, 193, 261, 265, 266, 271, 288, 302, 378
Diakité Sidiki..... 358, 379
Diakité Tidjane 358, 379
Dimi Charles robert 210, 379
Diop Cheick Anta..189, 231, 250, 354, 379
Djéréké Jean claude.....339
Dubos René 277, 379
Dufrenne Mikel 2, 379
Dumont René ..18, 119, 310, 313, 379

E

Eboussi Boulaga Fabien..... 15, 16, 78, 123, 139, 202, 240, 241, 243, 245, 246, 250, 256, 297, 307, 308, 379, 388
Ella Jean Marc 151, 152, 379
Ellul Jacques 358
Engamba Célestin 197, 379
Engels Friedrich.....31, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 46, 47, 69, 94, 224, 225, 379, 382
Etounga Manguelle Daniel 17, 163, 164, 168, 181, 190, 191, 193, 194, 199, 200, 201, 209, 210, 212, 215, 246, 322, 326, 338, 358, 369, 380, 388

F

Fanon Franz 4, 5, 7, 10, 23, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 92, 105, 124, 147, 149, 161, 323, 326, 328, 340, 366, 367, 380
Fogue Tedom 327, 359, 380
Foucault Michel 17, 259, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 286, 290, 291, 292, 329, 380
Fougeyrollas Pierre.....361, 380
Freud Sigmund.....72, 278, 380
Freund Julien 100, 101, 380

G

Gandhi Mohandas 66, 135
Garaudy Roger 67, 380
Garnier Xavier 58, 163, 164, 378, 380, 385
Garvey Marcus..... 148
Geertz Clifford 252, 380
Girardet Gérard 247, 248
Giri Jacques 18, 380
Goldsmith E.....227, 380
Grawitz Madeleine 315, 380
Greisch Jean.....222, 380
Guattari Félix229, 284, 285, 286, 288, 292, 305, 376, 378

H

Habermas Jurgen 225, 227, 228, 248, 262, 380
Hayek Friedrich..... 310
Hebga Meinrad 175, 197, 381
Hegel Georg Willem 4, 62, 71, 76, 101, 132, 151, 159, 162, 278, 381
Held D.....227, 381
Héraclite 124, 126, 137
Hobbes Thomas.....144, 381
Honneth Alex 318
Hountoadji Paulin... 80, 81, 123, 145, 202, 216, 297, 381
Huntington Samuel 352, 381
Husserl Edmund..... 344

J

Jahn Janheinz..... 190
Jalée Pierre.....316, 381
Joachim Thomas 222, 388
Joinet Bernard 176, 381
Jonas Hans 358
Joubert Jean - Louis.....191, 388

K

Kabou Axelle. 17, 154, 160, 163, 195, 203, 212, 215, 219, 239, 240, 246, 256, 322, 326, 338, 339, 358, 381
Kagamé Alexis 123, 381
Kamto Maurice..... 182, 381
Kane Cheick Amidou ... 193, 220, 381
Kant Emmanuel 58, 151, 160, 269, 271, 280, 291, 303, 381
Kesteloot Lilyan 14, 74, 381
Khamei 91, 381
Kodjo Edem 215, 382
Kourouma Amadou.13, 14, 163, 168, 171, 382
Kously Lamko..... 237, 388

L

Labou Tansi Sony 163, 164, 165, 169, 336, 337, 382
Lalouette Claire 356, 382
Langston Hughes..... 74, 75
Leca Jean..... 315, 380
Lecharbonnier 75, 382
Lefebvre Henri..... 46, 299, 382
Lénine Vladimir38, 39, 40, 42, 43, 90, 314, 382
Lugan Bernard 334, 382
Lyotard Jean François 17, 259, 275, 276, 277, 278, 292, 382

M

Maggiori Robert 359, 378, 388
Manola Antonioli 228, 285, 288, 376
Marcuse Herbert..... 98, 310, 382
Maritain Jacques 5, 6, 87
Marx Karl 6, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 57, 60, 67, 69, 73, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 102, 107, 108, 109, 135, 143, 148, 224, 367, 378, 381, 382, 385
Mbargane Guissé 217, 382
Mbele Charles romain 323, 382
Mbembe Achille ..4, 5, 16, 17, 18, 66, 67, 69, 73, 154, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 169, 170, 172, 174, 175, 177, 179, 180, 204, 212, 213, 214, 228, 229, 237, 239, 246, 250, 255, 256, 293, 306, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 332, 334, 335, 336, 337, 343, 349, 350, 370, 371, 377, 383, 388
Mbiti John..... 206, 383
Mbokolo Elikia 383
Mbonimpa Melchior..... 101, 383
Mbonji Edjenguele..... 149, 383
Méloné Thomas 383
Mendo Zé Gervais..... 374, 383, 389
Meyer François 83, 383
Michalon Thierry..... 185, 389
Mono Ndjana hubert 4
Morin Edgar.....2, 316, 317, 339, 351, 352, 353, 383
Mouralis Bernard 12, 187, 383

N

Ndaw Alassan.....123, 191, 200, 217, 383
Ndébi Biya Robert.....206
Ndongmo Jean louis 212, 383
Negri Antonio.....259, 328, 329, 330, 383, 384
Ngandjeu Jean..... 199, 384
Ngoupandé..... 334, 384
Nietzsche Friedrich85, 278, 280, 281, 286, 384, 391
Njoh-Mouelle .35, 185, 196, 201, 204, 207, 208, 209, 211, 367, 373, 384
Nkolo Foé ... 307, 323, 324, 325, 327, 328, 335, 389
Nkrumah Kwame . 8, 9, 10, 23, 56, 63, 65, 74, 91, 105, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 200, 233, 323, 326, 348, 349, 366, 384, 391
Nsame Mbongo joseph 321, 389
Nyerere Julius.7, 10, 23, 41, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 143, 147, 200, 348, 366, 384

O

Obenga Théophile 250, 354, 355, 384
Omgba Richard Laurent..... 332, 384, 388, 389
Omotunde Jean Philipe 354, 385
Onologue Yambo 12, 17, 18, 103, 186, 237, 249, 250, 338, 385
Ouattara Bourahima... 293, 296, 297, 298, 299, 303, 304, 305, 358, 370, 385

P

Péan Pierre 178, 179, 385
Pelabay Janie 385
Petit Jean - François 276, 277, 385
Piettre André 45, 385
Platon 2, 58, 126, 128, 263, 280, 286, 333, 334, 385
Pondi Jean Emmanuel.....183, 389
Ptah-hotep 356

R

Rorty Richard 275, 288, 289, 292, 305, 385, 391
Rousseau Jean Jacques .65, 151, 162, 163, 347, 385
Russ Jacqueline..... 25, 26, 29, 30, 36, 108, 390

S

Saint- Exupéry Antoine i
Samir Amin..313, 314, 322, 323, 326, 328, 376
Sarkozy Nicolas..... 159
Sartre Jean Paul 22, 101, 271, 326, 344, 385
Schopenhauer Arthur26, 27, 88, 124, 385
Senghor Léopold Sédar 5, 6, 7, 10, 11, 23, 62, 63, 73, 74, 76, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 121, 123, 125, 143, 147, 149, 151, 200, 217, 249, 366, 367, 373, 386, 389
Sindayiga Jean - marie.....386
Smith Adam 15, 18, 184, 256, 311, 312, 386
Smith Stephen 15, 18, 184, 256, 311, 312, 386
Socrate 2, 3, 126, 128, 333, 385
Somdah Marie Ange..... 386
Soundjock Emmanuel..... 189
Spinoza Baruch 162, 374, 377, 386
Sylvester William Henry..... 148

T

Taylor Charles 362, 363, 385, 386
Teilhard de Chadin 88, 103
Tempels Placide.... 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 95, 123, 174, 217, 386
Thalès 126
Thomas Lewis 63, 144, 222, 358, 386
Tocqueville Alexis De..... 373
Tosel André 351, 390
Toulabor Comi 172, 377

Towa Marcien..10, 63, 65, 75, 76, 86, 87, 101, 123, 125, 147, 150, 199, 202, 215, 216, 246, 249, 297, 323, 326, 328, 348, 355, 368, 372, 386, 390
Tsiyembe Mwayila 327, 386

U

Urfer S..... 113, 114, 115, 387

V

Valadier Paul 321, 322, 356, 387, 390
Vattimo Gianni..... 17, 259, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 292, 305, 307, 387
Virilio Paul 222, 223, 387

W

Waberi Abdouraman .. 236, 322, 331, 390
Wade Abdoulaye 348, 349, 387
Weber Max 26, 183

Z

Zaki Laidi 390
Zarka Charles Yves..... 253, 390
Ziegler Jean .313, 314, 315, 327, 373, 387