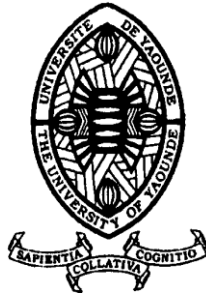


UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SOCIALES ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHE DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES ET
ÉDUCATIVES

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POST GRADUATE SCHOOL FOR
HUMAN, SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORATE RESEARCH UNIT
FOR HUMAN, SOCIAL AND
EDUCATIONAL
SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

L'IDÉE DE RENAISSANCE SELON MARCIEN TOWA

THÈSE REDIGÉE EN VUE DE L'OBTENTION DU DIPLÔME
DE DOCTORAT/Ph.D EN PHILOSOPHIE

SPÉCIALITÉ : HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE AFRICAINE

Par

Rodrigue BOLEHEKEN TOKET

MAÎTRE EN PHILOSOPHIE

MATRICULE : 09L483

SOUS LA DIRECTION DE

CHARLES ROMAIN MBELE

PROFESSEUR



Jury :

President : AYISSI Lucien, Pr, Université de Yaoundé 1

Rapporteur : MBELE Charles Romain, Pr, Université de Yaoundé 1

Membres : OUMAROU Mazadou, Pr, Université de Yaoundé 1

CHATUE Jocques, Pr, Université de Dschang

MINKOULOU Thomas, M.C, Université de Yaoundé 1

OCTOBRE 2023

SOMMAIRE

DÉDICACE	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACT.....	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE : DES CARACTÉRISTIQUES DE LA RENAISSANCE	12
INTRODUCTION PARTIELLE.....	13
CHAPITRE I : DE LA RENAISSANCE ITALIENNE.....	14
CHAPITRE II : DES ENJEUX CULTURELS, ESTHÉTIQUES ET ÉTHIQUES DE LA NÉGRO-RENAISSANCE	33
CHAPITRE III : DE LA LIBÉRATION COMME CONDITION DE POSSIBILITÉ DE LA RENAISSANCE	54
CONCLUSION PARTIELLE.....	93
DEUXIÈME PARTIE : DU DÉPASSEMENT DE LA NÉGRITUDE À L'IDÉE DE RÉVOLUTION COMME VOIE DE LA RENAISSANCE AFRICAINE.....	94
INTRODUCTION PARTIELLE.....	95
CHAPITRE IV : DE LA NÉCESSITÉ DU DEPASSEMENT DE LA NÉGRITUDE.....	97
CHAPITRE V: DE LA QUERELLE DES IDENTITÉS	133
CHAPITRE VI : DE LA RÉVOLUTION À LA RENAISSANCE AFRICAINE.....	181
CONCLUSION PARTIELLE.....	236
TROISIÈME PARTIE : RÉCEPTION DE L'IDÉE DE RENAISSANCE DE MARCIEN TOWA	237
INTRODUCTION PARTIELLE.....	238
CHAPITRE VII : DU PROCÈS DE L'IDÉE DE RENAISSANCE DE TOWA.....	240
CHAPITRE VIII : DE LA DIALECTIQUE DE L'OUVERTURE ET DE L'AUTOCENTRATION	280
CHAPITRE IX : DU CONCEPT DE RENAISSANCE ET NOUS.....	316
CONCLUSION PARTIELLE.....	356
CONCLUSION GÉNÉRALE	358
BIBLIOGRAPHIE	365
INDEX.....	376
INDEX DES AUTEURS	377
INDEX DES CONCEPTS.....	379
TABLE DES MATIÈRES	381

À mes parents.

REMERCIEMENTS

Que soient ici remerciés :

- Notre directeur de thèse, Monsieur le Professeur Charles Romain Mbele, pour avoir mis à notre disposition, en plus de son précieux temps, ses ouvrages sans lesquels ce travail aurait eu beaucoup de peine à voir le jour ;
- Tous nos enseignants en général qui ont participé, d'une manière ou d'une autre, à notre éducation et à notre formation, en particulier ceux du Département de Philosophie de l'Université de Yaoundé I ;
- Nos parents, Monsieur Simon-Pierre Toket et son épouse Mme Toket née Frithe Nomilend, pour leur soutien multiforme ;
- Notre oncle, Monsieur Robert Moundoubou, pour son soutien varié. Nous pensons surtout à nos échanges qui ont souvent été une véritable source d'inspiration ;
- Notre belle-tante, Madame Rose Ovambe, car son apport dans la réalisation de ce travail est celui qu'une mère met à la disposition de son fils. Ce travail lui doit énormément ;
- Le Professeur Dieudonné Mignamissi, Professeur Titulaire des Universités à la Faculté des Sciences Economiques et de Gestion de l'Université de Yaoundé II, pour son soutien moral, scientifique, financier, ses encouragements ;
- Le Pasteur Roger-Moïse Imbey, pour ses enseignements, ses conseils, ses paroles et gestes d'encouragement multiformes ;
- Le Conseiller Régional, Monsieur Thomas Dupont Obiegni, ancien maire de la commune de Ndikiniméki, pour ses encouragements et ses appuis financiers ;
- Le Professeur Yves Paul Mandjem, Professeur Titulaire des Universités à l'Institut des Relations Internationales du Cameroun (IRIC), qui, par son esprit d'ouverture, son sens d'encouragement, son abnégation au travail, a su inlassablement affûter en nous l'appétit pour la recherche ;
- Notre fiancée, Mireille Rose Mamock, pour sa disponibilité et son assistance constantes ;
- Notre fils, Moïse Raphaël Bossambe Etole, qui a maintenu mon esprit en éveil ;
- Nos aînés, oncles, tantes, amis, camarades, frères et sœurs, dont nous ne pouvons tous citer ici, notamment pour leurs diverses contributions, à l'exemple des conseils, des appuis parfois financiers et matériels, surtout, les débats et les discussions sur certains thèmes développés ici, qui ont permis d'enrichir ce travail.

RÉSUMÉ

Marcien Towa, dans sa longue exploration philosophique, examine la question de la renaissance africaine, qu'il s'efforce de définir et de conceptualiser en rapport avec celle de la libération de l'Afrique, et ce, du point de vue de son progrès. Ce travail vise à discuter la définition et la conceptualisation de la renaissance africaine selon Towa en ceci qu'il identifie celle-ci à la libération comme possibilité du développement au sens moderne à savoir, la maîtrise des sciences et des techniques, la capacité d'organisation et le respect des règles éthiques pour faire fonctionner l'État ou l'entreprise.

En effet, face aux ravages de l'impérialisme, les premiers intellectuels africains ont réagi par un mouvement appelé la Négritude, dans l'intention de libérer leur continent de l'emprise de l'envahisseur étranger. De la Négritude est née l'ethnophilosophie, mouvement intellectuel axé sur l'exhumation d'une philosophie authentique à l'Afrique. Pendant que la Négritude insiste sur l'exaltation du Nègre, de sa culture, de sa spécificité et de son originalité, l'ethnophilosophie quant à elle est narcissique, prône le culte de la différence en promouvant une philosophie propre aux Africains. Ainsi, dans sa conceptualisation de l'idée de renaissance, Marcien Towa mène une critique sans complaisance contre ces deux systèmes de pensée en montrant que la Négritude et l'ethnophilosophie ne sont capables de promouvoir aucun développement de l'Afrique. Pour cette raison, il aboutit à l'idée de la négation de soi qui implique l'identification, l'assimilation du secret de la puissance de l'Occident. Ce secret n'est rien d'autre que la maîtrise de la philosophie, de la science et de la technique. Ce sont les limites de la culture africaine qui doivent contraindre les Africains à opérer une révolution intellectuelle, culturelle, idéologique et théologique visant à s'ouvrir à la force de la civilisation occidentale, afin non seulement de se libérer, mais aussi de retrouver santé et vigueur. Cette idée garde encore toute sa pertinence aujourd'hui, car la renaissance africaine ou le développement au sens moderne dans la plupart des jeunes États d'Afrique tarde encore à voir le jour à cause, en grande partie, de son retard technique et scientifique. De nos jours, en plus de philosopher en prenant en compte nos problèmes actuels à savoir la libération et le développement, il est question que les Africains se libèrent de la mentalité coloniale présente en eux et autour d'eux.

Mots clés : développement ; ethnophilosophie ; impérialisme ; libération de l'Afrique ; mentalité coloniale ; Négritude ; philosophie ; renaissance africaine ; révolution ; science.

ABSTRACT

Marcien Towa, in his long philosophical exploration, examines the question of African renaissance, which he tries to define and conceptualize in relation to that of the liberation of Africa, from the view point of its progress. This work aims at discussing the definition and conceptualization of African renaissance according to Towa in that he identifies it with freedom as the possibility of development in the modern sense, namely, the mastery of science and technology, the ability to organise and comply with ethical rules to operate the State or the company.

Indeed, faced with the ravages of imperialism, the first African intellectuals reacted with a movement called Negritude, with the intention of freeing their continent from the grip of the foreign invader. From Negritude was born ethnophilosophy, an intellectual movement focused on the exhumation of authentic philosophy to Africa. While Negritude insists on the exaltation of the Negro, his culture, his specificity and his originality, ethnophilosophy is narcissistic, advocates the cult of difference by promoting a specific philosophy to Africans. Thus, in his conceptualization of the idea of rebirth, Marcien Towa opposes an uncompromising critique of these two systems of thought by showing that Negritude and ethnophilosophy are not likely to promote any development in Africa. For this reason, he comes to the idea of self-denial which involves the identification, the assimilation of the secret of Western power. This secret is nothing but the mastery of philosophy, science and technique. It is the limits of African culture that must compel Africans to carry out an intellectual, cultural, ideological and theological revolution aimed at opening up to the force of Western civilization, in order not only to liberate themselves, but also to regain health and vigor. This idea still retains its relevance today, because the African renaissance or development in the modern sense in most of the young States of Africa is still slow to see the light of day due, in large part, to its technical and scientific backwardness. Nowadays, in addition to philosophizing taking into account our current problems of freedom and development, it is about Africans freeing themselves from the colonial mentality present in them and around them.

Keywords: development; ethnophilosophy; imperialism; freedom of Africa; colonial mentality; Negritude; philosophy ; African renaissance; revolution ; science.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'Afrique a subi par le passé la traite négrière, la colonisation, l'impérialisme. Aujourd'hui encore, elle rencontre des difficultés tant sur le plan politique, social qu'économique, et continue de souffrir du néocolonialisme.

Caractérisé par son retard technique et scientifique, le berceau de l'humanité doit désormais faire face au problème de la mondialisation, entendue ici comme le processus d'intégration et de rapprochement économique de tous les pays du monde, pour une prise en charge collective et effective des problèmes liés aux hommes et au devenir de la planète tout entière. Si un tel projet n'est pas une utopie ou un rêve illusoire, il ne peut être inspiré que par l'idée de perpétuation de la domination des États jugés puissants sur les pays faibles.

Tenter de réfléchir sur les raisons qui font que l'Afrique soit toujours maintenue sur place dans son processus de développement intégral après plus d'un demi-siècle d'indépendance nous a conduit vers la philosophie de Marcien Towa, notamment sur la question de la renaissance qu'il examine non seulement dans *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, mais aussi dans la plupart de ses travaux.

Par exemple, dans *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, il donne une réponse à l'ethnophilosophie, une sorte de prolongement de la Négritude. Towa trouve nécessaire de soumettre à une critique froide et sans complaisance ces deux systèmes de pensée qui n'ont été jusqu'à une certaine époque que des réactions à l'égard de l'impérialisme et de la colonisation occidentale. Voilà certainement pourquoi, dans cet ouvrage, l'auteur élabore une pensée capable de libérer les peuples jadis dominés par l'impérialisme occidental en général, et en particulier l'Afrique. Il s'agit pour Towa de rompre d'avec les systèmes de pensée de la Négritude et de l'ethnophilosophie pour plusieurs raisons dont quelques-unes nécessitent d'être évoquées ici : premièrement, la Négritude et l'ethnophilosophie insistent sur la revendication, la valorisation et la conservation de la dignité anthropologique de l'homme noir. Or, l'accession à l'indépendance par la plupart des pays africains met fin à « toute idéologie axée sur la revendication du droit à l'initiative, à la personnalité, à un destin séparé »¹. En dernier lieu, il observe que la méthode de la Négritude, en l'occurrence celle de l'ethnophilosophie, est inapte à tout développement au sens moderne.

Ce qui exige un changement de trajectoire de la visée intellectuelle africaine. Dès lors, qu'est-ce que la Négritude et pourquoi l'ethnophilosophie se développe-t-elle dans son

¹ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 37.

sillage ? En quoi l'ethnophilosophie et la Négritude sont-elles inaptées au redressement culturel et technoscientifique de l'Afrique ?

La thèse de Marcien Towa est la suivante : « *Pour s'affirmer, pour s'assumer, le soi doit se nier, nier son essence et donc aussi son passé. En rompant ainsi avec son passé, le soi doit viser expressément à devenir comme l'autre, semblable à l'autre, et par là incolonisable par l'autre* »². Autrement dit, pour se libérer, pour se défaire des chaînes de la domination et de l'exploitation de l'envahisseur étranger, nous devons remettre en question notre être intime, notre être distinctif. C'est dire que nous devons renoncer à ce que nous sommes en propre. Cela sous-entend que nos cultures et traditions doivent entrer dans un rapport dialectique avec la culture occidentale. Ce qui rend complexe l'analyse de la pensée de Marcien Towa, car Marcien Towa veut, si on l'interprète rapidement, nier la culture africaine, mais en même temps, fonder la renaissance africaine sur sa base. N'y a-t-il pas là une contradiction ? Par ailleurs, un regard plus lucide sur les limites de la culture africaine, notamment la faiblesse technique et scientifique face aux éléments de la nature, au-delà des impasses comme celle de la Négritude que prolonge l'ethnophilosophie, nous fait ressentir le besoin de s'ouvrir à la force de la culture européenne, à savoir la maîtrise scientifique et technique. Cette voie a été adoptée par les peuples qui ont connu la Renaissance et l'émergence. Il s'agit de la Chine, de la Russie³ et bien d'autres encore. Est-ce à dire que la renaissance de l'Afrique sera une « européanisation » de l'Afrique ? La renaissance africaine implique-t-elle le rejet de tout ce que nous avons en propre, d'original et de spécifique ? La maîtrise de la science et de la technique, en quoi cela signifie que nous devenons comme l'Europe, « semblable à l'autre » ? C'est en cela que nous nous proposons d'examiner le problème de la libération de l'Afrique, problème qui ne saurait être dissocié de celui de son progrès. D'où l'analyse de la dialectique de l'ouverture et de l'autocentrisme.

L'analyse du problème sus évoqué est d'un grand intérêt : il s'agit pour nous de pénétrer analytiquement les textes de Marcien Towa dans le but de montrer non seulement leur pertinence et leur impact sur le devenir de l'Afrique, mais aussi d'en faire une critique constructive susceptible de les actualiser et de les adapter dans l'optique d'une proposition de résolution théorique des problèmes concrets de notre temps et de notre espace. Car la question de la renaissance implique la révolution, le renouvellement des intelligences et des mentalités, avec pour souci majeur le bien-être, ou mieux, le développement de l'Africain dans toutes les

² Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 42.

³ Ces pays sont évoqués par Marcien Towa, *op. cit.*, pp. 42-46.

sphères de son existence. Le développement technique et scientifique de son monde doit être précédé par sa libération. C'est ainsi que la marche vers la renaissance nous impose une révolution qui se veut culturelle, politique, idéologique.

À parler proprement, la conscience africaine actuelle est brouillée à cause du passé assez douloureux de l'Afrique. En dehors de la traite négrière et de l'impérialisme, l'Afrique a été une terre d'expérimentation des religions étrangères, en l'occurrence l'islam d'abord, et ensuite le christianisme sous le modèle occidental. Ces religions, pour ne prendre que leur cas, ont réussi à s'enraciner dans les mœurs des Africains, au point de se transmettre de génération en génération, devenant pour certains un héritage africain à conserver et à préserver. Et pourtant, à bien y voir, ces religions étrangères sont à l'origine d'innombrables malheurs en Afrique. Elles sont au cœur des massacres, des mensonges, des divisions, des guerres, etc. La misère actuelle de l'Afrique sous toutes ses formes trouve aussi son explication dans la prépondérance de ces religions, notamment leur dogmatisme rigide.

Certes, notre travail vise à contribuer à la progression de la pensée et de la science. Mais l'un de nos objectifs majeurs consiste à être proche des problèmes de notre espace continental, car les problèmes de l'Afrique ne sont pas ceux de l'Europe ou de l'Amérique, encore moins de l'Asie. Par conséquent, il serait absurde pour nous de s'attendre à ce que ce soient des étrangers qui peuvent mieux se soucier de nous, afin de nous sortir de notre état de sous-humanité actuelle. Bien qu'il peut arriver qu'un non Africain perçoive nos problèmes, puisqu'il s'agit aussi des problèmes d'abord humains, nous posons l'hypothèse selon laquelle il est certain que les intellectuels africains sont mieux placés pour cerner et appréhender les problèmes du continent dans l'optique de les traiter afin de le sortir et de le libérer de ses souffrances multiples et insupportables. Nous ne pouvons pas minimiser, encore moins, négliger l'importance et l'ampleur de la situation : la pratique, la maîtrise de la science dans son sens le plus strict ne sont pas encore effectives en Afrique. Nous pouvons accorder un essor théorique considérable dans le domaine des sciences exactes, malgré le fait que la plupart de nos écoles n'ont pas de laboratoires suffisamment équipés permettant aux jeunes esprits de créer ou d'innover dans ce domaine. Ceci n'est qu'un aspect du problème parmi tant d'autres. Mais l'exercice libre de la raison passe automatiquement par l'apprentissage de la philosophie. Cette discipline reste encore incomprise, voire inconnue, non seulement par la grande majorité des Africains, mais aussi, par un grand nombre d'intellectuels africains. L'un des obstacles est que dans certaines anciennes colonies occidentales d'Afrique, on ne

commence à enseigner la noble discipline qu'en classe de terminale⁴. Certes, son exercice nécessite une certaine maturité d'esprit. Or, c'est une minorité de jeunes qui, très souvent, accède à cette classe. Et dans cette minorité, quelques-uns seulement parviennent à cerner le rôle de la philosophie, peut-être parce qu'elle reste renfermée dans les concepts⁵. Mais cela ne saurait en aucun cas être une excuse. Si la philosophie n'est pas admise et comprise par la plupart des Africains, du moins comme discipline divine et spirituelle⁶, libératrice des chaînes de l'ignorance, le processus de la renaissance africaine serait une tâche ardue, et par conséquent, le développement véritable aurait de la peine à voir le jour. Au sujet des champs d'action de la philosophie, Towa dit : « *L'interrogation sur notre dessein profond, sur la direction à donner à notre existence, doit être la grande affaire de notre effort intellectuel, philosophique* »⁷. Justement, à propos de cet effort philosophique, notons que le Cameroun, pays d'Afrique centrale, vient d'introduire dans les classes de Seconde littéraire, l'enseignement de la philosophie. C'est dire que dans ce pays, désormais la philosophie ne sera plus un mythe que les lycéens ne pouvaient que découvrir dans les classes de Terminale.

La vulgarisation de l'enseignement de la philosophie en Afrique s'avère nécessaire, car dans son discours prononcé en 1883 devant les missionnaires se rendant pour leur première fois en Afrique, le roi belge, Léopold II, disait ceci : « *Évitez de développer l'esprit critique dans vos écoles. Apprenez aux élèves à écrire et non à raisonner* »⁸. Pourquoi le dit-il ? Simplement parce que, connaissant la puissance du raisonnement, il savait que si un jour les Africains parviennent à développer en eux l'esprit critique, le plan de pillage et de domination de l'Europe sur l'Afrique sera déjoué. De ce fait, pour assurer l'exploitation sauvage et anarchique de cette partie du monde à perpétuité, il y a une nécessité à limiter l'école des Nègres à la lecture, l'écriture et au simple fait de compter les chiffres. Jusqu'aujourd'hui, on est tenté de se demander si l'école en Afrique s'est vraiment détournée de cette vision de Léopold II.

⁴ Relevons néanmoins qu'au Cameroun, pays de l'Afrique centrale, le gouvernement a pris des mesures en 2019 pour que l'enseignement de la philosophie commence en classe de seconde d'enseignement général.

⁵ À suivre les témoignages de certains élèves ayant reçu les enseignements de philosophie, il existe aussi des enseignants de philosophie qui mystifient cette discipline. Cette mystification de la philosophie peut aussi justifier en partie le mépris et l'hostilité de certains élèves à l'égard de celle-ci.

⁶ En ce sens que la philosophie est une science des valeurs qui promeut l'amour de la sagesse, les vertus comme la justice, l'ordre en questionnant l'origine du monde pour donner un sens véritable à notre existence, à notre devenir et à notre devoir être.

⁷ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 53.

⁸ Lame Marchand, « Comment ruiner le nègre sans se fatiguer », in *Africa express* n°0006, novembre 2002, p. 9.

En plus de savoir faire la différence entre un diplômé et un intellectuel, les Africains doivent comprendre, même à partir de ce fragment de discours cité plus haut, à quel point la philosophie, à l'instar de celle défendue par Towa, est indispensable dans le processus du développement intégral de l'homme, qui pourra plus tard susciter la libération et le bien-être. On comprend donc pourquoi, à la question de savoir, qu'est-ce que nous avons à prendre chez l'Occident, Towa répond sans tergiversation aucune: « *Notre attention sera en revanche retenue par ce que l'Europe elle-même affirme être sa marque distinctive : la philosophie et la science* »⁹.

C'est donc en cela que la question de l'idée de renaissance pose aussi le problème du rapport entre le type de connaissance d'un peuple et son progrès, sa libération ou son développement. Au fait, quel rapport y a-t-il entre la démarche intellectuelle et l'amélioration de la qualité du niveau de vie des populations ?

Cela étant, essayons à présent de revisiter l'état du débat sur la thématique qui articule notre réflexion, à savoir, *L'Idée de renaissance selon Marcién Towa*.

D'entrée de jeu, il nous semble important de rappeler que le débat sur la question de la renaissance en général, de même que celui sur la renaissance africaine en particulier, entendue comme changement de perspective de la démarche intellectuelle, renvoie d'abord à Francis Bacon et René Descartes. Jusqu'à eux, les savoirs restaient encore dans la spéculation et dans la pure théorie. Ils se sont démarqués par rapport à leurs prédécesseurs dans la mesure où ils ont amené la communauté scientifique d'alors à penser que par le savoir, l'homme peut comprendre la nature et la dompter. On n'est pas étonné de la pensée de Bacon selon laquelle le savoir est pouvoir. Pour Descartes, il faut trouver un moyen par lequel, à partir du savoir, l'homme doit devenir comme maître et possesseur de la nature. Ces propos de Towa en sont une parfaite illustration :

*La caractérisation de la philosophie comme sagesse du monde ainsi que son étroite parenté avec la science rejoignent le souci de Bacon et de Descartes de faire que l'homme, par la science et la philosophie, non seulement connaisse mieux le monde, mais aussi développe sa puissance sur lui pour l'aménager à son profit, et se libérer ainsi de la nécessité du besoin.*¹⁰

Au regard de cette remarque, comment ne pas dire qu'ils ont été les précurseurs du monde moderne d'aujourd'hui. La rupture qu'ils opèrent dans leur raisonnement d'avec

⁹ Marcién Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, pp 56-57.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 66-67.

l'ancienne philosophie est ce que nous pouvons appeler Renaissance. Notons également que pendant la Renaissance italienne, un mouvement de pensée, impulsé par les humanistes, s'efforçait à ramener le débat philosophique sur l'homme, comme l'avait fait Socrate dans l'Antiquité en plaçant l'homme au centre des préoccupations philosophiques.

S'agissant de la renaissance africaine, nous pouvons relever que le combat commence en Amérique après l'abolition de la traite négrière, avec William Edward Burghard Du Bois, reconnu comme l'un des premiers Noirs à faire les études de haut niveau, qui se sont soldées par l'obtention d'un diplôme de doctorat en philosophie, dans la prestigieuse université de Harvard. Vivant dans un contexte de ségrégation raciale et d'exclusion des Noirs par les Blancs, Du Bois écrit en 1903, un livre intitulé *Soul of black Folk*, traduit en français par *Âmes noires*. Dans ce livre, Du Bois dénonce les souffrances des Noirs descendant d'esclaves, avec pour but d'effacer définitivement des esprits des Noirs et des Blancs, l'image stéréotypée du Nègre sous-homme, sauvage, inconscient, irrationnel... Ce mouvement a été appelé Négro-Renaissance.

Partant de ce mouvement de la Négro-Renaissance initié par les intellectuels descendants d'esclaves aux USA, le même engouement et la même détermination sont nés chez les jeunes intellectuels africains qui étudiaient chez les colons, au travers d'un combat littéraire devenu le cheval de bataille de tout Nègre qui avait fait de la plume sa compagne de dénonciation. C'est ainsi qu'est né le mouvement de la Négritude entendu comme un courant littéraire rassemblant les écrivains noirs francophones et qui revendique l'identité noire et sa culture. Il s'agit d'une prise en compte par les Noirs d'Afrique de leur destin face à la domination et à la marginalisation de l'homme blanc. En effet, le vocable « négritude » a été employé pour la première fois par Aimé Césaire dans son ouvrage intitulé *Cahier d'un retour au pays natal*, paru en 1939. Selon lui, « la négritude est un mouvement tendant à rattacher les Noirs de nationalité et de statut français, à leur histoire, leurs traditions et aux langues exprimant leurs âmes »¹¹. Le mouvement de la Négritude a englobé plusieurs adeptes dont Léopold Sédar Senghor, Léon-Gontran Damas, Guy Tirolien, Birago Diop, pour ne citer que ceux-là.

A bien y voir, l'idée de renaissance de Marcien Towa est une conséquence du courant littéraire aux allures politiques et à prétention philosophique qu'est la Négritude. De manière

¹¹ Source internet : babaty-litterature.blogspot.com/2011/03/le-mouvement-de-la-negritude.html?m=1, consulté le 04 août 2017.

générale, nous pouvons penser que c'est contre la Négritude et son déguisement en ethnophilosophie que Marcien Towa articule son idée de renaissance :

L'ethno-philosophie, disons-nous, est un aspect (tardif) du mouvement de la négritude. Notre opinion est qu'elle doit être dépassée tout comme le mouvement qui la porte. L'ethno-philosophie s'inscrit avec la négritude dans une perspective revendicative : « la revendication d'une dignité anthropologique propre », pour reprendre la formule de N'daw. Il s'agit de déterrer une philosophie africaine propre, pour la brandir devant les négateurs de notre « dignité anthropologique » comme un irrécusable certificat d'humanité.¹²

Voilà ce qui est à la base de l'idée de renaissance selon Marcien Towa : la remise en question, voire le rejet, ou mieux, la critique de la Négritude et de l'ethnophilosophie.

Marcien Towa s'inscrit dans la lignée des penseurs qui font le plaidoyer pour la libération des peuples dominés par l'impérialisme. De ce fait, nous pensons qu'il est important d'évoquer ici, certains penseurs, surtout africains, ayant abondé dans ce sens, mais sans être partie du mouvement de la Négro-Renaissance et celui de la Négritude. Commençons par Cheikh Anta Diop¹³ et Théophile Obenga. Selon eux, la renaissance africaine doit être envisagée dans la perspective du retour aux sources, qui consiste en l'étude et la connaissance du passé de l'Afrique par les Africains eux-mêmes. Car, aucun peuple au monde n'a pu mieux se projeter dans l'avenir dans l'ignorance, la méconnaissance, le mépris de son passé ou de son histoire :

Aucun peuple du monde qui vit aujourd'hui n'ignore ou feint d'ignorer son passé, son histoire. Tout peuple du monde qui vit aujourd'hui vit avec sa mémoire culturelle. Il est nécessaire et utile de connaître son histoire, l'évolution culturelle du peuple, dans le temps et dans l'espace, pour mieux saisir et comprendre le progrès incessant de l'humanité, y contribuer aussi, en toute lucidité et responsabilité.¹⁴

Allant dans ce sens relatif à la libération de l'Afrique, Kwame Nkrumah milite pour le panafricanisme. Selon lui, pour résoudre le problème du « *paradoxe de la pauvreté dans le milieu de l'abondance et la rareté dans le milieu de l'abondance* »¹⁵, une seule condition : l'Afrique doit s'unir. Dans l'unité, l'Afrique se donne les chances de devenir une grande puissance capable d'influencer de manière efficace l'humanité. Une Afrique unie pourra montrer à ceux qui se disent puissants que la puissance ou la grandeur ne réside pas dans le

¹² Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 35.

¹³ Il serait le premier à s'être interrogé sur la renaissance africaine à partir d'un article, paru en 1948, dans la revue *Le Musée vivant*, intitulé : « Quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine ? ».

¹⁴ Théophile Obenga, *La Géométrie égyptienne*, Paris, L'Harmattan/Kheper, 1995, p. 14.

¹⁵ Source internet : <http://congo-liberty.com/?p=4880>, consulté le 08 aout 2017.

stockage démesuré des armes et des piles de bombes atomiques ou des armes nucléaires. D'où le Consciencisme, entendu comme transformation intellectuelle des cultures étrangères par les Africains, dans le but de les insérer dans la personnalité de l'homme africain et dans la tradition africaine. Partant du conflit qui agite actuellement la conscience africaine, le consciencisme vise à trouver les voies par lesquelles cette conscience retrouvera sa tranquillité à travers son épanouissement qui passe nécessairement par la liberté et l'aisance matérielle des Africains.

Aujourd'hui encore, le débat sur la question de la renaissance africaine est d'actualité. Car, plus le temps passe, plus le besoin se fait sentir par les Africains conscients des enjeux. Dans son discours introductif aux travaux de la conférence sur la renaissance africaine qu'il a prononcé à Johannesburg en 1998, l'ancien président sud-africain, Thabo Mbeki, avait affirmé avec force que la mission de « *La renaissance africaine est de faire du XXI^e siècle le siècle de l'Afrique* »¹⁶. Bien qu'il ait fait de ce concept un slogan politique dès son investiture, Thabo Mbeki entend par renaissance africaine la restauration d'une image positive de l'Afrique qui passe par le rejet des gouvernements militaires, des partis uniques, de la corruption et autres pratiques politiques qui entretiennent l'idée selon laquelle, le continent est incapable de bonne gouvernance. En effet, écrit William Gumede, Mbeki a pour ambition centrale de « *générer un changement interne dans la culture de la gouvernance en Afrique et de renvoyer, ce faisant, une image plus positive du continent* »¹⁷. Analysant toujours la conception de la renaissance de Thabo Mbeki, Gumede poursuit en ces termes : « *Quoi qu'il en soit, Mbeki la conçoit comme une renaissance libératoire qui trouve son origine dans la redécouverte des réussites oubliées des Africains* »¹⁸. Comme nous pouvons le constater, l'idée de renaissance de Thabo Mbeki comme celle de Marcien Towa vise la libération de l'Afrique. Sauf que, si Thabo Mbeki insiste sur la redécouverte d'un passé glorieux de l'Afrique, Marcien Towa, quant à lui, pense que nous devons révolutionner ce passé de fond en comble en nous hissant sur la trajectoire de la maîtrise de la civilisation industrielle.

Dès son accession à la magistrature suprême du Sénégal le 1^{er} avril 2002, Abdoulaye Wade a en projet la construction d'un monument de la renaissance africaine. C'est finalement en 2009 que son projet vit le jour. Au-delà des critiques que suscite ce puissant et gigantesque monument dans son pays, relevons que la réalisation d'une telle œuvre est l'expression

¹⁶ Source internet : <http://www.ceafri.net/site/spip.php?artiCLÉ144>, consulté le 09 aout 2017.

¹⁷ William Gumede, « Thabo Mbeki et la renaissance africaine », in *Africulture*, n°66 : *Afrique : mondialisé mais pas dupe*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 63.

¹⁸ *Ibid.*, p. 64.

profonde du rêve de la renaissance d'une Afrique de plus en plus confrontée aux problèmes de domination, d'aliénation, de terrorisme et d'instabilité politique.

De ce qui précède, l'originalité de notre travail se décline en ces termes : à l'heure où l'Afrique tarde encore à sortir du joug colonial, – cela est visible dans les domaines économique, politique, culturel, etc. – l'analyse de l'idée de renaissance de Marcien Towa nous paraît prioritaire en ceci qu'elle préconise la voie de notre libération dans une perspective révolutionnaire à l'effet de nous convier à l'appropriation du secret de ceux qui nous dominent. Certes, plusieurs travaux portent sur la pensée de Towa. Si certains de ses commentateurs le considèrent comme un rationaliste¹⁹, un théoricien de la révolution²⁰ et de l'émancipation des peuples²¹, ou encore comme un philosophe de la libération²², d'autres, par contre, l'accusent d'être un adepte de la rationalité scientifique occidentale²³ qui prônerait une éventuelle « européanisation »²⁴ de l'Afrique. C'est au milieu de toutes ces considérations, parfois convergentes, tantôt dichotomiques, que nous nous sommes proposé de conceptualiser la renaissance à partir de notre lecture personnelle des textes de ce philosophe.

Pour résoudre notre problème, à savoir celui de la libération de l'Afrique que nous a posé notre sujet de recherche, nous comptons recourir à la méthode analytique et critique. Le souci majeur étant celui de commenter les textes de Marcien Towa. Ainsi, la question centrale qui guidera notre analyse est la suivante : en quoi l'idée de renaissance de Marcien Towa contribue-t-elle efficacement à la libération de l'Afrique et à son développement au sens moderne du terme ? De cette interrogation découlent les questions secondaires à savoir, quelles sont les facteurs caractéristiques de la renaissance ? Comment Marcien Towa conçoit-il son idée de renaissance ? Comment cette idée est-elle reçue et en quoi est-elle encore d'actualité ?

¹⁹ Nkolo Foe, « Pour Marcien Towa ou éloge de la raison vivante », in *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, PUY, 2006, pp. 203-232.

²⁰ Christian Gabriel Mbede, (dir.), *Marcien Towa, théoricien de la révolution africaine*, préface de Charles Romain Mbele, Douala, Éditions Cheikh Anta Diop, 2021.

²¹ Siméon Clotaire Mintoume, *Marcien Towa. Progrès scientifiques et émancipation des peuples*, préface de Charles Romain Mbele, Paris, L'Harmattan, 2021.

²² Lucien Ayissi, (dir.), *La philosophie de la libération et de l'émancipation de Marcien Towa*, Paris, Dianoia, 2021.

²³ Pius Ondoua Olinga, *Existence et valeurs IV. Un développement « humain ». Réflexion éthique et politique*, Paris, L'Harmattan, 2011.

²⁴ Emile Kenmogne, « La réception de la philosophie bantoue de Placide Tempels par Marcien Towa », in Jacob Emmanuel Mabe, (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2015, pp. 151-168.

La tentative de réponse à ces interrogations nous amènera dans un premier temps à prendre appui sur la Renaissance italienne, les enjeux esthétiques, éthiques et politiques de la Négro-Renaissance, afin de poser la libération comme condition de possibilité de la renaissance.

Dans un second temps, nous comptons nous appesantir de fond en comble sur la pensée de Marcien Towa. Dans cette articulation, nous montrerons en quoi le dépassement de la Négritude et de ses corollaires est un pas décisif qui permet d'aboutir à l'idée de révolution comme voie de la renaissance proprement dite. Mais avant d'aboutir à l'analyse de cette idée de révolution, il va falloir dire quelques mots sur la querelle des identités.

Enfin, dans un troisième temps, sera examinée la réception de l'idée de renaissance de ce philosophe, Marcien Towa. Et là, nous partirons de l'examen du procès de l'idée de renaissance de Towa qui nous conduira à l'analyse du problème de la dialectique de l'ouverture et de l'autocentrage. Ainsi nous sortirons du débat avec l'analyse du concept de renaissance et nous.

**PREMIÈRE PARTIE : DES CARACTÉRISTIQUES
DE LA RENAISSANCE**

INTRODUCTION PARTIELLE

Quels sont les facteurs caractéristiques de la renaissance ? Telle est la question à laquelle nous tenterons de répondre dans cette partie, première grande articulation de notre travail. Pour ce faire, nous l'avons organisée en trois chapitres : le premier traite de la question de la Renaissance italienne, le second porte sur l'enjeu culturel, éthique et esthétique de la Négro-Renaissance, alors que le troisième porte sur la liberté comme condition de possibilité de la renaissance. Il s'agit pour nous, dans cette introduction, d'examiner le problème du rapport entre les caractéristiques des autres formes de renaissance et l'idée de renaissance chez Marcien Towa que nous analyserons à la deuxième partie de notre travail.

S'agissant de la Renaissance italienne, nous verrons en quoi le recours à l'Antiquité, la passion pour le développement de la science impulsée par les humanistes, le dévouement des masses populaires à l'adoption d'une langue nationale, l'implication des princes au développement de la science, ont été d'un grand apport pour faire de l'Italie la première puissance de l'Europe d'alors.

La mise en perspective de la Négro-Renaissance et de ses enjeux nous permettra de voir comment un peuple²⁵ déshumanisé et marginalisé a pu faire entendre sa voix en recourant aux instruments intellectuels, culturels, littéraires et artistiques.

Parmi les facteurs caractéristiques de la renaissance, la liberté est un facteur vital, essentiel. La prise de conscience du besoin de la liberté agite les peuples. En raison de l'étroite parenté entre la liberté et la philosophie, il semble que l'une ne peut prospérer sans l'autre. C'est ainsi que nous pourrons voir que la liberté comme caractéristique essentielle de la Renaissance est un appel aux peuples dominés à l'exercice et à la pratique rigoureuse de la philosophie authentique, car c'est dans l'exercice de l'esprit critique qu'on peut se frayer un chemin véritable susceptible de libération.

²⁵ Il s'agit des descendants d'esclaves aux USA.

CHAPITRE I : DE LA RENAISSANCE ITALIENNE

Parmi les caractéristiques de la renaissance, nous optons parler d'entrée de jeu de la civilisation de la Renaissance italienne pour plusieurs raisons dont deux au moins nécessitent d'être mentionnées ici : la première est que le monde moderne d'aujourd'hui, caractérisé par ses prouesses techniques et scientifiques, tire sa source en Italie à la période dite de la Renaissance ; c'est en Italie, dans l'obscurantisme du Moyen Âge, que certains grands esprits ont décidé de se défaire du prisme de la mentalité mythique et magico-religieuse pour remettre l'homme au centre de toute réflexion : intellectuelle, esthétique, artistique, théologique, etc.

La seconde raison est que l'analyse de l'idée de renaissance selon Marcien Towa nous permettra de voir, à la deuxième grande articulation de notre travail, que la domination et l'oppression subies par l'Afrique sont dues en grande partie au fait qu'elle est faible sur les plans technique et scientifique. Pour sortir de cette domination, l'Afrique a besoin de s'armer aux plans technique et scientifique. Cet armement technoscientifique doit être couronné par une activité philosophique vivante soumise aux exigences méthodologiques universelles qui caractérisent cette discipline. C'est en cela qu'il s'agira d'examiner le problème du rapport entre les facteurs de la Renaissance italienne et l'idée de renaissance selon Marcien Towa. Pour faire ressortir ce rapport, nous montrerons en quoi la résurrection de l'Antiquité ou le recours au passé, la langue et le langage, les humanistes et la coopération de certains princes dans le développement de la science et de la pensée, ont été d'un apport inestimable dans le processus de la Renaissance italienne.

I. De la résurrection de l'Antiquité dans la Renaissance italienne

Dans le processus classique et naturel du progrès historique, les peuples sont appelés à traverser et à faire face à des mutations et à des mouvements inattendus. Ces mutations peuvent être dues à des conflits interreligieux, ethniques ou tribaux. Elles peuvent aussi être dues par des convoitises des territoires voisins ou même éloignés, qui poussent d'autres peuples à la conquête des territoires des peuples jugés faibles. Dans un tel contexte, le peuple conquis peut se retrouver dominé politiquement, religieusement, culturellement, etc. Lorsqu'un peuple se retrouve en train de vivre dans les conditions d'assujettissement ou d'asservissement, il est appelé à perdre ses repères et son initiative historique.

Un autre fait important qui peut apporter des mutations et des changements brusques au sein d'un peuple, en dehors des conflits et des conquêtes territoriaux, est la naissance, parmi des hommes, des grands esprits. Nous entendons par grands esprits des hommes qui, très souvent, refusent de s'arrimer à l'ordre établi, mais qui, de par leur formation et leur éducation obtenues en dépit de l'hostilité de l'ordre régnant, décident de cultiver et de développer l'intelligence dans le but d'amener la société tout entière à porter un regard neuf sur le monde et la société qui les entourent. Ce sont ces grands esprits que Njoh-Mouelle par exemple, appelle des « grands subversifs régnants ». Bergson les nomme « héros ». Alors que Nietzsche les appelle « surhomme »²⁶. La vérité est que c'est à eux que l'humanité doit toutes les prouesses de la pensée, de la science et de la technique.

C'est le cas pendant la Renaissance italienne où nous avons eu toute une génération d'hommes qui a pu développer un attachement à la science et aux activités de l'esprit. Comme nous venons de le montrer plus haut, un événement inattendu, à l'exemple de la guerre ou des conquêtes, peut amener un peuple à perdre ses repères historiques. Nous remarquons, à travers les travaux de Jacob Burckhardt, que la connaissance de l'Antiquité par les précurseurs et les adeptes de la Renaissance italienne a été très significative et déterminante dans la régénération et la modernisation de l'Italie du Moyen Âge, et plus tard, de l'Europe toute entière.

Raison pour laquelle ici, prenant appui sur la Renaissance italienne, notre dessein consistera à montrer en quoi le recours au passé est indispensable pour un peuple égaré et en quête d'une orientation nouvelle dans le monde. Puisqu'il s'agit dans cette partie des caractéristiques de la renaissance, la civilisation de la Renaissance italienne étant un grand mouvement historique qui a bouleversé le monde occidental, il ne serait pas du tout maladroit de chercher et d'illustrer, dans le cadre de ce travail, les facteurs de cette émulation intellectuelle qui a fait de l'Europe la première puissance technique et scientifique du monde.

Il convient de rappeler que pour Towa, nous le verrons davantage plus loin, la libération de l'Afrique passe par l'appropriation ou le vol même du secret de la puissance de celui qui nous domine. Or, le dominateur en question tire sa puissance dans les progrès de la Renaissance italienne.

Vers le XIII^e et le XIV^e siècle, période pendant laquelle l'Italie a connu le

²⁶ Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLÉ, 1970.

bouillonnement tant intellectuel que culturel qui lui a valu la dénomination de Renaissance italienne, le recours à l'Antiquité a été d'un très grand apport :

En Italie, c'est le monde savant et le peuple à la fois qui rendent hommage à l'Antiquité et qui veut la faire revivre, parce qu'elle rappelle à tous la grandeur passée de leur pays. La facilité qu'ont les Italiens à comprendre la langue latine, la masse de souvenirs et de monuments qui subsistent encore contribuent puissamment à ce développement intellectuel²⁷.

Jacob Burckhardt parle du monde savant et du peuple qui ont tous eu l'envie de rendre hommage à l'Antiquité. C'est dire que le mouvement n'a pas qu'interpelé les savants, mais la grande masse aussi qui s'est passionnée du génie de l'Antiquité. Et apparemment, il s'avère que tous étaient d'accord sur le fait qu'il fallait faire revivre ce passé antique. C'est pourquoi nous parlons de la résurrection de l'antiquité dans la Renaissance italienne.

En Italie de la Renaissance, les Italiens eurent l'engouement d'étudier et de comprendre, avec une certaine facilité, la langue latine. C'est cette langue qui reliait le peuple entier avec la Rome antique : « Grâce à la culture antique retrouvée, les Italiens ne tardèrent pas à devenir le peuple le plus avancé du monde et à sentir leur supériorité sur les autres nations »²⁸. Ceci signifie que la Renaissance d'un peuple implique le renouement avec les profondeurs de son passé. Ce qui revient aussi à dire qu'il faut éviter de développer les idées selon lesquelles,

Fouiller dans les décombres du passé pour y trouver une civilisation africaine est une perte de temps devant l'urgence des problèmes de l'heure, une attitude, pour le moins périmé. Nous devons nous couper de tout ce passé chaotique et barbare pour rejoindre le monde moderne technique à la vitesse de l'électron²⁹.

Tourner le dos de manière radicale à son passé serait peut-être ignorer que l'essor du monde moderne technique qu'on a besoin de rejoindre aujourd'hui trouve son soubassement dans le passé que nous voulons fuir. Le passé d'un peuple, aussi lointain soit-il, nécessite d'être étudié et connu par le peuple lui-même. Le peuple en quête de renaissance ne s'intéresse pas à son passé seulement parce qu'il est glorieux. Les Italiens de la Renaissance l'ont compris et ont déduit que « Ce qui est indispensable à un peuple pour orienter son

²⁷ Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie I*, trad. L. Schmitt et R. Klein, Paris, Gonthier, 1958, p. 132.

²⁸ *Ibid.*, p. 134.

²⁹ Cheikh Anta Diop, *Nations Nègres et culture*, Paris, Présence africaine, 1979, p. 15.

évolution, c'est de connaître ses origines quelles qu'elles soient »³⁰.

La connaissance de ses origines, de son histoire ou de son passé est indispensable pour un peuple avide de progrès et d'évolution dans la mesure où cette connaissance apparaît comme un levier sur lequel l'on s'appuie pour se projeter dans l'avenir. Autrement dit, il faut fouiller dans les décombres du passé parce que nous sommes les produits du passé. Les Romains, pour impulser la Renaissance italienne, ont développé les fouilles archéologiques. Et « *Grâce aux fouilles, on arrivait de jour en jour à connaître l'ancienne Rome* »³¹. C'est à partir de ce moment que l'archéologie est subitement devenue une science spéciale à part entière. Grâce à cette nouvelle science l'on a réussi à goûter aux plaisirs que procurait l'admiration de l'Antiquité. Peut-être l'anecdote suivante pourra mieux illustrer à quel point les Italiens étaient épris par les délices de l'Antiquité : le 18 avril 1485, une nouvelle se répandit dans tout Rome que les Lombards qui travaillaient dans une terre du couvent de Sainte-Marie, ont exhumé un tombeau antique dans lequel ils trouvèrent un sarcophage de marbre comportant l'inscription suivante : « *Julie, fille de Claudius* ». On découvrit à l'intérieur du sarcophage le corps admirablement beau et parfaitement conservé d'une jeune romaine des temps antiques. Les Lombards qui l'ont découvert n'ont pas tardé de s'échapper avec les trésors que contenaient le cercueil et toutes les pierres précieuses dont la morte était parée :

*Cette dernière était enduite d'une essence qui la garantissait contre la décomposition ; aussi était-elle fraîche et souple comme une jeune fille de quinze ans qui viendrait à mourir ; on allait jusqu'à dire qu'elle avait encore les couleurs de la vie, que sa bouche et ses yeux étaient à moitié ouverts*³².

La merveilleuse dépouille fut apportée au Capitole, dans le palais consacré aux reliques du passé, où elle n'a cessé d'attirer les peintres qui y venaient en grand nombre reproduire l'admirable dépouille antique. « *Ce qu'il y a de frappant en cela, ce n'est pas le fait lui-même, mais le préjugé, solidement ancré dans les esprits que le corps que l'on croyait avoir réellement sous les yeux était nécessairement plus beau que ce qui existait alors* »³³.

De ce qui précède, il ressort que les Romains en particulier et les Italiens en général ont accordé une place inestimable à l'étude de leur passé antique. Ils étaient tous convaincus

³⁰ Cheikh Anta Diop, *Nations Nègres et culture*, Paris, Présence africaine, 1979, p. 19.

³¹ Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie I*, trad. L. Schmitt et R. Klein, Paris, Gonthier, 1958, p. 140.

³² *Id.*

³³ *Id.*

sur le fait que tout ce qui a préexisté était plus beau et plus utiles que ce qui existe. C'est ainsi qu'on a vu des rois et des papes faire des investissements colossaux pour la transcription et la traduction des manuscrits anciens. C'est le cas du

Pape Nicolas V, alors qu'il n'était que simple moine, s'était endetté pour acheter ou pour faire copier des manuscrits ; déjà, à ce moment de sa carrière, il avouait ouvertement qu'il partageait les deux grandes passions de la Renaissance. Celle des livres et celle des monuments. Devenu pape, il resta fidèle à ses goûts. Il paya des copistes pour transcrire les œuvres de l'Antiquité et des émissaires pour chercher partout des manuscrits anciens³⁴.

Bien évidemment, ces rois et papes qui se sont adonnés à cette œuvre ne voyaient en leur dépense de l'argent perdu. Car, ils étaient persuadés que les ouvrages de l'antiquité gréco-romaine étaient la source de toute science au sens absolu du mot. Voici un détail important qui mérite de retenir et d'attirer notre attention : les rois et les papes investissaient d'énormes fortunes pour l'étude des savoirs de l'antiquité grecque et romaine parce qu'on regardait dans ces savoirs la source véritable de toute science.

Cette remarque devrait interpeller ceux qui peinent encore à accepter le glorieux passé antique du continent africain. Car elle démontre et témoigne davantage la véracité et la pertinence des travaux de Cheikh Anta Diop sur l'antériorité de la civilisation africaine. En effet, Cheikh Anta Diop affirme que l'Afrique est le berceau de la science. De ce point de vue, nous déduisons que les auteurs des ouvrages de l'antiquité gréco-romaine qui n'ont cessé de passionner les jeunes savants de la Renaissance italienne ont tous fait leurs études en Egypte. Et « tous nous apprennent que les Egyptiens étaient des Nègres, comme les Ethiopiens et les autres Africains ; que l'Egypte a civilisé le monde »³⁵.

Ce que nous voulons dire est qu'en réalité, en étudiant l'antiquité gréco-romaine, les Italiens étudiaient par ricochet la science de l'antiquité égyptienne ou la science africaine tout court. Puisqu'aux yeux des auteurs anciens qui ensorcelaient tous les esprits des savants italiens d'alors, « l'Egypte était comme le berceau de toute science et de toute sagesse. Les plus célèbres parmi les savants ou les philosophes ont franchi la mer pour chercher, auprès des prêtres, l'initiation à de nouvelles sciences »³⁶.

³⁴ Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie I*, trad. L. Schmitt et R. Klein, Paris, éd. Gonthier, 1958, pp. 143-144.

³⁵ Cheikh Anta Diop, *Nations Nègres et culture*, Paris, Présence africaine, 1979. p. 31.

³⁶ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 71.

En portant un regard superficiel sur ce que nous sommes en train de dire, on peut facilement penser que ce que nous mettons en exergue ici est l'exaltation du passé de l'Afrique. Or, en évoquant l'apport de l'Antiquité dans la Renaissance italienne, nous voulons montrer par-là la nécessité, voire l'urgence qu'il y a pour les Africains d'opérer un retour aux sources³⁷. Ce retour aux sources ne s'impose pas forcément parce que le passé antique de l'Afrique est traversé par la gloire, à en croire aux résultats des recherches de Cheikh Anta Diop ; mais le retour aux sources s'impose surtout parce que c'est à l'étude de l'antiquité gréco-romaine que les Italiens doivent leur Renaissance. Bien plus, pour avoir étudié et régénéré le savoir antique, l'Italie est devenue la première puissance du monde de cette époque. Les Français, les Allemands et les autres peuples qui étaient considérés comme des barbares, c'est-à-dire, les peuples moins avancés au plan scientifique, s'étaient pliés au même exercice qui consistait en la copie des manuscrits des travaux des Italiens, en passant bien sûr par l'étude du latin, dans l'optique de combler leur retard et de s'arrimer à la vitesse de la civilisation italienne dont les fruits étaient indéniables.

Dans le contexte de l'Afrique actuelle, le fait que son passé ait été glorieux sur les plans technoscientifique et philosophique est un atout majeur qu'il faudrait exploiter. Pour une renaissance africaine, nous ne devons pas nous borner à décrire, à contempler ou à exhumer ce qui a existé ; mais il s'agit plutôt de restaurer et de régénérer, par la pensée, comme l'ont fait les Italiens, ce qui sombre dans les décombres. C'est dans cette possibilité que nous pouvons recouvrer nos repères afin de donner l'orientation voulue par nous-mêmes de notre être-dans-le-monde.

Quant à la Renaissance italienne, elle ne s'est pas limitée qu'à la résurrection de l'Antiquité, car le langage et la langue comme expression de la cohésion sociale, ont été aussi d'un très grand apport.

II. De la langue et du langage au cœur de la sociabilité dans la Renaissance italienne

En anatomie, on peut dire de la langue qu'elle est un organe musculaire, charnu et mobile, situé à l'intérieur de la bouche, entre la mâchoire inférieure et supérieure, qui permet d'analyser et de percevoir le sens du goût, d'articuler et de prononcer certains sons. Dans cette première approche définitionnelle du concept de la langue, on retient qu'elle a deux

³⁷ Nous voulons aussi détruire le stéréotype solidement calqué dans les esprits de certains Noirs et Blancs selon lequel l'homme à la peau noire est un sous-homme par essence.

fonctions : celle de la perception du goût et celle de la prononciation des sons, des mots, des phrases.

En linguistique, le mot langue cesse d'être un organe pour signifier un système d'expression orale ou écrite, utilisé par un groupe ethnique ou tribal, dans l'optique de communiquer. La langue est quelque chose d'inhérent à la communauté humaine. Il existe dans le monde une kyrielle des langues parlées. Mais la plupart d'entre elles demeurent encore orales. La langue est un élément culturel très significatif et caractéristique de l'identité d'un peuple. Chaque peuple ou communauté humaine a tendance à s'identifier et à se reconnaître à partir de sa langue. C'est ainsi qu'une communauté humaine qui partage la même langue aurait tendance à renforcer ses liens de sociabilité et de fraternité. De ce fait, on peut dire que la langue facilite la cohésion sociétale. En revanche, un peuple qui ne partage pas la même langue avec une autre communauté humaine aura tendance à la traiter comme un ennemi dans certains cas, et se comportera avec méfiance et beaucoup de réserve à son égard. Ceci peut justifier, d'un point de vue historique, certaines guerres tribales ou ethniques. Aujourd'hui encore, la diversité linguistique, de même que la diversité religieuse, est à l'origine de la désunion, du tribalisme, véritables facteurs du sous-développement surtout dans les pays qui ont connu l'impérialisme occidental. C'est le cas du Cameroun où, en décembre 2021, l'on enregistre des affrontements intercommunautaires sanglants entre les Arabes Choa et les Mousgoum dans l'Extrême Nord du pays. Mais quoi qu'on dise, la langue est, pour l'immense majorité de ceux qui l'utilisent, un instrument véhiculaire destiné à favoriser les bons rapports sociaux, les échanges mercantiles, etc. Toujours est-il que ce qui semble poser problème est la diversité ou la pluralité linguistique. D'où la question de savoir si la pluralité linguistique est-elle nécessairement une source de conflits intercommunautaires.

L'expérience que nous avons de la Renaissance italienne nous amène à répondre à cette interrogation par la négative dans la mesure où les Italiens se sont vite rendu compte de l'efficacité de la langue pour atteindre leur but. Ils ont compris que de la pluralité des langues, il fallait trouver une langue commune à tous : « *C'est ainsi qu'on formera, à force d'intelligence et de travail, une langue qui ne sera pas, il est vrai, le vieux toscan pur, mais qui sera italienne, qui sera riche comme un délicieux jardin plein de fleurs et de fruits* »³⁸. Ceci mérite de retenir notre attention encore une fois de plus : c'est à force d'intelligence et de travail, c'est-à-dire, c'est au bout de l'effort intellectuel ardent, déterminant et décisif que les

³⁸ Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie II*, trad. L. Schmitt et R. Klein, Paris, Gonthier, 1958, p. 77.

précurseurs de la Renaissance ont pu créer un instrument de communication fondé sur les dialectes d'origine italienne, avec non seulement un souci de beauté, mais aussi avec un souci d'embellissement tel un jardin qui ne connaît pas de période hivernale ni période de sécheresse.

Pour garantir l'harmonie et favoriser la cohésion sociale entre les hommes d'une communauté donnée, le recours à une langue unique est l'un des moyens les plus sûrs. En faisant recours à une langue unique, cela ne signifie pas que les autres langues de la communauté soient interdites ou éradiquées. Raison pour laquelle, « *la question de la langue a dû être pour les Italiens la grande préoccupation de tous les jours, qu'on avait étudié tous les dialectes avec enthousiasme ou avec répugnance, mais toujours avec partialité, enfin que l'enfantement d'une langue idéale à l'usage de tous a été aussi lent que laborieux* »³⁹. Les Italiens se sont dévoués dans cette entreprise parce qu'ils voulaient une langue propre à eux, qui leur permettrait de rechercher l'idéal par l'expression simple, claire et élégante, appliquée à de beaux discours et à des maximes dans l'optique de formuler brièvement des réponses remarquables face à de quelconques interrogations. Or, l'expression idéale des pensées et des idées n'était possible que par le grec et l'arabe. Mais, en aucun cas, les italiens n'ont songé à adopter ces langues comme langues nationales. En dépit de la difficulté, ils ont laborieusement pris la peine de créer leur propre langue au milieu d'une diversité de langue, afin de traduire les ouvrages anciens à leur propre compte.

Cet aspect de la Renaissance italienne qu'on vient de faire mention est très décisif. Pour cela, il doit nous permettre de comprendre pourquoi Cheikh Anta Diop pense qu'

*Il est plus efficace de développer une langue nationale que de cultiver artificiellement une langue étrangère ; un enseignement qui serait donné dans une langue maternelle permettrait d'éviter des années de retard dans l'acquisition de la connaissance. Très souvent l'expression étrangère est un revêtement étanche qui empêche notre esprit d'accéder au contenu des mots qui est la réalité. Le développement de la réflexion fait alors place à celui de la mémoire*⁴⁰.

Pour dire qu'aussitôt que l'on éprouve le besoin impérial de faire renaître l'Afrique de ses cendres, la nécessité vitale de recourir à l'idée d'une langue africaine unique apparaît comme l'un des problèmes cruciaux de notre destin. Parce que l'adoption des langues étrangères comme langues nationales nous écarte grandement de cet objectif. Car, la

³⁹ Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie II*, trad. L. Schmitt et R. Klein, Paris, Gonthier, 1958, p. 75.

⁴⁰ Cheikh Anta Diop, *Nations Nègres et culture*, Paris, Présence africaine, 1979. p. 40.

révolution ne vise pas qu'une élite bourgeoise minoritaire, mais elle vise également à intégrer des grandes masses populaires. Et c'est par le développement des langues dites locales, puisque la langue unique doit s'inspirer d'elles, qu'on pourra asseoir une stratégie de communication efficace, pour que les masses soient intégrées et assimilées. Tel est à peu près le rôle qu'a joué la langue unique dans la Renaissance italienne.

Or, dans le contexte africain, « *les masses ignorent les langues européennes. Les leur apprendre serait infiniment plus coûteux et plus long que l'utilisation des langues africaines* »⁴¹. En investissant à l'étude des langues étrangères, on court un risque : celui de la division de la société en classe. D'un côté des analphabètes forcément plus nombreux, et de l'autre les lettrés probablement minoritaires. Toutes les sociétés qui ont eu l'amour du progrès se sont vues confrontées au problème de la diversité linguistique. En France, par exemple, « *le français n'a pu s'imposer aux différentes provinces que par un étouffement des langues locales. Il importe de souligner ici qu'il ne s'agissait pas des dialectes du français mais de véritables langues différentes de la langue française* »⁴².

Il faut chasser le préjugé selon lequel « *l'évolution d'une langue est un phénomène naturel sur lequel il serait inefficace d'intervenir* »⁴³. Si la multiplicité des langues est un problème qui a été résolu ailleurs comme nous le démontre le mouvement de la Renaissance italienne, cela revient à dire que ce problème lié à la diversité linguistique peut aussi se résoudre en Afrique. Le projet d'adoption d'une langue unique pour un peuple ayant une même histoire vise non seulement à renforcer les liens sociaux entre les hommes, à cultiver l'esprit d'amour et de fraternité, mais aussi, à donner les mêmes chances à tout le monde de la respecter soit en la parlant, soit en l'écrivant. Dans ce cas, la langue unique devient comme un moyen de nivellement ou un facteur d'intégration sociale.

En adoptant une langue unique dans une nation où chaque personne, indépendamment de sa tribu, de sa communauté, de son ethnie, se retrouvera, cela pourra garantir la cohésion sociale, la stabilité et la paix. Elle peut permettre que le plus pauvre ou le plus humble des citoyens qui aura consacré un peu de son temps et de ses moyens à sa familiarité ou à son étude, la parle et l'écrive aisément et facilement. En Italie, « *quoi qu'il en soit, pour la*

⁴¹ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, pp. 50-51.

⁴² Cheikh Anta Diop, *Nations Nègres et culture*, Paris, Présence africaine, 1979, pp. 406-407. Il convient également de préciser que le latin, langue de la Renaissance italienne, est pour beaucoup dans la création de la langue française.

⁴³ *Ibid.*, p. 407.

sociabilité, cette langue avait une haute valeur. Elle complétait le développement de l'individu, elle forçait l'homme cultivé à garder de la tenue à tout moment de la vie quotidienne, et à conserver la dignité extérieure jusque dans les éclats de la passion »⁴⁴. C'est dire que la langue tout comme le langage a un pouvoir : celui de changer les mentalités et de cultiver les esprits par l'acquisition du savoir. Les Italiens se sont servis d'elle pour révolutionner les mentalités et favoriser le progrès de la science, de la philosophie et de la technique. La langue est un élément culturel caractéristique de la renaissance à la même extension que l'art ou la culture en général.

Si la langue et la résurrection de l'Antiquité ont joué un rôle important dans le processus de la Renaissance italienne, l'apport des humanistes est non négligeable dans cette affaire.

III. De l'apport des humanistes dans la Renaissance italienne

L'humanisme est un courant philosophique qui voit le jour à la fin du Moyen Âge. Ce courant insiste sur l'éthique qui affirme la dignité et la valeur de tous les individus, fondée sur la capacité rationnelle de l'homme de déterminer le bien et le mal par le recours à des qualités humaines universelles. L'humanisme s'engage à rechercher la vérité et la moralité par l'intermédiaire des moyens humains, en particulier les sciences, en commun accord avec l'humanité. C'est dire qu'il met l'accent sur la capacité d'auto-détermination, d'auto-transformation en rejetant la validité des justifications transcendantes, comme une totale dépendance à l'égard de la croyance dénuée de rationalité, du surnaturel ou de textes présentés comme ayant une essence divine et sacrée. Les humanistes défendent l'idée d'une morale universelle fondée sur l'idée de communauté et celle de la condition humaine.

Avant la Renaissance européenne, la communauté européenne vivait sous l'emprise totale de l'idée de Dieu. Les hommes de l'église ont toujours voulu comprendre l'homme sous le prisme de la divinité. Cette appréhension empêchait considérablement l'homme de développer ses capacités naturelles et personnelles. C'est ce qui amène sans doute Marcien Towa à parler de l'enfermement de l'homme dans la mentalité mythico-religieuse. Cet enfermement obscurcit significativement la raison humaine et empêche son déploiement. Une

⁴⁴ Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie II*, trad. L. Schmitt et R. Klein, Paris, Gonthier, 1958, p. 76.

raison embrigadée dans la sphère du mythe et du magico-religieux annihile considérablement toute capacité de créativité et d'innovation.

Face à ces limitations et à cet enfermement de l'homme, pour la Renaissance italienne, les humanistes ont pensé qu'il faut mettre l'homme au centre de la création, et non Dieu. Ce nouveau paradigme a consisté à réorienter la foi, car les humanistes ont la foi mais leur foi n'est pas naïve et aveuglée par quoi que ce soit, parce qu'il s'agit d'une foi qui n'est pas orientée vers un lieu inconnu ou vers un divin imaginaire et incertain. Les humanistes ont au contraire la foi en la capacité de l'homme à faire des créations et des innovations qui le conduiront plus tard au progrès ; cette foi des humanistes repose également sur une éducation fondée sur les qualités et les capacités de l'individu et un développement harmonieux de l'intellect et du corps. En fait, c'est la curiosité des humanistes qui les amena à chercher à approfondir les connaissances de l'homme dans tous les domaines de la vie. Illustrons cet aspect de la question avec Jacob Burckhardt lorsqu'il dit :

En face de la culture du Moyen Âge qui, au fond, est surtout religieuse, naît une culture nouvelle qui se rattache particulièrement à ce qui a précédé le Moyen Âge. Ceux qui travaillent à la propager deviennent des personnages importants, parce qu'ils savent ce qu'avaient su les anciens, parce qu'ils commencent à penser et bientôt à sentir comme pensaient et sentaient les anciens⁴⁵.

Ceux qui travaillent pour la propagation de la culture nouvelle sont des humanistes. Ils se sont mis à penser et à sentir comme les ancêtres. Ici, Jacob Burckhardt veut faire référence à l'Antiquité. S'agissant de l'apport de l'Antiquité dans la Renaissance italienne, nous nous sommes attardé au premier point de ce chapitre.

Que l'on nous permette d'évoquer ici Marcien Towa dans la mesure où lui-même insiste sur la nature des rapports que nous devons avoir avec les anciens dans le processus de la révolution qui vise le changement, la rénovation, la renaissance :

L'optique révolutionnaire nous libère de la dictature du passé en le relativisant, en présentant tous les éléments constitutifs de notre passé comme des produits, des résultats, des œuvres d'une praxis créatrice passée [...] Mais en un sens plus fondamental, nous devenons semblables à nos ancêtres en redevenant comme ils durent l'être aux plus hautes époques de leur histoire, créateurs et libres⁴⁶.

⁴⁵ Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie I*, trad. L. Schmitt et R. Klein, Paris, Gonthier, 1958, p. 151.

⁴⁶ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, pp. 48.

Les humanistes, en voulant ressembler aux anciens, recherchaient deux grandes valeurs dont Towa fait référence : la liberté et la créativité. Il y a un rapport très étroit entre la liberté et la créativité. En effet, l'homme qui n'est pas libre ne peut pas créer. L'absence de liberté est ce qui peut justifier pertinemment le retard des peuples jadis dominés par l'impérialisme occidental. L'impérialisme occidental est indissociable de la doctrine chrétienne dans la mesure où celle-ci favorise le développement de la mentalité mythique et religieuse :

Le colonisateur, par exemple, s'emploie à faire cadrer exactement la pensée et les sentiments du colonisé avec ses vues colonisantes en recourant notamment à un certain christianisme qui produit la résignation. L'idéologie d'oppression ne s'interpose pas seulement entre l'opprimé et la réalité pour la transfigurer et en modifier la signification, elle s'insinue dans la faculté de percevoir, elle devient cette faculté même⁴⁷.

De même, au Moyen Âge, nous l'avons relevé avec Burckhardt, la pensée est sous l'emprise de la religion chrétienne. Il a fallu les humanistes pour développer l'idée que c'est l'homme, par le pouvoir de la pensée, qui peut agir sur la nature pour la transformer à son propre compte et à son avantage. C'est pour cette raison que nous verrons plus tard avec Towa que, pour une renaissance africaine digne de nom, il faut se défaire du christianisme : « A ce stade, nous pouvons déjà écarter le christianisme du champ de notre recherche, d'abord parce qu'il n'est pas essentiellement européen, mais asiatique, ensuite parce que les peuples chrétiens ont été domptés et sont toujours domptés par l'impérialisme européen »⁴⁸. A ceci nous ajoutons qu'il faut se débarrasser du christianisme parce qu'au Moyen Âge, il a entravé et ombragé le progrès de la science et a servi d'instrument de manipulation des consciences, consistant à enrichir les papes minoritaires et à appauvrir la grande masse des fidèles. Comment admettre le fait qu'au Moyen Âge européen, les papes prenaient l'argent des pauvres fidèles pour qu'ils prient pour eux afin que Dieu leur pardonne leurs péchés. Entre autres, Ils développaient l'idée que l'homme riche matériellement ne peut pas entrer dans le royaume des cieux après sa mort.

Une analyse brève et superficielle de la situation actuelle du christianisme et ses corollaires en Afrique peut nous amener à conclure que les Africains vivent et pratiquent

⁴⁷ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo-Molé, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 312.

⁴⁸ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 56.

encore un christianisme moyenâgeux. Ce que nous voulons dire concrètement est que le christianisme, tel qu'il a été présenté par les colons en Afrique, est calqué sous le modèle de celui du Moyen Âge. Puisqu'il s'agit d'un christianisme qui légitime la pauvreté matérielle, la soumission, la résignation. Le christianisme européen en Afrique soutient qu'il vaut mieux souffrir ici-bas pour qu'après la mort, l'on puisse profiter et jouir du plaisir qu'offre le bonheur paradisiaque. Avec une promesse aussi fallacieuse, parce qu'elle ne se fonde sur aucun argument solide, les maîtres charismatiques qui se prennent pour des envoyés ou les représentants de Dieu sur terre peuvent arnaquer et endormir tranquillement les fidèles tels les papes au Moyen Âge européen.

C'est en rupture d'avec ces égarements et ce mercenariat des hommes d'église que les humanistes ont développé l'amour du changement puisqu'ils voulaient sans cesse du nouveau à une époque où la science moderne n'était qu'à sa gestation. La recherche de ce qui est nouveau est ce qui a toujours caractérisé les grands esprits, tandis que les hommes qui vivent dans la routine annihilent leur faculté de créativité et d'auto-transformation. C'est ainsi que l'humanité doit son progrès aux hommes qui ont développé du goût pour le nouveau et l'innovation. Dans ce cas, celui qui redoute le changement, ou du moins qui s'oppose à celui-ci, tourne le dos au progrès et au renouvellement des pensées, des idées et des mentalités. Le plus grand malheur serait de savoir que c'est la grande majorité parmi le peuple qui redoute le changement et s'oppose à celui-ci.

Dans l'Italie de la Renaissance, la découverte d'éléments nouveaux a imposé le devoir d'accorder plus de soins à la culture individuelle et personnelle. « *A mesure que la culture fit des progrès, l'émulation se développa et on vit des universités se débaucher réciproquement les maîtres célèbres* »⁴⁹. Puisque les maîtres n'étaient pas du tout nombreux, il n'était donc pas facile pour eux de s'exercer que dans une seule université. Dans les débuts de la Renaissance, les universités n'avaient que trois chaires : celle de droit civil, de droit canon et celle de médecine. Mais avec la détermination et les ambitions des humanistes, la chaire de rhétorique vit le jour et rejoignit les trois premières chaires existantes. On a vu naître dans toutes les villes les écoles latines. Après l'étude de la lecture, de l'écriture et des calculs, venait immédiatement celle de la logique, question de préparer les jeunes esprits aux études supérieures.

⁴⁹ Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie I*, trad. L. Schmitt et R. Klein, Paris, Gonthier, 1958, p. 156.

C'est avec les efforts accrus de quelques humanistes distingués que les études sont arrivées à un grand développement et sont devenues, avec le temps, la base d'une éducation supérieure :

Pour se faire une idée du mouvement scientifique d'alors, il faut autant que possible oublier l'organisation de nos universités modernes. Les relations personnelles, les discussions savantes, l'usage constant du latin, et même du grec chez un grand nombre, enfin les fréquents changements des maîtres et la rareté des livres donnaient aux études d'alors une forme que nous ne pouvons nous représenter qu'avec peine⁵⁰.

Malgré la rareté des livres, le mouvement scientifique et intellectuel était de très bon augure dans l'Italie de la Renaissance. Si en dépit de toutes ces difficultés, les Italiens, par le biais des humanistes, ont pu stimuler et favoriser l'essor de la science, faisant de l'Italie le pays le plus puissant de cette époque, comment ne pas espérer que l'Afrique, au-delà de ses multiples entraves et difficultés, puisse aussi se hisser parmi les nations du monde les plus puissantes aux plans technique et scientifique comme l'a fait la Chine. C'est dire que la question de la renaissance ne peut seulement pas être qu'une affaire de quelques peuples privilégiés, mais est au contraire une affaire de tout peuple qui décide de manifester en son sein un désir ardent pour le changement. Comme les humanistes, il suffit d'éprouver le besoin de cultiver l'intelligence et de savoir se donner du temps et des moyens.

Les humanistes, à l'instar de Vittorino da Feltre, ont consacré toute leur existence à un but unique : celui du progrès de la science. Ils étaient armés d'énergie et d'intelligence nécessaires pour atteindre leur but. Ils ont usé de toutes les techniques nécessaires pour convaincre les jeunes gens à avoir et à éprouver l'amour et la passion pour la science et les études. La remarquable conversation entre le savant Nicolli et un jeune homme au physique avantageux, Piero de Pazzi, fils d'un riche négociant, Messire André de Pazzi, nous en dit plus : Nicolli demanda au jeune garçon qui n'avait aucun penchant pour les études mais qui était très adonné aux plaisirs oisifs du monde, quel est ton métier ? Avec le sans façon de la jeunesse, le jeune Piero lui répond : « *Je prends du bon temps* ». Le savant Nicolli de rétorquer en ces termes : « *Etant le fils d'un tel père et doué d'un extérieur aussi heureux, tu devrais rougir d'ignorer la science latine, qui te ferait honneur ; si tu ne l'étudies pas, tu ne seras considéré de personne, et dès que la fleur de la jeunesse sera fanée, tu seras un homme*

⁵⁰ Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie I*, trad. L. Schmitt et R. Klein, Paris, Gonthier, 1958, p. 158.

sans aucune valeur »⁵¹. Qui peut contester la sagesse de ce conseil provenant d'un savant vis-à-vis d'un jeune adonné aux plaisirs mondains ? Le résultat de cette conversation a été fructueux que personne ne pouvait s'y attendre : « *Lorsque Piero attendit ces paroles, il reconnut aussitôt que le savant avait raison, et il lui dit qu'il étudierait volontiers s'il trouvait un maître. A quoi Nicolli répondit : je m'en charge* »⁵². In fine, « *au lieu de vivre dans la débauche comme il l'avait fait jusqu'alors, Piero étudia jour et nuit ; il fut l'ami de tous les gens instruits et devint un homme d'État éminent* »⁵³. Quelle leçon pouvons-nous tirer de cet entretien entre un savant et un jeune voyou et oisif ?

Dans un premier temps, rappelons que nous sommes en train de montrer l'œuvre des humanistes dans la Renaissance italienne. Ensuite, que l'on nous permette de faire la remarque selon laquelle les savants italiens n'étaient pas renfermés ni orgueilleux, encore moins imbus d'eux-mêmes. Mais caractérisés par l'humilité, les humanistes italiens étaient ouverts et disposés au dialogue et à l'écoute. C'est Nicolli, de par son humilité et sa compassion vis-à-vis du jeune homme qui s'égarait, qui aborda en premier, le jeune Piero errant. Cela nous rappelle Socrate qui aimait échanger librement avec les jeunes gens à l'Agora afin d'éveiller leurs consciences.

Bien plus, on retient de cet entretien entre Nicolli et le jeune Piero que, quand on est jeune, il faut éviter d'être aveuglé par la fleur de la jeunesse parce qu'avec le temps, la jeunesse finit par faner et par disparaître. Et lorsqu'on n'est plus jeune, c'est le savoir qui détermine la valeur de l'homme. Autrement dit, pour être utile pendant la vieillesse, que de sombrer dans l'oisiveté et dans la facilité, il faut avoir consacré une bonne partie de sa jeunesse aux études et à la recherche permanente du savoir.

Dans la Renaissance italienne, l'apport des humanistes n'est plus à démontrer, car ils ont fait d'énormes sacrifices pour favoriser le développement de la science italienne d'alors. Leur temps, leurs énergies et leurs finances ont servi à promouvoir l'activité intellectuelle. Les humanistes ne mettaient pas leur savoir seulement à la disposition des enfants issus des familles nanties, car même les jeunes issus des familles défavorisées avaient la possibilité de suivre les enseignements des humanistes. Cette anecdote dément le préjugé fortement ancré

⁵¹ Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie I*, trad. L. Schmitt et R. Klein, Paris, Gonthier, 1958, pp. 161-162.

⁵² *Ibid.*, p. 162.

⁵³ *Id.*

dans les pays du Tiers-Monde stipulant que les études ne sont que le domaine des plus fortunés.

Mais il convient de relever aussi que malgré l'engagement volontaire des humanistes, ils ont beaucoup bénéficié de l'appui de certains princes qui avaient su développer un appétit vorace pour le savoir et son expansion.

IV. De l'humanisme dans la cour des princes

Nous venons de le voir, les humanistes se sont adonnés corps et âmes au progrès scientifique pendant la Renaissance italienne. À présent, essayons d'examiner le problème du rapport entre les princes et la progression de la science. Autrement dit, les efforts des humanistes auraient-ils suffi à booster le mouvement scientifique d'alors sans l'appui des princes ? Quel a été l'apport des princes dans cette entreprise ardue mais pourtant capitale ?

Dans son ouvrage intitulé *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Francis Bacon pense que dans la plupart des cas, les hommes politiques ou les hommes de pouvoir ont tendance à développer une certaine hostilité vis-à-vis de la promotion des savoirs puisque selon eux, « *la connaissance détournerait les efforts des hommes de l'action et des affaires, et les amènerait à aimer le loisir et la vie retirée. En fin elle produirait dans les États un relâchement de la discipline, chaque homme étant plus disposé à discuter qu'à obéir et exécuter* »⁵⁴. C'est dire que, pour les politiques qui aimeraient avoir le pouvoir de vie et de mort sur leurs gouvernés, il ne faut pas que les hommes s'intéressent trop à la connaissance parce que selon eux, celle-ci amollie l'esprit et le rend inapte à l'exercice des armes. En plus, la connaissance corrompt les dispositions de ceux qui s'y intéressent, dans les domaines de gouvernance et de politique. Car la diversité de lecture est susceptible de rendre l'homme trop précautionneux et très indécis. Elle peut aussi le rendre très rigide et outrecuidant, cette propension naturelle à se croire supérieur aux autres. Par conséquent, pour les hommes de pouvoir, la connaissance rend orgueilleux et désobéissant. Ce qui peut facilement engendrer le trouble et l'indiscipline au sein du peuple ou des États.

Le problème dans tout ce qui précède est que l'homme qui sait, ou mieux, l'homme conscient de son ignorance, est un homme libre ou du moins apte à se libérer. Son aptitude ou sa tendance à la libération, ou encore, son goût pour la liberté fait de lui un homme

⁵⁴ Francis Bacon, *Du Progrès et de la promotion des savoirs*, trad. Michèle Le Dœuf, Paris, Gllimard, 1991, p. 12.

difficilement manipulable. Puisqu'il est éclairé, il ne saurait se soustraire facilement au respect des règles injustement établies. Par ses merveilleuses découvertes à la suite de ses recherches, il cherchera plutôt à bouleverser l'ordre ancien et présent comme l'ont fait les humanistes lors de la Renaissance italienne. Mais comme la plupart des hommes sont réfractaires au changement, en l'occurrence les hommes de pouvoir, le savant apparaît dès lors comme un indiscipliné, un désordonné, un subversif ou un insoumis. Comme il représente un danger pour la principauté ou le pouvoir en place, le prince fera tout son possible pour se débarrasser de lui, même s'il faut recourir à des mesures draconiennes et inhumaines. C'est certainement pour cette raison que Nietzsche définit l'État, pris comme incarnation du prince ou du roi, comme le monstre froid de tous les monstres froids parce qu'il ment froidement en disant que lui, l'État, est le peuple. Mais à vrai dire, le caractère monstrueux de l'État ne se limite pas qu'au mensonge, car l'État tuerait aussi froidement tous ceux qui semblent s'opposer frontalement aux intérêts de ceux qui sont à sa charge.

Mais dans la Renaissance italienne, nous apprenons qu'il y a eu des princes qui ont adhéré à l'idéologie des humanistes et ont travaillé de commun accord avec eux pour favoriser l'essor de la science. C'est le cas du prince Léon X dont la cour était toujours fréquentée par des poètes. Contrairement à l'avarice de ses prédécesseurs, il était prodigue, généreux et aimait donner avec libéralité. Il ne voulait voir autour de lui que des visages heureux et joyeux. C'est dire qu'il ne prenait pas plaisir à voir les autres souffrir :

Le retentissement qu'ont eu les ouvrages des humanistes italiens en Europe depuis 1520 environ, les imitations qu'ils ont évoquées, le mouvement littéraire qui s'ensuivit, tout cela a pour cause première l'initiative de Léon X. C'est ce pontife qui, dans le privilège accordé pour l'impression de Tacite récemment retrouvé, pouvait dire que les grands auteurs nous dirigent dans la vie, nous consolent dans le malheur ; que la protection accordée aux savants et l'acquisition des livres excellents lui ont paru de tout temps une des plus nobles tâches, et qu'il remerciait le ciel de lui avoir permis de servir l'humanité en favorisant la publication de ce livre⁵⁵.

De ces propos nous comprenons qu'il y a eu des princes qui ont soutenu de tout cœur et de toute leur énergie l'œuvre des humanistes. Léon X aimait et protégeait les savants puisque lui-même était un amoureux du savoir. Son grand amour pour la sagesse l'a amené à lire d'excellents ouvrages et de faire la rencontre avec les idées des grands auteurs. C'est ce qui l'a amené à conclure que, de tout temps, les grands auteurs nous dirigent dans la vie, c'est-

⁵⁵ Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie I*, trad. L. Schmitt et R. Klein, Paris, Gonthier, 1958, p. 167.

à-dire, la lecture de certains ouvrages éclaire l'esprit de l'homme, le rend souple, tempéré, humble et par-delà gouvernable, contrairement à ce que peuvent penser certains tyrans. Bien plus, à lire certains auteurs, on retrouve la consolation si on est dans le malheur ou dans la détresse. C'est ainsi que le savoir apparaît non pas comme un remède de l'esprit, mais encore comme la lumière qui illumine les hommes.

À proprement parler, pour un peuple en quête de renaissance, le progrès de la connaissance et du savoir est une caractéristique essentielle et prioritaire. Pour ce faire, l'implication des rois ou des princes est nécessaire. La Renaissance en Italie en est un exemple patent lorsque Burckhardt écrit : « *Tous les grands esprits prêchaient presque exclusivement le culte de la science [...] Le besoin de savoir lire et écrire d'élégantes épîtres latines étaient, en ce temps-là, inséparables de l'autorité souveraine* »⁵⁶. Avec de tels principes, on s'aperçoit qu'il incombe aux rois d'assurer la protection des hommes de science et de favoriser la publication de leurs œuvres. L'Afrique a besoin de ce type de rois pour ses besoins de renaissance. Quant à Léon X, il y a de quoi remercier le ciel de lui avoir accordé la volonté, la possibilité et les moyens de servir son peuple et l'humanité de la sorte.

De toutes les manières, retenons qu'il y a une conjonction existant entre le savoir du souverain et le bonheur ou le bien-être du peuple. C'est dire que la connaissance doit être au service du peuple, puisqu'elle ne vise pas forcément l'exercice d'une profession financièrement rentable. Bien au contraire, elle a aussi pour but de parachever l'œuvre de Dieu afin de rendre aisée la condition humaine sur terre. En matière de gouvernance, le savoir occupe une place primordiale. Pour l'atténuation des souffrances humaines, il est préférable, souhaitable et même recommandé, pourquoi pas, que le roi soit maîtrisant les questions de justice, de théologie, de morale, de philosophie, etc. Autrement dit, le bonheur du peuple dépend étroitement du niveau de formation intellectuelle du roi ou du prince, ou de la qualité des rapports qu'il entretient avec les savants. Voilà pourquoi, au regard de certaines expériences, Platon ne s'est pas trompé de souligner que « *les peuples et les États seront heureux seulement quand les rois seront philosophes ou quand les philosophes seront rois* »⁵⁷. Car « *les temps les meilleurs furent ceux des princes ou des gouvernements*

⁵⁶ Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie I*, trad. L. Schmitt et R. Klein, Paris, Gonthier, 1958, pp. 165-170.

⁵⁷ Francis Bacon, *Du Progrès et de la promotion des savoirs*, trad. Michèle Le Dœuf, Paris, Gllimard, 1991, pp. 56-57.

instruits »⁵⁸.

L'analyse ci-dessus nous permet de voir que si les humanistes ont influencé significativement l'univers scientifique en Italie pendant la Renaissance, au-delà de leurs efforts personnels, c'est aussi parce qu'ils ont bénéficié de l'appui et du soutien de certains princes à l'instar de Léon X. Ce qui nous amène à conclure en relevant que l'idée de renaissance africaine a plus que besoin de la forte implication des chefs d'États comme ce fut le cas en Italie de la Renaissance.

Ce chapitre qui s'achève traite de la Renaissance italienne. Le recours à cette époque qui marque la rupture d'avec le Moyen Âge nous a permis de comprendre que le concept de renaissance n'est pas qu'appréhensible sous le prisme des travaux de Towa. La renaissance dont l'Afrique a besoin aujourd'hui peut s'inspirer de la Renaissance italienne dans la mesure où c'est à cette dernière que nous devons le monde moderne dont nous jouissons aujourd'hui et admirons tant.

⁵⁸ Francis Bacon, *Du Progrès et de la promotion des savoirs*, trad. Michèle Le Dœuf, Paris, Gllimard, 1991, p. 57.

CHAPITRE II : DES ENJEUX CULTURELS, ESTHÉTIQUES ET ÉTHIQUES DE LA NÉGRO-RENAISSANCE

L'un des pires moments de l'histoire africaine a été la traite négrière. Pendant quatre siècles environs, les Noirs étaient achetés en Afrique et amenés en Amérique, pour y travailler dans les plantations des conquistadores. Ils étaient appelés esclaves parce qu'ils étaient des personnes de condition non libres et considérées comme des instruments économiques pouvant être à tout moment vendus ou achetés. L'esclave est une personne vivant sous la totale dépendance d'un maître. C'est l'homme considéré comme un moyen et non comme une fin.

Après l'abolition de l'esclavage en 1865, les descendants d'esclaves doivent faire face à une redoutable discrimination raciale. Retourner en terre africaine est une possibilité, mais pas une solution à portée de main. Mais pour la plupart, il faut tout faire pour s'intégrer dans la société américaine. D'où le mouvement de la Négro-Renaissance.

I. De la situation politique et socio-économique des descendants d'esclaves avant le mouvement de la Négro-Renaissance

Dans cette articulation, au lieu de marquer, de la situation politique et socio-économique des descendants d'esclaves avant le mouvement de la Négro-Renaissance, nous aurions aussi pu dire, les éléments déclencheurs du mouvement de Harlem.

Après la proclamation de la fin de l'esclavage, il n'y a pas que la pauvreté et l'ignorance qui caractérisaient les descendants d'esclaves, car l'exclusion sociale et politique due à la couleur de la peau et aux souillures du passé ne pouvait faire des descendants d'esclaves que des pauvres ouvriers voués aux tâches les plus méprisables. La Guerre Civile d'alors rendait de plus en plus déshumanisante les conditions de vies des esclaves, en faisant d'eux des fugitifs. Ces propos de Du Bois extraits de son ouvrage intitulé, *Âmes noires* peuvent être susceptibles de renchérir notre argumentaire :

Ils venaient de nuit, guidés par les feux de camp, étoiles chancelantes sur le sombre horizon. Jeunes et vieux, maigres et harassés, femmes effrayées traînant des enfants affamés, ils semblaient être une horde vagabonde, sans ressource ni foyer, plongée au plus profond de sombres détresses⁵⁹.

⁵⁹ William Edward Burghardt Du Bois, *Âmes noires*, trad. Jean-Jacques Fol, Paris, Présence Africaine, 1959, p. 28.

C'était une troupe nombreuse d'hommes errant, sans abris et manquant de quoi se nourrir, se vêtir, se soigner. Le traitement réservé à ces nouveaux venus ne faisait pas l'unanimité : pour les uns, il faut retourner les anciens esclaves à leurs anciens maîtres ; alors que pour les autres, ces fugitifs représentaient plutôt une ressource stratégique et militaire. La troisième option consistait à transformer les anciens esclaves en travailleurs libres.

En plus de donner la possibilité à certains Noirs qui avaient des aptitudes requises à exercer dans l'armée, d'autres devinrent finalement des travailleurs salariés. Mais ce chemin ne pouvait pas mener à une porte de sortie sans épines, embuches et écueils : « *De très nombreux Noirs restaient sans travail et ceux qui travaillaient n'étaient jamais certains de percevoir un salaire. Si, par chance, ils en touchaient un, ils le dépensaient rapidement sans penser au lendemain* »⁶⁰. Si ces nouveaux travailleurs n'arrivaient pas à faire des économies, c'est certainement parce qu'en plus du fait que malgré le dur labeur, le salaire se faisait rare comme la pluie ou de l'eau au désert. Par conséquent, ils vivaient aussi dans un manque permanent.

Le Bureau des Affranchis, fondé par Pierce de Boston en 1861, est l'instance légale qui était chargée de réfléchir sur la question très préoccupante des anciens esclaves. Dans ses plans, par exemple à Port-Royal, Pierce pensait que les vastes plantations abandonnées seraient louées à bail aux Affranchis. Mais en dépit de tous ces efforts, le fossé qui séparait le Noir de la liberté était toujours très vaste et immense :

*Dans les forêts retirées des États du Golfe, sur des kilomètres et des kilomètres, le Noir ne peut quitter la plantation où il est né. Dans leur presque totalité, les paysans noirs du Sud sont des journaliers enserrés par la Loi et les coutumes dans un esclavage économique dont il ne peut s'évader par la mort ou le pénitencier. Dans les régions plus riches et dans les villes du Sud, les Noirs forment une caste servilement ségréguée, au droit et privilèges soigneusement restreints. Devant les cours, qu'elles soient de justice ou d'usage, ils sont placés sur des bases particulières. L'imposition est la partie majeure de leur vie politique. Il résulte, n'est-ce pas normal, ou presque, un mépris certain des Lois et aussi le crime. C'est là le plus lourd de l'héritage du Bureau des Affranchis. C'est l'héritage d'un travail qui ne fut pas fait, car il ne pouvait l'être*⁶¹.

Il apparaît que les Lois n'offraient aucun avantage aux Noirs, bien au contraire, ceux-ci devaient les subir au quotidien. Le travail de la terre est l'unique métier qui s'offrait aux

⁶⁰ William Edward Burghardt Du Bois, *Âmes noires*, trad. Jean-Jacques Fol, Paris, Présence Africaine, 1959, p. 30.

⁶¹ *Ibid.*, p. 47.

Noirs. Le Nègre qui travaillait jour et nuit n'avait presque rien à manger, alors que le Blanc, qui passait tout son temps à se reposer, était à l'abri du besoin matériel.

Quand bien même les enfants des Noirs avaient la possibilité d'aller à l'école, la fertilité des sols d'Amérique rendait la quasi-totalité des mois de l'année surchargée pour l'ensemble de la communauté paysanne : « *Pendant neuf ou dix mois d'affilés, les récoltes peuvent venir : légumes en avril, céréales en mai, melon en juin et juillet, foin en août, pommes de terre douces en septembre et jusqu'à Noël : le coton* »⁶². La conséquence d'un tel fait est que c'est une infime minorité d'enfants noirs qui pouvait accéder difficilement à l'instruction : « *La plupart des enfants ne vont à l'école qu'une fois les « récoltes rentrées » et peu d'entre eux y demeurent avant que les travaux du printemps ne soient entrepris. Le travail des enfants se trouve ici dans un des pires aspects, arrêtant la croissance et nourrissant l'ignorance* »⁶³.

Le pire est que les produits de ces récoltes n'étaient pas destinés aux Noirs travailleurs, car ils revenaient aux propriétaires terriens, les Maîtres blancs. Tout concourait à ce que le Noir soit à perpétuité dans l'esclavage et la servitude. A cause de la Guerre Civile, certaines terres furent abandonnées par leurs propriétaires. Certaines de ces terres furent récupérées par certains vaillants et braves Nègres, question de les mettre en valeur à leur propre compte. Est-ce là une opportunité nouvelle qui fera de certains Noirs des travailleurs affairés à leur propre compte ? C'est ce à quoi l'on aurait dû penser. Mais bien au contraire, ce nouveau chemin se révéla extrêmement dangereux parce qu'il a heurté ceux qui l'empruntaient à un nouvel écueil : l'endettement.

L'endettement était inévitable pour cette minorité des Noirs qui pouvait avoir à leur disposition une parcelle de terre à cultiver, puisqu'en dehors de leur force de travail, ils ne possédaient « *aucun capital, même dans le sens étroit d'argent pour vivre de la semence à la moisson* »⁶⁴. Voici décrit ci-après la dure réalité de ceux qui n'avaient pas de terre à portée de main :

Les propriétaires fonciers leur procurent la terre, les semences, les outils et la maison. A la fin de l'année, ils reçoivent d'un tiers à la moitié de la récolte. Mais il leur faut alors payer les intérêts sur la nourriture avancée au cours de l'année. C'est

⁶² William Edward Burghardt Du Bois, *Âmes noires*, trad. Jean-Jacques Fol, Paris, Présence Africaine, 1959, p. 133.

⁶³ *Ibid.*, p. 132.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 141.

*ainsi qu'il existe les travailleurs sans capital ni salaire et les employeurs disposent d'un capital agrandi de ce salaire. Ce statut est insatisfaisant pour l'emprunteur et aussi pour le prêteur, mais il est largement appliqué dans les régions pauvres où les propriétaires sont sans pitié*⁶⁵.

Une telle situation ouvre la voie à une nouvelle forme d'esclavage que Du Bois appelle « *l'esclavage de la dette* », mais que nous pouvons aussi appeler « *l'esclavage économique* ». Parce que dans de telles conditions, le travailleur ne gagne rien et par conséquent, il ne peut économiser, ce qui le condamne à vivre continuellement endetté jusqu'au jour où l'esprit de la mort décidera de le libérer de cette routine infernale.

Voilà esquissées en quelque sorte les difficultés d'un peuple qui doit renaître. Une véritable marée humaine noire dont la quasi-totalité est ignorante de tout : des réalités du monde qui les entourent, de leurs droits civiques, politiques et juridiques. Que dire de la liberté et du maniement de la dialectique du besoin ? Un peuple qui est traité au même pied d'égalité qu'un troupeau de bœuf. Un peuple qui vit dans un univers dont l'existence de la Ligne entre les fils de maîtres et les fils d'affranchis est une irréfutable réalité.

Dans de telles circonstances, on ne peut plus se limiter seulement au stade de l'Emancipation. Il faut aller au-delà et opérer une révolution véritable susceptible d'aboutir à une renaissance digne de ce nom. Dans ces conditions, que faire si ce n'est se nier et « *s'euro péaniser fondamentalement* »⁶⁶ comme nous le recommande Marcien Towa, parlant des Chinois en quête de liberté, dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* ; c'est-à-dire, s'adonner à fond à l'étude de la philosophie, de la science et de la technique. Autrement dit, s'ouvrir à la civilisation industrielle. La voie qui y mène est celle de l'école, l'instruction, la formation : « *Sans éducation, écrit Malcom X, on ne va nulle part [...] l'éducation est le passeport pour le futur, car demain appartient à ceux qui s'y préparent aujourd'hui* »⁶⁷.

II. Du mouvement de la Négro-Renaissance

La Négro-Renaissance, encore appelée Renaissance de Harlem, est un mouvement de renouveau de la culture afro-américaine qui vit le jour dans les années 1920, plus précisément

⁶⁵ William Edward Burghardt Du Bois, *Âmes noires*, trad. Jean-Jacques Fol, Paris, Présence Africaine, 1959, p. 141.

⁶⁶ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 44.

⁶⁷ Source internet : <https://fr.m.wikipedia.org/malcom-x>, consulté le 27 juillet 2017.

dans le quartier de Harlem à New-York. Elle s'est étendue sur plusieurs domaines de la création : les arts, la photographie, la musique, la peinture, etc. Mais il faut noter que ce qui s'affirme comme l'élément le plus frappant dans ce mouvement de renouveau de la culture afro-américaine, c'est la production littéraire.

Pour les descendants d'esclaves, la mise en valeur du passé de l'Afrique n'était pas seulement souhaitable mais aussi possible. Tout comme dans la Renaissance italienne, nous venons de le montrer au chapitre précédent, la résurrection de l'Antiquité a été d'un apport inestimable. Ce qui prouve davantage que pour tout peuple en quête de progrès, la mise en valeur de son passé est impériale voire inéluctable. Mettre en valeur son passé ne veut pas dire faire l'exhumation d'une culture ou d'une tradition dans le seul but de la glorifier, de l'admirer, et enfin, de s'enorgueillir. Bien au contraire, la mise en valeur du passé vise la définition de ses repères et la connaissance de soi. C'est elle qui permet à un peuple, victime des perturbations et des persécutions, de retrouver ses repères brouillés, pour ne pas dire, ses repères perdus. Montrant l'importance de l'étude et de la connaissance du passé d'un peuple pour son progrès, Théophile Obenga fait l'affirmation suivante :

Aucun peuple du monde qui vit aujourd'hui n'ignore ou feint d'ignorer son passé, son histoire. Tout peuple du monde qui vit aujourd'hui vit avec sa mémoire culturelle. Il est nécessaire et utile de connaître son histoire, l'évolution culturelle du peuple, dans le temps et dans l'espace, pour mieux saisir et comprendre le progrès incessant de l'humanité, y contribuer aussi, en toute lucidité et responsabilité⁶⁸.

De ces affirmations d'Obenga, il ressort clairement que l'incompréhension du présent par un peuple est due à l'ignorance de son passé ou de son histoire. Le peuple qui ignore presque tout de son passé aurait donc de la peine à participer concrètement et librement au perpétuel progrès de l'humanité. Mais la difficulté avec la mise en valeur ou la résurrection du passé, Marcien Towa le montre si bien dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, comme nous le verrons plus tard, c'est le refus d'introduire les éléments nouveaux permettant de révolutionner le passé et de l'adapter aux exigences, aux défis et aux enjeux du moment ou aux enjeux de l'heure. A cet effet, il écrit : « *La révolution fait mieux que nous restituer notre passé [...] La révolution n'abolit pas et ne peut pas abolir le passé, mais seulement la dictature du passé. Par elle, le passé est mis à notre disposition*

⁶⁸ Théophile Obenga, *La Géométrie égyptienne*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 14.

au lieu que nous soyons à la disposition du passé »⁶⁹. C'est en se mettant à la merci du passé que certains peuples chavirent dans la marche vers la renaissance. Puisque se soumettre à la disposition du passé, c'est être conservateur et par conséquent anti-progressiste.

Revenons à la question de la Négro-Renaissance qui nous préoccupe en ce moment. Pour les Blancs, le Noir représentait le « bon sauvage », donc un être inférieur régi par une mentalité prélogique et mystique, c'est-à-dire, un être inapte à l'exercice du talent de la raison. Cette thèse de l'inaptitude du Noir au maniement de la raison est énergiquement défendue par des brillants philosophes Occidentaux dont la pensée s'est obscurcie, selon nous, à cause de leurs appétits impérialistes, leur goût pour l'enrichissement matériel à tout prix. Parmi ces idéologues de l'impérialisme occidental, citons à titre d'exemple, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Lévy-Bruhl... Observons ce que Hegel pense des Noirs :

*L'Africain ne pense pas, ne réfléchit pas, ne raisonne pas, s'il peut s'en dispenser. Il a une mémoire prodigieuse. Il a de grands talents d'observation et d'intimidation, beaucoup de facilité de parole... mais les facultés de raisonnement et d'invention restent en sommeil. Il saisit les circonstances actuellement présentes, s'y adapte et y pourvoit ; mais élaborer un plan sérieusement ou induire avec intelligence, c'est au-dessus de lui*⁷⁰.

Quant au second, Lévy-Bruhl, il distingue deux types de sociétés : les sociétés supérieures et les sociétés inférieures. Il emboîte le pas à Hegel en rangeant les Noirs du côté des sociétés inférieures : ces sociétés, selon lui, sont « régies par une mentalité prélogique et mystique qualitativement différente à l'homme civilisé d'Europe »⁷¹. Tels sont à peu près les points de vues qui ont été et sont toujours brandis et développés par les certains Blancs à l'égard du Noir. Les Noirs Américains qui, au sortir de l'esclavage, devaient tout faire pour vivre, s'intégrer, s'épanouir dans une société des maîtres et racistes Blancs. Alors, l'enjeu pour les descendants d'esclave consistait à créer un mouvement décisif de révolte visant à chasser le stéréotype du Noir « bon sauvage » de l'esprit du Blanc négrier et raciste. Dans son livre intitulé, *La traite négrière*, sous-titré *L'Afrique brisée*, l'historien Ibrahima Baba Kaké établit le lien entre la traite négrière et le racisme. Il écrit :

Dans une certaine mesure, le racisme nourri par les Blancs à l'égard des Noirs a

⁶⁹ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 48.

⁷⁰ Hegel cité par Ernest-Marie Mbonda, « Fabien Eboussi Boulaga : penser les événements et les institutions », in *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, PUY, 2006, p. 291.

⁷¹ Lévy-Brühl, cité par Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 7.

servi de justification à la traite. Pour être net, nous dirons que la discrimination raciale dont les Noirs sont encore victimes est en grande partie liée à l'esclavage. En cette matière, l'exemple offert par les Noirs américains est particulièrement significatif [...] Aux États-Unis, la communauté noire se définit de deux manières : elle est, d'une part, victime de discrimination ; elle constitue, d'autre part, la catégorie la plus déshéritée de la société américaine. En effet, aux États-Unis, les Noirs forment une population à part, victime du racisme des Blancs [...] Il va sans dire que ce racisme se nourrit, ici plus qu'ailleurs, des conséquences de la traite négrière. La déclaration d'émancipation n'a pas freiné les complexes de supériorité affichés naguère par les Blancs, et ce parce qu'un texte officiel n'a jamais mis un terme à des comportements ancestraux⁷².

Après l'abolition de l'esclavage en 1865, les descendants d'esclaves d'Amérique sont comme frappés d'un mauvais sort. Mais nous ne saurions parler véritablement de mauvais sort parce que ce qui leur est arrivé n'est qu'une conséquence de leur passé esclavagiste, comme le montre si bien Ibrahima Baba Kaké. Ils ont été confrontés à une ségrégation raciale à nulle autre pareille, si ce n'est celle que rappelle l'apartheid en Afrique du sud. La quasi-totalité des lieux publics leur sont interdits. En l'occurrence les bars, les restaurants, les hôtels, certaines rues... Bref, ils ont été exclus de toute citoyenneté. Comment donc vivre dans un tel environnement où l'Autre est convaincu d'avoir en face de lui un sauvage, un animal, un primitif, un sous-homme, un esclave ?

Comme les génies et les grands esprits ne choisissent pas où naître, le 23 février 1868 est né William Edward Burghardt Du Bois, l'un des premiers Noirs à faire les études de haut niveau qui se sont soldées par l'obtention d'un diplôme de doctorat en philosophie, dans la prestigieuse université de Harvard. En obtenant un tel diplôme, Du Bois a pu franchir l'une des grandes barrières imposées aux Noirs par les Blancs d'alors, barrière que lui-même nomme la Ligne dans son ouvrage, *Ames Noires*. Vivant dans un contexte de ségrégation raciale et d'exclusion des Noirs par les Blancs négriers et négrophobes, Du Bois écrit en 1903 un livre intitulé *Soul of black Folk*, traduit en français par *Ames noirs*. Dans ce livre, Du Bois dénonce les souffrances des Noirs descendants d'esclaves, avec pour but d'effacer définitivement des esprits des Noirs et même des Blancs l'image stéréotypée du Nègre sous-homme, sauvage, inconscient, irrationnel, esclave, etc. C'est alors dans cette mouvance que la Nègro-Renaissance s'est faite « *porte-parole de l'injustice du sors qui pèse sur le Noir américain, de sa peine et de sa colère, de la dénonciation des faits et des idées racistes avec*

⁷² Ibrahima Baba Kaké, *La traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, pp. 88-89.

lesquelles il est opprimé »⁷³. La Négro-Renaissance s'est manifestée dans plusieurs domaines, tant politique, culturel, qu'esthétique et éthique. Ainsi, Du Bois a mis sur pied le mouvement nommé NIAGARA, un regroupement de tous les intellectuels afro-américains, avec pour slogan : « *Je suis fier du sang noir qui coule dans mes veines* ». Dans le même sillage, on a vu naître des partis politiques à l'instar de *National Association for the advancement of colored people* (l'Association Nationale pour les gens de couleur). L'enjeu était l'affranchissement des stéréotypes culturels et idéologiques, consistant à relativiser un long passé déformé par l'idéologie esclavagiste qui soutient l'idée que le Noir est un sous-homme destiné aux choses et aux affaires de second plan ou de seconde nature.

La quasi-totalité des Afro-américains était comme animée par une folle envie du changement et de révolution au travers de leurs œuvres littéraires, artistiques... Ils ont compris que par l'art et la littérature, on pouvait opérer un changement de mentalité visant à élever le statut du Noir, en insistant sur les thématiques telles la fierté d'être Noir, la quête du succès, la réalisation de soi. La Négro-Renaissance s'opposait aux Noirs qui reniaient leur race pour se rallier aux Blancs, en montrant qu'on peut être heureux en étant Noir, mais à condition de s'accepter et de s'aimer en tant que Noir. Mais il ne suffit pas de s'accepter et de s'aimer en tant que Noir, il faut accéder à la civilisation américaine ou à la civilisation dite occidentale. Car, comme nous le montre Marcien Towa, la lutte contre toute idéologie d'oppression veut que l'oppressé soit formé au même degré et au même niveau que son oppresseur :

*Le poids de l'imposition idéologique est tel qu'il ne peut être secoué primitivement que par des esprits puissants ayant atteint, au moins le même niveau de culture et de développement que les maîtres eux-mêmes [...] Comme tout système d'exploitation s'emploie à abrutir ses victimes, ce n'est pas parmi les masses maintenues dans l'ignorance que peut se produire d'abord la prise de conscience contre l'idéologie de domination, mais parmi ceux qui, d'une façon ou d'une autre, ont réussi à se donner un haut niveau d'éducation et de culture*⁷⁴.

De ces propos de Towa, il ressort que pour progresser ou pour se libérer, il est nécessaire de sympathiser et de coopérer, d'une manière ou d'une autre, avec son dominateur ou son oppresseur. Dans le cas des descendants d'esclaves, accéder à un haut niveau d'éducation et de culture représentait une difficulté de très grande ampleur : « *Dans la plupart*

⁷³ Source internet : lettremodernesnantes.xooit.fr/t45-littérature-afro-américaine-et-negro-africaine.htm consulté le 23 mai 2017.

⁷⁴ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo-Molé, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, pp. 315-316.

des bibliothèques, conférences, musées, les Noirs ne sont pas admis ou, s'ils le sont, c'est en des termes si irritants que ceux-là mêmes qui pourraient y venir, ne le désirent plus »⁷⁵. La gravissime conséquence de tout ceci est que, dans la masse des Noirs, « *seul un très petit nombre a pu, en dépit des terribles préjudices, atteindre au niveau de la civilisation américaine* »⁷⁶.

III. Des enjeux culturels de la Négro-Renaissance

Le passé de l'Afrique, tel qu'il a été présenté par la plupart des historiens, est un passé souillé, ignoble, dégradant. D'autres ont carrément réduit l'histoire africaine à l'esclavage : « *Plusieurs n'ont pas hésité à affirmer que l'Afrique, somme toute, n'a été dans son histoire qu'un réservoir d'esclaves* »⁷⁷. Parmi ces historiens, nous avons l'exemple du Français Henri Brunschwig, qui a pu écrire ceci :

*L'esclave fut, pendant longtemps, le seul point spécifiquement africain. On put se le procurer sur le littoral sans être obligé d'aller le chercher au cœur d'un continent peu pénétrable. On le reçoit par l'intermédiaire de ces tribus côtières jalouses de leur monopole, dont le curieux réseau ne semble avoir existé nulle part avec autant de persistance et de continuité. Grâce à elles, pendant plusieurs millénaires, l'Afrique, aux yeux du monde, fut essentiellement le pays des esclaves noirs*⁷⁸.

Voilà comment l'Afrique a été réduite à la simple dimension de pays des esclaves des Noirs. Certes, nous savons que l'esclavage a duré quatre longs siècles environ. Et pendant la traite négrière, même s' « *il est très difficile d'évaluer avec un minimum d'exactitude le nombre des Noirs enlevé à l'Afrique* »⁷⁹, ce sont des dizaines de millions d'Africains qui ont été vendus pour travailler dans les plantations américaines. Le concept de travail doit être compris ici dans son sens étymologique, du latin « *tripalium* », qui signifie instrument de torture. Mais, même si le travail est d'abord ressenti et défini comme une peine ou une punition, à en croire au livre de la *Genèse*, tout travail entendu comme mode de production, nécessite un salaire. Or, dans le cas des esclaves noirs, leur travail était dénué de toutes conditions humaines. On se servait librement d'eux comme on peut se servir de son cheval, de

⁷⁵ William Edward Burghardt Du Bois, *Âmes noires*, trad. Jean-Jacques Fol, Paris, Présence Africaine, 1959, p. 161.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 163.

⁷⁷ Ibrahima Baba Kaké, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, p. 91.

⁷⁸ Henri Brunschwig, cité par Ibrahima Baba Kaké, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, pp. 91-92.

⁷⁹ Ibrahima Baba Kaké, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, p. 74.

son véhicule, de son chameau, etc. C'était l'instrumentalisation pure et simple de l'homme ; l'homme considéré comme un moyen, et non l'action de l'homme orientée vers une quelconque fin, pour parler comme Emmanuel Kant.

Il faudrait relever qu'après l'abolition de l'esclavage, les Noirs sont comme frappés d'un sentiment de honte et d'humiliation à nulle autre pareille. Car des siècles durant, ils avaient été toujours vus et considérés par l'Autre non pas comme des hommes à part entière, mais comme une fausse copie de l'homme, une erreur même de la création. Aux yeux de l'Autre, au sortir d'un tel « assassinat spirituel », le Noir n'est pas qu'un sous-homme, il doit être pire que ça. C'est Magloire Ambourhouet-Bigmann dans son ouvrage intitulé, *Pourquoi la Cafritude ?*, qui tente d'illustrer mieux ce que pense l'Autre au sujet du Noir en ces termes :

Il apparaît que vous Noirs, n'êtes rien par vous-mêmes, et qu'il en a toujours été ainsi ! Pas de héros à votre actif, pas de savants, aucune réalisation de votre cru... Rien, rien, rien pour booster de temps à autre une multitude d'êtres, comme orpheline d'un passé qui jamais ne fut ! Rien pour galvaniser le présent du troupeau d'âmes qui jamais n'eut de pasteur de sa « race » digne de ce nom !⁸⁰.

Dans cette illustration d'Ambourhouet-Bigmann, on le voit bien, le mot « rien » revient cinq fois. Et ce mot renvoie au néant, au vide, à l'inexistant, à zéro. Bref c'est l'exclusion, l'annulation, le chaos. Quand bien même il peut y avoir quelque chose dans le rien, c'est une chose de très peu d'importance, une chose petite, futile et même inutile. Donc pour l'Autre le Noir n'est rien. C'est une race qu'il faut même détruire et faire disparaître, ou à défaut, c'est une race vouée à la servitude. Ceci justifie la remarque de Cheikh Anta Diop vis-à-vis du colonialisme lorsqu'il pense que ce dernier n'a consisté qu'

A faire croire au Nègre qu'il n'a jamais été responsable de quoi que ce soit de valable, même pas de ce qui existe chez lui. On facilite ainsi l'abandon, le renoncement à toute aspiration nationale chez les hésitants et on renforce les réflexes de subordination chez ceux qui étaient déjà aliénés. C'est pour cette raison qu'il existe de nombreux théoriciens au service du colonialisme, tous plus habiles les uns que les autres, dont les idées, sont diffusées, enseignées à l'échelle du peuple, au fur et à mesure qu'elles sont élaborées⁸¹.

Il apparaît que les Noirs ont toujours été exclus par les Blancs. En plus de les exclure, ils s'efforcent à ce que les Noirs ne retrouvent jamais leurs repères perdus, en

⁸⁰ Magloire Ambourhouet-Bigmann, *Pourquoi la Cafritude ?*, Libreville, éd. Odette Maganga, 2013, p. 216.

⁸¹ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence africaine, 1979, p. 14.

installant dans leurs écoles, des enseignements sur des mensonges qui font les éloges de la gloire de leur passé, de la beauté de leurs pays, et de la puissance de leurs peuples. C'est le cas des colonialistes français en Afrique dont le gouverneur général de l'Afrique Occidentale Française (AOF), Ernest Roume (1902-1907), qui dictait les règles de l'instruction en Afrique en ces termes :

*Tout l'enseignement de l'histoire et de la géographie doit tendre à montrer que la France est une nation riche, puissante, capable de se faire respecter, mais en même temps grande pour la noblesse des sentiments, généreuse et n'ayant jamais reculé devant les sacrifices d'hommes et d'argent pour délivrer les peuples asservis ou pour apporter leur peuplade avec la paix, les bienfaits de la civilisation.*⁸²

Mais s'agissant des descendants d'esclaves, face à l'exclusion des Blancs, ils se sont posés la question de savoir comment faire pour dissoudre le stéréotype de la néantisation du Noir ? D'où le mouvement de la Négro-Renaissance et son enjeu culturel.

La vérité est que l'esclavagisme, de même que le colonialisme, n'a pas été qu'un crime contre l'humanité, mais a été aussi un génocide culturel. Ce qui fait que l'enjeu culturel de la Négro-Renaissance consiste d'abord à valoriser le Nègre et sa culture. Une tâche pas du tout aisée, car Chaka-Zoulou note à cet effet que « *Les chaines les plus dures à briser sont celles de l'esprit* »⁸³.

Que de se limiter à s'apitoyer sur leur sort, les descendants d'esclaves ont décidé de prendre en charge leur propre destin en commençant par soigner l'image du continent africain sans tenir compte de ce que peut penser l'Autre à son sujet. Nous savons qu'il n'est pas du tout envisageable de frapper sur un chien en l'injuriant pour reconnaître après que ce chien est doté d'une intelligence. Puisqu'on l'a battu et injurié, il faut tout faire pour se maintenir dans la même logique en demeurant convaincu et persuadé qu'on avait raison de le traiter de cette manière. D'où l'existence de la Ligne dont fait mention Du Bois dans les *Âmes du peuple noir* : « *Le problème du XXe siècle est le problème de la Ligne de partage des couleurs - de la relation entre des races d'hommes plus sombres et des races d'hommes plus claires, en Asie, en Afrique, en Amérique et sur les îles océaniques* »⁸⁴.

⁸² Mounouni, cité par Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 114.

⁸³ Source internet : aboumasloimango.over-blog.com/artiCLÉ-negro-rennaissance-942260.html, consulté le 20 mars 2019.

⁸⁴ William Edward Burghardt, Du Bois, *Les Âmes du peuple noir*, trad. Magali Bessone, Paris, La Découverte, 2007, p. 20.

L'enjeu pour les Afrodescendants c'est de reconquérir leur humanité perdue et se libérer du carcan de l'assimilation culturelle esclavagiste. Certes, il faut retourner aux sources africaines pour revaloriser la culture africaine, mais une question surgit : comment faire du passé esclavagiste un atout ? C'est ce qui amena l'un des pionniers de la Nègro-Renaissance, Alain Locke, à penser que « *Nous créateur de la nouvelle génération Nègre, nous voulons exprimer notre personnalité noire. Sans honte ni crainte [...] nous avons conscience d'être l'avant-garde des peuples africains en contact avec la civilisation du XXème siècle* »⁸⁵. Exprimer la personnalité noire et non s'apitoyer sur le sort du Noir ni s'exclure pour chercher à ressembler à tout prix au Blanc, c'est-à-dire, créer un mode de vie typique aux Noirs qui sera fondé sur les valeurs culturelles africaines et en même temps ouverts aux autres valeurs culturelles extérieures jugées utiles à la libération. Raison pour laquelle il y a comme une « *impérative nécessité pour l'homme de l'art africain de puiser dans la grande calebasse de la tradition. Il a le devoir de ramener à la surface de l'horizon tout, absolument tout, du legs des ancêtres* »⁸⁶. Mais nous devons faire attention à cette déclaration de Magloire Ambourhouet-Bigmann : au premier abord, l'on peut comprendre qu'en ramenant le legs ancestral à la surface, c'est pour la vénération et l'exaltation. Or, tel n'est pas le cas dans le contexte qui est le nôtre. Voilà pourquoi cette précision de l'auteur en vaut la peine : « *Afin que le tri et le partage se fassent aux yeux de tous et par tous les ayants droits* »⁸⁷.

Bien évidemment, le tri consiste à faire un examen préalable. C'est au terme de l'examen et de l'analyse de ce qu'on a ramené à la surface après la fouille systématique qu'on peut passer à la phase du partage. Le partage renvoyant ici à l'usage. S'inscrivant dans cette trajectoire, Marcien Towa pense que la révolution ne se limite pas qu'à nous restituer notre passé. Elle fait mieux que ça. Ce qui est en jeu, c'est la restitution de notre humanité longtemps perdue. Humanité caractérisée par la liberté, la créativité. C'est ce qu'ont essayé de faire les adeptes de la Nègro-Renaissance. Allant dans le même ordre d'idée, Jean Pouillon affirme : « *Prendre conscience d'une tradition, c'est trouver dans le passé un héritage, mais n'accepter ce dernier que sous bénéfice d'un inventaire dont les critères sont les nôtres* ». Dans la préservation d'un héritage culturel, ce n'est pas la conservation qui compte, mais la transformation et l'adaptation aux besoins du présent.

Dans l'enjeu culturel de la Nègro-Renaissance, il ne s'agit pas de renier la culture

⁸⁵ Source internet : <http://sophia-clolet-blog.com>, consulté le 15 février 2017.

⁸⁶ Magloire Ambourhouet-Bigmann, *Pourquoi la Cafritude ?*, Libreville, éd. Odette Maganga, 2013, p. 165.

⁸⁷ *Id.*

africaine pour embrasser celle de l'Autre ou de l'ancien maître. Mais il s'agit plutôt de chercher d'abord dans les décombres du passé culturel africain, puis de faire le tri de ce qu'on a trouvé, enfin de faire la synthèse avec celle de l'Autre. C'est cette démarche qui a sans doute conduit les Afro-américains à inventer, dans la musique, des styles nouveaux à l'instar du jazz, du raga, du rap, etc. Genres musicaux qui, aujourd'hui, ne laissent indifférent aucun mélomane, y compris les descendants des négriers :

L'influence des Noirs a été considérable dans le domaine musical. Partout où sont passés les esclaves, l'empreinte de leurs rythmes subsiste. Aux États-Unis d'Amérique, la musique des anciens captifs constitue un véritable fond folklorique, qui reste encore aujourd'hui la belle contribution artistique que les Noirs aient offerte au monde. Chacun connaît les « negro spirituals », dans lesquels les esclaves exprimaient tout à la fois leurs souffrances et leur espoir de connaître un jour le monde meilleur tant vanté par la religion et leurs maîtres⁸⁸.

Cette musique qui, à l'origine était celle d'un peuple malheureux et des enfants de la déception, s'adressait au monde sourd de leurs dures et lugubres réalités sociales. Ceci se justifie par la tristesse des thèmes exprimant les paroles de peine, d'exil, de souffrance, de lutte, de crainte, de mort et parfois même de désespoir. Cette musique était aussi l'expression de la détermination et de la foi des ancêtres :

La musique de la religion noire est une mélodie rythmée et plaintive, aux accords mineurs qui, en dépit de caricatures et souillures, reste l'expression humaine la plus belle et la plus originale qui ait vu le jour sur le sol américain. Jaillie des forêts africaines dont on peut encore saisir les contre points, elle fut adoptée, modifiée et approfondie par la tragique vie spirituelle de l'esclave jusqu'à ce que, sous le joug et le fouet, elle ne devienne la seule expression de la tristesse, de la détresse et de l'espoir⁸⁹.

En dépit du fait qu'elle fut incomprise, méprisée et délaissée à elle-même à une certaine époque, « elle demeure l'héritage spirituel particulier de la nation et le plus grand don qu'ait pu lui faire le peuple Noir »⁹⁰. Il est aussi d'un fait indéniable que « les chants de l'Amérique blanche ont été fortement influencés par les chants des esclaves et ont, dans leur pleine totalité, assimilé des phrases de mélodies nègres »⁹¹. C'est le cas du jazz, très prisé aujourd'hui par des Blancs, qui, malgré les multiples polémiques sur son origine, demeure un

⁸⁸ Ibrahima Baba Kaké, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, 1988, coll. « Histoire générale de l'Afrique », p. 87.

⁸⁹ William Edward Burghardt Du Bois, *Âmes noires*, trad. Jean-Jacques Fol, Paris, Présence Africaine, 1959, pp. 166-167.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 220.

⁹¹ *Ibid.*, p. 224.

rythme qui tire sa source au tréfonds des souffrances et des atrocités de la Traite. A propos du jazz, Ibrahima Baba Kaké écrit :

En dehors des negro spirituals, les Africains ont développé une autre musique particulière : le jazz. Depuis près de trois quarts de siècle, on a beaucoup écrit sur le jazz. Les exégètes de l' « âme noire » s'efforcent d'en déterminer l'origine, les motivations et l'évolution culturelle. Bien des thèses relatives au jazz sont contestables, mais elles se rejoignent tous pour reconnaître à cette musique des sources identiques : le jazz vient des esclaves ; il s'agit d'une musique ancienne transmise par la tradition orale, de chants que les esclavagistes utilisèrent pour rythmer le travail de leurs captifs, de ballades inventées par ces derniers, pour exprimer, comme nous l'avons déjà dit, leur misère et leur espérance. Le jazz est donc essentiellement une musique de protestation, créée ou redécouverte par un peuple opprimé⁹².

Après avoir montré que le jazz est d'origine africaine, Ibrahima Baba Kaké conclut en ces termes : « *Le jazz a conquis le monde et, dans une certaine mesure, africanisé le Blanc, qui s'est pris à l'aimer* »⁹³. Ceci démontre à suffisance que malgré la pratique de la Traite avec ses conséquences désastreuses sur le continent africain et sur l'avenir de l'homme noir, les descendants des « *bois d'ébènes* » ont réussi à apporter bien des choses et des éléments essentiels au rendez-vous du donné et du recevoir. Cette participation efficace des Noirs à la révolution et à l'émancipation culturelle américaine et internationale serait ce qui aurait conduit les auteurs comme Léopold Sédar Senghor à réduire le génie africain à la sensualité, à l'art, à la littérature et aux activités sportives. Cette appréhension assez réductrice voire essentialiste du Noir n'est pas admise par Marcien Towa qui, comme nous le verrons plus loin, notamment au chapitre VI de notre travail, est un fervent critique de la thèse de l'essentialisme spécifique de l'homme.

IV. Des enjeux éthiques et esthétiques de la Négro-Renaissance

Dans son enjeu éthique et esthétique, commençons par noter que la Négro-Renaissance a œuvré pour la réhabilitation de la race noire et du berceau de l'humanité qu'est l'Afrique. Il s'agit de soigner les blessures d'une race d'abord causée par l'esclavage et ensuite par l'impérialisme européen. Dans le processus de la guérison de ces douloureuses et indélébiles blessures, le mouvement de la Négro-Renaissance se doit d'éviter toute haine à

⁹² Ibrahima Baba Kaké, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, pp. 87-88.

⁹³ *Ibid.*, p. 88.

l'égard de l'Autre. Bien que l'Autre soit la cause et le principal responsable de son actuel état de sous-humanité.

Développer l'esprit de haine vis-à-vis de l'Autre qui se croit maître et détenteur de tout savoir, engendrerait inéluctablement l'esprit de vengeance. Or, dans la vengeance, la Négro-Renaissance n'aurait dû aboutir à rien, car la haine ne peut générer que la haine et toute vengeance ne peut aboutir qu'à la guerre ou aux conflits multiformes. Dans ce genre de circonstance, à qui pourrait profiter la guerre ? Nous pouvons répondre : pas aux Noirs en tous cas, bien qu'au terme d'une guerre ou d'un conflit, il n'est pas toujours évident d'identifier le perdant du gagnant. Atrophiés et asphyxiés mentalement et physiquement pendant des siècles de génération en génération par le trafic le plus honteux de l'histoire de l'humanité, les descendants d'esclaves ne pouvaient avoir l'idée de recourir à la violence dans leur marche vers la Renaissance de Harlem. Mais une telle attitude ne saurait être une faiblesse mais une force de l'esprit.

Dans son ouvrage intitulé *Combat pour la liberté*, Martin Luther King militait pour une résistance non-violente face aux injustices subies par la population noire des États-Unis d'Amérique. Pour lui, répondre à la haine par la haine n'est rien d'autre qu'augmenter la somme de mal qui existe sur la terre. C'est dire que la haine élargie le point de discorde existant entre deux belligérants ou deux antagonistes. On ne recourt à la méthode non-violente ni par lâcheté ni par manque d'armes véritables, mais par la force de l'esprit. Cette puissance spirituelle qu'est la méthode non-violente ne cherche pas forcément à vaincre, encore moins à humilier l'adversaire. Ce que la stratégie de la non-violence recherche est la conquête de la sympathie ou de l'amitié de son adversaire et surtout la conquête de sa compréhension.

De ce qui précède, il ressort que d'un point de vue éthique et même esthétique du mouvement de la Négro-Renaissance, le dialogue acquiert ici une place primordiale. Mais comment entreprendre une discussion sérieuse lorsqu'on a en face de soi un interlocuteur imbu de lui-même et hanté par le complexe de supériorité ? C'est à ce niveau que pourra résider la grande difficulté. Mais rappelons d'abord que toute discussion n'est pas que verbale. En plus d'être écrite ou gestuelle, elle est aussi artistique. Dès lors, dans le cas des Afro-américains, l'art a joué un rôle important dans le cadre de la communication. La musique, la littérature, la peinture, la sculpture, développées par les Noirs, ne pouvaient pas laisser indifférent tout Blanc doté de bon sens.

Encore faudrait-il le rappeler ici, pour la plupart des Blancs, le mépris développé à

l'égard de la race noire avait aussi pour sous-bassement l'ignorance. La méconnaissance des Noirs et l'ignorance de leur culture par les Européens a participé, en grande partie, au développement et à l'aggravation de la ségrégation raciale. Toujours est-il que nous ne devons pas ignorer le fait qu'il y ait des individus qui, par des raisons inexplicables, sont hostiles à la race différente de la leur. C'est le racisme, une attitude d'hostilité systématique à l'égard des races autres que la sienne. Le racisme est une idéologie fondée sur l'illusion selon laquelle il existe des races supérieures et des races inférieures. Il s'agit d'une idéologie qui se nourrit principalement des préjugés. En plus de la recherche des intérêts égoïstes des Occidentaux, l'esclavage et l'impérialisme tireraient leur source dans le préjugé de l'idéologie raciste.

A partir de leurs œuvres, les descendants d'esclaves ont pu réhabiliter, petit à petit, leur image et celle de leur continent d'origine. Parce qu'une œuvre d'art, en plus de procurer du plaisir par sa beauté, renferme très souvent un message. Prenons à titre d'exemple le chant du méthodiste Noir, Charles Albert Tindley, baptisé « We Shall Overcome » (nous vaincrons). Ce chant est « *devenu l'hymne du mouvement des droits civiques pour les Africains-Américains* » :

*The truth shall make us free, The truth shall make us free
The truth shall make us free someday
Oh, deep in my heart, I do believe,
The truth shall make us free someday
We shall live in peace, we shall live in peace
We shall live in peace someday
Oh deep in my heart, I do believe
We shall live in peace someday*⁹⁴

Ce chant insiste sur le pouvoir de la vérité et établit un rapport entre celle-ci et la liberté. Ceci rejoint ce que nous disions plus haut, que l'ignorance est à la source de plusieurs maux. Socrate disait à cet effet que « *Nul n'est méchant volontairement* ». La connaissance de la vérité affranchit l'homme. La vérité dont il est question ici est que le Noir n'est ni un sauvage ni un sous-homme par nature. L'auteur croit du plus profond de son être : c'est l'engagement, la ferme détermination à poursuivre son combat, sa lutte pour la liberté et la

⁹⁴ Magloire Ambourhouet-Bigmann, *Pourquoi la Cafritude ?*, Libreville, éd. Odette Maganga, 2013, p. 218. La vérité nous libèrera, la vérité nous libèrera
Un jour la vérité nous libèrera
Oui je le crois, du plus profond de mon Cœur
La vérité nous libèrera
Nous vivrons en paix, nous vivrons en paix
Nous connaissons un jour la paix
Nous connaissons un jour la paix
Oui je le crois du plus profond de mon Cœur

paix. C'est une lutte non armée, une lutte pacifique voire même artistique, visant juste à établir une justice interraciale. Bref, il s'agit d'une lutte noble et nécessaire.

C'est là l'un des enjeux éthiques de la Négro-Renaissance : la lutte pour le triomphe de la justice et le respect de la dignité humaine en dépit de la diversité raciale. La vérité est que l'Africain tout comme l'Afrodescendant, où qu'il soit, est toujours confronté à la situation de l'Afro-américain. Il ne faudrait surtout pas omettre qu'aux yeux de l'Autre, les Africains ont été et sont des êtres essentiellement inférieurs. D'où cette mise en garde d'Ambourhouet-Bigmann : « *Gare à l'Africain, à l'Afrodescendant oublieux de cette réalité faisant d'eux des êtres moindres. Une réalité toujours bien enracinée chez l'Autre, un maître du monde, qui pense et se voit en maître de tous les vivants* »⁹⁵.

Autrement dit, les Noirs sont vus de la même façon par les Blancs. Voilà pourquoi il serait important pour tous les Noirs du monde entier de réunir et de concentrer leurs énergies pour bien mener la lutte de « *We Shall Overcome* »⁹⁶. A ce niveau déjà, il ne s'agit pas pour les Noirs descendants d'esclaves d'accuser ceux restés en Afrique de les avoir vendus comme du bétail. Il est important de comprendre que ce ne sont pas les Africains qui sont allés trouver les négriers. C'est par la brutalité, la violence, la force, les razzia que les Africains se sont retrouvés comme dans l'obligation de coopérer dans ce tragique *business* avec l'être de dominance autoproclamé. Parlant des conditions dans lesquelles les esclaves étaient capturés, Ibrahima Baba Kaké écrit :

*On les contraignait à parcourir le pays, liés les uns aux autres, puis on les entassait dans les canots qui les emmenaient jusqu'aux embarcations. Là, on les enchaînait (la jambe droite de l'un étant fixée à la jambe gauche de l'autre), puis, jetés à fond de cale, les malheureux connaissaient alors leur première prison [...] Les esclaves étaient amenés à l'air libre deux fois par jour – au moment des repas. L'équipage, armé, les surveillait. Les hommes étaient rassemblés sur le pont principal, les femmes sur le gaillard d'arrière et les enfants sur le pont de la dunette. Les prisonniers recevaient leur nourriture, une pinte d'eau, puis on les redescendait dans les cales. Une fois en haute mer, ils étaient débarrassés de leurs fers : que pouvaient ces hommes presque nus contre des marins endurcis ?*⁹⁷

On voit là que l'esclavage n'émane pas de la volonté des Africains de voir les leurs partir pour toujours dans un monde inconnu. Comme nous l'avons déjà dit, c'est par la

⁹⁵ Magloire Ambourhouet-Bigmann, *Pourquoi la Cafritude ?*, Libreville, éd. Odette Maganga, 2013, p. 217.

⁹⁶ Nous vaincrons.

⁹⁷ Ibrahima Baba Kaké, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, p. 39.

brutalité et la violence des négriers que cette pratique a pu s'imposer aux Africains. Puisque violents et impitoyables, les négriers étaient prêts à tout pour atteindre leurs objectifs. Un expert Canadien de faire la remarque suivante : « *Si la survie de l'Occident passe par une recolonisation de l'Afrique et la mainmise sur ses ressources naturelles vitales, cela se fera sans état d'âme* »⁹⁸. De ces propos, on comprend qu'avec ou sans l'avis des Africains et de leurs autorités, la traite négrière aurait pu être difficilement évitée. D'autant plus qu'après l'esclavage, l'impérialisme n'a pas tardé à voir le jour. Malgré les indépendances, l'Afrique court encore aujourd'hui le risque d'une recolonisation qui porte le manteau de la mondialisation avec l'invention des concepts pompeux tels « l'aide au développement », « développement durable », « ajustement structurel », etc.

L'unité des Noirs pour la lutte contre l'injustice raciale nous paraît plus que nécessaire. Avec l'élection de Barack Obama à la présidence des États-Unis en 2008, l'on a cru que le combat de « we shall overcome » pour les Afro-Américains avait atteint son objectif recherché. Or, pendant l'exercice de ses deux mandats, les tensions entre Noirs et Blancs aboutissant à des affrontements violents étaient toujours d'actualité. Dans ces affrontements entre policiers blancs et Afro-américains, les policiers Blancs, pour de fausses raisons, trouvent toujours des prétextes pour assassiner les Noirs. C'est le cas de la mort de l'Afro-américain, George Floyd, causée sciemment par un policier blanc le 25 mai 2020, à Minneapolis aux États-Unis, dans l'État de Minnesota. En effet, l'Afro-américain trouve la mort, au cours d'une interpellation policière, étranglé pendant plus de huit minutes par le genou d'un monstrueux policier blanc dont le nom ne mérite pas d'être cité ici. Malgré les cris de détresse et d'agonie lancés par le pauvre nègre impuissant et sans défense, le monstre policier blanc n'a pu retirer son genou sur le cou de sa victime seulement après s'être rendu compte qu'il a fini de commettre son forfait, celui d'ôter la vie, sans raison et de manière injuste et assez cruelle, à ce descendant d'esclave qui ne demandait pourtant qu'à vivre. Les exemples d'assassinat et de torture des Noirs par les policiers blancs aux États-Unis d'Amérique, pays de démocratie et des droits de l'homme selon une certaine opinion, sont loin d'être exhaustifs.

Voilà qui montre qu'au troisième millénaire, le Noir continue de subir le Blanc même au pays dit des droits de l'homme. Mais le jour de la victoire politique du tout premier président noir des USA, celui-ci fit la remarque suivante, certainement convaincu que le

⁹⁸ Ibrahima Baba Kaké, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, p. 263.

combat pour l'égalité entre Blancs et Noirs n'est pas encore derrière nous : « *Cette victoire à elle seule ne constitue pas encore le changement que nous recherchons. Elle nous apporte la possibilité d'opérer ce changement* »⁹⁹. Juste la possibilité d'opérer le changement et non le changement recherché : Barack Obama n'étant plus au pouvoir depuis 2016, on peut se demander si son passage à la magistrature suprême des États-Unis a eu un impact positif sur la condition de l'Afro-américain d'abord, et ensuite sur celle du reste des Noirs à travers le monde ? Notre intention n'est pas de répondre à cette interrogation, mais chacun est libre de se faire sa propre opinion là-dessus.

Néanmoins, nous pouvons noter que le triomphe de Barack Obama est le résultat du changement de mentalité des Noirs impulsé par l'écrivain et poète de race noire, James Weldon Johnson, qui soutenait que le changement de mentalité peut élever le statut des Noirs Américains. A côté de ceci, s'inscrivaient aussi les concepts de fierté d'être Noir, de succès et de réalisation de soi suggérés par Du Bois aux jeunes artistes et acteurs de race noire.

Alexandre Crummell est l'intitulé du chapitre XII d'*Âmes noires* de William Edward Burghardt Du Bois. Comme on peut bien le remarquer, il s'agit d'un nom propre. C'est le nom d'un descendant d'esclave engagé, il y a de cela bien longtemps, à la lutte non seulement pour la connaissance du monde, mais aussi pour la connaissance de lui-même. A son enfance, Alexandre Crummell rencontra trois tentations : « *La Haine, cette aube rouge ; le Désespoir qui en plein midi obscurcissait le soleil le plus éclatant ; le Doute qui toujours se dresse au crépuscule* »¹⁰⁰. L'auteur d'*Âmes noires* s'attarde sur sa vie dans le but de montrer la grandeur de son esprit et de son âme, afin qu'il demeure une source intarissable d'inspiration pour les générations des Noirs à venir. Allons lire comment il décrit le tempérament du jeune Alexandre Crummell :

Sa manière de s'exprimer dégageait une calme courtoisie mêlée de finesses, ainsi qu'une force doucement voilée que son bel espoir de vérité ne déparait point. J'aurais voulu m'incliner devant lui comme on le doit de le faire devant les Grands de ce monde. Il semblait être quelque prophète, et cela ne lui venait pas du Passé carmin ni du gris futur, mais bien de notre vivant Présent, de ce monde injuste qui me semblait tout à la fois si clair et si sombre, si magnifique et si sordide. Quarante-vingts années durant il avait erré dans ce monde – qui était mien, à l'ombre du

⁹⁹ Magloire Ambourhouet-Bigmann, *Pourquoi la Cafritude ?*, Libreville, éd. Odette Maganga, 2013, p. 218.

¹⁰⁰ William Edward Burghardt Du Bois, *Âmes noires*, trad. Jean-Jacques Fol, Paris, Présence Africaine, 1959, p. 189.

*Voile*¹⁰¹.

Son tempérament ne tenait pas compte des réalités du monde dans lequel il vivait. A regarder de près, son attitude réussissait à transcender toutes ces difficultés qui, en plein midi, pouvaient obscurcir le brillant éclat du soleil d'été. C'est dans une enfance escortée par la faim et le froid qu'il a fallu qu'Alexandre Crummell parcourut six cent kilomètres pour qu'il se donne les chances de trouver une école qui pouvait l'admettre. C'est finalement à la petite école de l'Oneida qu'il fut admis à fréquenter. C'est ainsi que « *les écoliers découvrirent sous la peau d'un enfant noir ce qu'ils n'avaient jamais imaginé jusqu'alors : une pensée et un désir* »¹⁰². Peu à peu, la Haine fut remplacée par l'amitié et la sympathie bien que l'amertume tardait encore à quitter son cœur. Ses études le conduisit à devenir prêtre, mais ne trouva pas d'église où il pouvait exercer.

Après de longues années de chômage, « *il trouva enfin une église à New-York, celle de son père. Il travailla pauvre et affamé, méprisé de ses collègues prêtres. A demi-désespéré il partit et erra sur les mers, mendiant aux mains déployées* »¹⁰³. Malgré toutes ces Humiliations, Alexandre Crummell est le prototype du Nègre poursuivi par l'ombre de la mort qui a su toujours chercher sa place dans le monde. Après plus de vingt années de pèlerinage, il a su rester hors de la Haine, bien que brûlé par le feu du Désespoir, il a su triompher du Doute ; trempé par l'humiliation, il a su rester humble et fort, doux et déterminé :

*Il se courba encore sous les sarcasmes et les injures, devant toutes les haines et les discriminations, avec cette rare courtoisie qui est l'armure des âmes pures. Il combattit parmi les siens le bas et le cupide avec cette inflexible rigueur qui est l'épée du juste. Il ne faillit jamais et rarement se plaignit. Il travailla simplement, éclairant la jeunesse, blâmant les vieux, aidant les faibles, guidant les forts*¹⁰⁴.

Nous l'avons relevé dans les lignes précédentes : l'exposé portant sur la vie d'Alexandre Crummell dont nous venons de faire un bref compte rendu, vise à stimuler les esprits des jeunes noirs vivant dans l'oppression afin de les préparer à faire face aux dures épreuves de la ségrégation raciale. Ce qui est mis en exergue ici est surtout le développement du goût du succès, de la réalisation de soi, de la fierté d'être Noir. Comment ne pas rejoindre Marcien Towa à ce niveau lorsqu'il pense que dans le processus révolutionnaire, le soi doit

¹⁰¹ William Edward Burghardt Du Bois, *Âmes noires*, trad. Jean-Jacques Fol, Paris, Présence Africaine, 1959, p. 190.

¹⁰² *Ibid.*, p. 191.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 195.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 196.

être remis en question, et que c'est même lui l'objet à révolutionner. Ce qui lui fait dire que « *toute révolution est auto-révolution, auto-transformation radicale* »¹⁰⁵. Ceci signifie qu'il faut sérieusement engager une lutte en nous contre les forces qui nous empêchent de nous élever et de progresser véritablement. C'est en ces termes que peut se justifier la fierté retrouvée d'être Noir et Africain libre et libéré.

Ce chapitre qui s'achève traitait de la question de la Negro-Renaissance et de ses enjeux culturel, esthétique et éthique. Il ressort de là qu'en dépit du passé douloureux et humiliant des Noirs en Amérique, les descendants d'esclaves ont fait recours à des stratagèmes de toute nature pour donner vie et espoir aux générations de millions de Noirs vivant dans la dépression, l'oppression, le désespoir, la servitude. Certes, le mouvement n'a pas encore atteint son paroxysme, car la Ligne entre Blancs et Noirs existe encore partout où ces deux races sont appelées à cohabiter et à partager. C'est dire que l'idée de solidarité et de communauté internationales reste encore un idéal, mieux un mythe qui a souvent tendance à distraire et à endormir les opprimés, les dominés et les exploités. Puisque quand bien même les opprimés veulent se convaincre de la réalité de l'existence d'une communauté internationale, certains faits marquants et pathétiques, à l'instar du meurtre de Georges Floyd le 25 mai 2020, viennent toujours démontrer qu'il existe encore la réalité d'une Ligne qui paraît jusqu'ici infranchissable et ineffaçable. C'est pour cette raison que l'effacement de la Ligne nous conduit à faire l'examen de la question de la libération comme condition de possibilité de la renaissance. Autrement dit, il sera question de montrer en quoi la liberté apparaît comme l'une des caractéristiques essentielles de la renaissance africaine.

¹⁰⁵ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 49.

CHAPITRE III : DE LA LIBÉRATION COMME CONDITION DE POSSIBILITÉ DE LA RENAISSANCE

La notion de liberté est un concept hautement philosophique. C'est un concept qui a mobilisé les réflexions des grands philosophes au cours de l'histoire. La philosophie, en tant que pensée, se définit par la liberté. Car philosopher, nous dit Kant, c'est apprendre à penser par soi-même, apprendre à exercer le libre talent de la raison. Ce qui revient à dire que l'on ne peut penser par soi-même que s'il est libre.

Dans le cadre de la présente analyse, il ne s'agira pas forcément de s'appesantir sur une sorte de ressassement des points de vue ou des thèses des philosophes qui ont eu à réfléchir sur la question de la liberté. C'est ainsi que dans la réflexion portant sur les facteurs pouvant favoriser l'avènement de la renaissance, la quête, l'obtention voire l'atteinte de la liberté, ou mieux, la pleine jouissance de celle-ci par les peuples dominés ou les peuples concernés par ladite renaissance, joue un rôle non pas qu'important mais primordiale. Tel a été le cas dans le cadre de la Renaissance italienne où l'esprit de créativité, dans les domaines de l'art, de l'architecture, de la littérature et même de la pensée, était indissociable du caractère libre de ceux qui s'étaient adonnés à l'activité créatrice et innovatrice. Cela étant, s'agissant donc du processus de la renaissance africaine, poser la liberté comme caractéristique essentielle apparaît comme une nécessité dans la mesure où le continent africain, au regard de son passé plus ou moins récent (en l'occurrence les cinq derniers siècles), fait partie des espaces du globe où la liberté a été profondément étouffée de la manière la plus cruelle et la plus inhumaine possible¹⁰⁶. A ce sujet, certains grands révolutionnaires du monde négro-africain comme Césaire, Du Bois, Cheikh Anta Diop, Nkrumah, Fanon et bien évidemment Towa, pour ne citer que ceux-là, s'accordent à montrer que le fait d'avoir privé les peuples noirs de leurs droits et libertés via la traite négrière, le

¹⁰⁶ Cet étouffement de la liberté négro-africaine par les peuples présumés plus forts a fait que l'Afrique soit considérée comme un continent anhistorique avec des peuples qui n'ont pas droit à la liberté. D'où ces propos de M. Amadou Mathar M'bow : « *Un autre phénomène a beaucoup nui à l'étude objective du passé africain : je veux parler de l'apparition, avec la traite négrière et la colonisation, de stéréotypes raciaux générateurs de mépris et d'incompréhension et si profondément ancrés qu'ils faussèrent jusqu'aux concepts même de l'historiographie. A partir du moment où on eut recours aux notions de « blancs » et de « noirs » pour nommer génériquement les colonisateurs, considérés comme supérieurs, et les colonisés, les Africains eurent à lutter contre un double asservissement économique et psychologique. Repérable par la pigmentation de sa peau, devenue une marchandise parmi d'autres, voué au travail de force, l'Africain vint à symboliser, dans la conscience de ses dominateurs, une essence raciale imaginaire et illusoirement inférieure de nègre. Ce processus de fausse identification ravala l'histoire des peuples africains dans l'esprit de beaucoup au rang d'une ethno-histoire où l'appréciation des réalités historiques et culturelles ne pouvait qu'être faussée* ». Ce texte est extrait de l'ouvrage, *Histoire générale de l'Afrique I. Méthodologie et préhistoire africaine* (Dir. Joseph Ki-Zerbo), préface de M. Amadou Mathar M'bow, Paris, éd. UNESCO, 1980, p. 10.

colonialisme et ses avatars, la ségrégation, l'apartheid, a fait que les facultés créatives de ces peuples s'annihilent et s'estompent au fil du temps. Ainsi, privé l'homme de sa liberté revient à nier son humanité ; c'est le mettre en marge de l'Histoire. Ces propos de Marcien Towa prennent tout leur sens ici :

L'homme se distingue de tous les autres animaux par le fait qu'il n'est pas simplement adapté au monde une fois pour toutes, qu'au contraire il s'y adapte activement, l'aménage à sa convenance concrètement ou seulement en pensée, se transformant lui-même en transformant le monde, créant ainsi lui-même les conditions de son développement. Ou encore, pour dire la même chose autrement, l'homme est essentiellement créateur d'histoire, responsable de son destin, libre en un mot. Donc priver un homme de sa liberté, c'est en rigueur de termes nier son humanité, et, inversement, accepter la servitude, c'est mettre son humanité en sommeil¹⁰⁷.

L'homme privé de liberté est un homme en situation qui doit choisir entre mettre son humanité en berne ou en sommeil et lutter pour la reconquête de sa liberté, afin de donner, par soi-même, un sens à son existence. C'est ainsi qu'il s'agira de montrer dans ce chapitre qu'une reconquête de la liberté s'impose pour une renaissance africaine en particulier, et pour les peuples dominés à travers le monde en général.

I. De la prise de conscience du besoin de liberté

Selon un dicton populaire, « *la liberté n'a pas de prix* ». Qu'entendre par là ? De ce dicton il ressort clairement que la liberté est une valeur absolue en ceci qu'elle est inhérente à l'homme. C'est la faculté suprême de l'homme. Elle est ce sans quoi l'homme ne serait pleinement homme. C'est certainement pour cette raison qu'Aimé Césaire ne déifie pas seulement la liberté, mais l'identifie et la définit par Dieu même. Cette définition de la liberté par Césaire nous est livrée dans son poème empreint de surréalisme selon Marcien Towa, qui s'intitule, « *« Les Pur-sang », paru dans le second numéro de Tropiques en juillet 1941* »¹⁰⁸ :

*A l'heure des faillites frauduleuses, nourri d'enfants
occultes
et de rêves de terre il y a notre oiseau de clarinette,
luciole crépue au front fragile des éléphants et les
amazonnes du roi de Dahomey de leur pelle restaurent*

¹⁰⁷ Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec/Canada), éd. Naaman, 1983, p. 42.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 190.

*Le paysage déchu des grattes ciel du verre déteint,
des voies privées, de dieux pluvieux, voirie et hoirie
de roses brouillées.*

*des mains du soleil cru des nuits lactées
Mais Dieu ? Comment ai-je pu oublier Dieu ?
Je veux dire la liberté¹⁰⁹.*

Avant qu'Aimé Césaire ne définit la liberté par Dieu, Jean-Jacques Rousseau quant à lui pensait déjà que, l'homme qui renonce à sa propre liberté est un homme qui a renoncé dans le même temps à sa qualité d'homme. Voilà pourquoi il écrit : « *Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs* »¹¹⁰. C'est dire que l'homme privé de liberté est un homme ravalé à la condition de sous-humanité. Vivant dans cette condition de sous-humanité, l'homme privé de liberté, tôt ou tard, ne tarde pas à prendre conscience du manque qui le maintient dans sa condition actuelle qui n'est rien d'autre qu'une condition de sous-humanité. Si pour les uns la liberté se confond avec la philosophie, et pour les autres se définit par Dieu, c'est parce que parmi les préoccupations ultimes, primordiales, ou encore, essentielles de l'humanité, la liberté en fait partie au même degré que la santé, par exemple. C'est dire que la liberté est un besoin vital. L'essence de vitalité qui caractérise la liberté peut justifier valablement les actions de certains révolutionnaires qui vont jusqu'au sacrifice suprême. L'homme privé de liberté, qui parvient à prendre conscience de ce manque, va recourir à la lutte dans l'optique de recouvrer sa liberté. La philosophie des lumières, le mouvement de la Négro-Renaissance, la Négritude, les guerres de l'indépendance, etc. en sont des exemples patents.

Le besoin impérial de liberté qui anime les hommes et agite les peuples a fait que l'Afrique dominée par l'impérialisme occidental prenne conscience de la privation de liberté pour secouer le joug colonial. Cette prise de conscience du besoin de liberté ne s'est pas manifestée seulement dans l'Afrique colonisée, mais elle s'est faite aussi ressentir chez les esclaves et leurs descendants dans les Amériques. De même, les peuples noirs d'Afrique du Sud devaient lutter contre les atrocités et les barbaries de l'apartheid. Voilà pourquoi la conscientisation des masses dans le cadre de la lutte contre toute idéologie d'oppression est

¹⁰⁹ Aimé Césaire, cité par Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec/Canada), éd. Naaman, 1983, p. 191.

¹¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, Livre I, chap. IV, 1966.

nécessaire. C'est ce qui fait dire à Charles Romain Mbele que « *toute lutte contre l'oppression est donc dans une large mesure un effort de conscientisation des masses* »¹¹¹.

S'agissant de l'Afrique, rappelons déjà que lors de la conquête européenne, nos ancêtres ont recouru à tous les moyens pour repousser l'agresseur étranger. Mais face au déséquilibre des forces, et puisque l'agresseur était préparé à la guerre, nos ancêtres perdirent lamentablement le combat et furent soumis aux services de leurs agresseurs. Ce qui nous intéresse ici est que les Africains n'ont pas accepté volontairement la soumission et la servitude étrangères dans leur propre territoire. Ils ont lutté pour repousser l'ennemi, mais celui-ci s'est avéré plus fort, et ce fut le début de la colonisation. Nelson Mandela, dans son ouvrage intitulé, *Un long chemin vers la liberté*, fait référence à la défaite du chef zoulou, Dingane, l'un des rois les plus puissants de l'Afrique d'alors :

*Nous avons choisi le 16 décembre, la fête de Dingane, pour une raison précise. Ce jour-là, les Sud-Africains blancs célébraient la défaite du grand chef zoulou Dingane, le demi-frère de Chaka, dirigeait alors l'État africain le plus puissant qui ait jamais existé au sud du fleuve Limpopo. Ce jour-là, les balles des Boers furent trop nombreuses pour les lances des impis et leur sang rougit l'eau du fleuve proche. Les Afrikaners célèbrent le 16 décembre comme leur triomphe sur les Africains et la preuve que Dieu était de leur côté ; alors que ce jour-là, les Africains pleurent le massacre de leur peuple. Nous avons choisi le 16 décembre pour montrer que les Africains avaient seulement commencé la lutte et que le bon droit – et la dynamite – était de notre côté*¹¹².

Voilà la cruauté avec laquelle les envahisseurs triomphaient face aux Noirs. Ce qui est d'autant troublant est le fait qu'ils organisent les fêtes d'anniversaires sur le sang des Africains en terre africaine.

Mais ce que nous voulons faire ressortir ici est que la lutte visant à repousser l'ennemi montre déjà que les Africains avaient la pleine conscience de la préservation du bien suprême qu'est la liberté, Dieu, pour parler comme Césaire.

Bien plus, après la défaite des Africains lors des conquêtes face aux envahisseurs occidentaux, la prise de conscience du besoin de liberté est restée comme latente chez les envahis pendant quelques décennies puisqu'opprimés, asservis, soumis et maintenus pour la plupart dans l'ignorance par le biais de l'islamisation et de la christianisation. Mais à la veille

¹¹¹ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, pp. 69-70.

¹¹² Nelson Mandela, *Un long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 228.

et surtout au lendemain de la deuxième guerre mondiale, une nouvelle génération d'Africains va réclamer avec force et fermeté le précieux bien qui n'est rien d'autre que la liberté. Les leaders du mouvement, pour la plupart, ont séjourné dans les grandes écoles européennes. Ce qui leur donne *ipso facto* un atout que leurs parents vaincus et déçus lors des conquêtes n'avaient pas : la scolarisation et l'instruction. D'où cette affirmation de Macien Towa :

*Mais bientôt, les mouvements idéologiques et politiques des Noirs des Amériques, les Anciens combattants de la première grande guerre et les premiers Etudiants Noirs dans les métropoles coloniales commençaient à remettre en question la prétendue supériorité innée des croyances, des cultures et de la race blanche et à exalter la race noire et ses cultures. Sur le continent africain même les mouvements messianiques plus ou moins amples naissaient et se heurtaient à l'hostilité des colons et surtout des missionnaires*¹¹³.

En dehors des atouts sus-évoqués, il faut aussi dire que la deuxième guerre mondiale a joué un rôle non négligeable dans le processus de prise de conscience du besoin de liberté chez les asservis. Car, en plus du fait que les colonisateurs étaient affaiblis et fragilisés par les assauts et les violentes attaques de l'Allemagne Nazi, la deuxième grande guerre a fait que les tirailleurs sénégalais¹¹⁴ découvrent que le maître était aussi facilement périssable, donc mortel.

De ce qui précède, il ressort qu'un peuple qui prend conscience du besoin de liberté est un peuple qui vient de se rendre compte des atouts de celle-ci dans la marche vers la renaissance. Mais il ne suffit pas seulement de prendre conscience de l'importance de la liberté. Ce qui importe également est de non seulement savoir, mais encore de pouvoir emprunter le chemin qui mène à celle-ci.

II. Des chemins de la liberté dans la quête de la renaissance

Etre libre, nous l'avons dit, c'est disposer de soi-même ; disposer de soi-même c'est avoir la capacité d'opérer les choix ; et avoir la capacité d'opérer les choix c'est refusé toute autorité étrangère. Or, le peuple en quête de renaissance vit sous la domination étrangère soit de façon plus ou moins directe, soit de façon plus ou moins visible. La liberté étant primordiale dans la marche vers la renaissance, que peut bien faire le peuple dominé dans un tel contexte ? A cette interrogation, on peut opiner en arguant qu'il faut simplement se mettre

¹¹³ Macien Towa, « Zeén ou le chemin », in *Zeén n°1. Revue du club de philosophie Kwame Nkrumah*, janvier-février-mars 1989, pp. 8-9.

¹¹⁴ Appellation générique de tous les combattants africains pendant les deux grandes guerres.

en route. D'accord, mais se mettre en route pour quelle destination ? A cette seconde interrogation, on peut toujours formuler la réponse en ces termes : il faut se mettre en route avec pour destination l'atteinte de la liberté. Cette réponse peut susciter une autre interrogation à savoir, la liberté a-t-elle une destination finale, ou encore, peut-on atteindre la liberté de manière définitive ? En dépit de la grande portée philosophique de cette dernière interrogation, prenons la peine de préciser que notre débat ne se situe pas vraiment à ce niveau. Néanmoins, relevons qu'ils sont nombreux, ces grands esprits de tout temps qui s'accordent à montrer que la liberté est une quête permanente, une quête perpétuelle, un idéal. Pour dire que la liberté est libération incessante. Ebénézer Njoh-Mouelle, philosophe camerounais, fait partir des fervents défenseurs de cette thèse¹¹⁵.

Comme nous l'avons précisé, notre débat ne porte pas sur le problème de l'examen de la destination de la liberté, mais plutôt sur le chemin à emprunter dans la recherche de la liberté pour un peuple en quête de renaissance.

A propos donc du chemin à emprunter pour la liberté dans la quête de la renaissance, disons que nous sommes comme à la croisée des chemins et plusieurs voies s'offrent à nous. Parmi celles-ci, il y a une dont la plaque de direction nous indique ceci : la voie de la lutte. A côté de cette voie, d'autres plaques de direction indiquent la voie de la libération du complexe d'infériorité relatif aux préjugés raciaux et ses avatars ; la voie organisationnelle qui renvoie à la capacité à pouvoir bien s'organiser ; la voie de l'éducation ou voie de la libération de l'ignorance ; la voie de la libération de l'emprise religieuse ; la voie de la libération du « *Ghetto théocratique* »¹¹⁶ ; la voie de la démystification du mythe de l'Europe et de l'homme blanc ; la voie de la maîtrise du secret du dominateur¹¹⁷ ; la voie de la résignation ou de la soumission à vie¹¹⁸ ; la voie de la négociation, etc.

Face à un carrefour à plusieurs voies où il faut choisir une ou quelques voies pour atteindre un but bien précis, le discernement joue un rôle important. Il fait partir des armes

¹¹⁵ Il développe cette thèse dans son ouvrage intitulé, *De la Médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLÉ, 1998.

¹¹⁶ Titre de l'un des ouvrages de Charles Romain Mbele, publié à Paris en 2017 par la maison d'édition l'Harmattan. A propos dudit ouvrage, nous comptons y revenir au moment opportun.

¹¹⁷ Ce point de vue est explicitement soutenu par Marcien Towa dans *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007. Nous comptons nous appesantir davantage notamment à la deuxième partie de notre travail.

¹¹⁸ Cette thèse nous est implicitement défendue par le courant postcolonial aujourd'hui, mais avant par la Négritude senghorienne, l'ethnophilosophie. Ces courants de pensée, voulant théoriser les voies de libération de l'homme noir, aboutissent, de façon plus ou moins consciente, à des conclusions qui enferment plutôt le Nègre, pourtant en quête de libération et de renaissance, dans la dépendance et la soumission à vie.

que tout homme doté de bon sens devrait posséder. C'est à dessein que Charles Romain Mbele précise que « *le discernement est essentiel pour se conduire dans la vie en se frayant un chemin dans la jungle des croyances et des idéologies* »¹¹⁹. En effet, il définit le discernement « *comme le pouvoir d'analyser et de comprendre les situations, les hommes, les théories, les croyances pour distinguer le vrai du faux, le bien du mal, afin d'arrêter notre choix et notre position* »¹²⁰. On comprend que se frayer un chemin dans la jungle des croyances, des théories et des idéologies n'est pas une tâche aisée, contrairement à ce que peut bien penser une certaine catégorie de personnes très sûr d'elles et imbuës d'elles-mêmes. Le discernement est un moment philosophique de premier ordre, car l'homme qui doit discerner doit faire usage du doute. Précisons qu'il s'agit ici du doute méthodique et non du doute sceptique. Ce caractère philosophique du discernement nous est encore révélé par Mbele lorsqu'il affirme : « *La question de la voie et du chemin est un aspect de la philosophie qui parcourt toute l'histoire de la philosophie de Parménide à Descartes* »¹²¹.

Dans le contexte qui est le nôtre, de toutes les voies de recherche de la liberté que nous avons évoquées dans les lignes précédentes, pour le moment, seulement quelques-unes seront explorées dans les lignes qui suivront.

III. Du chemin de la lutte pour la liberté

Si la liberté ne se donne presque jamais, nous pouvons convenir qu'elle peut s'arracher, ou du moins, elle ne peut que s'arracher. Si nous admettons que la liberté ne peut que s'arracher, cela nous invite inextricablement à la lutte. On lutte certes pour la liberté, mais on lutte aussi contre un système imposé par la société bourgeoise. Ce système nous est décrit par un grand révolutionnaire du monde négro-africain, Frantz Fanon, en ces termes :

*L'aliénation intellectuelle est une création de la société bourgeoise. Et j'appelle société bourgeoise toute société qui se sclérose dans des formes déterminées, interdisant toute évolution, toute marche, tout progrès, toute découverte. J'appelle société bourgeoise une société close où il ne fait pas bon vivre, où l'air est pourri, les idées et les gens en putréfaction. Et je crois qu'un homme qui prend position contre cette mort est en un sens un révolutionnaire*¹²².

¹¹⁹ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, p. 69.

¹²⁰ *Id.*

¹²¹ *Id.*

¹²² Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*, coll. « Esprit », Paris, Seuil, 1971, p. 182.

De ces propos, il ressort que le chemin qui mène à la liberté nous conduit à lutter contre l'aliénation intellectuelle, qui n'est qu'une création de la société bourgeoise. On entend par aliénation culturelle cette tendance pour l'homme noir à concevoir la culture européenne ou l'école occidentale comme un moyen de se soustraire ou de se dégager de sa race. Mais au fond, une question demeure : le Noir peut-il cesser d'être Noir pour devenir Blanc, et en même temps, l'inverse est-il possible ? Bien évidemment, l'on ne saurait répondre par l'affirmative.

Lutter contre l'aliénation culturelle revient à lutter contre la société bourgeoise, car c'est cette dernière qui est à l'origine de l'aliénation culturelle. Bien plus, il faut lutter contre la société bourgeoise parce que c'est une société sclérosée, c'est-à-dire, une société statique, une société qui enferme et renferme en refusant toute autre forme de déploiement ou de développement. La société bourgeoise n'est pas que sclérosée, car en plus de s'opposer à toute autre forme de déploiement, elle va jusqu'à interdire toute évolution et toute marche qui vise le progrès et la découverte. De là, il apparaît que la société bourgeoise est une société fermée, une société close, une société morte dans laquelle la vie est presque impossible parce que les hommes qui y vivent sont en état de décomposition, de putréfaction.

Dans une telle société, la liberté des hommes ne peut être qu'étouffée. D'où le chemin de la lutte comme voie par excellence du combattant de la liberté qui, aux yeux de Fanon, n'est rien d'autre qu'un révolutionnaire. Commentant Fanon, Marcien Towa écrit :

« Historiquement, écrit Fanon, le Nègre plongé dans l'inessentialité de la servitude, a été libéré par le maître. Il n'a pas soutenu la lutte pour la liberté ». L'émancipation arriva à l'Afro-martiniquais du dehors, la liberté lui fut servie sur un plateau d'argent. Naturellement le plateau était vide, car jamais la liberté ne peut simplement arriver, elle ne peut être octroyée : elle se conquiert dans et par la lutte, sous une forme ou sous une autre¹²³.

En effet, pour Fanon, ce serait extrêmement naïfs de penser ou de croire que les appels à la raison ou les appels au respect de l'homme noir peuvent aboutir au changement de la situation du dominé. Bien plus, ces appels sont très loin de créer un quelconque impact dans la conscience profonde de l'opresseur puisqu'en l'état actuel des choses, c'est ce dernier, donc l'opresseur, qui tire profit de la situation. Alors

¹²³ Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 42.

Pour le Nègre qui travaille dans les plantations de canne du Robert¹²⁴, il n'y a qu'une solution : la lutte. Et cette lutte, il l'entreprendra et la mènera non pas après une analyse marxiste ou idéaliste, mais parce que, tout simplement, il ne pourra concevoir son existence que sous les espèces d'un combat mené contre l'exploitation, la misère et la faim¹²⁵.

Ici, Fanon affirme avec force que l'homme soumis au service de l'autre ne doit pas chercher sa libération dans l'analyse ou la compréhension des idées révolutionnaires. Mais au contraire, la voie de sa libération ou de son affranchissement doit être conçue dans une perspective de lutte acharnée contre l'opresseur et les conséquences de son asservissement. Ces conséquences sont la maladie, la précarité, la faim, la misère, bref la pauvreté dans toutes ses formes.

Lorsque Fanon opte pour la lutte ou le combat comme moyen pour l'opprimé de recouvrer sa liberté dans le but de concevoir par soi-même son existence, c'est par opposition à ceux qui posent, face à la question de la liberté, « *le problème de la découverte d'un passé nègre* »¹²⁶. A cet effet, il affirme : « *La découverte d'une civilisation nègre au XVe siècle ne me décerne pas un certificat d'humanité. Qu'on le veuille ou pas, le passé ne peut en aucune façon me guider dans l'actualité* »¹²⁷. Pour parvenir à une telle affirmation, Fanon part du constat selon lequel, « *En face du Blanc, le Noir a un passé à valoriser, une revanche à prendre ; en face du Noir, le Blanc contemporain ressent la nécessité de rappeler la période anthropophagique* »¹²⁸. Face à une telle situation, le Noir qui vit dans l'oppression n'a pas à chercher à se réfugier dans l'histoire dans l'espérance d'une exhumation d'un passé aussi glorieux soit-il. L'une des problématiques relatives à l'évocation du passé est que le passé ne garantit pas toujours la gloire. Fouiller dans le passé c'est aussi prendre le risque d'exhumer ses aspects sombres. Raison pour laquelle face à la glorification et à la valorisation du passé par le Noir dominé et opprimé, l'opresseur se trouve comme contraint d'objecter par l'évocation de la pratique de l'anthropophagie, sachant pertinemment qu'un tel aspect de l'histoire est loin de rendre gai le descendant de celui dont les ancêtres étaient auteurs de ladite pratique. Mais on peut toujours se poser la question de savoir si la pratique de l'anthropophagie n'a été qu'une affaire propre aux Nègres dans l'histoire.

¹²⁴ Appellation d'une commune de la Martinique.

¹²⁵ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, coll. « Esprit », Paris, Seuil, 1971, pp. 181-182.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 182.

¹²⁷ *Id.*

¹²⁸ *Ibid.*, p. 183.

Que de demeurer esclave du passé, Fanon pense que ce qui compte pour l'homme exploité est la lutte au présent pour mieux penser l'avenir. D'où ce recours à Karl Marx :

*La révolution sociale ne peut tirer sa poésie du passé, mais seulement du futur. Elle ne peut commencer avec elle-même avant de s'être dépouillée de toutes les superstitions concernant le passé. Les révolutions précédentes faisaient appel à l'histoire mondiale afin de se droguer quant à leur propre contenu. Pour atteindre leur propre contenu, les révolutions du XIXe siècle doivent laisser les morts enterrés les morts. Là, l'expression dépassait le contenu. Ici, le contenu dépasse l'expression*¹²⁹.

La lutte pour la liberté vise à transformer le futur à partir du présent. Le combat pour la liberté ou la révolution sociale véritable ne saurait tirer ses forces dans le passé puisque le passé lui-même baigne dans les superstitions.

L'homme privé de liberté doit lutter pour sa liberté parce que ce n'est que par l'exercice d'un certain niveau de liberté qu'il peut donner un sens à son existence. Si l'homme est un Oui, nous le fait savoir Fanon, il est en même temps un Non, car « *le moi se pose en s'opposant* »¹³⁰. Il se définit par l'affirmative dans la mesure où il dit « *Oui à la vie. Oui à l'amour. Oui à la générosité* »¹³¹. Mais en même temps, il se définit par la négation dans la mesure où il dit « *Non au mépris de l'homme. Non à l'indignité de l'homme. A l'exploitation de l'homme. Au meurtre de ce qu'il y a de plus humain en l'homme : la liberté* »¹³². La liberté apparaît ici comme ce qu'il y a de plus humain en l'homme, donc comme ce qu'il y a d'essentiel en l'homme. C'est dire que la liberté est la valeur suprême. Et en tant que valeur suprême, l'homme asservi qui s'engage à lutter pour sa liberté ne prend pas le risque de mourir parce que s'il le faut, mourir pour la cause de la liberté en vaut la peine. D'ailleurs, la conservation de la liberté passe par le risque de sa vie : « *C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve la liberté, qu'on prouve que l'essence de la conscience de soi n'est pas l'être, n'est pas le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord, n'est pas enfoncement dans l'expansion de la vie* »¹³³.

L'homme ne devrait pas vivre seulement pour la conservation de la vie, mais plutôt pour la poursuite du bien suprême qu'est la liberté. À proprement parler, entre l'homme blanc et l'homme noir, il n'y a pas de lutte déclarée, encore moins de lutte ouverte. La preuve en est

¹²⁹ Karl Marx, cité par Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, coll. « Esprit », Paris, Seuil, 1971, p. 181.

¹³⁰ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, coll. « Esprit », Paris, Seuil, 1971, p. 180.

¹³¹ *Id.*

¹³² *Id.*

¹³³ Hegel, cité par Frantz Fanon, *Ibid.*, p. 177.

qu' « un jour le Maître Blanc a reconnu sans lutte le nègre esclave », et des siècles plus tard, le même Maître semble avoir reconnu, toujours sans lutte, libre l'ancien esclave. Ce problème de reconnaissance n'a-t-il pas consisté à brouiller les idées du Noir dans l'optique de retarder sa prise de conscience effective à propos de la lutte à mener pour l'atteinte de sa liberté ? Puisque la liberté ne se donne pas, mais s'arrache par la lutte.

Avant de poursuivre, ne convient-il pas de montrer d'abord comment se pose la dialectique hégélienne de la reconnaissance telle que vue par Fanon ?

La dialectique de la reconnaissance chez Hegel se pose en ces termes : « *La conscience de soi est en soi et pour soi quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu* »¹³⁴. Qu'entendre par là ?

En effet, l'homme, pour affirmer son humanité, nourrit le besoin de s'imposer à un autre homme dans le but de se faire reconnaître par celui-ci : « *Tant qu'il n'est pas effectivement reconnu par l'autre, c'est cet autre qui demeure le thème de son action. C'est de cet autre, c'est de la reconnaissance par cet autre, que dépendent sa valeur et sa réalité humaines. C'est dans cet autre que se condense le sens de sa vie* »¹³⁵. C'est dire que l'homme se définit par rapport à autrui à tel point que sa valeur, sa dignité humaine dépendent de la reconnaissance que lui accorde autrui. Autrement dit, c'est autrui qui exerce une grande influence sur mon moi profond, sur mon être intime. Si tel est le cas, dans la mesure où il arrive que l'autre ne reconnaisse pas en moi une certaine dignité humaine, je me dois de l'affronter afin qu'il puisse changer le regard qu'il porte sur moi. Pour dire que, en cas de non reconnaissance ou en cas de ma méconnaissance par l'autre, il m'expose à recourir au chemin de la lutte contre celui qui nie mon soi propre pour que je sois reconnu par lui.

Le « Maître Blanc », pour avoir fait un jour la reconnaissance du Noir comme esclave, fait que l'esclave d'autrefois veuille aujourd'hui se faire reconnaître comme un non esclave, donc comme un homme libre. La dialectique hégélienne de la reconnaissance réciproque repose donc sur ceci que « *C'est en tant que je dépasse mon être-là immédiat que je réalise l'être de l'autre comme réalité naturelle et plus que naturelle. Si je ferme le circuit, si je rends le mouvement à double sens, je maintiens l'autre à l'intérieur de soi. A l'extrême, je lui enlève*

¹³⁴ Hegel, cité par Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, coll. « Esprit », Paris, Seuil, 1971, p. 176.

¹³⁵ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, coll. « Esprit », Paris, Seuil, 1971, pp. 175-176.

cet être-pour-soi »¹³⁶. Autrement dit, c'est en opérant la transcendance de mon être propre que je peux concevoir l'être de l'autre comme une réalité qui va au-delà de la simple naturalité. Mais Fanon pense que nous pouvons briser ce cercle vicieux ainsi qu'il suit :

Le seul moyen de rompre ce cercle infernal qui me renvoie à moi-même est de restituer à l'autre, par la médiation et la reconnaissance, sa réalité humaine, différente de la réalité naturelle. Or l'autre doit effectuer semblable opération. « L'opération unilatérale serait inutile parce que ce qui doit arriver peut seulement se produire par l'opération des deux... ; « ils se reconnaissent comme se reconnaissant mutuellement »¹³⁷.

Ici, la solution qui apparaît dans l'optique de résoudre le conflit est la reconnaissance réciproque et mutuelle de la réalité humaine. C'est dire que le moi doit reconnaître en l'autre une certaine valeur qui dépasse de loin la simple donnée naturelle. Et l'autre doit en faire autant. Cette valeur est ce qu'il y a de générique en tout homme : pour les uns ça peut être la liberté comme valeur suprême, alors que pour les autres c'est l'humanité comme caractéristique propre à l'humain.

De ce qui précède, nous remarquons que la conscience de soi trouve la certitude ou la confiance de soi-même à partir de la reconnaissance de l'autre. Et son épanouissement « *dans la conscience de soi universelle* » repose dans la reconnaissance de cet autre. Mais lorsque la conscience de soi rencontre l'opposition de l'autre qui refuse de reconnaître en elle une certaine humanité, elle fait « *l'expérience du Désir* » entendue comme « *première étape sur la route qui conduit à la dignité de l'esprit* », en acceptant de mettre en danger sa vie, bien évidemment en menaçant l'autre dans son intégrité physique¹³⁸.

Pour atteindre la « *dignité de l'esprit* », pour atteindre la liberté en cas de non reconnaissance par l'autre, la conscience de soi, via « *l'expérience du Désir* », va entreprendre le chemin du combat avec les risques qu'il comporte :

Je demande qu'on me considère à partir de mon Désir. Je ne suis pas seulement ici-maintenant enfermé dans la choséité. Je suis pour ailleurs et pour autre chose. Je réclame qu'on tienne compte de mon activité négatrice en tant que je poursuis autre chose que la vie. En tant que je lutte pour la naissance d'un monde humain, c'est-à-dire un monde de reconnaissances réciproques [...] Celui qui hésite à me reconnaître s'oppose à moi. Dans une lutte farouche, j'accepte de ressentir

¹³⁶ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, coll. « Esprit », Paris, Seuil, 1971, p. 176.

¹³⁷ *Id.*

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 176-177.

*l'ébranlement de la mort, la dissolution irréversible, mais aussi la possibilité de l'impossibilité*¹³⁹.

La mission de l'homme sur terre ne consiste pas seulement en la préservation de la vie. L'homme, s'il est réduit à l'état de chose ou d'animal, il se doit d'être un adepte de certaines valeurs sans lesquelles l'existence n'aurait pas de sens. La lutte qu'il a à mener vise l'avènement d'un monde humainement viable reposant sur la reconnaissance mutuelle et réciproque des consciences de soi.

Mais la dialectique hégélienne de la reconnaissance mutuelle ne pose pas la lutte comme condition *sine qua non* de la reconnaissance du soi par l'autre : « *L'autre, cependant, peut me reconnaître sans lutte : « L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut bien être reconnu comme personne, mais il n'a pas atteint la vérité d'une reconnaissance de conscience de soi indépendante » »*¹⁴⁰.

Nous venons de voir avec Fanon que l'homme qui fait face à un autre homme qui lui conteste son humanité en l'anéantissant, en le soumettant et en l'asservissant se doit de se battre de toutes ses forces pour s'affirmer : « *Je me découvre dans un monde où les choses font mal ; un monde où l'on me réclame de me battre ; un monde où il est toujours question d'anéantissement ou de victoire* »¹⁴¹. Refuser de se battre dans un monde où les choses vont mal et font très mal, et surtout lorsqu'on est du côté des exploités ou des dominés, c'est refuser de donner un sens à son existence, ce n'est pas seulement passer à côté de l'existence, c'est même refuser d'exister. Le dominé qui n'a pas choisi de se battre pour sa liberté a choisi de vivre non pas naturellement, mais a choisi de vivre mal parce qu'il vit au service de l'autre. Vivre au service de l'autre, ce n'est pas exister, car exister consiste à exercer des actions dans le monde et sur le monde en toute liberté ; en un mot, exister c'est créer, recréer le monde et non le subir. Dans notre monde, « *il est toujours question d'anéantissement ou de victoire* »¹⁴². Ceci revient à dire que dans notre monde actuel, deux possibilités s'offrent à nous : soit on est du côté des vaincus, soit on est du côté des vainqueurs. Accepterions-nous d'entretenir notre défaite en restant dans le camp des anéantis, c'est-à-dire en restant dans le camp des vaincus, des exploités, des opprimés, des dominés... ?

¹³⁹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, coll. « Esprit », Paris, Seuil, 1971, p. 176.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 176-177.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 185.

¹⁴² *Id.*

Si la réponse est une négative, alors « *En tant qu'homme, je m'engage à affronter le risque de l'anéantissement pour que deux ou trois vérités jettent sur le monde leur essentielle clarté* »¹⁴³. S'engager à affronter le risque de l'anéantissement afin que quelques vérités qui éclairent le monde nous invite également à être solidaires à l'égard de tous ceux qui, dans les quatre points de la planète, luttent pour qu'aucun homme ne vive sous l'exploitation d'un autre homme dans le présent et l'avenir : « *...Je me suis engagé envers moi-même et envers mon prochain à combattre de toute mon existence, de toute ma force pour que plus jamais il n'y ait, sur la terre, de peuples asservis* »¹⁴⁴. De là, il apparaît que la lutte pour la liberté c'est aussi un engagement à la solidarité. Il ne s'agit pas d'un engagement à la solidarité raciale, mais plutôt d'un engagement à la solidarité tout court, une solidarité qui vise l'avènement d'un monde plus humain, un monde dans lequel il n'y aura plus d'hommes dominés et exploités par les autres hommes. Pour y parvenir, « *C'est par un effort de reprise sur soi et de dépouillement, c'est par une tension permanente de leur liberté que les hommes peuvent créer les conditions d'existence idéales d'un monde humain* »¹⁴⁵.

Nous restons toujours sur la voie de la lutte dans la marche vers la liberté. Ce qui nous conduit à l'exploration d'*Un long chemin vers la liberté*¹⁴⁶ de Nelson Mandela¹⁴⁷.

D'abord, l'on serait en droit de se poser la question de savoir, pourquoi évoquer Mandela dans le cadre de ce travail. Nous pourrions répondre en disant que Mandela apparaît comme l'une des figures emblématiques de la lutte pour la reconnaissance des droits des Noirs en Afrique du Sud. Parmi tant d'autres, il se présente parfois lui-même comme un *Combattant de la liberté*. Ce qui fait de lui un praticien qu'un théoricien. En fait, le chemin de la lutte pour la liberté, comme nous venons de le voir avec Fanon, est la voie du combat par excellence. Dès lors, choisir la voie de la lutte pour la liberté est-ce faire l'apologie de la violence ? Mais si la liberté est un bien suprême qui conduit à la dignité de l'esprit et à la dignité humaine, si la liberté crée « *les conditions d'existence idéales d'un monde humain* », si pour Césaire la liberté se définit par Dieu, alors mener la lutte pour la liberté ne saurait s'apparenter, encore moins se confondre à une quelconque apologie de la violence. Dans un tel contexte, s'il faut parler de violence, c'est celui qui prive l'autre de liberté, donc

¹⁴³ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, coll. « Esprit », Paris, Seuil, 1971, p. 184.

¹⁴⁴ *Id.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 188.

¹⁴⁶ Titre de l'ouvrage de Nelson Mandela, traduit de l'anglais par Jean Guiloineau, publié à Paris, d'abord par Fayard, en 1995, puis aux Éditions Médiun, en 1996.

¹⁴⁷ Homme politique et homme d'État sud-africain, né le 18 juillet 1918, à Mvezo, dans une province du Cap, et mort, le 05 décembre 2013, à Johannesburg.

l'opresseur, qui mérite d'être traité de violent. Et si tel est donc le cas, l'homme privé de liberté, qui combat pour sa liberté, agit en légitime défense. Ce n'est pas alors un fait de hasard si, en 1932, un groupe de jeunes étudiants martiniquais a pu penser, à Paris, une revue intitulée, *Légitime défense*. Revue qui, peut-être à cause de son idéologie de révolte ouvertement déclarée contre les ravages de la bourgeoisie coloniale, fut interdite et ne connaîtra pas de prochain numéro. D'où cette remarque de René Ménéil :

*Sans doute, faut-il incriminer cette interdiction dont ils furent frappés par le pouvoir colonial à leur parution. Mais plus encore la cause de ce qu'il faut considérer comme rejet réside dans la conscience sociale elle-même dont la distorsion en régime coloniale est telle qu'elle s'aveugle elle-même aux vérités de son drame devant le miroir*¹⁴⁸.

Les auteurs de *Légitime défense* sont Etienne Léro, Thélus Léro, René Ménéil, Jules-Marcel Monérot, Michel Pilotin, Maurice Sabas Quitman, Pierre Yoyotte. Malgré l'interdiction de publication par le régime coloniale, nous pouvons dire aujourd'hui que *Légitime défense* a jeté les graines qui ont fait germer « *la littérature noire moderne d'expression française* »¹⁴⁹. Nous voulons faire référence au courant littéraire la Négritude qui, pour les uns, est un mouvement de revendication des valeurs culturelles des Nègres (Senghor), mais pour les autres, est une arme de combat et de libération des peuples asservis (Césaire).

Cela étant, nous pouvons faire la remarque selon laquelle, le combat de Mandela s'inscrit dans cette logique de légitime défense face à l'agresseur et l'envahisseur étranger.

Rolihlahla est le nom attribué à notre combattant de la liberté par son père à la naissance :

*En xhosa, Rolihlahla signifie littéralement « tirer la branche d'un arbre », mais dans la langue courante sa signification précise est « celui qui crée des problèmes ». Je ne crois pas que les noms déterminent la destinée ni que mon père ait deviné l'avenir d'une façon ou d'une autre, mais plus tard, des amis et des parents attribueront en plaisantant à mon nom de naissance de nombreuses tempêtes que j'ai déclenchées et endurées. On ne m'a donné mon prénom Anglais ou chrétien plus connu qu'au premier jour d'école...*¹⁵⁰

¹⁴⁸ René Ménéil, extrait de la préface de *Légitime défense*, Paris, éd. Jean Michel Place, 1978.

¹⁴⁹ *Id.*

¹⁵⁰ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 11.

Cette autobiographie de Mandela suscite l'analyse selon laquelle, dans l'Afrique traditionnelle¹⁵¹, à la naissance on est libre en ceci que les parents choisissent librement le nom à attribuer à l'enfant qui vient de naître. Mais aussitôt qu'on décide de se rendre à l'église ou qu'on est contraint à choisir une religion chrétienne ou étrangère, le jeune africain commence à perdre une partie de sa liberté puisque la nouvelle religion lui attribue un nouveau nom qui, très souvent, ne tient pas compte du nom de naissance attribué par le clan ou par la famille. Dans la religion chrétienne catholique par exemple, le nouveau baptisé a droit à un nom de baptême. Le pire est que ce nouveau nom n'est jamais un nom africain. Il faudrait peut-être préciser que cette tactique de changement de nom des « nouveaux convertis » n'est pas que chrétienne, car la religion musulmane en fait autant.

Il s'agit là d'un fait qui peut bien paraître simple à première vue. Or au fond, il ne s'agit pas d'un fait anodin. Le changement de nom par le dominateur ou le missionnaire viserait à couper le lien spirituel, mieux, le lien ancestral du « nouveau converti ». A ce moment précis, le jeune africain commence à perdre une bonne partie de sa liberté. Au lieu de remettre en question de manière critique sa tradition et sa culture, il commence plutôt parfois à les dénigrer et à vanter lamentablement et en toute naïveté la civilisation du nouveau maître, et se retrouve du coup prisonnier de ses « nouveaux mensonges » via son évangile somniférant et somnambulissant voire aliénant.

Au piège de la christianisation ou de l'évangélisation comme facteur d'aliénation et d'enfermement du colonisé s'ajoute celui de l'école coloniale. Dans le cas de Rolihlahla, précise-t-il, « *On ne m'a donné mon prénom Anglais ou chrétien plus connu qu'au premier jour d'école...* »¹⁵². Il s'agit du prénom Nelson, c'est-à-dire ce qui est sensé venir avant le nom de famille. Rolihlahla raconte son premier jour de classe en ces termes :

Le premier jour de classe, mon institutrice, Miss Mdingane, nous a donné à chacun un prénom anglais et nous a dit que dorénavant ce serait notre prénom à l'école. A cette époque, c'était la coutume, sans doute à cause de la prévention des Britanniques envers notre éducation [...] Les Africains de ma génération – et encore ceux d'aujourd'hui – ont en général un prénom anglais et un prénom africain. Les Blancs ne pouvaient ou ne voulaient pas prononcer un prénom africain, et ils considéraient qu'en porter un était non civilisé. Ce jour-là, Miss Mdingane m'a dit que mon nouveau prénom serait Nelson. Pourquoi m'a-t-elle attribué celui-là en

¹⁵¹ Nous entendons par là une Afrique qui n'est pas encore en contact avec la civilisation occidentale.

¹⁵² Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 11.

*particulier, je n'en ai aucune idée. Cela avait peut-être quelque chose à voir avec le grand capitaine Lord Nelson, mais ce n'est qu'une supposition*¹⁵³.

Lorsque nous parlons de l'école comme piège, nous voulons parler de l'école coloniale qui, différente de l'école en général, en réalité est une école qui sert les intérêts du colonialisme en ceci qu'au lieu de façonner la personnalité, elle dépersonnalise l'homme en lui inculquant les connaissances qui ne tiennent du tout pas compte de son milieu, de son environnement, de ses besoins, de sa culture, etc. Le texte cité ci-haut nous montre clairement que le colon ne trouvait aucune importance à appeler le jeune écolier noir par son nom de famille puisqu'en porter un signifiait qu'on était un non civilisé, donc un primitif. C'est dire qu'à partir de l'école coloniale, le jeune Africain commence à courir le risque de s'enfermer au lieu d'apprendre à se libérer. Dans certains cas, l'école coloniale réussit à brouiller les véritables défis qui attendent le jeune africain au point de le rendre inconscient de son absence criarde de liberté. Fanon exprime cette maladresse de l'école occidentale en Afrique en ces termes :

*Je me demande parfois si les inspecteurs d'enseignement et chefs de service sont conscients de leur rôle aux colonies. Pendant vingt ans, ils s'acharnent à faire du Nègre un blanc. A la fin, ils le lâchent et lui disent : vous avez incontestablement un complexe de dépendance vis-à-vis du Blanc*¹⁵⁴.

En s'arrêtant un tant soit peu sur les différentes religions et la nature de l'école introduites en Afrique via les « grandes missions civilisatrices », nous avons voulu montrer que le jeune Africain, qui doit sortir de ce système afin de mener le combat pour sa propre libération et celle de son peuple, se doit de fournir d'énormes efforts de remise en question permanente et perpétuelle. Pour cela, Il se doit d'aborder de manière critique les enseignements reçus de ses « maîtres », afin de cerner la gravité de la situation et de mieux percer le mystère de la « mission civilisatrice ».

C'est de là qu'est donc parti Rolihlahla alias Nelson Mandela pour parvenir à secouer vivement un système de ségrégation raciale aussi farouche que violentissime : l'apartheid.

Le chemin de la lutte pour la liberté pour le jeune dominé est tellement parsemé d'embûches. Avant de faire véritablement face à la rigidité du système d'occupation, la lutte doit d'abord commencer au sein de la famille et de la communauté. Lorsqu'un enfant ne manifeste aucun intérêt pour la religion, il se trouve en train d'être forcé par ceux-ci à y

¹⁵³ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, pp. 18-19.

¹⁵⁴ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, coll. « Esprit », Paris, Seuil, 1971, p. 175.

adhérer. En y adhérant, le jeune dominé, mais qui malheureusement ne sait pas encore qu'il vit sous domination, se fait des idées et des impressions qui, pour la plupart, ne sont que des chimères. Le jeune Rolihlahla nous livre les siennes. Voici ce que nous lisons :

A Mqhekezweni, les deux principes qui gouvernaient ma vie étaient la chefferie et l'église. Ces deux doctrines existaient dans une harmonie difficile, mais à l'époque je ne les considérais pas comme antagonistes. Pour moi, le christianisme était moins un système de croyance que le crédo d'un homme : le Révérend Matyolo. Sa présence puissante incarnait tout ce qu'il y avait d'attirant dans le christianisme. Il était aussi populaire et aimé que le régent, et le fait qu'il fut le supérieur du régent pour les questions spirituelles me faisait une très forte impression. Mais l'église concernait autant ce monde que l'autre : je voyais que, virtuellement, tout ce qu'avaient accompli les Africains semblait s'être réalisé grâce au travail missionnaire de l'église. Les écoles de mission formaient les fonctionnaires, les interprètes et les policiers qui, à l'époque, représentaient les plus hautes aspirations des Africains¹⁵⁵.

Ce que nous venons de lire nous amène à remarquer que, le jeune Africain qui vit inconsciemment sous la colonisation vit sous l'autorité de la tradition et de l'Eglise. Ces principes traditionnels et religieux appelés à gouverner la vie du jeune Africain coexistent dans une difficile harmonie. Mais le jeune Africain n'a pas encore la capacité de percevoir le caractère conflictuel et antagoniste de ces deux autorités que sont le pouvoir traditionnel et l'autorité religieuse. Mais à première vue, on est tenté d'accorder plus d'importance à l'autorité religieuse en ceci que les missionnaires, dans leurs écoles, jouent le rôle d'éducateur et de formateur de tous ceux qui aspirent aux fonctions « prestigieuses » de la machine coloniale. Ayant goûté aux avantages apparents qu'offrent le colon, il devient plus difficile pour le dominé de se rendre compte qu'il vit dans les chaînes. Et quand bien même il constate qu'il vit dans les chaînes du colonialisme, il devient très difficile pour lui d'engager la lutte de libération de peur de perdre les maigres avantages que lui offre son oppresseur.

Pour le jeune Africain, il est très difficile de se défaire de l'emprise religieuse pendant l'enfance. Quand l'enfant n'est pas intéressé par la chose religieuse, les parents ou les tuteurs en sont fanatiques et pèsent de tout leur poids pour soumettre le jeune Nègre qui, plus tard, doit faire face à des grands défis de l'existence humaine :

A Qunu je n'étais allé à l'église que le jour où l'on m'a baptisé. La religion était un rituel que je supportais pour ma mère et auquel je n'attachais aucune signification. Mais à Mqhekezweni, elle faisait partie de la trame de la vie et, chaque dimanche, j'accompagnais le régent et sa femme à l'église. Le régent prenait la religion très au

¹⁵⁵ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, pp. 22-23.

*sérieux. En fait, la seule fois où il m'a donnée une raclée c'est quand je ne suis pas allé au service du dimanche pour participer à une bataille contre les garçons d'un autre village, une transgression que je n'ai jamais recommencée*¹⁵⁶.

On voit alors que la pression religieuse que les parents exercent sur leurs progénitures peut avoir, à la longue, les conséquences irréversibles, surtout pour un combattant de la liberté. Mais en dépit de tous ces carcans d'enfance, le jeune Rolihlahla a su se frayer le chemin du combat pour la liberté grâce aussi à certains discours d'éveil de conscience à l'instar de celui du chef Meligqili, discours qu'il prononça à l'occasion de la cérémonie de clôture du rituel qui accompagne la circoncision des jeunes de la tribu Xhosas. Le discours est ci évocateur que nous n'avons pas su comment ne pas le citer ici dans le cadre de ce travail :

*Et voici nos fils, dit-il, jeunes, robustes et beaux, la fleur de la tribu Xhosa, l'orgueil de notre nation. Nous venons de les circoncire dans un rituel qui leur promet de devenir des adultes, mais je suis ici pour vous dire qu'il s'agit d'une promesse vide et illusoire, une promesse qui ne pourra jamais être remplie. Car nous, les Xhosas, et tous les Noirs d'Afrique du Sud, nous sommes un peuple conquis. Nous sommes esclaves dans notre propres pays. Nous sommes locataires de notre propre terre. Nous n'avons aucune force, aucun pouvoir, aucun contrôle sur notre propre destinée dans le pays de notre naissance. Ils iront dans les villes où ils vivront dans des taudis et où ils boiront de l'alcool frelaté parce que nous n'avons pas de terre à leur donner sur laquelle ils pourraient prospérer et se multiplier. Ils cracheront leurs poumons au fond des entrailles des mines de l'homme blanc, en ruinant leur santé, sans jamais voir le soleil, pour que l'homme blanc puisse mener une vie de richesse sans pareille. Parmi ces jeunes gens, il y a des chefs qui ne dirigeront jamais parce que nous n'avons pas de pouvoir de nous gouverner ; des soldats qui ne combattront jamais parce que nous n'avons pas d'armes pour lutter ; des élèves qui n'étudieront jamais parce que nous n'avons pas d'endroit où les envoyer. Les capacités, l'intelligence, la promesse de ces jeunes gens seront gaspillées, car ils gagneront leur maigre pitance en accomplissant les tâches les plus simples, les plus stupides pour l'homme blanc. Les cadeaux que nous leur offrons aujourd'hui n'ont aucune valeur, car nous ne pouvons leur offrir le plus grand de tous les cadeaux, c'est-à-dire la liberté et l'indépendance*¹⁵⁷.

Que l'on nous pardonne la longueur du discours du chef Meligqili que nous venons de citer, car ce texte dit long sur la situation de l'Afrique du Sud pendant la période de l'enfance de celui qui est devenu Nelson Mandela. Il n'y a pas que l'Afrique du Sud d'alors qui se trouvait dans cette situation, mais l'Afrique toute entière. Bien que le discours du Chef Meligqili soit empreint de pessimisme pour un certain type d'observateur, nous révélons qu'il

¹⁵⁶ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 23.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 31-32.

est plus réaliste. Le désespoir que laisse voir ses propos reflète au plus haut point le résultat escompté par l'occupant : faire que les dominés soient incapables de concevoir une vie autre que celle que les colons leur réserve. Il s'agit d'enfermer le colonisé dans un désespoir ferme, un désespoir qui ne lui laisse aucune possibilité de penser son existence autrement.

Ce qui est encore frappant dans ces propos est que l'orateur sait pertinemment que, pour des jeunes qui viennent de se débarrasser de leur enfance pour devenir des hommes après avoir braver les douleurs et les épreuves de la circoncision, les choses qui leur sont essentielles sont l'indépendance et la liberté et non les biens matériels¹⁵⁸.

Avant le discours du Chef Meligqili qui affecta profondément notre jeune combattant de la liberté, ce dernier, en toute innocence, était persuadé qu'il aura un avenir radieux et prometteur, car il venait de recevoir de précieux cadeaux de sa famille pour la toute première fois de sa vie :

On me donna deux génisses et quatre moutons, après quoi je me suis senti plus riche que je ne l'avais jamais été. Moi qui n'avais jamais rien possédé, j'avais soudain quelque chose. Ce jour-là, je me suis senti fier et fort. Je me souviens que je marchais différemment, je me sentais plus droit, plus grand, plus sûr de moi. J'étais plein d'espoir et je pensais qu'un jour, j'aurais peut-être de la richesse, des propriétés et une place importante dans la société¹⁵⁹.

Mais le discours du chef était loin des attentes de l'assistance et était même insaisissable par la plupart des jeunes qui prenaient part à la cérémonie. Certains trouvaient ce discours très maladroits, alors que d'autres voyaient en le chef une incarnation de l'ingratitude vis-à-vis de l'œuvre coloniale :

Personne ne voulait entendre les mots qu'il prononça ce jour-là. Je sais que moi-même je ne voulais pas les entendre. J'étais plus mécontent qu'enflammé par les remarques du chef. Et je les rejetais comme les remarques injurieuses d'un ignorant, incapable d'apprécier la valeur de l'éducation et les avantages que l'homme blanc avait apporté à notre pays. A l'époque, je ne considérais pas l'homme blanc comme un oppresseur mais comme un bienfaiteur et je pensai que le chef était d'une ingratitude colossale. Ce petit chef avait gâché ma journée et ma fierté avec ses remarques perverses¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Puisque dans la tradition Xhosa, après le rituel relatif à la circoncision, étape qui marque le passage du stade de l'enfance au stade d'homme, les cadeaux sont remis aux jeunes hommes au cours d'une cérémonie ponctuée par des discours des chefs locaux.

¹⁵⁹ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 31.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 32.

Ceci est la preuve parfaite qu'il n'est du tout pas aisé d'apprécier le visage véritable du dominateur en ceci que, d'une façon générale, l'Europe se présente à l'Afrique sous des visages différents, qui semblent même parfois s'opposer. Cette remarque, Marcien Towa l'a faite dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, en ces termes : « *l'Europe s'offre à nous sous des visages différents et même opposés : de tous ces visages, chrétien, industriel capitaliste, industriel socialiste, lequel est le plus authentique, le plus important pour nous ?* »¹⁶¹. Aujourd'hui encore, le même Occident se présente comme les gendarmes du monde, les pacificateurs, les bienfaiteurs, les humanitaires, etc.

Mais avec le temps, les paroles du chef ont commencé à agir petit à petit chez le jeune Rolihlahla, certainement lorsque son intelligence commença à s'éveiller sous l'effet du développement de son esprit critique, son sens d'observation et de perception. Lui-même reconnaît l'ignorance et l'aveuglement qui le caractérisaient à cette époque en ces termes : « *Mais sans comprendre pourquoi, ses paroles ont bien agi en moi. Il avait semé une graine et, bien que je l'aie laissée dormir pendant une longue saison, elle finit par germer. Au bout du compte, je me suis aperçu que, ce jour-là, l'homme ignorant ce n'était pas le chef mais moi* »¹⁶².

Aujourd'hui, combien d'Africains peuvent-ils se prévaloir de s'être libérés de ce type d'ignorance qui caractérisait notre jeune combattant de la liberté à son enfance ? Pouvons-nous prendre le risque d'affirmer que de nos jours, tous les Africains sont libérés de l'ignorance de cette nature ? Est-ce qu'aujourd'hui, les différents systèmes éducatifs africains ont-ils réussi à faire comprendre aux jeunes apprenants qu'au-delà des facettes humanistes de l'Occident et de leurs acolytes, la plupart de nos malheurs tirent leurs sources dans la « mission civilisatrice » et sont entretenues par des missions humanitaires couronnées par l'aide au développement ?

Loin de vouloir changer la nature du débat ; loin de prétendre formuler une tentative de réponse à ces interrogations, par-là, nous voulons simplement montrer que notre effort de libération dépend de notre capacité à pouvoir porter des observations et des analyses profondes sur le legs colonial, sur les œuvres qui nous ont été importées et même sur les dons qui nous sont souvent offerts « gracieusement ».

¹⁶¹ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971), Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 56.

¹⁶² Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 32.

Décider de prendre le chemin de la lutte pour la liberté c'est accepter de prendre des risques de toute nature. C'est aussi accepter de faire face à la machine d'oppression. Pour cela, il faut affronter des difficultés et résister face celles-ci.

IV. Des difficultés du parcours du combattant de la liberté

D'une façon générale, vivre c'est accepter de faire face aux difficultés. Si ce postulat est admis, cela implique que dans certaines circonstances, se donner la mort volontairement pourrait apparaître comme la manière idéale de fuir les difficultés de ce monde, dans l'espérance de trouver une tranquillité, un soulagement, une quiétude, une sorte de paix éternelle.

Dès la naissance, l'homme commence à faire face à de multiples difficultés. Il suffit de voir la manière dont l'homme arrive au monde. Il est nu, minuscule, sans force, sans moyens ni possibilités de se prendre en charge soi-même. Mais à ce stade, il est secouru par ses prédécesseurs qui peuvent être ses parents, ses tuteurs... Et il faut attendre des années pour que l'homme commence à se prendre en charge soi-même.

En plus des difficultés classiques (nous entendons par là les difficultés liées à la préservation de la santé, à l'éducation, à la formation, etc.), le combattant de la liberté décide d'endosser d'autres types de difficultés face auxquelles il peut perdre sa vie à tout moment. Sauf que dans ce dernier cas, le combattant de la liberté ne s'engage pas dans la lutte pour ses intérêts personnels, mais plutôt pour l'intérêt général, l'intérêt du peuple. C'est ce qui fait la dignité de sa lutte, car celui qui lutte sincèrement pour l'intérêt général, celui qui lutte en vue de la libération de son peuple opprimé et asservi, est digne d'admiration et de respect.

Nelson Mandela, faisant face à la rigidité et aux atrocités du régime de l'apartheid, décida d'affronter les difficultés de la clandestinité à l'effet d'atteindre son but ultime qui est la liberté. Il nous livre l'expérience de sa première nuit de clandestin en ces termes : «...*J'ai passé la nuit dans une maison sûre à Johannesburg, une nuit agitée dans un lit inconnu ; et je sursautais à chaque bruit de voiture, en pensant que c'était la police* »¹⁶³. Mais ce ne fut là que le commencement d'une action assez périlleuse, car

La vie dans la clandestinité exige un changement psychologique et radical. On doit prévoir chaque action, même si elle est apparemment insignifiante. Rien n'est innocent. Chaque chose est remise en question. On ne peut être soi-même ; on doit

¹⁶³ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 211.

incarner chaque rôle qu'on épouse. D'une certaine façon, en Afrique du Sud, les Noirs n'ont pas tellement besoin de s'adapter. Sous l'apartheid, un Noir menait une vie mal définie entre l'égalité et l'illégalité, entre la franchise et la dissimulation. Etre Noir en Afrique du Sud signifiait qu'on ne devait avoir confiance en rien, ce qui ne différait pas beaucoup de la clandestinité¹⁶⁴.

Il choisit la voie de la clandestinité pour atteindre son but certes, mais il pense aussi que même en voulant mener une vie normale en tant que Noir dans son propre pays, la législation de l'apartheid rangeait déjà ceux-ci dans un modèle de vie similaire à la clandestinité. Mais tout compte fait, la clandestinité proprement dite choisie par notre combattant de la liberté à d'autres facettes qu'il va devoir découvrir :

Je suis devenu une créature de la nuit. Je restais dans ma planque pendant la journée. Et je n'en sortais qu'à la nuit tombée pour faire mon travail [...] J'habitais dans des appartements vides, dans des maisons, partout où je pouvais rester seul sans me faire remarquer. Je suis quelqu'un qui recherche la compagnie mais j'aime encore plus la solitude. J'accueillais cette possibilité d'être seul, pour réfléchir et organiser. Mais on peut aussi avoir trop de solitude. Ma femme et ma famille me manquaient terriblement¹⁶⁵.

Comme nous pouvons le constater, l'une des difficultés de la clandestinité consiste à vivre dans la solitude. Même si dans la vie, l'on a parfois besoin des moments de solitude, il est à noter que l'excès de solitude peut aussi avoir des conséquences sur la stabilité psychique et la santé mentale de l'individu, puisque la clandestinité implique que le fugitif s'éloigne considérablement de ses proches, y compris de sa femme et de ses enfants. C'est dire qu'opter pour la clandestinité comme moyen de lutte pour la liberté c'est non seulement opter pour un choix difficile, mais aussi risqué. Sous un régime aussi rude qu'inhumain comme celui de l'apartheid, opter pour la clandestinité c'est courir le risque de se faire arrêter à tout moment pour être jugé afin d'être condamné à une peine capitale.

En effet, Mandela opte pour la clandestinité dans sa lutte pour la liberté parce que sous l'apartheid, toutes les tentatives de manifestations non-violentes visant à attirer l'attention du gouvernement oppresseur afin de le conduire autour d'une table de négociation provoquaient plutôt un résultat contraire. Ces manifestations provoquaient la répression, les arrestations, la brutalité, les massacres vis-à-vis des manifestants non armés. Ce fut le cas un 21 mars à Sharpeville lorsqu'une foule de personnes, sans armes, manifesta pourtant de façon contrôlée et ordonnée autour d'un commissariat :

¹⁶⁴ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 211.

¹⁶⁵ *Id.*

Les forces de police, qui comptaient 75 hommes, se sentirent dépassées par le nombre et paniquèrent. Personne n'entendit des coups de semonce ni l'ordre de tirer, mais brusquement les policiers ouvrirent le feu sur la foule et ils continuèrent à tirer alors qu'elle s'enfuyait effrayée. Quand la place fut dégagée, 69 Africains étaient morts, la plupart touchée dans le dos pendant leur fuite. Plus de 700 coups de feu avaient été tirés dans la foule en blessant 400 personnes dont des dizaines de femmes et d'enfants. C'était un massacre et, le lendemain en première page, les photos publiées dans la presse du monde entier en montrèrent le monde entier¹⁶⁶.

A ces actes de brutalités et de barbaries venant des défenseurs de l'apartheid, s'ajoutaient les lois sur l'interdiction de manifestation :

Le 08 avril, l'ANC¹⁶⁷ et le PAC¹⁶⁸ ont été déclarés illégaux d'après la loi sur l'interdiction du communisme. Du jour au lendemain, être membre de l'ANC était devenu une infraction passible d'une peine de prison et d'une amende. Poursuivre les objectifs de l'ANC entraînait une condamnation qui pouvait aller jusqu'à dix ans de prison. Maintenant, même une manifestation non violente qui respectait la loi, mais qu'organisait l'ANC, était illégale. La lutte venait d'entrer dans une nouvelle phase. Nous étions tous des hors-la-loi¹⁶⁹.

On voit que sous l'apartheid, au lieu que la loi soit un instrument de libération et de protection de tous contre chacun, elle devenait plutôt un instrument d'asservissement et d'assujettissement des Noirs majoritaires par des Blancs pourtant minoritaires, car l'ANC, de même que le PAC, étaient des mouvements politiques qui avaient pour idéologie principale : la liberté des peuples asservis. Dans un tel contexte, nous ne saurions nous limiter à concevoir la liberté comme l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite, comme le pense bien Jean-Jacques Rousseau ou encore Thomas Hobbes. La loi étant une émanation des hommes, elle peut être faite par une minorité essentiellement animée par l'instinct égoïste, pour l'oppression et l'exploitation de la grande masse. Justement, c'est dans cette perspective d'exploitation que reposaient les lois de l'apartheid :

Il s'agissait d'un terme nouveau mais d'une vieille idée. Littéralement, cela signifie « séparation » et le terme représentait la codification dans un système de toutes les lois et de tous les règlements qui avaient maintenu les Africains dans une position inférieure aux Blancs pendant des siècles. Ce qui était plus ou moins de facto devenait de jure. La ségrégation pratiquée au hasard au cours des trois derniers siècles allait être consolidée dans un système monolithique, diabolique dans le détail, inéluctable dans son objectif et écrasant dans son pouvoir. Le point de départ

¹⁶⁶ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 195.

¹⁶⁷ African National Council.

¹⁶⁸ Pan Africanist Congress of Azania.

¹⁶⁹ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 199.

*de l'apartheid affirmait que les Blancs étaient supérieurs aux Noirs, aux métis et aux Indiens, et sa fonction consistait à fixer pour toujours la suprématie blanche*¹⁷⁰.

Telle est donc la nature de l'apartheid, consistant à enfermer le Noir afin qu'il accepte de manière définitive l'idée que le Noir est inférieur au Blanc. Codifié par des lois, ce système de gouvernance devient inhumain voire diabolique. L'homme qui engage la lutte contre un tel système est du coup considéré par le système comme un hors-la-loi. Et pourtant, s'il est perçu comme tel, au fond, c'est parce qu'il est un révolutionnaire animé par une cause noble : la justice, l'équité et l'égalité.

Lorsqu'on est né sous un système de ségrégation comme celui de l'apartheid et qu'on parvienne à découvrir le mode de vie des ancêtres avant l'arrivée de l'homme blanc, l'on n'est que tenté de ne faire de sa vie que celle d'un combattant de la liberté, parce que les vérités historiques qu'on y découvre sont assez fascinantes et passionnantes :

*Alors, notre peuple vivait en paix sous le règne démocratique de ses rois et de ses amapakati [littéralement les « initiés », mais le terme désigne ceux qui sont plus proche du roi] et se déplaçait en toute liberté et en toute confiance d'un bout à l'autre du pays sans entraves. Le pays était à nous, par le nom et le droit. Nous occupions la terre, les forêts, les fleuves ; nous extrayions les richesses minérales cachées dans le sol et toutes les autres richesses de ce beau pays. Nous installions et exercions notre propre gouvernement, nous contrôlions nos armes et nous organisions nos commerces. Les anciens racontaient les histoires de guerres dans lesquelles nos ancêtres avaient combattu pour défendre notre patrie, ainsi que les actes de bravoures dans ces temps épiques... La structure et l'organisation des premières sociétés africaines de ce pays me fascinaient et elles ont eu une grande influence sur l'évolution de mes conceptions politiques*¹⁷¹.

La connaissance du mode d'organisation politique, social et économique de nos ancêtres peut être une source de motivation et d'inspiration pour la lutte. C'est dans ce sens que Marcien Towa pense que dans la perspective révolutionnaire, nous devons seulement ressembler à nos ancêtres dans la mesure où ils étaient libres et créateurs¹⁷². Cette recherche de la liberté dont jouissaient les ancêtres est ce qui a dû pousser le combattant de la liberté, Nelson Mandela, à vivre dans la clandestinité et à être un hors-la-loi.

En empruntant le chemin de la clandestinité comme moyen de faire vivre la lutte pour la liberté, Mandela ne se doute pas du fait qu'il pourra être arrêté à tout moment par les agents

¹⁷⁰ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 91.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 260-261.

¹⁷² Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 42.

secrets du régime de l'apartheid. Après son arrestation, il fut directement traduit en justice où les faits graves lui sont reprochés. Au cours du procès, il eut la possibilité de se défendre et profita de cette occasion pour fustiger la loi afin de montrer son caractère liberticide :

*La loi a fait de moi un criminel non pas à cause de ce que j'ai fait mais à cause de ce que je défendais, de ce que je pensais, à cause de ma conscience. Peut-on s'étonner que de telles conditions fassent d'un homme un hors-la-loi ? Peut-on s'étonner qu'un tel homme, ayant été mis hors la loi par le gouvernement, soit prêt à mener une vie hors-la-loi, comme celle que j'ai menée pendant quelques mois d'après les preuves apportées devant cette cour ?*¹⁷³

Encore une fois de plus, on voit que les mauvaises lois ne laissent pas prospérer les aspirations profondes des hommes. Ces lois annihilent le bon sens de ceux qui les conçoivent au point de taxer de criminels ceux des hommes qui œuvrent pourtant pour le Bien.

En dehors de la clandestinité et ses conséquences, de la rudesse des lois injustes, le combattant de la liberté peut rencontrer les difficultés relatives aux procès et plus tard à l'emprisonnement. Dans le cas de l'Afrique du Sud sous apartheid, être un prisonnier noir signifiait qu'on devait faire face à des épreuves hyper difficiles dans les centres pénitenciers, car, même en prison, la ségrégation raciale était pratiquée à la lettre :

*Les règlements de l'apartheid s'étendaient jusqu'aux tenues de prisonniers. Nous avons tous reçu un short, un pull très léger et une veste de toile. Kathy, le seul indien, a reçu un pantalon long. Normalement les Africains avaient les sandales avec une semelle faite d'un morceau de pneu, mais on nous a donné des chaussures. Kathy a été le seul à avoir les chaussettes. Ce jour-là, j'ai mis mon short mais je me suis juré que je ne le porterai pas longtemps*¹⁷⁴.

C'est ici que cette maxime d'un vaillant combattant de la liberté, l'indien Jawaharlal Nehru, prend tout son sens : « *Le chemin de la liberté n'est pas aisé* »¹⁷⁵. C'est dire que pour un peuple conquis, la route qui conduit à la reconquête de la liberté est parsemée d'embûches, d'obstacles de toutes natures parce que celui qui lutte pour la liberté est, dans la plupart des cas, en position de faiblesse en ceci qu'il n'est ni couvert ni protégé par la loi. Voilà pourquoi la lutte pour la liberté veut dire la lutte contre les lois injustes. De ce fait, comme nous l'avons montré plus haut, le combattant de la liberté est vite perçu comme un hors-la-loi par le système d'oppression. Ce qui est frappant est que le combattant de la liberté n'ignore du tout

¹⁷³ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, pp. 262.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 308-309.

¹⁷⁵ Jawaharlal Nehru, cité par Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 136.

pas les épreuves qui l'attendent et qu'il se doit de surmonter parce que, ce qu'il anime est la victoire qui se cache derrière les épreuves à surmonter :

Les opprimés et les oppresseurs sont en conflit violent. Le jour du règlement entre les forces de la liberté et celle de la réaction n'est plus très éloigné. Je n'ai pas le moindre doute que, lorsque ce jour arrivera, la vérité et la justice prévaudront... Les opprimés n'ont jamais ressenti autant d'amertume. La gravité de la situation dans laquelle se trouve le peuple le contraint même à résister jusqu'à la mort à la politique ignoble des gangsters qui dirigent ce pays... Le renversement de l'oppression a été approuvé par le genre humain et c'est l'aspiration la plus élevée de tout homme libre¹⁷⁶.

Au plan psychologique, le combattant de la liberté est préparé. Aucune intimidation n'est susceptible de l'amener à abandonner sa lutte, puisqu'il fait de la lutte sa vie. Il sait que derrière les épreuves, quelque chose de grandiose s'y cache : la dignité, la liberté. Face à ses proches soucieuses des épreuves qu'il traverse, il se montre confiant en leur remontant plutôt le moral et le mental, au lieu de faire pitié. Au cours de la première visite de sa femme qu'il aimait appeler affectueusement Winnie, alors qu'il était en détention provisoire, Rolihlahla nous fait savoir ceci :

Je lui ai rappelé la valeur de notre cause et la loyauté de nos amis, et que son amour et son dévouement m'aideraient à franchir ce qui m'attendait [...] Nous nous sommes jetés dans les bras l'un de l'autre avec la force et l'émotion refoulées en chacun de nous, comme pour un dernier adieu. Et, d'une certaine façon, ça l'était, car nous allions être séparés pour beaucoup plus longtemps qu'aucun de nous ne l'imaginait alors¹⁷⁷.

Face aux atrocités carcérales, il peut arriver que le combattant de la liberté envisage la voie de l'évasion. Mais il sait que lorsqu'on lutte pour des causes justes, la voie de l'évasion est ce qu'il faut éviter parce qu'elle change radicalement la nature de la lutte et peut donner raison à l'opresseur, bien que de prime abord, l'évasion peut présenter des avantages pour la suite de la lutte :

L'évasion sert un double objectif : elle permet à un combattant de la liberté de sortir de prison pour reprendre le combat mais elle donne aussi un extraordinaire élan psychologique à la lutte et une grande publicité contre l'ennemi. Quand j'étais prisonnier, j'ai toujours pensé à l'évasion [...] J'ai étudié le plan avec attention et j'ai conclu que d'une part il était prématuré et que d'autre part les possibilités de

¹⁷⁶ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 137.

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 253-254.

*réussite étaient vraiment trop faibles. Un échec dans ce domaine aurait été fatal à l'organisation*¹⁷⁸.

Ceci nous rappelle Socrate lorsqu'il fut condamné injustement à boire la cigüe, poison mortel à nul autre pareil. Pendant qu'il était en prison, ses amis lui préparèrent une voie rassurante pour prendre la poudre d'escampette. Mais à cause de la noblesse et de la justesse de ses convictions, il refusa toute tentative d'évasion, préférant subir l'injustice que de la commettre. L'acte qui consiste pour le combattant de la liberté à opter pour le respect de la sentence des juges au terme d'un procès est ce qui donne véritablement sens à la nature de sa lutte. Ce qui veut dire que pour un homme qui lutte pour la liberté, en plus du fait que la voie de l'évasion n'est pas aisée, opter pour celle-ci semble ne pas être honorable.

Cependant, refuser de s'évader signifie qu'on doit faire face aux difficultés relatives à la vie carcérale :

Du tribunal, on m'a conduit directement à Pretoria Local, la sinistre monstruosité de briques rouges que je connaissais si bien. On m'a enlevé mes vêtements, puis on m'a donné le costume réservé aux Africains : un short, une chemise kaki, une veste de toile, des chaussures, des sandales et une casquette de tissu. Seuls les Africains avaient un short car les autorités les considéraient comme des « boys¹⁷⁹ » [...] Pendant les semaines suivantes, je suis resté complètement et totalement seul. Je n'ai pas vu le visage ni entendu la voix d'un autre prisonnier. J'étais enfermé vingt-trois heures par jour, avec 30 minutes d'exercice le matin et le soir. Je n'avais jamais vécu dans l'isolement et chaque heure me semblait une année. Il n'y avait pas de lumière naturelle dans ma cellule ; une ampoule nue restait allumée vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Je n'avais pas de montre et, souvent je me croyais au milieu de la nuit alors que ce n'était que la fin de l'après-midi. Je n'avais rien à lire, rien pour écrire et personne à qui parler. L'esprit commence à se retourner sur lui-même, et on désire désespérément quelque chose de l'extérieur pour y tourner son attention. J'avais connu des hommes qui avaient préféré recevoir une demi-douzaine de coups de fouet plutôt que d'être enfermés seuls. Au bout d'un certain temps de solitude, je me réjouissais même de la présence d'insecte dans la cellule, et j'étais sur le point d'entreprendre des conversations avec des cafards¹⁸⁰.

L'on pourrait nous pardonner la longueur de cette citation. Il nous a paru nécessaire de citer longuement le texte en ceci qu'il met en relief les difficultés de la vie carcérale d'un combattant de la liberté. Ce texte devrait aussi nous amener à voir la nature des épreuves que certains Noirs ont dû traverser pour que les Africains aient un minimum d'accès à la liberté.

¹⁷⁸ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, pp. 254-255.

¹⁷⁹ Dans le code linguistique du système d'apartheid, « boy » signifie serviteur, enfant.

¹⁸⁰ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 265.

Or, un traitement d'une telle nature aurait dû normalement être réservé aux criminels. Mais malheureusement, pour des raisons d'assujettissement de l'homme noir, c'est à lui de purger des peines pareilles. Ceci montre à quel point le système de domination et d'exploitation s'est dressé contre le monde noir. Tel est donc à peu près le prix à payer pour la liberté bien que la liberté n'ait pas de prix.

A bien y voir, les combattants de la liberté ne sont pas punis pour ce qu'ils font, mais sont plutôt victimes de certaines atrocités à cause de leurs convictions. Et pourtant, il s'agit des convictions qui s'inscrivent en droite ligne avec la préservation de la dignité humaine. Pour ce fait, Rolihlahla alias Nelson Mandela et ses compagnons de combat étaient fermes et prêts à perdre leur vie dans la défense de leurs aspirations et de leurs profondes convictions :

J'étais prêt à subir la peine de mort. Pour être effectivement prêt à quelque chose, on doit s'y attendre vraiment. On ne peut être prêt à quelque chose si l'on ne croit pas secrètement que cela lui arrivera. Nous étions tous prêts à la mort, non pas parce que nous étions courageux mais parce que nous étions réalistes. J'ai pensé à ce vers de Shakespeare : « Soyez résolu devant la mort ; et la mort et la vie vous seront plus douces »¹⁸¹.

Ceci rappelle la détermination de Socrate lorsque, face à ses accusateurs et aux juges, il devait choisir entre continuer de vivre sans philosopher et la mort. Socrate ne tergiversa point et affirma mordicus : « *Jamais je ne cesserai de philosopher même si je devrais souffrir de mille morts* ».

Tel est donc la voie de la lutte et de ses difficultés dans la recherche de la liberté. Mais un autre facteur de la libération consiste en l'affranchissement des mythes.

V. De l'affranchissement des mythes comme voie de la libération

Dans un article intitulé, « Essence, enjeux et implications de l'approche Schelligienne de la mythologie », Charles Romain Mbele, analysant de façon critique la conception de la mythologie chez Schelling, affirme que cet auteur

conçoit le mythe dans son acception grecque où il désigne les discours, légendes et récits qui comptent la geste et les exploits dont les héros sont des divinités, des êtres

¹⁸¹ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 299.

*surnaturels appartenant à un monde supérieur, distinct de l'humanité, mais avec lequel les hommes entretiennent des liens multiples*¹⁸².

Pris dans ce sens, la mythologie entretiendrait des liens très étroits avec la croyance et la religiosité et serait l'opposé de la rationalité, car l'existence de ces héros et divinités supérieurs et invisibles est difficilement saisissable par un esprit qui opère uniquement par la raison. Pour cela, celui qui prend la mythologie pour réalité est sous l'emprise de la mentalité mythique. Etre sous l'emprise de la mentalité mythique, c'est être enchaîné, donc c'est, en peu de mots, manquer de liberté parce que la mythologie s'est « *imposée à la conscience par une nécessité incompréhensible et aveugle* »¹⁸³. Ce qui est incompréhensible et aveugle est irrationnel parce qu'inaccessible à la raison. C'est justement pour cette raison que Platon écrit :

*Mais qu'on raconte l'histoire d'Hera enchaîné par son fils, d'Hephatos précipité du ciel par son père, pour avoir défendu sa mère que celui-ci frappait, et les combats des dieux qu'Homère imagina, voilà ce que nous n'admettons pas dans la cité, que ces fictions soient allégoriques ou non. L'enfant ne peut pas distinguer ce qui est allégorique de ce qui ne l'est pas*¹⁸⁴.

Ici, Platon est intransigeant sur ce point : il faut interdire, dans la cité, des récits mythiques en raison de leur caractère imaginaire et fictif, parce que ces discours mythologiques peuvent enchaîner les jeunes gens, et plus tard, l'humanité toute entière dans « *un état de non-liberté* », puisque « *la mythologie nous entretient dans l'illusion qu'elle a un sens caché et profond, qui nous invite à le chercher et nous entraîne dans cette voie de plus en plus loin, sans jamais nous offrir les éléments d'une réponse* »¹⁸⁵.

Dans un processus de libération, la lutte contre les discours mythologiques doit être décisive. Pour asseoir la domination européenne en Afrique, pour réussir l'implémentation de l'impérialisme en Afrique, pour asseoir la colonisation en Afrique, « *la conquête des esprits* »¹⁸⁶, via les discours mythologiques, a été une arme de grande importance :

¹⁸² Charles Romain Mbele, « Essence, enjeux et implications de l'approche Schellingienne de la mythologie », in *Zeén n°1. Revue du club de philosophie Kwame Nkrumah*, janvier-février-mars 1989, p. 72.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 77.

¹⁸⁴ Platon, cité par Schelling, cité par Charles Romain Mbele, « Essence, enjeux et implications de l'approche Schellingienne de la mythologie », in *Zeén n°1. Revue du club de philosophie Kwame Nkrumah*, janvier-février-mars 1989, pp. 79-80.

¹⁸⁵ Charles Romain Mbele, « Essence, enjeux et implications de l'approche Schellingienne de la mythologie », in *Zeén n°1. Revue du club de philosophie Kwame Nkrumah*, janvier-février-mars 1989, p. 73.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 84.

Les missionnaires pénètrent l'Afrique pour faire connaître l'Évangile aux peuples Noirs. Les processus théologiques seront alors les contrecoups des situations historiques concrètes, car la mythologie chrétienne fut introduite en Afrique pour justifier idéologiquement les conquêtes esclavagistes et coloniales. Au cours d'une première phase de la théologie missionnaire, celle du « salut des âmes », équivalant à la « mission civilisatrice » des laïcs, ce fut la critique des idoles et le combat contre le paganisme. Le christianisme apporte aux païens le salut, car ils sont sans religion, donc superstitieux et fétichistes. C'est pourquoi il faut détruire les superstitions et les fétiches pour les remplacer par le culte chrétien. A cette phase succède la perspective de la théologie de l'« implantation » de l'église qui consiste à organiser la communauté des fidèles en transplantant les structures et les institutions des églises mères¹⁸⁷.

La lutte contre les discours mythologiques suppose donc que nous nous libérons de ce type de croyance. Ces croyances ont été introduites sciemment en Afrique dans l'optique de justifier idéologiquement l'esclavage, la colonisation, l'impérialisme. Sur ce point, Charles Romain Mbele s'inscrit dans le même ordre d'idées que Macien Towa lorsqu'il affirme :

En ce qui concerne le monde noir, nous savons comment les forces qui le travaillent aujourd'hui ont été introduites. Les croyances et les rites des diverses confessions chrétiennes ont été introduites parallèlement au processus de colonisation et comme une dimension essentielle de celle-ci. Toutefois, tandis que les églises insistaient sur l'infériorité et même la perversité des croyances traditionnelles, les ethnologues fondaient la colonisation sur l'infériorité des cultures et de la race noire¹⁸⁸.

De ce qui précède, il ressort que l'acte colonial en Afrique a reposé sur la propagation, la diffusion et la propagande des discours mythologiques. Or, un discours mythologique est un discours imaginaire et illusoire qui, lorsqu'il est élaboré à des fins de domination et d'exploitation, vise à éloigner de la vérité l'homme qui le reçoit sans le moindre esprit critique afin de l'égarer de manière définitive. Puisqu'accueillir le discours mythologique sans esprit critique signifie le prendre pour vérité absolue. Ainsi, les vérités, pour la plupart des Noirs asservis, sont les suivantes : l'homme blanc est supérieur à l'homme noir ; le christianisme et l'Islam sont des religions supérieures aux religions africaines ; la philosophie, la technologie, la science sont des domaines exclusivement réservés aux Blancs ; la médecine africaine relève du maraboutisme et du fétichisme ; les Africains sont des païens qu'il faut absolument christianiser ou islamiser ; l'Afrique ne peut pas se développer sans l'aide du colon ; la couleur noire de la peau est une malédiction de même que les cheveux crépus, etc.

¹⁸⁷ Charles Romain Mbele, « Essence, enjeux et implications de l'approche Schelligienne de la mythologie », in Zeén n°1. *Revue du club de philosophie Kwame Nkrumah*, janvier-février-mars 1989, pp. 84-85.

¹⁸⁸ Macien Towa, « Zeén ou le chemin », in Zeén n°1. *Revue du club de philosophie Kwame Nkrumah*, janvier-février-mars 1989, p. 8.

Voilà donc autant de stéréotypes et de vérités mythologiques qui caractérisent nos peuples. Cela étant, se libérer des mythes consiste à s'affranchir de ce genre de stéréotypes pris pour vérités absolues. La *Bible* ne dit-elle pas que « *Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous affranchira* »¹⁸⁹ ? La même *Bible* de dire encore : « *Mon peuple est détruit parcequ'il lui manque la connaissance* »¹⁹⁰. Nous voulons dire que pour être libre, ou du moins, pour se libérer, nous avons absolument besoin de vérité et de connaissance. Mais le véritable problème qui se pose est le suivant : quel type de connaissances et quelles vérités devons-nous savoir pour se frayer la voie de la libération ?

Cette question n'est pas sans réponse, car Marcien Towa précise quelque part que face aux ravages du colonialisme via les discours mythologiques,

Les mouvements idéologiques et politiques des Noirs des Amériques, les Anciens combattants de la première grande guerre et les premiers Etudiants Noirs dans les métropoles coloniales commençaient à remettre en question la prétendue supériorité innée des croyances, des cultures et de la race blanche et à exalter la race noire et ses cultures. Sur le continent africain même les mouvements messianiques plus ou moins amples naissaient et se heurtaient à l'hostilité des colons et surtout des missionnaires. Ces derniers ripostaient bientôt en élaborant un discours moins brutal et plus séduisant destiné à véhiculer le même message évangélique : Ainsi naquit l'ethnophilosophie¹⁹¹.

Bien que nous comptons nous étendre sur la question de l'ethnophilosophie à la deuxième partie de notre travail, remarquons déjà qu'en voulant nous libérer des discours mythologiques, une bonne partie de nos premiers intellectuels nous a conduit à une impasse, une voie sans issue qu'est l'ethnophilosophie, prolongement de la négritude senghorienne, un message évangélique à prétention philosophique.

A la question de savoir, quel type de connaissance devons-nous posséder dans le processus de libération, nous pouvons déjà arguer que l'un des premiers pas consiste à se détourner du message évangélique de l'ethnophilosophie dans toutes ses formes parce qu'en dépit de la sévère critique adressée à ce courant de pensée depuis les années 70 du siècle dernier, le discours ethnophilosophique tend à se perpétuer dans les milieux intellectuels africains et d'ailleurs en aborant des casquettes et des tendances nouvelles. Nous voulons faire référence à certains philosophes théologiens et notamment aux animateurs de la pensée

¹⁸⁹ *La Bible*, Jean 8 : 32.

¹⁹⁰ *Ibid.*, Osée 4 : 6.

¹⁹¹ Macien Towa, « Zeén ou le chemin », in *Zeén n°1. Revue du club de philosophie Kwame Nkrumah*, janvier-février-mars 1989, p. 8.

postcoloniale à qui Charles Romain Mbele adresse une sévère et dévastatrice critique dans son ouvrage, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*.

En effet, selon les théoriciens de la postcolonie, les discours de type narratif, mythologique et conceptuel sont des connaissances de même degré et de même niveau :

Ce nivellement signifie que les animateurs de la pensée postcoloniale en Afrique subsaharienne – Achille Mbembe, Jean-Godfroy Bidima, Bouharima Ouattara, Bissidiki Coulibaly, Grégoire Biyogo, Pierre Nzinzi, etc. sont conscients que leurs emplois de la philosophie sont au cœur de violents conflits idéologiques – un champ de bataille, selon le mot de Kant – pour l'hégémonie et la légitimité historiques de forces installées ou montantes. Guidées par la soif d'un pouvoir cynique dont la finalité est l'approfondissement des processus locaux de l'accumulation primitive du capital, certaines de ces forces historiques justifient donc l'inégalité, la domination et l'exploitation¹⁹².

Ranger au même degré les genres de connaissance c'est refuser de faire le distinguo entre les discours d'enfermement et les discours libérateurs et de progrès. Autrement dit, c'est prendre pour prétexte la réflexion philosophique pour justifier et légitimer la domination, l'inégalité, l'asservissement et l'exploitation. C'est distendre le courant de pensée de l'ethnophilosophie malgré tout.

Bien plus, s'attaquer violemment au développement et à la perpétuation de la mentalité mythico-religieuse dans le processus de libération est d'une importance capitale parce que la domination n'est pas qu'externe, elle est aussi interne, comme le démontre Frantz Fanon dans *L'An V de la Révolution algérienne* :

Ce n'est pas le sol qui est occupé. [...] Le colonialisme [...] s'est installé au centre même de l'individu [...] et y a entrepris un travail soutenu de ratissage, d'expulsion de soi-même, de mutilation rationnellement poursuivie [...]. C'est le pays global, son histoire, sa pulsation quotidienne qui sont contestés, défigurés, dans l'espoir d'un définitif anéantissement. Dans ces conditions, la respiration de l'individu est une respiration observée, occupée¹⁹³.

C'est dire qu'en dehors de l'oppression physique, il y a aussi l'oppression psychique qui tire sa source dans la diffusion des discours mythico-religieux. Cette forme d'oppression consiste à occuper et à observer la respiration de l'individu. Observer la respiration d'un individu signifie prendre le contrôle de ses pensées. En prenant le contrôle des pensées d'un

¹⁹² Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 53.

¹⁹³ Frantz Fanon, cité par Charles Romain Mbele, *Op.Cit.*, pp. 64-65.

être, le soi devient manipulable comme un instrument. Cette forme d'oppression est ce que Mbele appelle la colonisation intérieure.

Nous entendons par colonisation intérieure la prise totale du contrôle des pensées de l'opprimé par l'idéologie dominante qui « *s'exprime souvent par la religion, la philosophie de l'histoire, la conception de l'homme, la morale, l'esthétique* »¹⁹⁴. Voilà pourquoi il importe de réinterpréter toutes ces anciennes visions du monde en ceci qu'elles ne cadrent pas avec l'idée de libération.

La religion conçoit l'esprit humain comme borné, limité et incapable de se prendre en charge lui-même ; elle prône la dépendance à des êtres supérieurs ou surnaturels. La philosophie de l'histoire, quant à elle, nie l'usage de la raison par l'homme noir et s'évertue à nier la vérité historique selon laquelle l'Égypte antique, qui est le berceau de l'humanité et donc le berceau de toute science dont l'Europe s'enorgueillit et s'arroge la paternité à tort, était noire.

Dans sa conception de l'homme, l'idéologie dominante conçoit l'humanité sous la forme raciale. Dans cette conception raciale et racialisée, il y a la race pure, la race supérieure et les races inférieures. La race pure et la race supérieures étant prédestinées à asservir les races inférieures. Or, au fond, tout ceci n'est qu'une pure construction mythologique avec pour véritable objectif la pérennisation des inégalités, la domination et l'exploitation à l'échelle planétaire.

Ces constructions mythologiques ont créé dans le psychisme du dominé le complexe d'infériorité, une autre forme de prison, cette tendance qui consiste à se dénigrer, à se sous-estimer, mais par contre et dans le même temps, en déifiant son bourreau, c'est-à-dire, son dominateur. Cette idée du complexe d'infériorité de l'homme noir vis-à-vis de l'homme blanc est profondément scrutée par Fanon, dans son ouvrage, *Peau noire masques blancs*.

Analysant les relations entre les femmes de couleur et les hommes blancs, Fanon veut « *Déterminer dans quelle mesure l'amour authentique demeurera impossible tant que ne seront pas expulsés ce sentiment d'infériorité ou cette exaltation adlérienne, cette surcompensation, qui semble être l'indicatif de la Weltanschauung noire* »¹⁹⁵. Pour montrer la gravité du problème relatif au complexe d'infériorité du Noir ou de la Noire, Fanon va faire

¹⁹⁴ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 65.

¹⁹⁵ Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*, coll. « Esprit », Paris, Seuil, 1971, pp. 33-34.

référence à l'ouvrage de Mayotte Capécia, intitulé, *Je suis Martiniquaise*. Dans cet ouvrage, Mayotte aboutit à une conclusion troublante qui est la suivante : « *J'aurais voulu me marier, mais avec un Blanc. Seulement une femme de couleur n'est jamais tout à fait respectable aux yeux d'un blanc, même s'il aime. Je le savais* »¹⁹⁶. Notons que pour Fanon, *Je suis Martiniquaise* est un ouvrage rabaisant en ceci qu'il prône un comportement malsain du Blanc à l'égard de la Noire, bien que ce comportement soit dû au complexe d'infériorité qui anime cette dernière. Puisque dans la relation, elle s'avoue déjà vaincue, car elle ne se pose pas de question sur la beauté de son amant blanc :

*Mayotte aime un blanc dont elle accepte tout. C'est le seigneur. Elle ne réclame rien, n'exige rien, sinon un peu de blancheur dans sa vie. Et quand se posant la question de savoir s'il est beau ou laid, l'amoureuse dira : « Tout ce que je sais c'est qu'il avait les yeux bleus, les cheveux blancs, le teint pâle, et que je l'aimais », - il est facile de voir, en remettant les termes à leur place, qu'on obtient à peu près ceci : « Je l'aimais parce qu'il avait les yeux bleus, les cheveux blonds et le teint pâle. » Et nous qui sommes Antillais, nous ne le savons que trop, le Nègre craint les yeux bleus répète-t-on là-bas*¹⁹⁷.

Pendant que le rêve des femmes de couleur est d'épouser les hommes blancs pour avoir un peu de blancheur dans leurs vies, les Noirs également rêvent d'entretenir les rapports sexuels avec les Blanches dans l'espérance de se sentir accepter par la communauté blanche ou de se décomplexer : « *Nous entretenant récemment avec quelques Antillais, nous apprîmes que le souci le plus constant de ceux qui arrivaient en France était de coucher avec une Blanche* »¹⁹⁸. Pour certaines personnes de race noire, le fait d'épouser une personne de race blanche pourrait résoudre le problème des inégalités entre Noirs et Blancs. Ce genre de raisonnement est typiquement celui d'un complexé qui conçoit la race blanche comme étant la race supérieure, alors qu'en réalité, une telle considération n'est qu'un mythe, une croyance aveugle et sans fondement, une illusion. Et la voie empruntée pour résoudre le problème n'étant qu'une impasse.

De ce qui précède, il ressort que le complexe d'infériorité du Noir face au Blanc est un obstacle à la liberté. Nelson Mandela, dans son ouvrage, *Un long chemin vers la liberté*, nous livre un impressionnant témoignage de l'un des collaborateurs du fondateur de l'ANC, Anton Lembede. Nous lisons ceci :

¹⁹⁶ Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*, coll. « Esprit », Paris, Seuil, 1971, p. 34.

¹⁹⁷ *Id.*

¹⁹⁸ Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*, coll. « Esprit », Paris, Seuil, 1971, p. 58.

Lembede disait que l'Afrique était un continent d'hommes noirs et que les Africains devaient s'affirmer de nouveau et réclamer ce qui leur appartenait de droit. Il ne supportait pas l'idée du complexe d'infériorité des Noirs et fustigeait ce qu'il appelait l'adoration et l'idolâtrie de l'Occident et de ses idées. Il ne cessait de répéter que ce complexe d'infériorité était le plus grand obstacle à la libération. Il faisait remarquer qu'à chaque fois qu'un Africain avait les mêmes possibilités, il était capable d'arriver aux mêmes résultats que l'homme blanc, et il citait les héros africains comme Marcus Garvey, W.E.B Du Bois et Hailé Sélassié. « La couleur de ma peau est belle, disait-il, comme la terre noire de ma mère Afrique. » Il croyait que les Noirs devaient améliorer leur image avant d'engager des actions de masse qui puissent réussir. Il prêchait la confiance en soi et l'autodétermination, et il appelait sa philosophie l'africanisme¹⁹⁹.

Voilà exposée, via ce témoignage et de façon explicite, l'une des voies de notre libération : la confiance en soi, l'autodétermination, la connaissance des héros africains dans le combat pour la liberté, l'amour de soi ou l'amour de la couleur de sa peau participent à s'affranchir des constructions mythologiques du colon.

Nous venons de voir que la liberté comme caractéristique essentielle ou comme condition de possibilité de la renaissance nécessite que les peuples en quête de renaissance prennent d'abord conscience du besoin de liberté afin de se mettre en route dans la recherche des chemins meilleurs pouvant mener à la libération effective. C'est ainsi que notre démarche heuristique nous amène à voir qu'au regard des difficultés des parcours des combattants de la liberté dans l'histoire, la recherche de la liberté est l'un des plus grands chantiers de l'existence.

VI. De la liberté : le grand chantier de l'existence

Le besoin et le problème de liberté ne se posent pas seulement chez les peuples en quête de renaissance ou de progrès. Si l'humanité peut devoir ses progrès à l'exercice rationnel de la liberté, ce serait la même chose de dire que l'humanité doit ses progrès à la philosophie. Mais en dépit de tous ces progrès réels ou apparents des hommes sur le milieu qui les entoure, il est difficile d'affirmer qu'aujourd'hui, la liberté a atteint son point d'achèvement ou son paroxysme. C'est pour cette raison que la liberté demeure l'un des grands chantiers de l'existence, ce qui fait d'elle une nécessité existentielle.

¹⁹⁹ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté*, trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 84.

Au-delà des multiples définitions attribuées au concept de philosophie, la liberté se situe au centre même de cette noble discipline qui résiste, depuis l'antiquité, à l'insolence des nouvelles sciences, en raison de leurs spécificités pratiques, que la mère philosophie a vues pourtant naître. La philosophie n'a pas seulement vu naître certaines de ces disciplines, elle leur a même donné naissance. Dès lors, montrer en quoi la liberté est l'un des grands chantiers de l'existence revient à montrer qu'un peuple en quête de liberté dans le processus de renaissance est un peuple en quête de philosophie. De cette hypothèse, on peut se poser la question de savoir : n'y a-t-il pas de philosophie en Afrique, puisque l'Afrique est en quête de renaissance ?

Cette interrogation semble vouloir nous ramener au problème de l'existence ou de la non existence de la philosophie en Afrique. Mais là n'est pas le point qui nous intéresse pour le moment, puisqu'à la deuxième partie de notre travail, nous verrons que Marcien Towa s'est suffisamment appesanti sur cette question. Sauf que, malgré l'existence de la philosophie en Afrique depuis la grande antiquité pharaonique, avec la pratique de la traite négrière et l'avènement de l'impérialisme, la philosophie authentique en Afrique fait face aux assauts répétés des « philosophies » à tendance théologique, évangélique, mythologique, qui tendent à se perpétuer et à vouloir se transmettre comme un héritage à promouvoir et à préserver de génération en génération. Cette philosophie de l'enfermement, cette philosophie pernicieuse, connue sous le nom de théorie de pierre d'attente ou ethnophilosophie, est en grande partie l'œuvre des missionnaires. Aujourd'hui, elle est véhiculée et entretenue par les héritiers des églises coloniales (pasteurs, prêtres, évêques, etc.), les intellectuels et hommes politiques africains pervers qui sont des suppôts de l'impérialisme en Afrique.

L'œuvre de ces philosophes de l'enfermement a des répercussions sur nos sociétés actuelles à cause, parfois, de la médiatisation de certains de ces auteurs et de la proximité dont jouissent les héritiers de l'église coloniale auprès de la grande masse désœuvrée, ghettoïsée et abandonnée à elle-même. Cette masse ghettoïsée et dépaylée, fondant leurs espoirs sur les illusions messianiques et les promesses prophétiques nourries par la mythologie, est certainement l'une des principales raisons qui a poussé Charles Romain Mbele à analyser philosophiquement la situation dans son livre intitulé, *Le Ghetto théocratique*. Dans la quatrième de couverture de ce livre, nous pouvons lire ceci :

Une tendance lourde de tout le spectre religieux est née dans nos sociétés à l'orée des années 70 du XXe siècle : elle s'oppose à la laïcité, au pluralisme des convictions, à la diversité des croyances et des incroyances, à la multiplicité des

sensibilités. [...] Aussi observe-t-on aujourd'hui une radicalisation des structures mythiques dont le précipité prend la forme d'une cléricisation des identités avec le geste – souvent violent – d'enfermer les peuples dans un ghetto théocratique. [...] Sortir de cette hypnose de derviche tourneur suppose de renouer avec la réflexion critique. Celle-ci permet de prendre du recul avec l'hystérisation de la différence en recherchant une instance – la philosophie – qui valorise la pensée critique, réflexive et rationnelle, car elle observe, argumente, définit, hiérarchise pour théoriser, en faisant confiance, non à un absolu ossifié, mais à l'absolu véritable : l'homme concret avec ses désirs, ses besoins et ses aspirations²⁰⁰.

Ici, il apparaît que c'est la pratique sérieuse de la philosophie qui est l'antidote du spectre religieux qui sévit dans nos sociétés actuelles. Parce que la philosophie, en raison de sa caractéristique critique, réflexive et rationnelle, favorise la diversité des croyances et des convictions, la laïcité, en un mot, la liberté. C'est dire que les enjeux que soulève *Le Ghetto théocratique* sont la philosophie et la liberté.

Bien que ces enjeux soient d'actualité, il convient de rappeler qu'ils sont aussi vieux comme le monde. Déjà, la Grèce antique s'est montrée hostile à l'activité philosophique en condamnant injustement à mort Socrate, alors que celui-ci passait la majeure partie de son temps à éveiller les consciences en affutant l'esprit critique des jeunes gens, afin que ceux-ci résistent efficacement à la dictature des traditions et coutumes établies dans l'Athènes de son temps. Face à la sentence de mort, Socrate prend la peine de mettre en garde les juges et ses accusateurs à propos du grand mal qu'ils sont en train de commettre sur la société athénienne et les générations futures :

Soyez persuadés que si vous me faites mourir, sans égard à l'homme que je prétends être, ce n'est pas à moi que vous ferez le plus de mal, c'est à vous-même. [...] Aussi, Athéniens, ce n'est pas, comme on pourrait le croire, pour l'amour de moi que je me défends à présent, il s'en faut de beaucoup ; c'est pour l'amour de vous ; car je crains qu'en me condamnant, vous n'offensiez le dieu dans le présent qu'il vous a fait²⁰¹.

Ce recours à Socrate n'est pas anodin, car il nous permet de voir dans l'Histoire de l'humanité et notamment dans les progrès de la pensée comment le philosophe, qui est le praticien de la philosophie, donc l'artisan de la liberté par excellence, est combattu dans la cité, traîné en justice au point d'être condamné à l'exil ou à la mort. Tout ceci nous démontre que la liberté est non seulement un besoin existentiel, mais aussi l'un des plus grands

²⁰⁰ Charles Romain Mbele, *Le Ghetto théocratique*, Paris, L'Harmattan, 2017.

²⁰¹ Platon, *Apologie de Socrate*, trad. Emile Chambry, éd. Les bruits de l'encre, Bafoussam, 2017, pp. 68-69.

chantiers de l'existence. Faire perdre la vie à un philosophe signifie qu'on s'est attaqué directement à l'émergence de la liberté, c'est étouffer la liberté, Dieu pour parler comme Césaire.

Justement, c'est cet étouffement de la liberté qui a plongé l'Europe dans l'obscurantisme théologique et mythologique pendant des siècles à l'époque qu'on nomme le Moyen Âge européen. Et c'est cet obscurantisme que les adeptes de la théorie des pierres d'attente essaient de maintenir, par tous les moyens, les peuples tenus captifs par l'impérialisme occidental. Pour le cas de l'Europe moyenâgeuse, il a fallu attendre l'avènement des philosophes postmodernes comme Descartes, Bacon, etc. et les philosophes des lumières pour sortir l'Occident de son obscurantisme théologique grâce à la force de la pensée, mais surtout grâce à la liberté de la pensée et le penser librement.

Voilà ce qui fait de la liberté l'un des grands chantiers de l'existence.

Au terme de ce chapitre, il convient de rappeler qu'il s'agissait pour nous de montrer en quoi la liberté est une caractéristique essentielle de la renaissance. C'est la raison pour laquelle nous l'avons posée comme une condition de possibilité de la renaissance. De là, il ressort que les peuples en quête de renaissance prennent d'abord conscience du besoin de liberté afin de se mettre en route dans la recherche des sentiers meilleurs pouvant mener à la libération effective. C'est ainsi que notre démarche heuristique nous a amené à voir qu'au regard des difficultés des parcours des combattants de la liberté dans l'histoire ; au regard de la prolifération des théories des pierres d'attente par ses adeptes chez les peuples croupissant sous le poids de la grande machine impérialiste et capitaliste, la recherche de la liberté est l'un des plus grands chantiers de l'existence. L'étroite parenté existant entre la philosophie et la liberté montre que l'une ne peut prospérer sans l'autre. C'est ainsi que la liberté comme caractéristique essentielle de la renaissance est un appel aux peuples dominés à l'exercice et à la pratique rigoureuse de la philosophie authentique.

CONCLUSION PARTIELLE

En s'attardant sur les caractéristiques de la renaissance, notre objectif était celui de planter le décor pour l'analyse de l'idée de renaissance selon Marcien Towa à la seconde grande articulation de notre travail. Cela nous permettra de voir certainement que l'idée de renaissance selon Marcien Towa n'est pas *ex-nihilo* malgré son caractère original.

Dans la Renaissance italienne, le recours au passé a été d'un grand apport de même que la passion du développement de la science impulsée par les humanistes, qui ont su bénéficier du soutien de certains princes. A bien y regarder, ces facteurs caractéristiques de la Renaissance italienne convergent avec la conception de l'idée de renaissance selon Towa. Par exemple, lorsqu'il pense que la renaissance ou la révolution ne consiste pas à se laisser dicter par le passé, mais consiste plutôt à faire de nous des créateurs et des hommes libres comme l'ont été nos ancêtres. Bien plus, pour le philosophe camerounais, dans un processus révolutionnaire digne de ce nom, les masses africaines doivent être intégrées par le biais des langues locales. De même, dans la Renaissance italienne, la langue et le langage étaient à la base de la sociabilité et du développement de la science.

S'agissant de la Nègro-Renaissance, relevons qu'elle est à l'origine du mouvement de la Négritude. Dans son enjeu culturel, la Nègro-Renaissance prône la résurrection de la culture africaine. C'est elle qui permettra aux Afrodescendants de retrouver les repères afin de développer l'amour et la fierté d'être Noir. C'est à partir de cette estime de soi que les Noirs peuvent atteindre le succès par le biais du développement personnel. L'accession de Barack Obama à la magistrature suprême des États-Unis en est une parfaite illustration. Nonobstant le fait que son séjour à cette haute fonction semble n'avoir pas changé la situation des Afro-américains, notons néanmoins que ce succès montre à quel point les Noirs n'ont aucune raison de ne pas croire à un avenir meilleur. Il suffit de transcender les propos racistes de l'Autre et de ne pas succomber à la haine, même si nous relevons la persistance des actes racistes des Blancs vis-à-vis des Noirs, notamment aux USA, actes qui se soldent par le meurtre des descendants d'esclaves.

Si cela est fait, on verra très rapidement que la libération apparaît comme condition de possibilité de la renaissance.

**DEUXIÈME PARTIE : DU DÉPASSEMENT DE
LA NÉGRITUDE À L'IDÉE DE RÉVOLUTION
COMME VOIE DE LA RENAISSANCE
AFRICAINES**

INTRODUCTION PARTIELLE

L'idée de renaissance selon Marcien Towa tire sa source de la critique du mouvement de la Négritude, dans la mesure où pour lui, dès sa genèse, la Négritude est apparue comme un mouvement de révolte et de revendication des valeurs de l'homme noir face à sa marginalisation par l'homme blanc. Ainsi, nous pourrions présenter le mouvement de la Négritude comme une nécessité d'un retour aux sources, qui permet à la conscience africaine de retrouver ses repères face à la crise qu'elle traverse. Mais force est de constater que la Négritude pêche en ceci qu'elle insiste sur la valorisation de l'identité spécifique du Noir en l'enfermant dans une destinée ou une identité close et finie, exempte de toute capacité de transcendance. Cette tendance est fortement défendue et soutenue par Léopold Sédar Senghor. Plus grave encore est le déguisement de la Négritude en ethnophilosophie, entendue comme un courant de pensée qui revendique une philosophie spécifiquement et authentiquement africaine. C'est en formulant une critique froide et sans complaisance à l'égard du culte de la différence que Towa trouve nécessaire de faire le dépassement de la Négritude pour aboutir à l'idée de la révolution comme voie de la renaissance africaine proprement dite.

La révolution quant à elle se voulant intellectuelle, culturelle, et soutenue par une idéologie de libération du continent noir, avec pour but de faire de la mère Afrique

*Une Afrique auto-centrée et puissante, ayant en elle-même le centre de conception et de décision pour toutes les sphères de son existence : politique, économique, spirituelle, une Afrique appliquant le même principe de liberté dans toutes les formes de relations interhumaines, une Afrique enfin œuvrant pour le même idéal dans le monde, si nous convenons d'un tel dessein, c'est lui aussi qui doit être notre fil d'Ariane dans notre quête du secret de l'Europe*²⁰².

Dans cette partie, seconde articulation de notre travail, notre objectif consiste à examiner de près l'idée de renaissance selon Marcien Towa. Pour ce faire, nous l'avons organisé en trois chapitres : le premier va s'appesantir sur la nécessité du dépassement de la négritude, le second porte sur la querelle des identités, alors que le dernier traite de la révolution.

Dans la querelle des identités, il sera question de voir comment Marcien Towa fait une analyse critique des conceptions de l'identité chez Blyden et Senghor et fait la remarque selon

²⁰²Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 56.

laquelle, ces deux auteurs enferment l'homme noir dans l'essentialisme spécifique. Partant de là, Towa va aboutir à l'idée d'une identité générique transcendante, capable de révolution, qui s'oppose à l'essentialisme statique.

CHAPITRE IV : DE LA NÉCESSITÉ DU DÉPASSEMENT DE LA NÉGRITUDE

La Négritude est un courant littéraire rassemblant les écrivains noirs, qui revendique l'identité noire et sa culture. Il s'agit d'une prise en compte par les jeunes intellectuels noirs étudiant en France de leur destin face à la domination et à la marginalisation par l'homme blanc. Autrement dit, le mouvement de la Négritude est une réponse ou une réaction à de l'impérialisme occidental, mais surtout, une réplique à la méconnaissance radicale de l'identité générique du genre humain de l'homme noir par le colon. C'est certainement pour cette raison que Mazadou Oumarou définit le mouvement de la Négritude comme étant « *cette idéologie dont la fin est, toutes tendances confondues, la réhabilitation de la culture et de l'humanité du Noir. Elle apparaît d'abord sous la forme d'un mouvement littéraire qui prône soit le retour aux sources africaines, soit l'exaltation de l'originalité et de la différence de la culture nègre* »²⁰³.

Dans ce chapitre, nous comptons présenter la Négritude à la lumière de la pensée de Marcien Towa en trois moments : d'abord comme nécessité d'un retour aux sources permettant à la conscience africaine de retrouver ses repères face à la crise qu'elle traverse ; ensuite comme mouvement de révolte face à la condition d'une Afrique dominée par l'impérialisme ; et enfin, nous tenterons de répondre à la question liée au besoin de dépassement de la Négritude. Mais avant d'y arriver, que l'on nous permette de dire un mot sur le contexte d'émergence du mouvement de la Négritude.

I. Du contexte d'émergence de la Négritude

Quelles sont les circonstances qui ont contribué à la naissance de la Négritude ? Ou alors, quelle est l'étiologie du mouvement de la Négritude ? Telle est, entre autres, la question principale à laquelle nous souhaiterions répondre dans cette première section.

Ainsi, pour répondre à cette interrogation, nous comptons recourir à l'un des ouvrages de Marcien Towa intitulé, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*. Dans cet ouvrage, Towa, analysant le *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire, nous fait savoir que la

²⁰³ Mazadou Oumarou, « Dynamique globale de l'Afrique et perspective géostratégique de Marcien Towa », in Lucien Ayissi, (dir.), *La philosophie de la libération et de l'émancipation de Marcien Towa*, Paris, Dianoïa, 2021, p. 260.

source du courant littéraire qu'est la Négritude est « *l'enfer de l'oppression* »²⁰⁴. Cette situation infernale nous est présentée par notre auteur au travers de sa lecture du *Cahier d'un retour au pays natal* en ces termes :

*De retour de France après ses études supérieures, le spectacle qu'offre au poète les Antilles dans leur ensemble est celui d'une misère multiforme et sans forme, la faim, la maladie, l'alcoolisme, la crasse : « les Antilles qui ont faim, les Antilles grêlées de petites véroles, les Antilles dynamitées d'alcool ». Rien cependant de spectaculaire, rien de ces catastrophes naturelles (séismes, inondations) dont l'annonce fait affluer les dons des bonnes âmes. Au contraire, tout est calme et silencieux ; la vie est même souriante (comme disent les touristes)*²⁰⁵.

La tragédie, c'est le calme et le silence qui s'observe autour de cette misérable vie, cette vieille misère qui pourrit silencieusement sous le soleil, avec un « *vieux silence crevant de pustules tièdes* »²⁰⁶ :

*La tragédie, c'est la résignation, l'habitude de la misère, et, suprême affaîssement, l'acceptation de l'insignifiance, de la privation de toute perspective, « l'affreuse inanité de notre raison d'être ». Nous touchons à la signification profonde de la servitude, à savoir, se voir refuser la possibilité d'avoir sa perspective propre, et d'être au contraire inséré, à titre de simple moyen, dans la perspective d'un autre, ne pouvoir exercer ses responsabilités d'homme. C'est le sort le plus inacceptable pour tout homme, et le scandale est de voir qu'il est ici accepté. Il y eut bien parfois des martyrs ayant payé de leur vie, le goût qu'ils avaient conservé de la liberté. Mais leur mémoire s'évanouit dans l'apathie générale ; ce sont des « martyrs qui ne témoignent pas », « les fleurs de leur sang » se fanent et s'éparpillent dans le vent inutile*²⁰⁷.

Tel est le constat que fait Aimé Césaire dès son retour de France au lendemain de ses études supérieures. Il est surpris par la gravité de la misère et étonné par le violent silence qui traverse et efface de façon cynique le sang versé des martyrs, ceux-là qui ont tenté de changer l'ordre d'une réalité inacceptable, mais malheureusement admise par le système d'exploitation et d'oppression.

Le silence tragique face à cette macabre réalité se traduit par la privation de toute perspective autre que la résignation. La résignation ici consiste à se conformer à l'ordre établi, à ne jamais songer à envisager la perspective d'un changement, la perspective d'une révolte.

²⁰⁴ Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 32.

²⁰⁵ *Id.*

²⁰⁶ *Id.*

²⁰⁷ *Id.*

Ces vers du poète esclave, George Moses Horton semblent exprimer la résignation d'un opprimé privé de liberté :

*Hélas ! Ne suis-je donc né
 Que pour porter cette chaîne d'esclave ?
 Privé de toutes les joies de la création,
 Par la misère, la peine et la douleur !
 Que de temps déjà je suis en esclavage
 Et me languis d'être libre.
 Hélas faut-il encore que je me plaigne ?
 Privé de ma liberté.
 Oh ! Ciel n'y a-t-il donc point de remède
 Avant le silence de la tombe
 Pour calmer la douleur. Pour apaiser la peine
 Et l'angoisse de l'esclave ?²⁰⁸*

Le silence de la misère ou de la souffrance que provoque la résignation peut signifier que l'opprimé, quand bien même il s'est rendu compte de sa privation de liberté, a accepté sa situation actuelle, c'est-à-dire sa vie d'asservi, dans l'espoir de retrouver le repos éternel dans la tombe, c'est-à-dire, après la mort. La mort apparaissant dans ce cas comme l'unique moyen de libération de l'esclave, du colonisé.

Nous pouvons mieux comprendre pourquoi Césaire, dans son *Cahier d'un retour au pays natal*, qualifie de tragédie, le silence face à la pourriture de la misère infernale des Martiniquais. Ce silence n'est pas anodin en ceci qu'il est même le résultat ou l'effet recherché par le dominateur. Il consiste non seulement à étouffer toute tentative de révolte, mais aussi à éloigner l'opprimé de toute perspective de libération, en lui faisant perdre le goût de la liberté. Or, nous savons que faire perdre le goût de la liberté à un homme ou à son semblable, c'est le déshumaniser.

Ainsi, l'opprimé qui a perdu le goût de la liberté attendra impatiemment le jour de sa mort comme unique moyen de libération. Ceci traduit son profond désespoir que provoque la conscience de différence existant entre lui et son oppresseur. C'est ce désespoir qui va le

²⁰⁸ J. Weber, cité par Marcien Towa, préface de Joseph Ndzomo Mole, *Identité et Transcendance*, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 24.

plonger dans l'univers des imaginaires et des représentations, qui sont, dans la plupart des cas, mythologiques ayant un caractère religieux. Il s'agit, par exemple, de l'espérance d'une vie paradisiaque après la mort, perçue par la mythologie chrétienne ou musulmane comme récompense des dévots et des soumis à la religion, qui ont accepté la souffrance et la pauvreté sous toutes ses formes pendant la vie sur terre :

Pour tout être humain asservi et opprimé : esclave, colonisé, néo-colonisé, prolétaire, la conscience de la différence entre lui et son oppresseur est une obsession, et l'abolition de cette différence, son rêve. Même lorsque l'esclave déclare impossible l'abolition de la différence, cette déclaration même traduit un désir contraire qu'elle veut étouffer. Elle est désespoir, c'est-à-dire refoulement d'un espoir toujours renaissant qui vient échouer contre la nécessité inflexible du réel. Quand l'espoir ne peut se frayer un chemin dans le réel, il gagne les régions de l'imaginaire pour se donner libre cours. L'univers des représentations religieuses, par exemple, est le royaume par excellence des possibles où se bâtit le désespoir, car Dieu c'est la possibilité des impossibilités ou, comme le dit Kierkegaard, à Dieu tout est possible²⁰⁹.

Ce qui précède semble vouloir montrer que pour l'opprimé ou l'asservi, l'univers des imaginaires et des représentations mythico-religieuses apparaît comme refuge, lieu thérapeutique pour ses peines et souffrances. Il choisit cette dernière option certainement parce que la réalité qu'il vit et traverse est rude et inflexible. Ainsi, l'on peut parler d'une sorte de « thérapie mythico-religieuse » de l'opprimé ou du néo-colonisé. Cette thérapie mythico-religieuse ne serait-elle pas à l'origine du « *Ghetto théocratique* »²¹⁰ ?

Le « *Ghetto théocratique* »²¹¹ est la conceptualisation philosophique qui illustre le mode de vie et de penser de la grande masse exploitée et paupérisée, qui a fui le réel pour se tourner vers Dieu comme maître de « la possibilité des impossibilités ». Pour mieux illustrer l'idée d'un *theos* qui rend possible les impossibilités, Towa va évoquer Kierkegaard :

Devant un évanouissement les gens crient : De l'eau, de l'eau de Cologne, des gouttes d'Hofmann ! Mais pour quelqu'un qui désespère, on s'écrie : Du possible, du possible. On ne le sauvera qu'avec du possible. Un possible : et notre désespéré reprend le souffle, il revit, car sans possible, pour ainsi dire, on ne respire pas... Le croyant voit et saisit en tant qu'homme sa perte (dans ce qu'il a subi ou dans ce qu'il a osé), mais il croit. C'est ce qui le garde de périr. Il s'en remet tout à Dieu sur la manière du secours mais se contente de croire qu'à Dieu tout est possible. Croire à

²⁰⁹ Marcién Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 24.

²¹⁰ Titre de l'un des ouvrages de Charles Romain Mbele.

²¹¹ *Id.*

*sa perte est impossible. Comprendre qu'humainement c'est sa perte et en même temps croire au possible, c'est croire*²¹².

L'opprimé, en fondant désormais ses espoirs sur le Dieu du possible des impossibles, laisse l'opresseur profiter et jouir tranquillement de la réalité des choses. C'est dire que le recours à l'univers mythico-religieux de l'opprimé conforte l'opresseur. Le fait qu'il soit l'unique bénéficiaire d'une telle situation peut l'amener à répandre les messages évangéliques auprès des opprimés dans le but de les maintenir dans l'imaginaire. Cela peut justifier l'essor et le développement des églises, des mosquées et des temples dans les colonies au détriment du développement technologique, philosophique et scientifique.

L'oppression et l'exploitation vise à ce que l'opprimé se représente la religion comme réalité d'un monde autre qui est juste et où règne la liberté. Ces vers des *Negro spirituals* sont assez significatifs :

Je suis un pauvre pèlerin accablé.

Je suis seul dans ce vaste monde.

Aucun espoir dans ce monde demain.

J'essaie de faire du ciel ma patrie.

On m'a parlé d'une cité appelée le ciel.

*J'ai commencé à en faire ma patrie*²¹³.

Voilà donc ce qui est au centre de la résignation chez l'opprimé. Le monde réel ne lui offre aucun espoir, ce qui l'amène à se représenter une cité qui s'appelle ciel pour en faire sa patrie et sa prochaine demeure. « *Le maître laisse d'autant plus volontiers le royaume du ciel à l'esclave que celui-ci se persuade que la souffrance et la misère dans ce monde en constituent les conditions d'accès* »²¹⁴. C'est ici que réside tout le drame et la tragédie du silence face à la misère martiniquaise que décrit Césaire dans son *Cahier d'un retour au pays natal*. Cette tragédie du silence est la résultante de l'idée que c'est la misère et la souffrance terrestres qui sont la clé de la liberté et du bonheur paradisiaque. La souffrance étant le passage obligatoire pour le paradis céleste. Ces vers des *Negro spirituals* sont plein de signification :

²¹² Kierkegaard, cité par Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, pp. 24-25.

²¹³ J. Weber, cité par Marcien Towa, *op.cit.*, p. 25.

Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 25.

Le pauvre homme Lazare, pauvre comme moi

Ne vois-tu pas ?

Le pauvre homme Lazare, pauvre comme moi

Quand il est mort, on l'a reçu au ciel.

Le mauvais riche, il vivait si bien,

Ne vois-tu pas ?

Le mauvais riche, il vivait si bien,

Quand il est mort, on l'a reçu en enfer²¹⁵.

Le but du silence et de la résignation chez l'opprimé est donc clair : lui faire admettre pour vérité que la richesse et l'opulence matérielles sont sataniques, et conduisent droit à l'enfer, alors que la souffrance dans le silence conduit à la liberté et au bonheur du paradis :

Dans la mesure où il se préoccupe encore de sa condition terrestre, le Nègre christianisé compte sur quelque envoyé du ciel qui viendrait le délivrer, à coups de miracles, comme Moïse a délivré son peuple de la domination égyptienne, ou sur un José qui, à coups de trompettes, ferait s'écrouler les murailles de la ségrégation et de l'oppression²¹⁶.

Le silence et la résignation traduisent aussi chez l'opprimé la recherche, l'attente d'un envoyé de Dieu qui viendra les délivrer de l'enfer de l'oppression et de la ségrégation. Une telle attitude chez l'opprimé signifie aussi qu'il a perdu le goût de la liberté réelle. Puisqu'il croit déjà à une liberté imaginaire. C'est le constat que fait Césaire dans son *Cahier d'un retour au pays natal* à propos de sa ville natale, Fort-de-France :

Une ville « étalé », sans profondeur, coupée du milieu ambiant, « en rupture de faune et de flore », sans signification pour la majorité de ses habitants, « trébuchée de son sens » : un vrai corps étranger, comme toutes les villes coloniales [...]. « Et dans cette ville inerte, cette foule criarde si étonnamment passée à côté de son cri comme cette ville à côté de son mouvement », cette foule résignée, passive, « si étrangement bavarde et muette », est-il possible qu'elle ait perdu tout goût pour la liberté ? Faut-il désespérer de percevoir jamais le seul vrai cri qu'on eût voulu

²¹⁵ J. Weber, cité par Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 25.

²¹⁶ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 24.

l'entendre crier ? Certes non : on le sent habiter en elle dans quelque refuge profond d'ombre et d'orgueil »²¹⁷.

C'est une foule d'opprimés qui vit dans une ville dont elle ignore l'histoire, une foule qui a perdu le goût de la liberté, une foule qui, malgré le silence, vit dans l'inquiétude et est caractérisée par une sorte de peur et d'insatisfaction parce qu'incapable de s'adapter réellement aux conditions que lui impose l'oppression. Elle peut donc trouver refuge dans l'univers religieux dans l'espoir d'apaiser ou de dissiper ses peurs :

Cette foule étrangère à l'histoire de sa propre ville, malgré sa réputation de gaité insouciant, n'ignore pas l'inquiétude ; « on s'en rend compte... à la façon dont une femme », toute, on eut cru, à sa cadence lyrique, interpelle brusquement une hypothétique pluie et lui intime l'ordre de ne pas tomber ; ou à un signe rapide de croix sans mobile visible ». Les masses martiniquaises ne sont pas satisfaites, elles ne sont pas adaptées à leur état au point de trouver normal, elles ne sont pas domestiquées au point de ne pouvoir rêver une autre vie, de liberté. La ferveur dans la religiosité. Les superstitions envahissantes mettent le poète sur la voie de l'explication de l'apathie de la foule de Fort-de-France. Elle a peur, la peur a tout envahi²¹⁸.

Telles sont les conséquences de l'enfer de l'oppression chez l'opprimé, l'asservi, le colonisé ou le néo-colonisé. Le manque d'adaptation, l'ignorance de l'histoire de leur propre ville, la ferveur et la dévotion religieuse, ont remplacé le goût de la liberté. Justement, ils ne peuvent pas envisager la perspective d'une libération parce que leur niveau d'éducation, de formation et d'instruction est assez nul pour avoir de telles capacités de conception. C'est dans ce sens qu'on peut dire que ces masses « ne sont pas domestiquées au point de ne pouvoir rêver d'une autre vie, de liberté »²¹⁹.

Mais

les touristes européens ou américains, de passages à Fort-de-France ne veulent voir que « des madras aux reins des femmes des anneaux à leurs oreilles des sourires à leurs bouches des enfants à leurs mamelles ». Mais ils ne s'intéressent pas vraiment à ces hommes et à ces femmes, ils ne les connaissent même pas et ne veulent pas les connaître²²⁰.

²¹⁷ Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 33.

²¹⁸ *Id.*

²¹⁹ *Id.*

²²⁰ *Id.*

Les touristes n'ont pas la volonté de les connaître parce qu'ils ne sont pas intéressés par la réalité de l'oppression. En plus du fait qu'ils ne sont pas intéressés par la réalité de l'oppression, ces touristes font partie de ceux qui profitent du sang de l'oppression.

Décider de s'intéresser à cette masse martiniquaise comme le fait Césaire c'est découvrir que c'est la faim, la maladie, la peur, le désespoir qui se sont imposés dans leur quotidien :

L'homme concret qu'on rencontre ici, « le morne oublié », oublieux de sauter, souffre de maladie – le paludisme fait des ravages – de la faim, et surtout il a peur ; à vrai dire, il n'est pas loin du désespoir. « Le morne famélique » « et ses rigoles de peur » et ses grandes mains de vent, nul ne sait mieux que lui pourquoi le suicidé s'est étouffé avec la complicité de son hypoglose... ; pourquoi une femme semble faire la planche à la rivière Capot...²²¹

Les enfants martiniquais ne peuvent gambader ni jouir de leur enfance parce qu'ils sont affaiblis par la maladie et la faim. Avec une telle enfance, quand l'enfant a réussi à échapper au grand piège de la mortalité infantile, il a un retard de croissance dû à la malnutrition. Et quand bien même il réussit à grandir, il s'en sort avec des tares au plan psychique, mental, moral, physique. C'est un enfant étouffé par les affres de l'oppression, mais qui devra désormais affronter le monde avec de sérieux handicaps.

Césaire lui-même, comme tous les autres enfants des pays colonisés ou néo-colonisés, ne manque pas de se souvenir de son enfance, où il « voit un négriillon somnolent dont ni l'instituteur de sa classe, ni le prêtre au catéchisme ne peuvent tirer un mot « malgré leur manière si énergique à tous deux de tambouriner son crâne tondu, car c'est dans les marais de la faim que s'est enlisée sa voix d'inanition »²²² ». En dépit de l'état d'inanition du gamin qui fait de lui un morne apathique susceptible de ne susciter que la pitié, l'instituteur et le prêtre trouvent au contraire le plaisir de faire de sa tête un tambour sur lequel on peut frapper à volonté. C'est dire que dans la ville de Fort-de-France, la compassion vis-à-vis de l'asservi a disparu. Mais là n'est encore qu'un aspect de la vérité qu'offre cette ville, car « la réalité de cette ville est hideuse au-delà de ce que peut décrire la plume la plus précise et la plus réaliste ». Face à ce spectacle de misère nettement indescriptible et chaotique, nous lisons sous la plume de Marcien Towa que Césaire s'efforce à « nous donner une idée de ce cloaque

²²¹ Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 33.

²²² *Ibid.*, pp. 33-34.

de misère morale et physique, cet « échouage hétéroclite »²²³. Ainsi, pour exprimer cette idée de misère, Césaire va évoquer des mots et des concepts chargés, pour la plupart, de signification lourde d'obscurité :

La corruption, les sodomies monstrueuses, les préjugés et la sottise, les prostitutions, les hypocrisies, les lubricités, les trahisons, les mensonges... ; toutes les maladies connues et inconnues ; les prurits, les urticaires, les scrofuleux bubons, les « poutures de microbes très étranges, les poisons sans alexitère connu... les fermentations imprévisibles d'espèces putrescibles ». Si l'enfer existe, en dehors de l'imagination des mystiques, c'est bien là l'enfer, cette grande nuit immobile et sans étoiles. L'enfer n'est pas un châtement infligé du dehors par quelque divinité, il n'est pas une fatalité : le « bulbe tératique de la nuit » genre de nos bassesses et de nos renoncements, il naît de notre acceptation de la servitude, de notre lâcheté²²⁴.

Le vocabulaire auquel Césaire recourt pour exprimer l'idée de la ville de Fort-de-France traduit plutôt la réalité de l'enfer qui ne peut plus être perçu comme un simple châtement des dieux mais comme une sorte d'acceptation volontaire de la servitude. Est-ce à dire que l'enfer terrestre naît de la lâcheté de ceux qui subissent l'oppression ? Si nous admettons l'idée que cet enfer de l'oppression naît de la lâcheté et de l'acceptation de la servitude, du coup, on s'aperçoit que le mouvement de la Négritude est né dans un contexte de contestation et de refus de la servitude, de l'exploitation et de l'oppression.

L'intérêt du *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire est que les réalités martiniquaises y évoquées n'étaient pas propres à sa Martinique natale, car elles étaient vécues partout où le système impérialiste s'était érigé en règle. C'était le cas de l'Afrique toute entière, une bonne partie de l'Asie et des Amériques. S'agissant des Amériques, les descendants d'esclaves étaient ceux qui payaient le prix le plus cher de la servitude et de la ségrégation. En effet, « Césaire épouse la cause des plus déshérités »²²⁵ en ceci que sa poésie est « description forte et analyse attentive de la déchéance sociale et politique du peuple martiniquais – pris comme exemple des peuples négro-africains asservis – et révolte ouverte contre un tel sort »²²⁶.

L'autre intérêt du *Cahier* est que, contrairement à ce qu'une certaine opinion peut laisser croire, les réalités afro-martiniquaises ne sont pas encore derrière nous. La corruption,

²²³ Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 34.

²²⁴ *Id.*

²²⁵ *Ibid.*, p. 36.

²²⁶ *Ibid.*, p. 35.

la faim, la misère, les maladies et l'absence de soins appropriés, l'analphabétisme, les sodomies, le chômage, etc. sont encore des tristes réalités qui sévissent encore dans certaines parties du globe, notamment dans le monde négro-africain.

Face à cette situation sociale dégradante voire infernale, les jeunes Martiniquais, comme encore aujourd'hui les jeunes Africains, n'ont qu'une seule ambition : partir de la Martinique natale dans l'espoir de trouver un mieux-être en Métropole : « *Partir. Talonnés par la misère, et guidé par une espèce de flair, tous les jeunes Martiniquais brûlent de fuir cet enfer, de suivre à la trace les changements de sucre, fruit de leur labeur, dans l'espoir qu'en Métropole ils pourront vivre un peu mieux ou du moins survivre* »²²⁷. Cette envie de Partir anime encore une bonne partie de la jeunesse africaine qui emprunte les voies les plus risquées dans l'espoir d'atteindre le « paradis » qui, dans leur imaginaire, serait l'Occident. De nombreux jeunes africains s'engagent à traverser le désert du Sahara par la marche, au risque de se faire capturer par les pirates ou des terroristes sans foi ni loi. Certains sont même parfois arrêtés et réduits en servitude en Libye. On peut dire de ceux-là qu'ils sont même moins infortunés par rapport à ceux qui échappent à cette servitude libyenne pour se noyer lors de la traversée de la Méditerranée.

Les causes qui poussent les jeunes Martiniquais à fuir la terre natale semblent être similaires à celles des migrants africains ou haïtiens voulant rejoindre l'Europe ou les États-Unis d'Amérique. Ces causes sont d'ordre économique pour la plupart. S'agissant des Martiniquais de Césaire,

*Les ouvriers agricoles – des Noirs – qui constituent l'immense majorité de la population, n'ont guère pour vivre que leurs maigres salaires – quand ils ont du travail. Leurs salaires servent seulement à les aider à vivoter, sans grand espoir d'améliorer jamais leur sort et pour cause : les effets multiplicateurs de la production du sucre se développent, non pas sur place, mais ailleurs, en Métropole. Les bénéfiques des planteurs qui devraient servir à développer les industries de transformations, sont largement rapatriés. Le sucre brut alimente les usines métropolitaines ; de plus, toutes les importations, dont beaucoup pourraient être évitées, permettent à des firmes de la « mère patrie » d'augmenter le volume de leur production. Tous ces effets qui ne sont pas certes considérables à l'échelle métropolitaine, seraient décisifs s'ils se produisaient sur place, à l'échelle de la Martinique*²²⁸.

²²⁷ Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 41.

²²⁸ *Ibid.*, p. 40-41.

L'analyse des propos sus-évoqués est que la situation socio-économique malsaine, nocive et désagréable en colonie est une orchestration du colon. Le système d'exploitation économique dans les colonies est si brutal et si impitoyable au point de ne laisser qu'une infime possibilité de survie aux colonisés. Voilà pourquoi la solution ici pour les asservis est de partir. Mais une question demeure : partir peut-il véritablement résoudre le problème de la servitude ? Oui d'une part, et non d'autre part.

Nous pouvons d'abord dire que la solution de partir ne résout pas le problème de la servitude dans la mesure où, malgré les multiples départs des Négro-Africains vers la Métropole, la situation relative à l'exploitation de l'Afrique et la misère des Négro-Africains reste encore à guérir.

Mais cependant, nous pouvons aussi relever que partir en Métropole a eu un impact révolutionnaire chez les asservis. Car, pour le cas des Antillais, lorsque ceux-ci arrivaient en France, ils découvraient « *le racisme sous une forme inattendue* ». Cette découverte du racisme dans son sens le plus froid va contribuer à l'élaboration d'une idéologie de libération et façonner la conscience révolutionnaire qui va donner naissance au mouvement de la Négritude :

À vrai dire, la conscience révolutionnaire des étudiants antillais quittant les îles avant 1939 était faible sinon inexistante, et celle de Césaire devrait être aussi balbutiante. C'est plutôt à Paris qu'elle se formera et qu'elle commencera à s'articuler, car là les attendait une tout autre expérience. Le milieu des « Etudiants Noirs » à Paris fut véritablement le terrain d'où surgit la plante insolite de la négritude²²⁹.

Plusieurs facteurs ont favorisé la formulation de l'idéologie de révolte qu'est la Négritude face à l'oppression. En colonie, le maître portait obligatoirement un masque pour cacher sa médiocrité, ses faiblesses, bref ses tares. Alors qu'en Métropole, le Nègre « *pouvait établir avec des Blancs des rapports de camaraderie voire d'amitié* » en discutant avec eux, en leur portant critique. Il pouvait même se mettre en colère contre un Blanc, « *et même éventuellement échanger des coups avec lui sans être immanquablement « interrogé » par la police* »²³⁰. À partir de ce moment, le Nègre s'efforçait ainsi d'approuver ou de trouver un sentiment d'équilibre, ou avait l'impression d'avoir trouvé les points d'équilibre entre lui et

²²⁹ Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 46.

²³⁰ *Ibid.*, p. 47.

son maître, car il découvrait l'Européen sous des angles plus réalistes qu'imaginaires ou mythiques :

En France, il pouvait découvrir des Blancs réels : les savants et les cancre, les riches et les clochards, les élégants et les crasseux, les raffinés et les grossiers, brefs, les hommes et nullement des demi-dieux. L'étudiant nègre procédait à son auto-décolonisation, il retrouvait dans une certaine mesure le sens de sa dignité depuis longtemps refoulée, il acquérait de l'assurance devant le Blanc. L'image du Blanc identifié au Bien et au Beau commençait à vaciller²³¹.

On peut donc dire que l'arrivée en France d'un Antillais ou d'un Nègre était déjà une sorte de thérapie contre le colonialisme parce que l'étudiant nègre en Métropole procédait déjà à une sorte d'auto-décolonisation qui consiste à retrouver sa dignité et son humanité longtemps étouffées en colonie. Son contact avec le Blanc a fait qu'il développe une certaine assurance, une confiance et une sorte d'estime de soi. Face au Blanc, le Nègre instruit commençait à perdre peu à peu son complexe d'infériorité.

Cette auto-décolonisation du Nègre était nécessaire et s'avère encore nécessaire aujourd'hui, car dans les années 30 du XXe siècle, l'un des stéréotypes les plus répandus chez les Noirs était qu'il fallait blanchir la race noire pour se frayer une voie de respect face à l'opresseur. C'est d'ailleurs la thèse que va défendre Mayotte Capétia dans son ouvrage, *Je suis Martiniquaise* ; ouvrage qui a connu un accueil assez favorable dans certains milieux, mais qui n'a pas manqué de retenir l'attention critique de Fanon que nous lisons sous la plume de Towa :

« Dans un ouvrage qui reçut un accueil enthousiaste dans certains milieux », Je suis Martiniquaise, Mayotte Capétia écrit : « Je décidai que je ne pourrais aimer qu'un Blanc, un blond avec des yeux bleus, un Français ». Et Fanon commente : « Car enfin il faut blanchir la race ; sauver la race ». Toute Antillaise s'efforcera, dans ses flirts et ses liaisons, de choisir le partenaire le moins noir possible : « Il s'agit de ne pas sombrer de nouveau dans la négraille »²³².

C'est ici que la Négritude césarienne tire une bonne partie de sa source, entre la « lâcheté collective » et la « parturition dans la souffrance ». Mais pour franchir un pas décisif vers la révolte, le Nègre qui vient d'arriver en France devait se cultiver. Heureusement, il avait la possibilité de lire tous les journaux, les revues et les livres de son choix. Il avait aussi la possibilité de prendre activement part à des conférences et débats, et avaient même la

²³¹ Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 47.

²³² *Ibid.*, p. 45.

possibilité d'adhérer à des mouvements politiques de son choix : « *Ses possibilités de lecture et de culture ne connaissent d'autre limitation que celle de sa curiosité et de son énergie. De la sorte, il pouvait se débarrasser du long conditionnement à la servilité subi en colonie* »²³³.

C'est dire que le « Partir en Métropole » qui devenait une obsession pour les jeunes Martiniquais a servi à l'émancipation de cette jeunesse longtemps comprimée par les frasques du colonialisme et de la servitude.

Mais malgré ces possibilités de faire librement ses lectures et d'adhérer aux mouvements politiques de son choix, le Nègre en Métropole fait l'objet d'une curiosité zoologique face au Français de la rue qui « *ignorait tout des subtilités de la politique coloniale* ». Ce que le système lui a appris s'agissant des Noirs pendant son enfance était intact dans sa mémoire. Il avait appris à partir de certains illustrés que, tout comme les jeunes enfants antillais, le Noir s'identifiait au mal, au diable, au sauvage :

*Nous retrouvons le schéma manichéiste qui identifie le Nègre au mal et le Blanc au bien, mais intériorisé, confirmé par les Nègres eux-mêmes. Les enfants Antillais lisent les mêmes illustrés que les petits Européens. Or dans ces illustrés, le loup, le diable, le Mauvais Génie, le Mal, le sauvage, le cannibale sont toujours représentés par un Nègre ou un indien, et tout naturellement, le jeune Antillais s'identifiera à l'explorateur, à l'aventurier, au missionnaire qui risque de se faire manger par les méchants nègres. [...] L'essentiel à retenir c'est que le Nègre étant la personnification du Mal et de la laideur, et le Blanc celle du bien et de la beauté, le jeune fera vite son choix*²³⁴.

Le choix qu'opérera le jeune Antillais serait naturellement de se ranger du côté du Bien, c'est-à-dire du côté du Blanc, donc de l'Européen. Ici, nous voyons, comme le pense Fanon, que l'inconscient collectif des Nègres est identique à l'inconscient collectif des Blancs. Et cela ne peut plus être perçu comme un héritage biologique ou cérébral comme le pensait déjà Carl Gustav Jung, mais plutôt comme une sorte d'imposition culturelle qui consiste à fabriquer des archétypes et des mythes qu'on fera intérioriser aux enfants dès leur tout premier contact conscient avec le réel. Cette idéologie d'imposition culturelle peut justifier la raison pour laquelle la Négritude a voulu l'exaltation du Nègre et de ses valeurs culturelles. Ce qui a conduit droit au culte de la différence, au développement du complexe d'infériorité, au rejet de soi :

²³³ Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 48.

²³⁴ *Ibid.*, p. 44.

Confronté à cette image de lui-même, on le verra exercer d'étrange façon sa puissance de négation ; il se niera comme Nègre, et se concevra comme un Blanc. Mais comme sa noirceur demeure une évidence pas trop compromettante, il entreprendra de « sauver la race », à la gribouille, en l'anéantissant par dilution, en la blanchissant²³⁵.

L'imposition culturelle continue à fleurir encore aujourd'hui, car depuis un certain temps, une certaine catégorie de penseurs Nègro-africains, connu sous le qualificatif de penseurs de la postcolonie, avec pour principal représentant Achille Mbembe, soutient la thèse du métissage comme solution à l'épineux problème de domination et d'exploitation des peuples faibles par les grandes puissances impérialistes et capitalistes. Dans son ouvrage intitulé *De la postcolonie*, son option idéologique, une sorte de « crypto-théodicée », y est bien définie. Cette option nous est clairement résumée par Charles Romain Mbele en ces termes :

Son option est en effet l'usage sacrificiel des opprimés et des exploités africains comme moyen pour atteindre un plus grand bien pour tous. Ramassons sous une formule cette crypto-théodicée : le bon usage des souffrances et des sacrifices de quelques-uns aujourd'hui est un « coût » nécessaire pour le bonheur collectif de demain. Mbembe accepte l'alternative hégémonique et mortifère de l'ajustement – s'ajuster ou périr – comme un fondement de toute politique de développement. Il accepte le choix de société selon lequel « to go global » signifie sacrifier les plus faibles²³⁶.

Voilà à peu près en quoi l'imposition culturelle continue à nous brouiller les voies de la libération et du progrès.

Comme nous le disions plus haut, le jeune Antillais en Métropole, qui a le sentiment d'être en équilibre avec l'homme blanc grâce à ses lectures variées, doit faire face à la rigidité du racisme. Il doit désormais vivre dans une société fermée, qui n'est pas prête à l'accepter comme tel à cause des préjugés développés contre lui depuis l'époque de la Traite : « L'« élite noire » découvrait avec horreur que la Mère-Patrie n'était ni une Patrie ni – a fortiori – une mère »²³⁷. Ainsi, le Nègre, « sous le regard du raciste, il se découvrait déshumanisé, détemporalisé, réduit à sa dimension biologique, fixé »²³⁸.

²³⁵ Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 45.

²³⁶ Charles-Romain Mbélé, *Essai sur le post-colonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, CLÉ, 2010, p. 85.

²³⁷ Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 50.

²³⁸ *Ibid.*, p. 53.

Voilà ce que nous pouvons dire à propos du contexte de naissance du mouvement de la Négritude : le vécu de l'enfer de l'oppression et le désir ardent de le fuir vont aiguïser la curiosité des jeunes étudiants Noirs en France, qui se rendront compte peu à peu qu'en Métropole ou en colonie, le poids et les douleurs de l'enfer de l'oppression pesaient toujours sur eux et ne pouvaient que changer de forme. D'où la nécessité d'engager la lutte au plan intellectuel : ce fut donc le temps de la Négritude que nous tenterons d'analyser sous la plume de Marcien Towa.

II. De l'acceptation de la Négritude comme nécessité d'un retour aux sources africaines

Après avoir été soumis par force par les Occidentaux, les Négro-africains ont été marginalisés et maltraités par leurs maîtres. Parfois fascinés par leur culture et leur civilisation, il a fallu que des décennies s'écoulent pour que quelques « Noirs éveillés »²³⁹ se rendent compte qu'il ne vaut pas la peine d'abandonner sa propre culture et sa propre identité, pour embrasser aveuglement celles du maître. Puisque le maître n'avait jamais pour intention de forger une relation équilibrée ni une collaboration juste et franche avec l'ancien esclave. Voilà pourquoi lorsque les étudiants Antillais arrivaient en France, ils étaient du coup frappés par le regard méprisant, hostile voire déshumanisant de l'homme blanc. Il fallait donc fournir d'énormes efforts pour cerner la quintessence profonde de la colonisation. Or, le sens réel de l'invasion colonial avait été saisi par les grands résistants tels que Chaka, Samory et bien d'autres, qui surent qu'il fallait engager une résistance armée. Ce n'est qu'après la défaite que la conquête se déguisa en une « mission civilisatrice », alors qu'au départ ce n'était qu'une agression et une invasion :

Le problème, pour l'étudiant noir, était de saisir le sens réel de la colonisation, ou plutôt de le ressaisir, car pour les Chaka, les Samory, les Béhanzin, les Rabbah, il n'y avait aucun doute : les colonisateurs étaient des envahisseurs auxquels il fallait résister les armes à la main. Du reste, les premiers colonisateurs eux-mêmes n'en faisaient pas mystère. « Il faut une grande invasion en Afrique, déclarait le Marechal Bugeaud, qui ressemble à ce que faisaient les Francs, à ce que faisaient les Goths ». ce n'est que plus tard, après la « pacification » que l'on se mit à prêcher la Mission civilisatrice si assidûment que l'« élite » des « évolués » finit par se convaincre que les colonisateurs étaient des civilisateurs ; elle tacha d'oublier et oublia la défaite ; elle espéra s'identifier au colonisateur aussi bien à son présent qu'à son passé et à

²³⁹ Il s'agit des premiers Noirs qui ont eu l'accès aux études de haut niveau. Un point essentiel qui montre que l'éducation et la formation sont les seules voies susceptibles d'éveiller les consciences endormies.

*son avenir, et voici que son expérience du racisme métropolitain venait dissiper cet espoir*²⁴⁰.

Dans l'*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Marcien Towa reconnaît que la Négritude est le point de départ du réveil de l'homme d'Afrique dominé par l'impérialisme occidental :

*Mais quand son regard se fut suffisamment exercé à mieux scruter l'Occident, il ne tarda pas à discerner à côté des zones de lumière, beaucoup de zones d'ombre. Et surtout, il sut que de toute manière l'Occident l'excluait absolument. Il ne lui restait plus qu'à constituer ou à reconstituer son propre monde fondé sur ses propres valeurs. Ce fut le temps du retour aux sources, de l'exaltation de l'originalité et de la différence : ce fut le temps de la négritude*²⁴¹.

La Négritude apparaît ici, aux yeux de Marcien Towa, comme l'élément déclencheur de la renaissance, mieux, de la révolution africaine. Pour avoir la possibilité de scruter et de comprendre le but ultime du projet impérialiste occidental, la voie de l'instruction a été d'un grand apport. Les zones de lumière auxquelles l'auteur fait allusion ici sont l'instruction qui s'exprime par leur maîtrise de la science et de la technique, alors que les zones d'ombre pourraient renvoyer à la maltraitance, l'aliénation culturelle, l'oppression, les mensonges, la promotion de la pauvreté dans les églises, l'exploitation de l'homme par l'homme, etc. A tout ceci, s'ajoutent l'expansion des écarts entre, d'un côté, une minorité de lettrés, et de l'autre, une pléthore d'analphabètes. Le racisme social et politique, les crimes commis au nom de la liberté ne sont pas en reste. A cela s'ajoutent des travaux forcés, des inégalités, des préjugés et des escroqueries.

Au vu de ce qui précède, il ressort clairement que la zone d'ombre est plus vaste et immense que l'infime zone de lumière. De ces zones d'ombre, il a été plus facile de comprendre que de toutes manières, l'Africain, face à l'Occidental, ne représente qu'un moyen, et non une fin. Il a été aussi facile de se rendre compte que l'Europe, vis-à-vis de l'Afrique, ne s'intéresse à elle que pour ses richesses multiples et non pour le bien être des Africains.

Face donc à cette exclusion et à cette négation du Noir par le Blanc, le Négro-africain comprit la nécessité d'un retour aux sources. Un retour aux sources qui pourra lui permettre

²⁴⁰ Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 53.

²⁴¹ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 24.

de refaire sa vie et sa destinée autour de ses propres valeurs. Une façon de dire qu'à un moment donné de l'histoire, lorsqu'on ne sait véritablement pas où on va, il est indispensable de regarder d'où on vient. Retourner aux sources consiste à mieux se connaître. Et pour mieux se connaître, la connaissance de son passé et de son histoire fouillés par soi-même est indispensable. Mais force est de constater que les premiers intellectuels Africains n'étaient pas tous sur la même longueur d'onde, au sujet de la question de la libération de leur continent de l'emprise de l'opresseur :

Entre les vues des deux principaux représentants de ce courant culturel, Césaire et Senghor, on relève plus que des nuances. Si Césaire insiste, comme Senghor, sur la différence et l'originalité, il ne va jamais jusqu'à concéder à l'Occident le monopole de l'intelligence. Il attaque bien la raison, mais seulement celle qui est « bouche de l'ordre », et non la raison comme faculté humaine fondamentale. D'autre part son opposition à l'impérialisme est résolue, soutenue. Senghor au contraire, fait du Nègre un être si complètement dominé par l'émotion et l'instinct et reconnaît si volontiers l'euro péanité exclusive de la raison, que l'on peut se demander si son dessein réel est de nier ou de servir l'impérialisme²⁴².

Ceci illustre clairement les divergences des points de vue des principaux adeptes de la Négritude. Pour Marcien Towa, la Négritude senghorienne est plus déroutante que celle de Césaire, dans la mesure où Senghor est persuadé que le Noir est un être émotif et instinctif. Il ne s'arrête pas là, car il va plus loin en pensant que seul l'Occidental est doté naturellement par la faculté d'agir rationnellement. Sur ce point, à savoir, celui de la différence manifeste entre la Négritude césairienne et la Négritude senghorienne, nous comptons y revenir dans les prochaines pages.

Reconstituer son monde ébranlé pour le fonder sur ses propres valeurs implique le retour aux sources qui consiste en la connaissance de sa propre histoire et de sa propre civilisation. Bien évidemment, on peut croire que cela passe aussi par l'éloge, la vénération ou l'exaltation de sa spécificité, de son originalité ou de sa différence. Tel a été, pour une grande part, l'un des aspects du mouvement de la Négritude : insistance « *sur l'originalité et la revalorisation des cultures africaines* »²⁴³. Mais d'autre part, la Négritude est aussi apparue comme ce mouvement révolutionnaire face à la condition d'une Afrique dominée par l'impérialisme et le colonialisme.

²⁴² Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, 1971, p. 24.

²⁴³ *Id.*

III. De la Négritude comme mouvement de révolte face à la condition d'une Afrique dominée par l'impérialisme et la servitude de l'homme noir

En plus de reconnaître la Négritude comme une nécessité d'un retour aux sources permettant à la conscience africaine de retrouver les repères face à la crise qu'elle traverse, Marcien Towa voit aussi en la Négritude un mouvement de révolte face à la condition d'une Afrique dominée par l'impérialisme occidental. En ce sens, la Négritude apparaît également comme une ferme contestation de la servitude et l'exploitation de l'homme noir.

Selon l'idéologie impérialiste, les sociétés dites inférieures à l'instar de l'Afrique sont « *régies par une mentalité prélogique et mystique qualitativement différente à l'homme civilisé d'Europe* »²⁴⁴. C'est dire que le Noir, malgré sa forme d'homme n'est pas un homme. Il est un sous-homme, un barbare, un primitif par essence. Comme il en est ainsi, le coloniser dans le but de le civiliser devient donc normal et légitime. Pour Hegel par exemple, « *le Nègre représente l'homme naturel dans toute sa sauvagerie et sa pétulance* »²⁴⁵. L'Afrique n'étant que « *le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppée dans la couleur noire de la nuit* »²⁴⁶.

L'enfance est la période pendant laquelle l'être humain est inconscient de ses actes. A ce stade, on est ignorant. En plus, on est faible. De ce fait, l'enfant a besoin de l'aide, du soutien de ses parents ou des personnes supérieures à lui, non pas seulement pour sa protection, mais aussi pour son éducation et sa formation. Admettre que l'Afrique est le pays de l'enfance revient à la soumettre de gré ou de force à une civilisation qui ne tiendrait pas compte de ses propres valeurs culturelles.

Concevoir l'Afrique comme étant enveloppée dans la couleur noire de la nuit revient à dire que c'est un continent où ceux qui y vivent sont dans les ténèbres de l'ignorance, tel le cas de l'enfant qui ignore tout et qui a encore tout à apprendre, ou alors, tel le cas des animaux sauvages qu'on doit domestiquer. C'est d'ailleurs pour cette raison que David Hume affirme, à propos des Noirs qu'« *Il n'y a jamais eu de nation civilisée de ce teint-là, ni même quelque individu éminent par son action ou sa méditation philosophique* »²⁴⁷. C'est dire pour Hume

²⁴⁴ Lévy-Brühl, cité par Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 7.

²⁴⁵ Hegel, cité par Marcien Towa, *op.cit.*, p. 18.

⁸ *Ibid.*, p. 19.

²⁴⁷ Hume, cité par Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 43.

que les Noirs ne sont pas doués de raison, et par conséquent ne peuvent pas philosopher. Dans le même sillage, Hegel va plus loin lorsqu'il trouve la pratique de la traite négrière comme une pratique normale et allant de soi. Pour lui, l'esclavage convient à ceux qui n'ont pas encore pris conscience de leur liberté. En esclavage, les Noirs seraient plus en sécurité ; hors de l'esclavage, leur situation serait pire :

*Chez les Nègres, les sentiments moraux sont tout à fait faibles, ou pour mieux dire, absolument inexistantes. Les parents vendent leurs enfants et l'inverse se rencontre aussi, selon qu'ils arrivent à se saisir les uns des autres. L'état général de l'esclavage fait disparaître tous les liens de respect que nous avons les uns pour les autres et les Nègres n'ont pas l'idée de prétendre à ce que nous pouvons exiger réciproquement de nous*²⁴⁸.

On relève à partir de là quelques préjugés négatifs à caractères racistes de certains penseurs occidentaux à l'égard des Noirs. C'est donc en cela que la Négritude apparaît comme un mouvement de révolte dans une Afrique non seulement dominée, mais aussi dans une Afrique dont le plan de pillage, de dénaturation et de désacralisation était préméditée bien avant par les penseurs de renom en Europe. En plus de ces penseurs de renom, le Roi belge, Léopold II, en 1883, avait déjà bien défini, lors d'un discours devant les missionnaires qui se rendaient pour leur première fois en Afrique, le but ultime de la présence occidentale en Afrique. En voici un extrait :

*Révérands pères et mes chers compatriotes, la tâche qui vous est confiée est très délicate et demande du tact. Prêtres, vous allez certes pour l'évangélisation, mais cette évangélisation doit s'inspirer avant tout des intérêts de la Belgique et de l'Europe [...] pour ce faire, vous veillerez entre autre à désintéresser nos sauvages des richesses dont regorgent leur sol et sous-sol, pour éviter qu'ils s'y intéressent, qu'ils ne nous fassent pas une concurrence meurtrière et rêvent un jour de nous déloger*²⁴⁹.

Dans ce discours du Belge Léopold II, réside l'ossature de l'idéologie impérialiste en Afrique. S'appuyant sur la Bible, il fallait trouver un moyen d'évangélisation qui consistera à empêcher les Africains à s'intéresser à leurs propres richesses. Pour cela, il fallait les entretenir dans l'ignorance et dans le dogmatisme religieux, en évitant de développer en eux l'esprit critique. Car, en développant l'esprit critique aux jeunes Africains, ceux-ci pourront prendre conscience et devenir des grandes menaces des intérêts

²⁴⁸ Hegel, cité par Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 43.

²⁴⁹ Lame Marchand, « Comment ruiner le nègre sans se fatiguer », in *Africa express n°-0006*, novembre 2002, p. 9.

de l'Europe et de la Belgique. On peut donc comprendre pourquoi certains révolutionnaires, à l'instar de Lumumba, ne pouvaient pas avoir droit à la vie : « *Instituer pour eux un système de confession qui fera de vous de bons détectives, pour démolir tout Noir à une prise de connaissance envers les autorités investies du pouvoir de décision* »²⁵⁰.

Or, nous reconnaissons que c'est le développement de l'esprit critique ou de la raison qui a fait de l'Europe maîtresse de la science et de la technique. Cette maîtrise de la technoscience est sans doute le secret de sa puissance et de sa domination sur le reste du monde, dans la mesure où, être développé pour un État ne consiste pas seulement en la satisfaction des besoins vitaux et fondamentaux de ses populations, mais en la domination des peuples jugés faibles. Partager donc la raison avec ces autres peuples du monde est ce que les défenseurs de l'impérialisme ne seront pas prêts à faire. Asseoir donc son hégémonie consiste à ôter, à tout prix, aux non Occidentaux, la raison ou la culture philosophique, afin que ceux-ci demeurent sous domination occidentale à vie. Oter la raison ou la culture philosophique consiste à ne pas reconnaître en ces peuples la capacité de pouvoir exercer le libre talent de la raison. Car, la meilleure façon d'égarer un homme consiste à lui rappeler à tout moment qu'il est idiot, bête et qu'il n'est capable de rien. Il suffit d'intérioriser en lui ce genre de paroles négatives pour qu'il demeure dans le statu quo ou dans son état de sous-humanité. Ce plan de pillage et d'exploitation du continent africain mis sur pied depuis le XIX^{ème} siècle par certains penseurs et idéologues de l'impérialisme occidental, semble encore porter ses fruits jusqu'à nos jours, bien qu'il y ait quelques Négro-africains illuminés qui se distinguent, au regard de leurs œuvres, comme ayant compris le système dans lequel nous sommes en train de vivre. Parmi ces génies d'Afrique, certains ont sacrifié leurs vies dans la lutte pour la libération de leurs pays, alors que d'autres, avant de passer à trépas, ont laissé des œuvres au travers desquelles, la nouvelle génération africaine n'a qu'à s'abreuver pour conscientiser davantage les grandes masses africaines. Nous pensons à Frantz Fanon, mort seulement à 36 ans ; Patrice Emery Lumumba, assassiné le 17 janvier 1961, alors qu'il n'avait que 36 ans également. Comment ne pas évoquer Cheikh Anta Diop, Kwame Nkrumah, Aimé Césaire...

S'inscrivant dans cette famille des grands esprits du monde négro-africain, dans *Identité et Transcendance*, Marcien Towa écrit :

On peut même affirmer que, d'une façon générale, l'infériorisation de l'opprimé constitue l'idée centrale de toute idéologie d'oppression. Tout système politico-social

²⁵⁰ Lame Marchand, « Comment ruiner le nègre sans se fatiguer », in *Africa express* n°-0006, novembre 2002, p. 9.

*de domination élabore nécessairement une idéologie, pour légitimer la domination, l'infériorité naturelle et essentielle des dominés*²⁵¹.

Le leitmotiv de l'idéologie d'oppression repose sur l'infériorisation de l'opprimé. C'est-à-dire, pour dominer un homme, il faut le réduire au néant, en lui inculquant les idées selon lesquelles, il ne raisonne pas, ses créations ne valent rien, il est un primitif, un sauvage régi par une mentalité prélogique et inapte à la créativité et à la rationalité. L'idéologie d'oppression vise à convaincre la victime de son infériorité essentielle et naturelle. L'enjeu pour le dominé c'est de ne pas croire à ce que dit son bourreau à son égard. Pour légitimer et justifier la domination et l'oppression, les acteurs se placent sur cette longueur d'onde bien définie par Magloire Ambourhouet-Bigmann:

*Il apparaît que vous Noirs, n'êtes rien par vous-mêmes, et qu'il en a toujours été ainsi ! Pas de héros à votre actif, pas de savants, aucune réalisation de votre cru... Rien, rien, rien pour booster de temps à autre une multitude d'êtres, comme orpheline d'un passé qui jamais ne fut ! Rien pour galvaniser le présent du troupeau d'âmes qui jamais n'eut de pasteur de sa « race » digne de ce nom !*²⁵²

Le développement de telles idées vise à abrutir l'opprimé afin qu'il s'expose à la merci de l'opresseur. Nous savons que l'homme abruti ne pense pas, puisqu'on pense pour lui. Soumis dans ces conditions d'absence de pensée se traduisant par l'absence de réflexion, par conséquent, l'homme vivant sous la domination et l'oppression traverse son existence en marge de la créativité. Par ailleurs, Marcien Towa explique davantage clairement pourquoi, pour les Occidentaux, le bon usage de la raison doit demeurer dans un espace bien délimité qui est l'Europe et chez un type d'homme bien précis qui est l'Occidental :

*Avec la science et la technologie, nous accédons à la spécificité européenne, à ce que le penseur européen considère à la fois comme le privilège et le fardeau de l'Europe, le secret de sa puissance et de sa domination. Historiquement, la philosophie fut la matrice de l'univers scientifico-technique. Plus d'une fois, elle s'est dressée contre cet univers, mais tout compte fait, elle en demeure l'âme [...] En science aussi bien qu'en philosophie, c'est la même faculté qui est à l'œuvre : la raison. La raison ainsi que la science et la philosophie en lesquelles elle se déploie seront donc ce que les idéologues de l'impérialisme européen accepteront le plus difficilement de partager avec les autres civilisations*²⁵³.

²⁵¹ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 118.

²⁵² Magloire Ambourhouet-Bigmann, *Pourquoi la Cafritude ?*, Libreville, éd. Odette Maganga, 2013, p. 216.

²⁵³ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 7.

On le voit bien, il y a un lien très étroit entre l'idéologie impérialiste et le refus de la raison aux peuples non occidentaux. Mais ceci ne devrait pas surprendre, car, ce qui a toujours caractérisé l'homme occidental, c'est un esprit égocentrique et égoïste consistant à centraliser le monde sur soi et autour de soi, et à posséder non pas toutes les richesses de la terre, mais aussi à les rassembler en Europe au service des Européens. Ce ne serait pas exagérer de dire qu'une telle attitude n'est rien d'autre que du pur banditisme. C'est dans cet esprit de mercenariat et de pillage que l'Europe a pu amasser ses richesses. C'est certainement ce qui fait dire à Frantz Fanon que « *l'Europe est littéralement la création du tiers-monde [...] La richesse des pays impérialistes est aussi notre richesse* »²⁵⁴.

Au regard des crimes, des abus et des exagérations de l'impérialisme et du colonialisme, Marcien Towa n'a pas tardé à établir un lien entre le racisme colonialiste et le racisme hitlérien en ces termes : « *En fait, le racisme hitlérien est identique au racisme colonialiste, à ceci près que dans le dernier cas, la supériorité est étendue à toute la race blanche au lieu d'être le privilège du seul Aryen* »²⁵⁵. Cette affirmation de Marcien Towa est loin d'être une exagération de sa part. Mais bien au contraire, c'est un exemple patent visant à mettre en lumière les dégâts de l'impérialisme ou du racisme colonialiste, surtout pour ceux qui n'arrivent pas encore à cerner la gravité du problème. Le racisme colonialiste est né de la démonstration et de l'extension de la puissance sous-tendue par l'idée de la supériorité raciale. De même, l'Allemagne, ayant perdue toutes ses colonies à l'issue de la première guerre, ne pouvait pas éviter d'occasionner la seconde dans l'optique non seulement de se venger, mais aussi, d'étendre sa puissance d'abord en Europe, et plus tard dans le monde. Pour y parvenir, le régime nazi a fondé son idéologie politique sur l'idéal de la race aryenne, partant de l'idée que les peuples parlant les langues indo-européennes (langues germaniques, romanes, celtes et grecques) et leurs descendants constitueraient une race distincte avec pour traits caractéristiques, la grandeur et la force physique, les cheveux blonds et les yeux bleus, la peau claire et les traits droits. Selon cette idéologie politique fondée sur la propagande autour d'une idole, les Nazis considéraient la race aryenne comme excellente et supérieure à toute autre race, et étaient convaincus qu'il fallait tout faire pour préserver sa pureté et son originalité.²⁵⁶

²⁵⁴ Source internet : <http://fr.m.wikipedia.org/wiki/frantz-fanon>, consulté le 29 juin 2017.

²⁵⁵ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 118.

²⁵⁶ Source internet : societetotalitaireetpe.e-monsite.com/pages/la-propagande-allemande/l-ideologie-dela-race-aryenne.html, consulté le 26 juillet 2017.

On peut donc maintenant bien comprendre pour quelles raisons Towa identifie le racisme colonialiste au racisme hitlérien. Tous deux sont fondés sur l'idée selon laquelle il y a une race supérieure destinée à exercer son commandement sur les autres races. L'impérialisme s'articule autour d'une telle assertion. Mais c'est le Nazisme qui met clairement en lumière le risque qu'il y a de laisser prospérer le développement ou la floraison des idées liées à la supériorité raciale. Car, les hécatombes de la deuxième guerre mondiale sont pertinemment suffisantes pour conscientiser les esprits même les plus insensibles.

Or, lorsque les premiers philosophes grecs ont fait de l'homme leur objet d'étude, ils parlaient de l'homme tout court, l'homme pris dans son sens général. Mais avec l'avènement des idées impérialistes, les nouveaux philosophes européens ont commencé à parler de l'homme en terme racial. Cette remarque est faite par Marcien Towa dans sa *Poésie de la négritude* en ces termes :

Autrefois les philosophes européens parlaient de l'homme en général. Mais progressivement, ils ont pris l'habitude de préciser qu'ils s'occupaient de l'homme « adulte et civilisé », signifiant par-là l'exclusion du « primitif » du champ de leur réflexion et de la communauté humaine. Le Nègre n'est pas un homme à proprement parler, il est le sauvage, le primitif par excellence, plus proche des singes anthropoïdes que de « l'homme normal ». Il n'est pas seulement étranger à toute valeur, il est l'ennemi des valeurs, l'antithèse du Bien, il est le Mal. Sa spécificité raciale – couleur de la peau, forme du nez, longueur des jambes, etc., en est venu à signifier la manifestation visible de son infériorité et de sa perversité²⁵⁷.

Face donc à toutes ces dérives et à tous ces projets criminels et inhumains de nature à exclure l'homme Noir et à le réduire au stade d'animalité, la Négritude peut être perçue comme un véritable mouvement révolutionnaire qui dit stop à la domination et à l'oppression du Noir par le Blanc. Mais qu'à cela ne tienne, il y a des raisons qui ont poussé Marcien Towa à montrer la nécessité du dépassement de la Négritude.

²⁵⁷ Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 43.

IV. Du pourquoi du dépassement de la Négritude

Après avoir accepté et reconnu la Négritude comme nécessité d'un retour aux sources permettant à la conscience africaine de retrouver ses repères face à la crise qu'elle traverse, et comme mouvement de la révolte face à la condition d'une Afrique dominée par l'impérialisme occidental, il est temps pour nous de montrer avec Marcien Towa la nécessité du dépassement de la Négritude.

La Négritude a eu toute sa raison d'être dans la mesure où elle insistait « *sur l'originalité et la revalorisation des cultures africaines* »²⁵⁸, tout en s'opposant à l'impérialisme occidental. Il est vrai qu'il fallait clamer l'originalité et la spécificité du Noir. Mais le danger de la Négritude c'est de ne s'être pas seulement limitée là.

Etant un courant littéraire à prétention philosophique, la Négritude a commencé à susciter des inquiétudes lorsqu'autour d'elle est né le courant revendicatif d'une philosophie dite bantu, entendue comme une philosophie originale, spécifiquement et typiquement africaine ; donc différente de la philosophie dite européenne. Là est l'un des malaises de la Négritude qui retient l'attention de Marcien Towa.

En effet, comme la Négritude brille par l'exaltation de l'homme noir et ses valeurs culturelles, l'on a cru avoir trouvé facile et même agréable de s'étendre sur la réclamation d'une philosophie typique et authentique aux Négro-africains. L'initiateur de cette perspective est un missionnaire belge, le Révérend Père Tempels, avec son ouvrage intitulé *Philosophie Bantoue*. Towa voit en cet ouvrage « *une provocante monographie* »²⁵⁹. Mais ce qui le surprend, c'est l'accueil sympathique dudit ouvrage par un nombre impressionnant d'authentiques philosophes à l'instar de Bachelard qui le trouve très profond « *et susceptible de fonder, à côté de la métaphysique sur le mode occidental, une « métadynamique »* »²⁶⁰. En dehors de Bachelard, « *Lavelle approuve la thèse du missionnaire, Gabriel Marcel également (et bien sûr, Masson Oursel), Jean Wahl y relève des analogies avec le bergsonisme. Un ethnologue comme Marcel Griaule y voit la confirmation de ses propres conclusions* »²⁶¹. Marcien Towa est tellement embarrassé voire choqué par ces témoignages au point de se demander s'il s'agit des témoignages hâtifs ou alors des témoignages inspirés par l'esprit de

²⁵⁸ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point vue », 2007, p. 24.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 9.

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 9-10.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 10.

politesse de ses auteurs : « *Témoignages hâtifs dans lesquels entrerait une part importante de politesse ?* »²⁶².

L'idée de philosophie bantoue du Père Tempels n'a pas qu'été acclamée par les philosophes européens. Car, certains jeunes philosophes africains se sont aussi faits des défenseurs fermes de cette hérésie philosophique. En dehors d'Alexis Kagamé avec son ouvrage, « *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* », Marcien Towa mentionne Alassane N'daw avec son article, « *Peut-on parler d'une philosophie africaine ?* », et Basile Juléat Fouda avec sa thèse, « *La Philosophie négro-africaine de l'existence* », soutenue à Lille en 1967²⁶³.

Ces penseurs africains sus-évoqués posent un problème commun qui est celui de l'existence ou de la non existence d'une philosophie africaine, un problème déjà posé par les philosophes occidentaux. Or, ces derniers répondent par la négative en développant l'idée selon laquelle « *Le Nègre représente l'homme naturelle dans toute sa sauvagerie et sa pétulance : il faut faire abstraction de tout respect et de toute moralité, de ce que l'on nomme sentiment, si on veut bien le comprendre ; on ne peut rien trouver dans ce caractère qui rappelle l'homme* »²⁶⁴. La défense d'une pareille thèse par un Occidental ne devrait normalement pas surprendre, car, elle consiste en la justification de l'impérialisme politique et culturel en Afrique. Mais lorsque nos philosophes africains reposent en leur propre compte le problème de l'existence d'une philosophie africaine pour répondre par l'affirmative, ils croient « *ruiner par là un argument essentiel de l'idéologie impérialiste* »²⁶⁵. Ils se disent certainement que « *si les Nègres ont une philosophie propre, ils sont donc pleinement homme et doivent jouir de tous les droits d'hommes, notamment du droit à l'autonomie aussi bien culturelle que politique* »²⁶⁶.

Et pourtant, le problème de la délimitation de l'exercice philosophique dans le temps n'est pas qu'académique et n'interpelle pas seulement l'étroite communauté des philosophes : « *En réalité, ce qui est en jeu, c'est la hiérarchisation des civilisations et des sociétés, ni plus ni moins* »²⁶⁷. Voilà présenté l'un des dangers auquel le mouvement de la Négritude nous a

²⁶² *Id.*

²⁶³ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 25.

²⁶⁴ Hegel, cité par Marcien Towa, Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 18.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 25.

²⁶⁶ *Id.*

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 19.

exposé : « *La négritude insiste sur l'originalité et la revalorisation des cultures africaines. Et c'est dans son sillage que s'engage la quête d'une « philosophie bantoue », d'une philosophie originale et « authentiquement africaine », différente de toute philosophie européenne* »²⁶⁸.

Bien plus, l'une des dérives de la Négritude c'est de vouloir concéder de façon définitive à l'Occident le monopole de la raison et de l'intelligence. C'est l'idée que développe d'ailleurs l'un de ses adeptes, Léopold Sédar Senghor : « *Senghor, au contraire, fait du Nègre un être si complètement dominé par l'émotion et l'instinct et reconnaît si volontiers l'euroanéité exclusive de la raison, que l'on peut se demander si son dessein réel est de nier ou de servir l'impérialisme européen* »²⁶⁹. De cette affirmation, l'on voit là quelques façades ambiguës de la Négritude qui, dans un premier temps, apparaissait comme un mouvement intellectuel visant la renaissance de la conscience culturelle du peuple africain. Concéder donc le monopole de la raison à l'Occident serait sans doute se mettre de façon plus ou moins consciente au service de l'impérialisme Occidental. C'est ce que les défenseurs de l'ethnophilosophie semblent encore n'avoir pas compris.

L'ethnophilosophie tout comme la Négritude cherche à spécifier l'homme noir en lui accordant une identité qui lui est propre. Au lieu de s'arrimer à la civilisation universelle, l'ethnophilosophie entretient l'illusion selon laquelle l'Afrique peut apporter à l'Europe un « *supplément d'âme* ». Et pourtant, pour se libérer de la domination occidentale, au moins d'un point de vue culturel, l'Afrique a besoin de se garantir d'une assise matérielle suffisante. C'est dire qu'elle doit totalement sortir de la domination sous toutes ses formes. Voilà pourquoi la méthode ethnophilosophique est non seulement très loin d'être la solution pour atteindre un tel objectif, mais aussi un handicap à l'éclosion technoscientifique du continent noir.

Par ailleurs, l'ethnophilosophie centre le débat sur la connaissance plus ou moins glorieuse de notre passé et sur la connaissance essentielle de notre être actuel. Ceci est d'autant plus maladroit dans la mesure où le passé de l'Afrique, s'il faut peut-être faire exception de l'Égypte antique, nous révèle une Afrique victime de crimes contre l'humanité, au regard du droit international actuel. Bien évidemment, ces crimes sont la traite négrière, l'impérialisme... De ce fait, chercher à réclamer ou à rehausser l'être distinctif d'un homme dominé jadis des siècles, c'est l'emprisonner et l'enfermer définitivement dans l'obscurantisme anti-technoscientifique.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 24.

²⁶⁹ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 24.

L'ethnophilosophie ne se préoccupe pas de ce que nous avons à être, mais se préoccupe plutôt de ce que nous avons été ou de ce que nous sommes. Au lieu de soumettre notre passé et notre culture à une « *critique sans complaisance* »²⁷⁰, l'ethnophilosophie s'active à leur faire des éloges. C'est donc du narcissisme culturel et historique que prône implicitement le courant ethnophilosophique, et non les idées révolutionnaires capables de susciter une véritable renaissance intellectuelle en Afrique.

Avant de poursuivre, il est peut-être important de mentionner que, malgré la complexité du mouvement de la Négritude et ses différents adeptes à l'instar de Léon-Gontran Damas, Guy Tirolien, Birago Diop, René Depestre, etc., Marcien Towa distingue deux types de Négritude à savoir, la Négritude senghorienne et la Négritude césairienne.

1. De la Négritude senghorienne

Pour Senghor, c'est l'émotion qui caractérise le Nègre :

*Etant par essence émotif, sensuel, inapte à l'abstraction et non violent, le Nègre ne saurait rivaliser avec le Blanc dans le domaine de la puissance, de la science et de la technologie. C'est donc naturellement que dans l'orchestre de la convergence pan-humaine, il tiendra la section rythmique et le Blanc la baguette de direction [...] C'est pour cette raison que nous désignerons sa doctrine par le terme de senghorisme. Ce néologisme ne se justifie pas par l'originalité de la pensée de Senghor, mais par la nécessité de la distinguer de l'ensemble du mouvement de la négritude*²⁷¹.

On entend par-là que la Négritude senghorienne est dangereuse pour l'avenir de l'homme Noir. Bien que voulant réhabiliter les peuples noirs et leurs cultures, la Négritude senghorienne scelle le sort du Noir, l'enferme et le condamne dans la servitude et l'esclavage. Il réduit la race noire à l'émotivité et à la sensualité. Il pense que le Nègre est par nature inapte à l'usage de la raison et que par conséquent, la puissance technique et scientifique n'est pas son affaire. Le Noir est fait pour être dirigé, conduit moutonnement tel un bétail. Nous savons qu'un bétail sans son berger s'égare. Tout compte fait, Senghor croit en la hiérarchisation des races et des cultures où la race blanche est par nature supérieure à la race noire. De ce fait, la race inférieure doit se soumettre à celle dite supérieure : « *La race est une réalité, c'est-à-dire chaque race à son génie propre, son âme, sa culture. Ainsi la race*

²⁷⁰ *Ibid*, p. 55.

²⁷¹ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 78.

*blanche est abstraite, apte à la mathématique et aux sciences abstraites, la noire est concrète, faite pour les lettres et les arts*²⁷² ». Puisque pour lui, « *Le Nègre se définit essentiellement par sa faculté d'être ému* »²⁷³. Par conséquent, la raison est Hélienne, c'est-à-dire, occidentale, alors que l'émotion est ce qui est propre aux Noirs. Donc pour Senghor, les grandes réflexions ne sont pas faites pour les Noirs. Il prive le secret de la puissance qui est la maîtrise de la science et de la technique aux Noirs. Du coup, la Négritude senghorienne commence à apparaître au grand jour suspect et même problématique. Dans l'un de ses poèmes intitulé *chants d'ombres*, s'adressant à la France, Senghor écrit : « *Fais de moi ton maître de langue ; mais non, nomme-moi son ambassadeur* »²⁷⁴. Or, « *Un ambassadeur, écrit Towa, est un politicien qui défend les intérêts de sa patrie auprès d'une puissance étrangère qu'il est sensé connaître, et non forcément aimer, en tout cas pas autant que sa patrie* »²⁷⁵. Au regard de cette définition très claire de la fonction d'ambassadeur dont se réclame Senghor, il apparaît que dans sa Négritude, il se propose de défendre les intérêts du pays colonisateur en Afrique. C'est une légitimation de la servitude des Nègres. Pour la distinguer de la Négritude proprement dite qui se veut révolution et renaissance, Marcien Towa va nommer cette idéologie senghorisme. On retient donc du senghorisme un mouvement littéraire qui cherche à distendre l'impérialisme occidental en Afrique.

De ce qui précède, émane une interrogation lancinante : qu'est ce qui peut bien amener un Nègre comme Senghor à renier ses repères pour défendre les intérêts de l'opresseur ? Cette interrogation a toute sa raison d'être, puisqu'en 1935, voulant passer à l'agrégation, Senghor a demandé la nationalité française qu'il a même d'ailleurs obtenue. Il ne s'est pas limité là, car nous révèle Towa : « *Senghor se proclama lui-même « ambassadeur* » »²⁷⁶.

Pour dissiper notre interrogation, ou du moins, pour répondre à notre question, relevons que la première guerre mondiale a permis à l'Europe colonialiste de voir que le manque d'instruction des tirailleurs a été un obstacle au soutien que ceux-ci lui a apporté dans les champs de bataille. Pour prévenir un tel désagrément, la formation des cadres dans les colonies s'est avérée indispensable. Mais la vocation de cette formation n'est pas de promouvoir le bien-être des colonisés. Jules Brévié, Gouverneur Général de l'Afrique

²⁷² *Ibid.*, P.80.

²⁷³ Senghor, cité par Marcien Towa, *Poésie de la négritude Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 101.

²⁷⁴ Senghor, cité par Marcien Towa, *op.cit.*, 1983, p. 103.

²⁷⁵ *Id.*

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 104.

Occidentale Française (AOF) entre 1930 et 1936, définissait dans une circulaire en 1933, la visée ultime de cette formation en ces termes :

Le contenu de nos programmes n'est pas une simple affaire pédagogique. L'élève est un moyen de politique indigène [...]. Le devoir colonial et les nécessités politiques et économiques imposent à notre œuvre d'éducation une double tâche : il s'agit d'une part de former des cadres indigènes qui sont destinés à devenir nos auxiliaires dans tous les domaines... d'autre part, d'éduquer la masse pour la rapprocher de nous et transformer son genre de vie...²⁷⁷

Ces propos du Gouverneur Général français doivent nous renseigner suffisamment sur les raisons pouvant justifier les points de vue de Senghor qui n'est rien d'autre qu'un pur produit de cette école coloniale. Bien avant Brévié, l'un de ses prédécesseurs, Martial Merlin, Gouverneur Général de 1919 à 1923, indiquait, en 1921, la toute première mesure à prendre par l'éducation coloniale française en ces termes : « *L'enseignement se propose avant tout de répandre dans la masse la langue française avant de fixer la nationalité* »²⁷⁸. Tel est sous nos yeux un aspect de l'idéologie de l'école coloniale. Si cela est compris, nous ne pouvons plus être surpris du fait que Senghor soit un partisan ferme du projet de la francophonie comme étant, aux yeux de Marcien Towa, « *l'affermissement et le développement du domaine du français, comme idéal et fondement de notre politique et de notre culture* »²⁷⁹.

Il n'y pas que les gouverneurs Brévié et Merlin qui se sont appesantis sur la définition de la visée réelle de la scolarisation du colonisé. Ils n'ont fait qu'abonder dans le même ordre d'idée que ceux qui les ont précédés. Prenons à titre d'illustration le Gouverneur Général Ernest Roume de 1902 à 1907, proclamant l'assassinat culturel de tout colonisé qui se sera intéressé à l'école coloniale en ces termes :

Par un enseignement bien conduit, il faut amener l'indigène à situer convenablement sa race et sa civilisation en regard des autres races et civilisations passées et présentes. C'est un excellent moyen d'atténuer cette vanité native qu'on lui reproche, de le rendre plus modeste, tout en lui inculquant un loyalisme solide et raisonné. Tout était mise au point pour que le colonisé soit en rupture avec son milieu, sa culture, ses traditions²⁸⁰.

²⁷⁷ Mounouni, cité par Marcien Towa, *Poésie de la négritude Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, pp. 114-115.

²⁷⁸ *Id.*

²⁷⁹ *Id.*

²⁸⁰ *Id.*

Roume va même plus loin en pensant que les enseignements d'histoire et de la géographie soient axés sur un passé mensonger de la gloire de la France et sa beauté naturelle :

Tout l'enseignement de l'histoire et de la géographie doit tendre à montrer que la France est une nation riche, puissante, capable de se faire respecter, mais en même temps grande pour la noblesse des sentiments, généreuse et n'ayant jamais reculée devant les sacrifices d'hommes et d'argent pour délivrer les peuples asservis ou pour apporter leur peuplade avec la paix, les bienfaits de la civilisation²⁸¹.

L'école coloniale française était destinée à insister sur les mensonges visant à tuer spirituellement l'âme culturelle du colonisé. C'était une école détournée de toute mission éducatrice. Au lieu de former les apprenants, l'école coloniale a eu pour but d'aliéner et de faire d'eux les éternels esclaves. Elle les épargnait du développement du sens de la responsabilité personnelle. Hubert De Leusse, dans son ouvrage, *Afrique et Occident : heurs et malheurs d'une rencontre*, dénonce la cruauté de cette école en ces termes :

Sauf exception trop rare, l'école n'est donc pas à la hauteur de sa mission éducatrice. Par la rudesse excessive de sa discipline, au lieu de former les enfants, elle les déforme. Elle en fait des esclaves ou des révoltés. Elle ne leur donne pas le sens de la responsabilité personnelle, le goût de l'initiative. Elle n'en fait pas des hommes²⁸².

De ce qui précède, il faut peut-être être de mauvaise foi, pour ne pas voir que Senghor, au terme de sa formation scolaire, est victime d'aliénation sous toutes ses formes. Nous le pensons, c'est cette aliénation qui peut justifier ses prises de positions ou ses points de vue. Mais il n'est pas le seul à souffrir de ce mal, la quasi-totalité des Africains en sont pris au piège. Croupissant encore sous l'emprise de cette école coloniale, comment ne pas voir que la renaissance africaine nous impose de révolutionner ladite école ? Au dernier grand moment de notre travail, nous comptons revenir sur cette question.

Pour finir avec la définition de la Négritude senghorienne, allons voir le témoignage que Nelson Mandela, l'un des fervents défenseurs de la lutte pour la liberté des Noirs, fait du président sénégalais, Léopold Sédar Senghor. En effet, Mandela devait représenter l'ANC (African National Council) à Addis-Abeba en février 1962, qui avait reçu une invitation du Mouvement Panafricain de Libération de l'Afrique Orientale, Centrale et Australe

²⁸¹ Marcien Towa, *Poésie de la négritude Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, pp. 114-115.

²⁸² Source internet : www.academia.edu/8022266education-conquete-coloniale-en-afrique-francophone-subsaharienne, consulté le 28 juillet 2017.

(PAFMECSA). Cette organisation, « *qui deviendrait plus tard l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA), avait pour but de réunir les États indépendants d'Afrique et de promouvoir les mouvements de libération sur le continent* »²⁸³. Mandela vit en cette invitation une occasion idoine qui lui permettra de solliciter le soutien des nouveaux chefs d'États africains afin de mieux mener sa lutte contre l'Apartheid. C'est ainsi que Mandela rencontra de nombreux chefs d'États africains à cette occasion. A propos du président Senghor, il affirme : « *On m'avait conseillé de me méfier de Senghor, car on disait que des soldats sénégalais combattaient avec les Français en Algérie et que le président lui-même aimait un peu trop les coutumes et les charmes de l'ancien régime* »²⁸⁴. Dans l'entretien avec Senghor, Mandela fut recommandé par le président au ministre de la justice, accompagné d'une jeune française qui devrait servir d'interprète. Ce qui troubla profondément Mandela qui ne comprenait pas comment il devait parler des questions aussi délicates que celles d'entraînement militaire devant une jeune française. Le président, ayant constaté l'inquiétude de son hôte, voulut le reconforter en ces termes : « *Ne vous inquiétez pas, Mandela, les Français d'ici s'identifient tout à fait avec les aspirations d'Africains* »²⁸⁵. Mais « *au bout du compte, conclut Mandela, Senghor ne nous fournit pas ce que nous étions venu chercher* »²⁸⁶. Voilà qui est clair que Senghor n'était pas pour la libération de l'Afrique.

Le rappel succinct de cette anecdote ne fait que confirmer que la Négritude senghorienne est un plaidoyer pour l'impérialisme et la dépendance du continent africain à l'Europe.

A présent, allons voir l'idée que Marcien Towa se fait de la Négritude de Césaire.

2. De la Négritude césairienne

Il faut dire que Marcien Towa traite de la question de la Négritude césairienne dans plusieurs de ses travaux. Déjà, dans un article publié dans la revue culturelle camerounaise *Abbia*, il pose Césaire, comme l'indique le titre dudit article, comme le « prophète de la révolution des peuples noirs ». Dans ses propos introductifs, Towa écrit :

Césaire n'entend ni se noyer dans l'universalisme abstrait de la révolution mondiale, ni se « réduire au petit rien ellipsoïdal » qu'est la Martinique. Son véritable front de

²⁸³ Nelson Mandela, *Un Long chemin vers la liberté* (1995), trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004, p. 229.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 240.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 241.

²⁸⁶ *Id.*

lutte pour la liberté universelle, c'est le monde noir. Il reconnaît volontiers le caractère racial de son œuvre : racial et non raciste ; car si son souci constant est le sort de cette catégorie d'opprimés à laquelle il appartient, les Nègres, il refuse de biologiser le culturel, il refuse de revendiquer une supériorité innée du Nègre²⁸⁷.

On voit dans quelle mesure Césaire apparaît aux yeux de Towa comme le Prophète de la révolution des peuples noirs. Puisqu'il n'a pas circonscrit sa lutte pour la liberté pour un quelconque petit territoire occupé par des Noirs.

Dans *Identité et Transcendance*, Marcien Towa va être plus explicite sur la question de la Négritude césairienne. Il écrit :

La négritude césairienne est l'affirmation de la pleine humanité des peuples noirs. Ceux-ci, comme les autres peuples, ont créé des cultures non certes complètes, mais grandioses et belles. Ils ont une histoire douloureuse, dramatique, mais qui fut aussi, avant l'irruption du négrier, glorieuse. La liberté et la créativité passées plaident pour la libération, au besoin violente, dans le présent, et pour un avenir fécond. Aucune fatalité ne pèse sur le Nègre ; et ce point est capital. Césaire refuse tout ce qui peut fixer le Nègre, sur quelque plan que ce soit : religieux ou biologique. La capacité d'auto-transformation constitue une dimension décisive de l'humanité. Le Nègre peut s'engager dans n'importe quelle direction, à la condition qu'elle soit pensée ou repensée par lui ou pour lui. Politiquement, la négritude césairienne débouche sur un nationalisme intransigeant et même révolutionnaire dans le style d'un Nkrumah, d'un Sékou Touré, d'un Lumumba ou d'un Malcom X²⁸⁸.

A comprendre ceci, la Négritude césairienne est révolutionnaire et progressiste dans la mesure où elle prône un nationalisme radical. Elle n'enferme pas le Nègre dans une direction définitivement close ou dans un essentialisme définitivement bâclé. Bien au contraire, elle donne au Nègre la possibilité d'auto-transformation, la possibilité de choisir sa propre destinée tant sur les plans religieux, politique que biologique. Contrairement à celle de Senghor, c'est une Négritude optimiste qui plaide pour un avenir fécond et prometteur de l'homme Noir. Pour retrouver la liberté et la créativité, selon Césaire, un recours à la violence est même nécessaire ; parce que ces deux valeurs, à savoir, la liberté et la créativité, sont non seulement indispensables pour l'auto-transformation de l'homme dominé, mais aussi essentielles pour faire face aux grands défis de l'heure²⁸⁹.

²⁸⁷ « Aimé Césaire, prophète de la révolution des peuples noirs », in *Abbia. Revue culturelle camerounaise – Cameroon cultural review*, n° 19, Yaoundé, janvier 1969, p. 50.

²⁸⁸ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 77.

²⁸⁹ Nous voulons parler des enjeux du développement et de la mondialisation en Afrique.

On peut donc comprendre pourquoi Marcien Towa compare Césaire à certains grands révolutionnaires tels Nkrumah, Sékou Toure, Lumumba... Et on ne saurait ignorer comment ces grands esprits, chacun dans son milieu, ont lutté en véritable combattant pour la libération de leurs pays. Pendant que Nkrumah par son *Consciencisme* réclamait l'unité de l'Afrique pour mieux se défaire de l'emprise impérialiste, la bravoure et le courage de Sékou Touré restent encore impressionnants, remarquables et même stimulateurs lorsqu'il dit au colon : *que de vivre dans la richesse et dans l'esclavage, nous préférons vivre dans la pauvreté et dans la liberté*. Alors que Lumumba, de son côté, a sacrifié sa vie en luttant pour un Congo libre au sens propre du terme. Son nationalisme et son grand amour pour le Congo ne laissaient aucune chance de survie au néocolonialisme. Voilà pourquoi l'esprit criminel qui a toujours animé le colon ne pouvait lui laisser une chance de survie également.

Comme nous pouvons le constater, Marcien Towa accorde beaucoup de respect et de crédit à la Négritude césairienne. Mais en dépit de la reconnaissance du caractère révolutionnaire de la Négritude de Césaire, Towa, dans sa *Poésie de la négritude*, pense qu'il est tout de même nécessaire de ne pas rester là. Pourquoi ? Marcien Towa s'explique en ces termes :

Du fait qu'elle est idéologie de la lutte de libération contre le colonialisme ancien, dérivent certains traits significatifs de la négritude césairienne. Il y a d'abord son imprécision, son caractère délibérément vague et général. Ce que l'on pourrait appeler son éthique se ramène, pour l'essentiel, à une dichotomie : d'une part, ceux qui sont pour la rupture et qui représentent le bien ; ceux qui s'y opposent, d'autre part, et qui personnifient le mal. C'est là également une caractéristique des mouvements de libération nationale dont le souci est de grouper toutes les bonnes volontés sans distinction, à la seule condition qu'elles soient déterminées à lutter contre l'occupant. Nous avons déjà noté la tendance certaine du particularisme, voire au narcissisme comme une réplique au mépris du colonisateur qui lui conteste toute capacité de se gouverner. Il est bien vrai que dans la négritude césairienne le particulier est intérieurement consumé par la soif ardente de l'universel ; il ne s'agit toutefois que d'un universel lointain, mentionné plus qu'exposé²⁹⁰.

De ces propos de Towa, il apparaît que la Négritude césairienne beigne dans une sorte d'imprécision à cause d'un particularisme qui se dilue dans l'universel. Et comme la poésie est un art, il est difficile qu'elle se particularise sans se noyer dans l'universel.

²⁹⁰ Marcien Towa, *Poésie de la négritude Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 292.

L'autre raison pour laquelle la Négritude césairienne nécessite d'être dépassé est l'accès à l'indépendance des pays africains : « *L'avènement de l'indépendance politique, même formelle, crée une situation nouvelle qui, nous semble-t-il, appelle une transformation profonde de la négritude césairienne. Car avec l'indépendance, le droit à l'initiative, à la personnalité, est solennellement proclamé* »²⁹¹. Mais Towa reconnaît qu'il s'agit des indépendances « préparées » par le colon, c'est-à-dire, les indépendances qui ne proviennent pas forcément de la bonne foi du colonisateur. Donc, il s'agit des indépendances « piégées » avec pour arrière-plan de faire des nouveaux États indépendants des « pays amis », en mettant par exemple à leur disposition des conseillers techniques mais qui, en réalité, sont des espions.

Mais en dépit de toutes ces difficultés auxquels les nouveaux pays indépendants devront faire face, Towa admet que « *même l'apparence d'indépendance est aussi et malgré tout manifestation d'une certaine indépendance* »²⁹².

Enfin, relevons que la Négritude césairienne nécessite un dépassement parce qu'elle ne s'attaque pas à un peuple directement mais à la relation de subordination entre le colonisateur et le colonisé Négro-Africain. C'est une Négritude qui ne s'attaque pas à la domination en générale. Ce point est perceptible dans *Sa lettre à Maurice Thorez* où « *Césaire y parle tant au nom des Négro-Africain qu'en celui du Tiers-Monde dans son ensemble. Ses attaques ne portent que sur la menace de subordination camouflée que, selon lui, le communisme « tel qu'il est pratiqué », fait peser sur la révolution africaine* »²⁹³. Par conséquent, le colonisateur ayant reconnu de manière officielle la souveraineté politique de la quasi-totalité des peuples d'Afrique autrefois colonisés, « *il est inévitable que la revendication du « droit à l'initiative » devienne, dans une large mesure, sans objet* »²⁹⁴. Mais dans la mesure où ce droit peut s'avérer fragile et moins effectif, puisque le néocolonialisme par exemple se tisse dans les coulisses, la Négritude césairienne peut encore avoir un certain rôle à jouer. C'est dire que la Négritude césairienne, pour autant qu'elle se veut révolutionnaire et apparaît comme une idéologie de lutte de libération des peuples asservis, ne peut pas être facilement dépassée si le colonialisme ancien refait surface. Alors, seule l'acquisition d'une « *puissance réelle* »²⁹⁵ et l'adoption par le peuple noir « *d'une idéologie*

²⁹¹ Marcien Towa, *Poésie de la négritude Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 293.

²⁹² *Id.*

²⁹³ *Id.*

²⁹⁴ *Id.*

²⁹⁵ *Id.*

adéquate, formellement universelle »²⁹⁶ peut rendre effectif le dépassement de la Négritude césairienne. Il faut donc que le peuple noir

*améliore ses chances de sortir de la « raque de l'histoire » en adoptant une ligne d'action définie et cohérente ; la « succulence des fruits » longuement et durement muris dans son sein, le monde éminemment universel de Liberté et de communion humaine qui bouillonne en son cœur, sache dépasser « la lisière dérisoire de sa poitrine » pour s'inscrire dans l'effectivité ; qu'il se donne, en d'autres termes, les moyens exigés par la phase présente de sa lutte, d'abord en s'armant d'une idéologie adéquate, formellement universelle*²⁹⁷.

Telles sont, selon Marcien Towa, les mesures à partir desquelles la Négritude Césairienne peut être dépassée.

Tout compte fait, il nous a été important de montrer en quoi la Négritude de Senghor se distingue de celle de Césaire. Cette monstration nous permet de voir la nécessité du dépassement de la Négritude pour une renaissance africaine. Il n'est plus question de se limiter à l'exaltation de son originalité et de sa différence. Car insister sur ce fait nous pose le problème de la hiérarchisation des cultures. De là, on peut se tromper et dire qu'entre la race blanche et la race noire, il y a celle qui est supérieure à l'autre. Raison pour laquelle Towa s'évertue à rappeler ceci : « *Ce n'est pas en nous accrochant à notre essence et à notre passé que nous pourrions jamais recouvrer l'autonomie culturelle. Ce serait plutôt maintenir le statu quo ou plus exactement confirmer et accélérer l'évolution actuelle vers la dépendance et l'impuissance* »²⁹⁸.

La renaissance africaine implique donc un changement radical de perspective qui passe par l'abandon de la Négritude et de l'ethnophilosophie qu'elle cherche à prolonger. La tâche ne sera pas aisée, car pour les Occidentaux, il faut tout faire pour différencier l'Européen de l'Africain en lui faisant croire qu'il a sa propre philosophie²⁹⁹. C'est même d'ailleurs pourquoi le Révérend Père Tempels, au lieu de travailler tranquillement pour les intérêts impérialistes de son pays, s'est permis de lancer une boutade insistant sur l'existence d'une philosophie bantoue. Quel sacrilège ! Mais force a été de constater l'accueil chaleureux d'une telle nouvelle par bon nombre de jeunes philosophes africains d'alors. Tous omettant

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 298.

²⁹⁷ Marcien Towa, *Poésie de la négritude Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), éd. Naaman, 1983, p. 298.

²⁹⁸ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 67.

²⁹⁹ Ce que Senghor essaye de faire, puisqu'il insiste sur le fait que le Noir est différent du Blanc par essence.

que l'idée d'une philosophie bantoue était un piège ; omettant aussi que l'enjeu est tout autre : « *La philosophie étant, aux yeux du philosophe européen la manifestation la plus éclatante et la plus haute de la raison humaine, la refuser aux Nègres n'est qu'une précision apportée à la mineure du syllogisme raciste et impérialiste* »³⁰⁰. Ce qui revient à dire que soutenir l'idée d'une philosophie spécifique à l'Afrique, c'est prolonger le senghorisme, et par ricochet, c'est soutenir l'idéologie impérialiste :

*Notre souci a été bien plutôt de démasquer la négritude senghorienne et l'ethno-philosophie qui voudrait la prolonger, et de rendre manifeste pour tous que leur culte de la différence, de l'originalité conduit en fait à Canossa, consciemment ou non. Ceci explique la faveur que ce courant idéologique trouve auprès du néocolonialisme, au point qu'il prend aujourd'hui figure d'idéologie officielle du néo-colonialisme*³⁰¹.

Pour éviter toutes ces déroutes susceptibles de nous enfermer dans le faux débat portant sur le problème de l'existence ou de la non existence d'une philosophie africaine, le changement de perspective intellectuelle est certes nécessaire, mais s'impose également : il suffit de dépasser le mouvement de la Négritude, en l'occurrence celle dite senghorienne, et ses déguisements sous toutes ses formes, pour aboutir à la véritable révolution, voie par excellence de la renaissance africaine. La révolution ne permettra pas seulement de recouvrer l'autonomie culturelle, mais l'autonomie dans toutes ses formes : intellectuelle, politique, économique, théologique, spirituelle...

Mais avant d'arriver à la révolution proprement dite, il serait souhaitable que nous disions quelques mots sur une question qui nous paraît essentielle dans le cadre de cette recherche, à savoir la querelle des identités. La sentence obtenue au terme de cette querelle pourrait certainement nous placer sur la voie de la révolution et de la renaissance.

³⁰⁰ Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, p. 18.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 67.

CHAPITRE V: DE LA QUERELLE DES IDENTITÉS

Dans l'un de ses célèbres ouvrages intitulé, *Identité et Transcendance*, Marcien Towa, en professionnel³⁰², scrute en profondeur les doctrines de l'identité. Parmi les théoriciens des doctrines de l'identité, Edward Wilmot Blyden et Léopold Sédar Senghor font partie de ceux qui vont retenir l'attention du philosophe camerounais. Ainsi, dans ce chapitre, il s'agira pour nous de voir, à l'aune de Marcien Towa, comment ces deux personnalités scientifiques du monde noir, à savoir, Edward Wilmot Blyden et Léopold Sédar Senghor, perçoivent l'identité. Si cela est fait, nous pourrions librement exposer les thèses de Marcien Towa sur cette question qui reste essentielle et dominante dans la pensée négro-africaine moderne.

I. De la question de l'identité chez Blyden vue par Marcien Towa

Edward Wilmot Blyden, écrit Marcien Towa, est « né le 03 août 1832 à Saint Thomas, une île des Antilles danoises, de parents purement noirs probablement d'origine Ibo, le jeune Blyden fit des études primaires et secondaires dans un établissement religieux »³⁰³. Dans l'optique de poursuivre ses études, Blyden fut envoyé par John P. Knox³⁰⁴ aux USA, en 1850, où aucun établissement ne voulut l'accueillir certainement à cause du racisme ambiant de cette époque.

Grâce à la New-York Colonisation Society, son émigration fut assurée au Libéria où il fut admis à la « Presbyterian High School » de Monrovia. Là, le jeune Blyden fit de très brillantes études. Passionné des langues, il maîtrisait le latin, l'hébreu, le grec, l'arabe, le français, l'anglais, l'espagnol et même l'allemand. Après ses études, Blyden a exercé des fonctions prestigieuses et a occupé des postes de responsabilités. En 1958, il fut promu Principal de son école d'accueil, la « Presbyterian High School », et la même année, il accède à la dignité de Ministre de culte Presbytérien. En 1862, il devient Professeur au Liberia College qui venait juste de voir le jour.

Ses multiples voyages l'amèneront d'abord aux USA en 1861, en accord avec le gouvernement libérien, pour stimuler l'émigration des descendants d'esclaves vers le Libéria.

³⁰² Qualificatif employé par le préfacier de l'ouvrage, *Identité et Transcendance*, Joseph Ndzomo Mole, p. 8.

³⁰³ Marcien Towa, Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 29.

³⁰⁴ Il est né le 26 juillet 1811 à Savannah (Géorgie) ; entre 1837 et 1841, il était pasteur de l'église réformé à Nassau (New Providence aux Bahamas). Il a été aussi pasteur de la même église sur l'île de Saint-Thomas aux Antilles.

Ensuite, en 1866, il se rend en Egypte et dans plusieurs pays du Moyen-Orient, ce qui lui a permis d'apprendre l'arabe. De 1877 à 1878, il est Ministre Plénipotentiaire à la Cour Saint James ; de 1880 à 1883, il est Président du Liberia College ; entre 1901 et 1902, il fonde et dirige une école islamique à Freetown ; en 1905, il est Ministre Plénipotentiaire à Paris ; à plusieurs reprises, il a été candidat malheureux à la Présidence de la République du Libéria ; enfin, membre de plusieurs institutions savantes d'Europe et d'Amérique. Et Marcien Towa de conclure, au sujet de la riche biographie de Blyden qui n'est donnée qu'en partie ici, en ces termes :

*Blyden aura mené une vie très active et mouvementée, jusqu'à sa retraite des affaires en 1909 et sa mort en 1912. En dépit de cette intense activité publique, ses préoccupations majeures demeureront essentiellement intellectuelles : la recherche inlassable doublée d'une capacité peu commune de réflexion et de synthèse. Ses ouvrages et ses innombrables articles publiés dans les revues les plus célèbres d'Angleterre et des USA en ont fait la première personnalité africaine moderne de stature internationale, en quelque sorte le porte-parole de sa race*³⁰⁵.

S'agissant du déploiement de la pensée de la première personnalité intellectuelle africaine de renommée internationale, Marcien Towa discerne quatre grands moments : jusqu'aux années 1866, Blyden pense à peu près comme des missionnaires : « *L'Afrique est une terre barbare à laquelle il faut apporter l'évangile de la civilisation* »³⁰⁶.

A partir de 1866, grâce à son voyage effectué en Egypte et au Moyen Orient, les idées de Blyden vont connaître une remarquable évolution à partir de sa découverte de l'Islam noir qui l'amènera plus tard

*à pénétrer le sens profond de l'Islam et du Christianisme, la nature du génie sémitique et caucasien, afin de déterminer l'attitude que les peuples noirs doivent adopter à l'égard de ces deux grandes religions, ainsi que la nature de la mission que le Libéria et la race noire doivent assumer*³⁰⁷.

Vers 1883, le problème colonial va être au centre de ses préoccupations. Bien que son attitude paraisse indécise pendant quelque temps, « *il lui semble que l'Afrique puisse*

³⁰⁵ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 30.

³⁰⁶ *Id.*

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 31.

repousser l'agression et ne nouer avec l'Europe que les relations commerciales et culturelles ; ce qui pourrait être bénéfique pour l'Afrique et pour l'Europe »³⁰⁸.

Face à la réalité de la colonisation de l'Afrique par l'Europe vers 1900-1903, « Blyden prend une position plus dure à l'égard de l'agression, définit avec précision les institutions dans lesquelles s'incarne l'« âme noire » et met le colonisateur en garde contre leur destruction »³⁰⁹.

Voilà présentés les quatre grands moments qui ont marqué l'évolution de la vie intellectuelle de Blyden. C'est à la lumière de cette évolution que Marcien Towa va tenter de mettre en exergue les thèmes dominants de sa pensée.

1. Blyden : du rejet de l'idée de l'infériorité congénitale de l'homme noir aux sources du retard de l'Afrique par rapport à l'Europe

Ce qui est congénital renvoie à ce qu'on acquiert dès la naissance. Parler donc d'infériorité congénitale de l'homme noir serait en quelque sorte soutenir la thèse selon laquelle, par rapport à d'autres races, la race noire est naturellement une sous race vouée à être dominée.

L'éveil intellectuel de Blyden fut marqué par une prise de conscience de la situation de l'homme noir dans le monde. Cette prise de conscience de la position du Noir dans le monde l'a amené à développer l'idée d'une infériorité naturelle de l'homme noir. Il pensait, comme les missionnaires, que l'Afrique était une terre barbare qui nécessitait recevoir la « Civilisation » par le canal du christianisme occidental. Il faut préciser que cette idée relative à l'infériorité congénitale du Noir fut évoquée par Blyden dans l'intention de justifier et d'expliquer la traite négrière.

Toutefois, à ce stade de la pensée de Blyden, Marcien Towa nous fait remarquer qu'il est loin d'admettre l'idée que le retard de l'Afrique est l'expression d'une malédiction divine, encore moins l'expression d'une supposée infériorité innée de l'homme noir. Pour soutenir cette assertion, il va axer sa démonstration sur une démarche essentiellement historique en montrant qu'aucune nation ne « *s'est jamais élevée de la barbarie à la civilisation par ses*

³⁰⁸ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 31.

³⁰⁹ *Id.*

seuls efforts »³¹⁰. Comme pour dire que le progrès d'un peuple en retard n'est possible que par un autre peuple civilisé. En effet, comme les individus reçoivent le savoir des autres individus, les nations sont soumises à ce même principe. Mais celui qui est à la source du savoir n'est ni un homme ni une race, mais plutôt le « grand Dieu de l'univers ». Et on peut se poser la question de savoir comment les nations civilisées ont-elles procédé pour acquérir le savoir auprès du « grand Dieu de l'univers ». A cette question, Blyden semble ne pas encore proposer une réponse concrète.

Bien plus, Blyden soutient que d'un point de vue historique, on a vu

*Des nations barbares s'élever jusqu'aux plus hautes cimes de la civilisation et de la science et celles qui brillaient de l'éclat de raffinement de la culture retomber dans la sauvagerie et la grossièreté. Ni César ni Tacite ne pouvaient penser que les sauvages tribus germaniques deviendraient les peuples éclairés d'aujourd'hui*³¹¹.

Il poursuit en nous apprenant que Cicéron renvoyait les ancêtres des Anglais pour servir comme esclave parce que ceux-ci étaient habités par l'esprit de stupidité. Jamais Cicéron ne pouvait penser que les descendants des stupides pouvaient progresser pour se ranger aujourd'hui du côté des nations les plus puissantes de la planète. Au cours de ces années (1856-57), Blyden pense que les Africains n'étaient pas les seuls à être en retard au plan civilisationnel, car « *dans de nombreux pays européens, les paysans, en dépit de leur sang caucasien, vivent dans une déchéance et une ignorance aussi profonde que n'importe quelle tribu africaine* »³¹².

Si ces différences et ces métamorphoses des peuples au cours de l'histoire ne trouvent pas leurs explications dans la malédiction divine, elles trouveraient leur fondement dans le rapport entre les peuples et leurs milieux, leurs environnements. Pour Blyden, le milieu dans lequel les hommes vivent à une influence sur leurs créations. La créativité humaine est influencée par l'environnement que par les aptitudes innées des hommes. C'est ce principe qui est susceptible d'ouvrir la voie à la compréhension de la différence existante entre la situation actuelle des Africains et celles des autres hommes.

Or, plus haut, Blyden a soutenu l'idée que le savoir provient de Dieu. Affirmer à présent que la différence de progrès entre les nations dépend de leurs environnements rend

³¹⁰ Marcién Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 32.

³¹¹ *Id.*

³¹² *Id.*

superflu cette idée d'un « recours au « grand Dieu de l'Univers » pour expliquer l'apparition de la première civilisation »³¹³. Mais Marcien Towa n'est point surpris par cette démarche lorsqu'il fait la remarque suivante : « L'usage de théories scientifiques, positives faisant plus ou moins double emploi avec des explications théologiques est caractéristique de la démarche blydenienne »³¹⁴.

Blyden, toujours dans son ardent désir de trouver ce qui fonde la différence entre l'Occident civilisé et l'Afrique barbare, va, dans un article intitulé « The Negro in Ancient History »³¹⁵, changer de trajectoire en faisant des grandes révélations sur le passé glorieux des Noirs en aboutissant à une conclusion selon laquelle,

*La tour de Babel fut certainement l'œuvre de Cham qui, selon la Bible, furent les premiers à être puissants sur la terre, que les Egyptiens étaient authentiquement des Nègres et que les grecs leurs devaient les éléments essentiels de la civilisation. Les Grecs ont d'ailleurs toujours reconnu leur dette à l'égard des peuples noirs, premiers civilisateurs du monde. Le vieil Homère n'affirmait-il pas déjà que tous les dieux immortels de l'Olympe se rendaient régulièrement en vacance chez les Ethiopiens sans reproche ?*³¹⁶

Ce qui est intéressant dans ces révélations fort surprenantes pour la communauté scientifique de cette époque est que, près d'un siècle plus tard, Cheikh Anta Diop, sans jamais avoir lu Blyden, a abouti, dans *Nations Nègres et cultures*, à des conclusions similaires.

Blyden ne se limitera pas à la démonstration du passé glorieux du monde noir. Il est déterminé à trouver les véritables raisons de l'actuel retard de son continent par rapport à l'Europe. Il pense que

Quand, vers le XVe siècle, les Portugais découvrirent les côtes africaines, ils trouvèrent les indigènes dans la paix et une relative prospérité. Il y avait certes des conflits entre tribus, sans toutefois atteindre la gravité qu'ils auront après la Traite. De tout ce que l'on peut savoir de cette époque, observe Blyden, il est permis de conclure que les populations africaines vivaient dans des conditions pas tellement différentes de celles dans lesquelles vivaient la plus grande partie des populations d'Europe au Moyen-âge. Ici, comme là, c'était la même oppression du faible par le plus fort, la même soumission des masses au pouvoir tyrannique des chefs, parfois la même résistance à l'oppression, pouvant aller jusqu'à la rébellion, etc. Les villes

³¹³ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 32.

³¹⁴ *Id.*

³¹⁵ Cet article a été publié dans un périodique américain, « Methodist quarterly Review », en 1868.

³¹⁶ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 33.

*africaines étaient actives, et dans leur commerce avec l’Égypte et les États Maures, elles ne vendaient pas seulement des esclaves, mais aussi les produits de leurs manufactures. On peut donc admettre, pense Blyden, que si des relations normales avaient été maintenues avec l’Europe depuis cette époque, l’Afrique aussi eût progressé du même pas sur le chemin de la civilisation*³¹⁷.

De ce qui précède, on s’aperçoit que, selon Blyden, avant la traite négrière, l’Afrique n’était pas en retard par rapport à l’Europe. L’hémorragie humaine causée par la Traite en Afrique est l’une des raisons fondamentales qui a épargné l’Afrique du manquement de la « *dialectique du besoin* »³¹⁸. Si les relations entre l’Afrique et l’Europe étaient restées dans le respect mutuel, dans le respect des principes de l’humanisme et de la dignité humaine, l’Afrique ne se serait pas retrouvée aussi en retard par rapport à l’Europe. Mais malheureusement, la découverte des Amériques en 1492 par le navigateur génois, Christophe Colomb, affectera significativement et négativement la nature des rapports entre l’Afrique et l’Europe.

A l’issue de l’analyse du premier moment de la pensée de Blyden, nous pouvons retenir que la traite négrière est à l’origine du retard de l’Afrique par rapport à l’Europe. L’Afrique n’est pas un continent maudit condamné à l’échec pour toujours. Elle peut et n’a qu’à rattraper son retard. Cela passe par l’abolition de l’esclavage, processus qui était en cours à cette époque.

L’autre raison justificative du retard de l’Afrique selon Blyden est le caractère pacifique de l’homme noir ; dans l’histoire, Blyden pense que l’Africain n’a jamais été sanguinaire encore moins cupide :

*Les Ethiopiens (les Noirs), quoique courageux et puissants, ne furent jamais belliqueux, c’est-à-dire, n’eurent jamais le goût de la guerre pour la simple satisfaction d’humilier et de dépouiller les autres. Le caractère pacifique des Noirs (Ethiopiens) était célèbre dans l’antiquité. Hérodote l’illustre par la fameuse réponse que fit le roi d’Ethiopie aux espions de Cambyse, roi des perses : votre roi n’est pas un homme juste ; car s’il était juste, il ne convoiterait aucun autre territoire en plus du sien propre ; il ne réduirait pas en esclavage des peuples qui ne lui ont fait aucun mal*³¹⁹.

³¹⁷ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L’Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, pp. 33-34.

³¹⁸ Aimé Césaire, cité par Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L’Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 36.

³¹⁹ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L’Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 35.

2. Blyden et la question de la répartition des absolus éthique et religieux entre les races

Dans les travaux de Blyden, l'on remarque que la question religieuse a su occuper une place primordiale. Il a mené des études comparatives sur l'Islam et le Christianisme. A propos de la religion créée par Mahomet, Marcien Towa précise que « *ses analyses sur l'Islam sont d'une telle érudition et d'une telle pénétration qu'il s'est imposé sur le plan international comme une des plus grandes autorités en la matière. Aujourd'hui encore, certains les tiennent pour difficilement dépassables* »³²⁰.

Blyden a eu un contact direct avec l'Islam noir, ce qui l'amena à observer des contrastes d'abord « *entre le monde musulman et le monde « païen »* », ensuite « *entre ce monde musulman et l'idée que les Européens en ont propagé* », et enfin « *entre l'Islam noir et le christianisme noir* »³²¹.

S'agissant du premier contraste, à savoir celui du musulman et du païen, Blyden note la différence selon laquelle, le musulman est un homme pieux dont le quotidien est rythmé par des pratiques religieuses et des exercices intempestifs de prières qui laisseraient penser qu'il est en perpétuelle communication avec les esprits du monde invisible, avec lesquels il semble entretenir une parfaite relation. Là où vivent les musulmans, la société est bien organisée, bien structurée et caractérisée par une pratique récurrente de l'artisanat. Or, le païen quant à lui mène une vie bruyante, expansive, désordonnée voire dispersée qui l'éloigne de la prière et de la dévotion, mais qui le prédispose plutôt à la danse et à la satisfaction des plaisirs charnels et mondains.

Le second contraste, à savoir, entre la vie réelle du monde musulman et les idées répandues sur les musulmans noirs par les Européens, est que l'Européen s'efforce à présenter à son public un Islam noir déformé et dégradé, un Islam qui est en désaccord avec le message authentique de Mahomet, puisqu'ayant subi un syncrétisme avec les croyances traditionnelles.

Une telle perception de l'Islam empêche de voir le véritable apport de cette religion en Afrique et les profondes transformations qu'elle a su entraîner en son sein. La vérité est qu'en Afrique, partout où dominait l'Islam, les écoles coraniques de grandes envergures ont vu le jour. Dans les bibliothèques de ces écoles, on pouvait y retrouver les ouvrages des grands

³²⁰ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, pp. 35-34.

³²¹ *Ibid.*, p. 36.

philosophes tels que Platon, Aristote. Pour dire que l'Islam n'eût pas pour ambition la destruction des cultures africaines, mais plutôt son édification et sa vivification.

Le contraste entre le musulman noir et le chrétien noir est celui qui non seulement va étonner Blyden, mais aussi celui qui va le plus retenir son attention. Blyden fait remarquer, note Marcien Towa, que dans le christianisme africain, le Noir n'est pas seulement docile et obéissant, il est même malléable, serviable et servile. La survie des États chrétiens à l'instar de la République d'Haïti et de celle du Libéria ne dépendaient que de la tolérance des puissances étrangères. Or,

Le musulman noir au contraire est fier, plein d'assurance et de confiance en soi. Le monde musulman noir est constitué d'États actifs, entreprenants et indépendants n'ayant besoin pour subsister ni de l'appui de la Mecque, ni d'aucune autre métropole étrangère [...] L'Islam noir a fourni de grands leaders et propagateurs de la foi (Fodio, Omar, etc.) Le christianisme noir ne peut se glorifier que d'une seule personnalité de stature comparable : Toussaint Louverture³²².

Ces différences remarquables des effets de ces deux grandes religions étrangères à l'Afrique sur les populations noires s'expliquent, selon Blyden, par le fait que face à l'Islam, les Noirs se convertirent librement,

En pleine jouissance de leur attribut d'hommes : virilité, noblesse, indépendance. C'est de la bouche, non de conquérants, mais d'humbles commerçants arabes qu'ils reçurent le message de Mahomet. Ils le reçurent donc par persuasion, y voyant une source de pouvoir supplémentaire susceptible d'accroître leur empire sur le monde. Ils devinrent eux-mêmes missionnaires souvent moins pacifiques auprès d'autres peuples noirs dans la pleine estime de soi que confère la conscience de n'avoir au-dessus de soi aucun autre pouvoir humain. Le christianisme au contraire fut imposé au Nègre considéré comme esclave, ou en tout cas comme race sujette traité comme du bétail. Le clergé blanc vit dans le christianisme le moyen d'inculquer au Noir asservi le sentiment d'une insurmontable infériorité par rapport à son maître blanc³²³.

Cette thèse est fortement défendue par Blyden dans son ouvrage « Opus magnum » intitulé *Christianity, Islam and the Negro Race*, avec citations des ministres de cultes à l'appui, il montre que ces derniers étaient esclavagistes en ceci qu'ils se sont servis du Christianisme pour inculquer à l'esclave noir la soumission aveugle à son maître blanc et la résignation à son sort. Pendant que la conversion du Noir à l'Islam sortait ce dernier de

³²² Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 37.

³²³ *Id.*

l'esclavage, la conversion du Noir au Christianisme l'enfermait non pas dans la servitude et l'esclavage, mais encore dans la croyance d'une prétendue supériorité du Blanc par rapport au Noir.

Ces différences remarquables des effets de l'Islam et du christianisme sur les Noirs se justifient également, selon Blyden, par leurs modes de diffusion. L'Islam par exemple interdit toutes représentations imagées d'êtres vivants ou morts, héros soient-ils. Par cette méthode, le croyant musulman africain ne représente pas dans son esprit des divinités d'une race autre que la sienne. Ce qui fait des cultes musulmans des cultes non raciaux parce que les fidèles voient leurs prédicateurs comme de simples semblables. Autrement dit, le culte musulman ne laisse pas prospérer les complexes entre les fidèles et le prédicateur.

Dans les églises chrétiennes au contraire, l'on y observe un usage abusif des dessins et des statuts des saints et des anges qui peuplent le paradis. Le pire pour les Noirs est que ces saints imagés sont des Blancs, alors que les images de ceux qui peuplent l'enfer sont des Noirs. Une telle insistance sur les représentations raciales dans des lieux de culte ne pouvaient que produire des effets traumatisants dans le subconscient des pauvres chrétiens noirs enfermés dans une contrainte inconsciente d'accepter que le bien s'identifie au Blanc et le mal s'identifie au Noir.

De telles remarques vont pousser Blyden à penser que toute la littérature du monde chrétien occidental est une littérature contre les Noirs, une littérature qui consistait à détruire les cultures et les modes d'organisation sociales et politiques des Noirs. Au regard de ces analyses, on peut se demander si Blyden était-il un prophète qui voyait déjà venir l'impérialisme occidental sous le manteau du christianisme ? Puisqu'en 1881, il proposa des programmes d'études pour le Collège du Libéria dans le but de barrer la voie à cette littérature chrétienne européenne d'alors.

Les effets contrastés du christianisme et de l'Islam sur les peuples africains font que Blyden soit favorable à la religion de Mahomet car, entre autre autres, dans l'Islam, la couleur de la peau n'est pas un obstacle pour accéder aux privilèges sociaux ou politiques qu'offre cette religion. Faut-il préciser que le penchant de Blyden sur l'Islam par rapport au christianisme repose sur les modes de diffusion et de propagation de cette religion. Mais en ce qui concerne leurs contenus, il pense que le christianisme est supérieur à l'Islam puisque l'Europe et l'Amérique chrétiennes détiennent le monopole de la maîtrise de la science et de la technique. Leur supériorité au plan industriel par rapport aux peuples qui pratiquent l'Islam

est également indéniable. A ce niveau, Marcien Towa s'aperçoit que la façon dont Blyden perçoit les cultures s'inscrit dans une vision purement hiérarchique en ceci que

*L'Islam est supérieur au paganisme, et le christianisme, porteur d'une culture plus haute, et supérieur à l'Islam. De même que les païens ont préféré l'Islam à leurs superstitions, de même les musulmans [...] préfèrent le christianisme à l'Islam. Seulement l'islamisation des Africains s'est opérée de telle sorte qu'elle a été un facteur, non de destruction, mais d'accomplissement de leur humanité primitive. Sur ce point, l'Europe doit imiter le style missionnaire de l'Islam. La christianisation ne doit pas détruire mais accomplir l'humanité des peuples africains*³²⁴.

Comme on peut le constater, ces études de Blyden mettent clairement en lumière les raisons de la réussite de l'Islam par rapport au christianisme dans les côtes ouest africaines. Et pourtant, de tels travaux auraient pu influencer considérablement les méthodes de diffusion du christianisme par des missionnaires européens. Mais en dépit de tout ceci, Blyden continue plutôt à déplorer le fait que, vis-à-vis de tout ce qui est africain (culture, traditions, coutumes, mode d'organisation sociale et politique, croyances), les missionnaires européens développent une extrême hostilité au point de penser que « *les Africains n'auront jamais, quelles que soient les circonstances, l'énergie, l'esprit d'entreprise ou la puissance d'invention de l'homme blanc* »³²⁵. Mais il va insister sur certaines qualités telles que la générosité, la sociabilité, la confiance comme atouts prédisposant les Africains à devenir de très bons pratiquants du christianisme.

Dans « *Christian Mission in Western Africa* », article dans lequel il déplore l'hostilité et le mépris des missionnaires à l'égard de tout ce qui est africain, Blyden fait recours à l'une des célèbres lettres du Sierra-Léonais, R. James Johnson, qui réfute l'idée d'une universelle infériorité de l'homme noir et de sa culture avec pour intention de démontrer que la thèse d'une prétendue supériorité universelle de l'homme blanc et de son univers est un préjugé, un mythe :

Notre littérature orale, prose et poésie, nos langues, notre artisanat, nos coutumes ont leur valeur en tant qu'ils correspondent aux exigences d'un milieu spécifique. Les condamner tous en bloc au nom de la civilisation européenne, c'est n'avoir aucun sens de la relativité et oublier que les idées, les goûts, les langues et les coutumes des Européens, tout comme ceux des autres nations, ont été plus ou moins

³²⁴ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 39.

³²⁵ *Ibid.*, p. 40.

*influencés par le milieu géographique et les particularités climatiques, que ce qui est considéré comme raffiné dans un pays peut passer pour frustré dans un autre*³²⁶.

A ce niveau, Blyden semble poser le problème de la reconnaissance de l'humanité de l'homme noir par les Occidentaux. La reconnaissance de cette humanité du Nègre implique que l'Africain, où qu'il soit, mérite le respect au même degré que l'Européen ou l'Américain. Ceci implique également le respect de la culture africaine et non le mépris de celle-ci. D'où la redéfinition par Blyden de la mission civilisatrice de l'Occident : cette mission consiste à trouver les voies et moyens pour élever l'Africain à partir de sa culture. La mission civilisatrice des missionnaires européens ne consiste pas à ranger la civilisation africaine, ou mieux, la culture africaine du côté des cultures sauvages et inutiles au progrès de l'humanité. C'est ainsi que Blyden va plaider en faveur de l'humanisme horizontal et non en faveur de l'humanisme vertical. L'humanisme horizontal voudrait que l'homme soit reconnu, accepté et respecté dans sa diversité culturelle. Chaque communauté humaine doit prendre conscience des incomplétudes de sa culture. Aucune culture ne doit se prévaloir la synthèse ni la quintessence de la culture de l'humanité toute entière. Les incomplétudes culturelles des communautés humaines prises particulièrement doivent amener les peuples à collaborer dans une dépendance réciproque. C'est dans ce contexte que les sociétés avancées pourront travailler pour aider celles moins avancées ou encore en arrière.

L'humanisme vertical, observe Blyden, tend inéluctablement à la destruction culturelle des faibles et à l'impérialisme. Dans l'humanisme vertical,

*C'est une communauté particulière qui se proclame l'héritière exclusive de l'humanité entière et pour cette raison s'arroge le droit de détruire ou d'assimiler les autres communautés situées par elles à des stades dépassés d'une ligne d'évolution unique. Très logiquement, un tel humanisme s'entoure des ruines et des décombres et se dénonce ainsi comme vandalisme. L'humanisme vertical, finalement, est à la fois narcissique (admiration et amour de soi) et agressif, destructeur*³²⁷.

La pratique de l'humanisme vertical par l'Europe la rend inapte et incompétente à toute mission civilisatrice et à toute « entreprise spiritualisatrice » du monde. Le projet de conversion de tous les peuples du monde à la croyance de la vérité divine est sémitique. Or, ce projet semble être entre les mains des Indo-européens. Pourquoi un tel projet fait-il donc

³²⁶ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 40.

³²⁷ *Ibid.*, p. 42.

l'objet d'un si lent progrès ? A cette question, Blyden va tenter de donner une explication qui tend à montrer qu'à l'origine, chaque peuple est prédéterminé par un génie propre.

A propos du génie indo-européen, Blyden pense qu'il

Tend toujours à séparer Dieu de ses œuvres et à poser l'homme, à la place de Dieu, comme un Absolu. Ce n'est cependant pas tout homme qui, à la faveur de cette mise entre parenthèses de Dieu, se trouve revêtu de la dignité de l'Absolu, mais seulement l'homme le plus fort, intellectuellement ou matériellement. L'individu le plus puissant a le droit de subjuguier les masses, la race la plus puissante doit dominer les races les plus faibles. Le progrès matériel est posé comme la fin suprême de l'humanité. La religion elle-même devient un simple moyen par rapport à une telle fin. Socialement, on aboutit à un système de castes, les races et les couches sociales asservies étant tenues rigidelement séparées de leurs dominateurs³²⁸.

On le comprend certainement mieux, l'adoption du christianisme par les Européens a été motivée par le désir d'assouvir leur appétit de la recherche matérielle. Ils ont fait du christianisme un instrument pour atteindre certaines fins : la domination des peuples non occidentaux, l'acquisition démesurée du matérielle. Sur terre, ils ont toujours voulu occuper la place de Dieu face à d'autres races. Mais comment peut-on prétendre occuper la place de Dieu alors qu'on n'a pas la moindre intention d'aimer l'autre, quand on sait bien que l'amour du prochain est au centre des principes de base du christianisme ? Sommes-nous donc en droit, au regard de la lecture de cette analyse de Marcien Towa sur Blyden, de parler d'un christianisme européen comme instrument de servitude, de domination et de pillage des ressources naturelles des peuples non européens ?

Tout compte fait, cette instrumentalisation du christianisme par les Européens ne pouvait faire des Noirs et des Indiens que de simples outils dans la poursuite de cette quête effrénée du matériel, de la puissance et du pouvoir.

Après avoir défini la nature de l'Indo-européen, Blyden en vient à présent à la définition du Sémite. Il pense en effet que celui-ci est « *dépourvu d'instinct scientifique* » et considère que tout homme entretient une relation directe avec Dieu.

De par sa nature même, l'esprit sémitique toujours se fierà ses intuitions premières et fondamentales. Il ne tentera point de prouver, mais de restera convaincu que rien ne peut aller au-delà de cette vérité : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre ». En religion, le Sémite met l'accent sur la prière, l'Aryen sur la prédication.

³²⁸ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 43.

Chez les Hébreux, point de science, point de technique, point d'art, le développement étant pour eux d'ordre spirituel, moral, et non matériel ; ils cultivent l'intérieur et non, comme l'Aryen, les formes extérieures et les apparences. La nature de l'esprit sémitique explique pourquoi l'Islam néglige les apparences extérieures et accidentelles pour ne voir que l'homme réel et essentiel, fait abstraction de toute distinction fondée sur la race, la couleur ou la nationalité et ne considère que l'appartenance ou la non-appartenance à l'Islam (Sic.)³²⁹.

Blyden va soutenir cette assertion en prenant l'exemple du contact des européens avec les populations mongoles d'Amérique qui a conduit à la quasi disparition de cette race sous le prétexte de la « *loi de décadence* » selon laquelle les races inférieures s'éteignent d'elles-mêmes devant les races supérieures »³³⁰. Ceci vise à montrer, encore une fois de plus, que l'Europe ne peut connaître de succès dans ses missions civilisatrices et évangéliques des peuples du monde. A ce niveau, Blyden pense que chaque race a un génie propre qui lui est naturelle et innée. Cette étude est menée dans *Islam and Race distinctions*. Dans cette perspective, c'est la différence qui est valorisée, le maintien de l'identité dans son être propre. Cette assertion remet en question l'une des premières thèses de Blyden selon laquelle tous les peuples du monde sont voués à tendre vers une trajectoire d'évolution unique où chacun occupe une position qui n'est pas statique, mais qui peut être transitoire par le biais de la transcendance.

Dans son étude « *Africa and Africans* », Blyden va insister sur la différence entre les Blancs et les Noirs, écartant l'idée que ces deux races ont des aptitudes naturelles et innées identiques qui les prédisposent à accomplir les mêmes tâches bien que les Noirs soient en retard par rapport aux Blancs. Il croit qu'entre Blancs et Noirs c'est une question de dons et de destinée distincts.

It is a question of difference of endowment and difference of destiny. No amount of training and culture will make the Negro an European. On the other hand, no lack of training or deficiency of culture will make the European a Negro. The two races are not moving on the same groove, with an immensurable distance between them, but on parallel lines. They will never meet in the same plane of their activities so as to coincide in capacity or performance. They are not identical, as some think, but unequal; they are distinct but equal³³¹.

³²⁹ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 44.

³³⁰ *Id.*

³³¹ « *C'est une question de dons naturels et destinée. Aucune dose d'entraînement et de culture ne feront du Noir un Européen. D'un autre côté, aucun manque d'exercice, aucun manque de culture, ne feront de l'Européen un Noir. Les deux races ne se meuvent pas sur la même ligne, avec une distance incommensurable entre elles, mais*

Tout ce qui précède vise à montrer comment Blyden procède à la répartition des absolus éthiques et religieux entre les races. Il ressort de ce second moment de sa pensée que « *le Sémite dégage avec une particulière netteté l'idée de Dieu et la répand avec enthousiasme et énergie* »³³². Il n'est pas intéressé par le développement des théories scientifiques et de la technique. La science et la technique sont la marque distinctive du génie caucasien qui se sert d'elles pour appréhender et accaparer l'univers matériel avec pour seul but de le dompter et d'en jouir. Quant au Noir, bien que ses dons soient encore latents, il manifeste néanmoins « *des aptitudes spéciales d'accueil, de service et de piété* »³³³.

3. De l'influence du problème colonial dans la pensée de Blyden

Blyden ne se montre pas favorable à l'impérialisme européen. Il est l'un des intellectuels du monde noir qui fut témoin du passage de la traite négrière à la colonisation en Afrique. Voyant que les idées abolitionnistes de l'esclavage avaient pignon sur rue, Blyden va penser que les Européens sont en train de procéder à un changement de mentalité relatif au traitement des Nègres. De là, il cesse d'être méfiant vis-à-vis de l'impérialisme européen en Afrique qui n'attendait que la conférence de Berlin de novembre 1884 pour voir le jour. En 1883, dans un texte titré « *The live of Lord Lawrence and its Lessons* », il apprécie favorablement les œuvres d'un gouverneur anglais en Inde. Il pense que l'extraordinaire succès de ce gouverneur est un signe qui atteste que les races faibles bénéficieront de la protection de la race civilisée. Blyden pense que ce gouverneur était favorable à ce que

*L'Empire devait faire place à toutes les races, sans oblitérer leurs particularités, dans le respect des institutions religieuses et sociales des races étrangères et non chrétiennes. Il fut attentif à découvrir le caractère des natifs et ne marquait aucune hâte à introduire le progrès. Il se refusa catégoriquement, à détruire les mosquées comme d'aucuns le lui demandaient*³³⁴.

Cette appréciation favorable de Blyden des œuvres de ce gouverneur anglais en Inde est peut-être l'espoir de voir une colonisation qui respecterait la personnalité, la culture, les croyances du colonisé. Mais elle ne signifie pas que Blyden est pour que l'Afrique soit

sur des lignes parallèles. Elles ne se rencontreront jamais sur le même plan dans leurs activités de manière à coïncider quant à leur capacité ou performances ; elles ne sont pas identiques, mais inégales, comme le pensent certains ; elles sont distinctes mais égales ». Edward Wilmot Blyden, cité par Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Molé, coll. « Problématiques africaines, Paris, l'Harmattan, pp. 45-46.

³³² Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 52.

³³³ *Id.*

³³⁴ *Ibid.*, p. 54.

colonisée. Puisqu'en avril 1884, à Freetown, il prononce un discours anticolonialiste, « Sierra Leone and Liberia : Their Origin, Work and destiny », où il rend un vibrant hommage au fondateur de la colonie de Sierra Leone, le Britannique Granville Sharp. Il pense que le fait que ce négrier ait rapatrié certains esclaves en Afrique dédouanerait les britanniques des souillures de la Traite. Blyden voit en ce rapatriement une libération d'anciens esclaves. Or, entre la mentalité des anciens esclaves et celle des évolués qui se développera pendant la colonisation, l'on observait aucune différence : « *Admiration aveugle et imitation servile des Européens, mépris de soi, de sa culture et des Africains de la brousse* »³³⁵. Voilà ce qui les caractérisait.

Face à cette mentalité de ses frères noirs, Blyden s'oppose énergiquement lorsqu'il évoque les anciens grands empires africains tels que l'empire du Mali, du Bornou en faisant l'éloge de la grandeur de l'artisanat des Mandingues qui reflétait le tissage des vêtements retrouvés sur des momies égyptiennes, preuve indéniable de la parenté de ces peuples aux pharaons d'Egypte, « *alors que les Britons, selon César, se vêtaient de peau de bêtes* »³³⁶.

A ce niveau, Blyden va insister sur l'importance de la conscience historique. Il pense que le progrès d'un peuple doit accorder une place primordiale au développement de la fierté nationale et raciale avec la volonté d'assumer et d'affirmer sa personnalité. Mais si l'on passe le temps à dénigrer son propre peuple en laissant penser qu'il a un passé ignoble et inutile, sur quoi peut-on « *fonder l'espoir d'un avenir meilleur ou le sens du devoir à l'égard de la postérité* »³³⁷ ? Pour Blyden, « *Le respect du passé, la conscience d'une histoire nationale véritable accroît le sens de l'obligation et produit un effet de stimulation ; il offre la garantie du développement futur. Ce qui a été accompli dans le passé est l'annonce de ce qui peut être fait dans l'avenir* »³³⁸.

Le lien entre le passé et l'avenir qu'on veut concevoir est ainsi établi. Cet objectif ne peut être atteint que par l'éducation. Or, Blyden d'observer que l'éducation d'alors est uniquement axée sur l'Europe, une éducation qui « *repose sur des livres écrits par les Européens et pour les Européens* ». Le résultat de cette éducation tournée vers l'Europe est « *nous nous trouvons en train de proférer les injures contre nous-mêmes* ». Car d'après cette éducation, « *le Noir chez lui est un être déchu, un païen, pire encore, un être dépourvu de*

³³⁵ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 54.

³³⁶ *Id.*

³³⁷ *Ibid.*, p. 55.

³³⁸ *Id.*

raison, tandis que tout ce qui est européen est porté aux nues. Imprégnés de ces idées, nous nous détournons de nos frères de l'intérieur, considérés comme des arriérés dont nous n'attendons rien »³³⁹. De là, Blyden va militer en faveur d'une éducation qui n'est pas fondée sur les livres européens, mais qui s'appuie « *sur la réalité environnante, physique et humaine* ». Puisque l'intérieur de la vaste Afrique offre une panacée de sujet d'études qui peuvent porter sur la diversité culturelle des peuples, leurs coutumes, leurs systèmes d'organisation sociale, politique, économique, etc. Il pense à cet effet que la Sierra Léone peut déjà être libérée des colons anglais en ceci qu'ils ont réussi, comme souhaité, à répandre le Christianisme dans tout le pays et la langue anglaise comme moyen de communication entre les différentes tribus. En plus, les colons anglais ont réussi à imposer la loi britannique. Ces raisons visent à justifier que le peuple sierra léonais est en mesure de se prendre pleinement en charge politiquement. Car « *agir, transformer, se développer constitue la raison d'être de l'homme. Y renoncer, c'est le frustrer de sa destinée* »³⁴⁰.

Il est clair, Blyden est favorable à la libération de la Sierra Léone par les colons britanniques parce que la colonisation a fait croire aux Sierra Léonais qu'ils ne peuvent nourrir les ambitions plus hautes que les activités commerciales pour lesquelles ils semblent plus actifs et avisés. Il dénonce par-là « *Les Noirs qui posent en principe leur inaptitude à des tâches plus hautes que celles, assez peu intellectuelles, de trafiquants causent un très grand préjudice à la race entière* »³⁴¹. Ici, Blyden se rapproche de Du bois qui revendiquait pour les Noirs les progrès dans les domaines politiques et intellectuels, contre Washington qui pensait au lendemain de l'Emancipation des Nègres que ceux-ci doivent se contenter des métiers manuels et laisser aux Blancs les activités intellectuelles et politiques.

Après la conférence de Berlin du 15 novembre 1884, consacrant le partage de l'Afrique entre les puissances européennes, dans un texte écrit aux premiers mois de l'an 1886, « African Colonisation », Blyden va être décisif en relevant que l'Europe doit renoncer à son projet de colonisation de l'Afrique. Même si l'Afrique a besoin d'une influence européenne pour son épanouissement, il est préférable que cette influence lui vienne des Noirs américains, car ceux-ci sont plus aptes à la lui apporter que les Européens eux-mêmes. Le départ des Noirs forcé en Amérique est providentiel parce qu'il a permis aux Africains de s'initier à la civilisation de l'Europe.

³³⁹ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 55.

³⁴⁰ *Id.*

³⁴¹ *Ibid.*, p. 56.

Bien plus, en Amérique, Blyden pense que l'avenir des descendants d'esclaves est obscurci par un racisme rude. L'Amérique est un milieu hostile et en même temps étranger aux Noirs, un milieu qui ne saurait assurer l'épanouissement de ceux-ci ; l'imagination des Noirs en Amérique est enfermée dans un environnement déjà façonné par les Anglo-Saxons. Donc, ce n'est que sur leur continent natal que les Africains pourront retrouver « *une atmosphère propre à stimuler leurs facultés créatrices. La solution de l'Afrique en Amérique, conclut Blyden, est : l'Amérique en Afrique : "The solution of Africa in America, is America in Africa"* »³⁴².

Jusqu'ici, Blyden continue de garder l'espoir d'une farouche opposition des Africains face à l'occupation étrangère de leur continent. Dans son texte de 1886, « *The Mohammedans of Nigritia* », il admire et croit au caractère dynamique et solidaire de l'Islam noir :

*Blyden voit le principe du dynamisme de l'Islam dans le sens de la responsabilité au-delà de la vie terrestre et la crainte de Dieu que cette religion inculque aux esprits de ses adeptes. Ce sentiment de crainte et de responsabilité serait à la base des progrès sur le plan politique et aurait donné l'impulsion ayant donné aux pays « avancés » de s'élever jusqu'au stade où ils se trouvent actuellement*³⁴³.

Il pense également que le christianisme pourrait aussi atteindre les mêmes résultats chez les Africains à condition que ce soient les Noirs américains qui prennent la responsabilité de christianiser leurs frères d'Afrique. On voit que Blyden fonde ses espoirs de la résistance africaine sur la religion. Mais l'occupation de l'Afrique par les Occidentaux devenait de plus en plus une réalité autour des années 1890. Car

*Aucun peuple, si religieux soit-il, ne parviendra à tenir tête à la puissance de la technologie européenne. La science et la technique, fondements de la civilisation industrielle, constituent proprement l'anneau de Gyges qui a conféré à l'Europe la toute-puissance et l'impunité à l'égard de tout peuple non encore industrialisé, quelle que fût sa valeur militaire ou son excellence religieuse et morale*³⁴⁴.

Face à une telle réalité, Blyden va vite se rendre compte que l'abolition de l'esclavage était loin de marquer la fin des épreuves de la race noire, sa propre race. Mais il ne baissera pas les bras, il croit convaincre les siens sur la nécessité d'une Afrique libre pour elle-même, à partir de ses travaux relatifs à la recherche des solutions au problème colonial. Pour Blyden,

³⁴² Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 58.

³⁴³ *Id.*

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 59.

c'est le retour des Noirs d'Amérique qui peut contrecarrer la colonisation de l'Afrique. Si l'Afrique a besoin d'une certaine éducation ou d'une quelconque civilisation, celle-ci ne peut lui être apportée que par les Noirs d'Amérique qui ont eu à s'initier, en matière civilisationnelle, auprès des Occidentaux négriers. Le seul lieu où la race noire peut accomplir sa destinée est l'Afrique. Les races sont une émanation de la divinité. Pour cela, elles se valent, et chacune d'elle à une mission propre à accomplir :

Chaque race à son être en Dieu, vit et se meurt en Dieu, et en chaque race Dieu a l'être, la vie et le mouvement. C'est par Dieu en nous, Dieu en qui nous avons la liberté de nous exprimer, que nous extériorisons, à travers notre activité et nos œuvres, ce que nous avons en nous de noble, de sage et de vrai. La divinité de tout homme et de toute race fait que toute forme d'esclavage devient un crime de lèse-divinité, parce que l'esclavage oblitère l'image de Dieu qui cherche à s'exprimer à travers l'individu ou la race³⁴⁵.

C'est certainement cette prise de position qui amènera Blyden à la défense de l' « âme noire ».

4. Blyden : entre l'attachement à l'âme noire et la défense de celle-ci

Comment Blyden définit-il l'âme noire ? Sous la plume de Marcien Towa, nous lisons que l'âme noire est « *ce quelque chose de l'Absolu dont notre race est l'incarnation* »³⁴⁶. C'est dire que l'âme noire est ce qui caractérise et distingue la race noire des autres races.

En effet, chaque race possède une âme qui s'exprime à travers les institutions de la race même. Ce point de vue est défendu par Blyden dans un article, « West Africa before Europe », publié dans *Journal of Society*, en juillet 1903. Dans cet article, Blyden dévoile ouvertement son hostilité au vandalisme culturel de l'impérialisme européen en Afrique, et s'oppose spécialement aux missionnaires chrétiens européens. Le dessein de Blyden est de mettre en garde les envahisseurs étrangers contre la destruction et le meurtre de l'âme noire. La radicalité de son opposition aux missionnaires européens se justifie par le fait qu'à ses yeux, la prétention de l'Europe à christianiser ou à spiritualiser l'Afrique apparaît non seulement comme « *une immense imposture* », mais aussi, représente « *la menace la plus directe contre les institutions sacrées des peuples africains* »³⁴⁷.

³⁴⁵ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, pp. 60-61.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 62.

³⁴⁷ *Id.*

Bien plus, selon Blyden, les Anciens ont toujours considéré le continent africain comme le berceau des religions, car Abraham, Isaac, Jacob, Moïse ont reçu leur formation religieuse en terre égyptienne. Face à la fureur du roi Hérode au lendemain de la naissance de Jésus, ses parents se trouvèrent contraints de s'en fuir avec le petit enfant en Egypte, où il trouva un refuge paisible ayant conduit à l'accomplissement de sa lourde mission divine. De même, Mahomet trouva refuge en Ethiopie, alors que « *les dieux de l'Olympe, selon le vieil Homère, allaient passer leurs congés chez les Ethiopiens sans reproche, les plus beaux des hommes* »³⁴⁸.

Aujourd'hui, l'idée du Nègre comme un « *être essentiellement religieux* » n'arrive pas toujours à être dépassée. Comment donc comprendre que l'Européen qui est défini comme un être essentiellement matérialiste soit en mesure de spiritualiser l'Afrique ? Blyden dans sa défense de l'âme noire, comme nous pouvons le constater, s'appuie sur les textes sacrés :

*L'Asie livra l'Homme-Dieu à l'Europe qui l'immola et ses soldats se partagèrent ses habits. Et voici que les descendants de race de ces soldats, qui sont encore eux-mêmes soldats, les gendarmes de l'humanité, s'imaginent, avec une foi inébranlable, qu'ils peuvent introduire en Afrique ce Jésus qu'ils ont assassiné*³⁴⁹.

Au regard de cette expérience historique, Blyden pense que cette mission pour l'Europe est d'autant plus difficile qu'elle est même impossible.

Si l'Occident veut se rendre utile à l'Afrique, il n'a qu'à lui apporter sa connaissance ou son expérience scientifique et industrielle. Autrement dit, ce dont l'Afrique a réellement besoin auprès de l'Europe est la formation technique et scientifiques des Africains et l'industrialisation de l'Afrique.

Mais l'idée maîtresse de Blyden est que la tâche des Noirs dans le monde est différente de celle des autres races. Le chemin des Noirs ne saurait être identique à celui des Blancs ; cette assertion est développée dans l'ouvrage, *African Life and Customs (La vie et les coutumes africaines)*. Blyden y définit l'Africain comme « *l'homme dans son état d'innocence originelle* » dont « *la tâche historique est de parler à la terre et d'écouter l'enseignement de la terre, de parer la terre comme un gardien et de veiller sur elle* »³⁵⁰.

³⁴⁸ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 62.

³⁴⁹ *Id.*

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 64.

Marcien Towa parle de « *l'admiration de l'innocence et de la paix de la vie champêtre* »³⁵¹, qui rappelle Rousseau avec son homme à l'état de nature.

Nous l'avons mentionné plus haut, selon Blyden, l'âme d'une race s'exprime dans les institutions de la race. Ainsi, s'agissant de l'âme noire, on peut percevoir ses manifestations dans le mode d'organisation de la famille africaine, dans la vie économique et même dans la vie religieuse des Africains.

- **Les manifestations de l'âme noire au sein de la famille :**

Selon Blyden, la polygamie est l'une des caractéristiques essentielles de la famille africaine. Le système polygamique dans la famille africaine a pour rôle d'assurer une procréation saine et vigoureuse. La polygamie donne également la possibilité à toutes les femmes africaines de participer à l'œuvre de la procréation. En ce sens, la polygamie évite le célibat des femmes et les familles monoparentales, car le mariage en Afrique est un « devoir social » et non une question de sentiment entre un homme et une femme.

La tâche de l'accouchement étant contraignante, la polygamie permet aux femmes africaines un repos d'au moins trois ans après l'accouchement. La solidarité entre les coépouses permet de minimiser les difficultés liées à cette tâche. La polygamie en Afrique s'explique aussi par la nature du climat tropical qui ne donne pas la possibilité aux Africains d'avoir un repos imposé par la nature, contrairement à l'Europe où l'hiver impose un repos d'au moins six mois chaque année.

Prenant le cas des peuples *Bundo* au Liberia et des *suna* au Sénégal, Blyden mentionne que « *les jeunes filles apprennent des femmes âgées toutes les maladies et indispositions auxquelles les mères sont sujettes, les remèdes pour se soigner elles-mêmes ainsi que leurs enfants* »³⁵². A défaut que les jeunes filles s'initient auprès de leurs mères, elles s'initient auprès de leurs coépouses plus âgées qu'elles après le mariage. C'est ce qui peut justifier la « beauté légendaire des Egyptiens » et l'étonnante vitalité des Noirs.

La polygamie permet d'éviter l'isolement de la jeune fille nouvellement mariée et exposée à subir seule les difficultés liées à la procréation. Dans la mesure où la jeune fille a noué des bonnes amitiés à l'école, « *une fois mariée, elle demande à son épouse de prendre comme coépouse son amie la plus intime. Sans quoi elle souffre d'isolement et souvent elle*

³⁵¹ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 64.

³⁵² *Id.*

fini par dépérir de fatigue »³⁵³. Blyden est conscient que chez l'Africaine européanisée, ceci apparaît comme une imposture, car « *séduite par le monopole contre-nature que le mariage chrétien lui confère sur son mari, elle s'est persuadée qu'elle n'a besoin d'aucun repos, que les accouchements annuels, aussi éprouvants soient-ils, sont imposés par la nature elle-même* »³⁵⁴. Une telle perception du mariage mettrait la pérennité de la race en danger. Ce qui amène Blyden à conclure que chaque peuple, chaque race, chaque pays à ses problèmes qui lui sont propres et les solutions pour les résoudre ne sauraient lui venir d'ailleurs. Quant à l'Afrique, elle a résolu le problème du mariage depuis très longtemps, et cette « *solution n'a besoin d'aucun amendement parce qu'elle est fondée sur la nature et non sur un quelconque diktat de la hiérarchie d'une Eglise* »³⁵⁵.

- Les manifestations de l'âme noire dans la vie économique et les rapports sociaux : une incompatibilité avec le système social européen

Les rapports sociaux en Afrique sont fondés sur la coopération et sont calqués sur le mode de vie de la termitière. La forme des pyramides d'Égypte et la rondeur des cases de la plupart des tribus en Afrique reflètent l'imitation de la termitière. Cette imitation du mode d'organisation de la termitière a fait que les rapports sociaux en Afrique, de même que la vie économique soit contraire à l'égoïsme et à l'individualisme des occidentaux. En Afrique, ce qui est la règle d'or dans la vie économique et sociale est le « Nous » et non le « Je ». Le « Je » est réductionniste et reflèterait l'égoïsme, l'individualisme, alors que le « Nous » moule les individus dans un communautarisme solidaire où les biens appartiennent à l'ensemble de la communauté et non à un individu.

Sur cette base, toute société africaine typique, n'ayant subi aucun contact avec les cultures étrangères, a pour préoccupation majeure la procuration de la nourriture, des vêtements, des logements, bref tout le nécessaire vital à tous ses membres, les esclaves³⁵⁶ y compris. Cela étant, deux principes économiques fondamentaux ont rythmé l'histoire des peuples africains : la propriété collective de la terre et de l'eau et l'accès de tous les membres de la tribu à ces biens élémentaires.

³⁵³ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 65.

³⁵⁴ *Id.*

³⁵⁵ *Id.*

³⁵⁶ A ne pas confondre avec l'esclave au sens strict du terme qui rappelle la Traite. Il s'agit ici des personnes jouant le rôle de domestique, ou mieux, des serviteurs.

L'amitié et l'égalité sont les vertus qui guident les rapports sociaux et économiques en Afrique : « *A tous les niveaux est appliqué le principe général selon lequel les efforts de tous doivent viser le bien de chacun et le bien de tous* »³⁵⁷. Les vieillards, les handicapés et les malades ne sont pas abandonnés à leur propre sort, car ceux-ci sont sous la responsabilité de leurs familles respectives. S'il arrive que la famille soit défaillante à leur procurer un traitement adéquat, le village ou la ville s'en occupe.

Le principe de propriété collective de l'eau et de la terre et l'accès de tous les membres de la communauté à ces biens élémentaires est efficace en Afrique en ceci que le vol est très rare dans ce continent, contrairement à l'Europe. Certains proverbes des Vaï du Liberia expriment mieux le « communisme africain » qui ne donne aucune voie à la formation du prolétariat travaillant pour les intérêts d'une minorité : « *Ce qui m'appartient est périssable par le feu* » ». « *Ce qui est mien passe ; ce qui est nôtre demeure* » »³⁵⁸.

Or, l'organisation sociale occidentale qui est en train d'être imposée aux Africains par le biais de l'impérialisme s'oppose radicalement au style de vie des Africains. Pendant que l'Africain ne vit pas pour travailler, mais travaille pour vivre, l'Européen, lui, vit pour travailler : « *With him, work is not the object of life, but life is the object of Work. He does not live to works but he works to live* » »³⁵⁹. C'est dire que pour l'Africain, la finalité du travail se subordonne à une vie décente et paisible. Tel n'est pas le cas en Europe où le travail est perçu comme une fin en soi. Les Européens sacralisent le travail et le subordonne à la lutte. Cela est certainement dû à l'hostilité du climat et de la nature qui leur impose un rude effort dans leur quête de survie : « *L'activité incessante de l'Européen et son goût pour l'industrie constituent donc une réponse au défi d'un milieu particulièrement hostile* »³⁶⁰. Comment donc s'attendre à ce que les Noirs qui vivent dans des conditions climatiques clémentes travaillent aussi rudement pour vivre ?

En Europe, les biens produits par l'ensemble des travailleurs ne sont pas répartis de façon juste et équitable. Ces injustices aboutissent au mécontentement des laissés pour compte, ce qui justifie, selon Blyden, l'instabilité sociale qui est une caractéristique propre à la société européenne. Car en mettant l'accent sur l'individualisme au détriment de la

³⁵⁷ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 66.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 67.

³⁵⁹ « Pour lui, le travail n'est pas l'objet de la vie, mais c'est la vie qui est l'objet du travail. Il ne vit pas pour travailler, mais travaille pour vivre ». Edward Wilmot Blyden, cité par Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Molé, coll. « Problématiques africaines, Paris, l'Harmattan, p. 67.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 68.

communauté et de la collectivité, l'Européen a fait de l'homme un loup pour l'homme et a transformé la société en une véritable jungle où le plus fort est assez meilleur pour imposer ses règles à la grande masse. Ce qui a donné naissance à des classes opposées et antagonistes.

On le voit bien, selon Blyden, le mode d'organisation des sociétés africaines s'oppose à celles de l'Europe. L'égoïsme de l'Européen ou d'un individu européenisé est source de violence et de désordre. Le communautarisme, manifestation de l'âme noire, doit être préservé.

- **Les manifestations de l'âme noire dans la religion africaine**

Sous la plume de Marcien Towa, nous lisons que la religion, selon Blyden, est « *ce qui inspire à l'homme le sentiment qu'il n'est pas son propre guide, son propre juge, qu'il a au-dessus de lui une autorité suprême, qu'il dépend d'une puissance irrésistible qui l'a créé, et qui, par un simple fait, mettra fin à son existence* »³⁶¹. C'est dire que la religion est la manifestation d'un sentiment de dépendance vis-à-vis d'un être supérieur. Comparée à la théologie, la religion est différente, car la théologie est la tentative de compréhension et de description de la puissance supérieure que nous adorons. L'être suprême se définit par le « *je suis celui qui suis* ». Cela désigne ce qui ne sollicite aucun effort de saisi ni de compréhension. Ce qui est de plus en plus frappant dans la perception religieuse de Blyden est que chaque race a son rapport à l'être suprême et ses méthodes propres pour communiquer avec celui-ci.

Selon Blyden, l'Africain n'a aucune prétention à formuler une théologie l'amenant à chercher à comprendre le divin. Il conçoit le divin comme une réalité omniprésente, inconnaissable, insaisissable. Pour approcher le divin, l'Africain peut recourir à quelque chose d'animée ou d'inanimée. Et ce sont les Ancêtres qui servent de liaison entre les vivants et l'Être suprême. Pour illustrer l'efficacité des Ancêtres dans la médiation avec l'Être suprême, Blyden fait référence à un épisode s'étant déroulé chez les Vaï du Libéria il y avait environ 60 ans :

*Le pays étant éprouvé par les guerres avec les tribus intérieures et les exactions des espagnols, le peuple décide d'envoyer un délégué des descendants du Roi et de la prophétesse au royaume des morts. Il devait aller faire aux Ancêtres le récit de leurs malheurs que les ancêtres à leur tour, soumettraient à l'Être suprême*³⁶².

³⁶¹ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 71.

³⁶² *Ibid.*, p. 72.

La religion africaine, selon Blyden, n'est pas fermée, elle est ouverte à toutes les classes sociales. Les femmes et les enfants y ont accès. C'est une religion qui s'associe à l'État pour assurer l'éducation morale et civique des jeunes filles et des jeunes garçons. Donc la religion africaine et la civilisation africaine forment un même corps. Des lors, la théologie européenne n'a pas sa place en Afrique :

L'Afrique n'a nul besoin de la théologie européenne. Celle-ci aide sans doute l'Européen à comprendre son monde et à s'y adapter. Mais il est difficile de lui faire comprendre que, d'une façon générale, la formation théologique qu'il prodigue au Noir avec les meilleures intentions est loin d'être la meilleure pour son élève, qu'au lieu de préparer ce dernier à comprendre son rapport au monde et sa vocation particulière, une telle formation l'en rend plutôt inapte. La ligne de développement des Européens ne se confond nullement avec la nôtre, et par conséquent, l'expression théologique de leur tâche historique ne saurait davantage nous convenir³⁶³.

En effet, la théologie européenne est faite de dogme et de doctrine. C'est une théologie qui ne vise pas à spiritualiser le fidèle parce qu'elle est enfermée dans les exigences de la poursuite des biens matériels de ce monde. Par conséquent, une telle théologie est incompatible avec la religion africaine.

En somme, pour Blyden, les différentes races et leurs cultures sont à l'image de Dieu. Chaque race a sa mission à accomplir sur terre qui lui est prédéterminée par Dieu. L'essentiel pour la race est de chercher à comprendre sa destinée. Alors, « *si les cultures sont divines, on ne doit ni les critiquer ni les révolutionner, parce qu'on ne saurait ni critiquer ni révolutionner Dieu. Voulant nous libérer du vandalisme culturel de l'impérialisme, Blyden ne nous enferme-t-il pas finalement en Dieu ? Serions-nous des prisonniers divins ?* »³⁶⁴

Voilà que l'identité chez Blyden aboutit à l'enfermement des Noirs dans la prédétermination divine, qu'en est-il chez Léopold Sédar Senghor ?

II. De l'identité chez Senghor vue par Marcien Towa

Léopold Sédar Senghor est né le 09 octobre 1906 à Joal, au Sénégal et est mort le 20 décembre 2001 à Verson, en France. C'était un poète, un écrivain et un homme d'État d'abord français, puis, sénégalais puisqu'il a été le premier président de la République du Sénégal

³⁶³ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 73.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 75.

entre 1960 et 1980. Il fut le premier Africain à siéger à l'Académie Française. Pour ses partisans, il est le symbole de la coopération entre la France et ses anciennes colonies, alors que pour ses détracteurs³⁶⁵, il serait l'artisan du néocolonialisme en Afrique.

Senghor est un grand représentant du courant littéraire, la négritude, concept créé par Aimé Césaire, désignant, selon son créateur, la reconnaissance d'être Noir, l'acceptation du Noir, de son destin, de son histoire et de sa culture. Selon Marcien Towa, les deux principaux représentants du mouvement de la négritude sont bel et bien Césaire et Senghor. Du coup, la négritude apparaît, aux yeux de Towa, comme un mouvement complexe sous-tendu par des points de vue divergents, contradictoires, voire opposés. A preuve, « *La négritude césairienne est l'affirmation de la pleine humanité des peuples noirs* »³⁶⁶, alors que « *Senghor définit la négritude comme l'ensemble des valeurs du monde noir* », mais « *soutient que la violence est contraire à l'essence même de l'homme noir* »³⁶⁷.

En raison des prises de position de Senghor pas du tout avantageuses pour l'avenir de l'Afrique et la dialectique des philosophies de libération, mais plutôt, osons-le dire, dangereuses et néfastes pour l'émancipation et la révolution des peuples noirs, puisque ses prises de positions concourent à asservir davantage le Nègre face à la grande machine d'oppression étrangère, Marcien Towa préfère qualifier, les thèses de Léopold Sédar Senghor sur la négritude, de senghorisme, afin de mieux éviter tout amalgame entre les points de vue de Senghor sur la question et le reste du mouvement. C'est en cela que le recours au senghorisme dans le débat portant sur la problématique de l'identité est nécessaire, au regard de ses implications dans la pensée négro-africaine. Les thèmes retenus ici par Marcien Towa, dans le cadre de ce débat, sont la prédétermination biologique et raciale, l'identité culturelle du Nègre, l'âme noire...

1. Senghor et la question du biologisme culturelle : l'émotion-féminité comme essence du Nègre

Existe-t-il un rapport entre la race et la culture ? Pour Senghor, c'est affirmatif, car la culture, selon lui, est « *une réaction raciale de l'homme sur son milieu, tendant à un équilibre*

³⁶⁵ Peut-être qu'il serait préférable de dire ici que pour les révolutionnaires et nationalistes engagés, dévoués et sincères dans la lutte anticoloniale.

³⁶⁶ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 77.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 78.

intellectuel et moral entre l'homme et ce milieu »³⁶⁸. Dans cette définition de la culture, se cache l'idée de la prédétermination raciale de la culture. Pour Senghor, « *la race est une réalité, c'est-à-dire, chaque race à son génie propre, son âme, sa culture. Ainsi la race blanche est abstraite, apte à la mathématique et aux sciences abstraites, la noire est concrète, faites pour les lettres et les arts* »³⁶⁹.

Senghor est décisif, car il établit une différence entre la race noire et la race blanche. Les productions culturelles sont raciales, ce qui l'amène à affirmer que la culture du Noir est spécifique. C'est une culture figée qui ne peut exceller que dans certains domaines bien précis, à l'instar des arts et les lettres. Senghor bâcle l'activité spirituelle du Noir telle une machine programmée à remplir des tâches bien précises et définies. Voici ce qu'il affirme mordicus : « *Il y a des sports dans lesquels le Nègre peut exceller, ceux qui exigent souplesse, légèreté, détente. Pour les autres, il doit s'abstenir ; la même règle vaut dans le domaine de l'esprit* »³⁷⁰. Penser le contraire revient à forcer son génie propre et croire que les Noirs peuvent rivaliser les Blancs dans le domaine de la mathématique par exemple. Ici, il ne faudrait pas se tromper de vue, le senghorisme apparaît comme une réaction à l'assimilation culturelle imposée par le système colonial français.

Revenons à la définition senghorienne de la culture comme étant une réaction raciale de l'homme sur le milieu qui l'entoure, visant à établir dans le même temps un équilibre entre l'homme et son environnement. Face à une telle définition de la culture, on peut bien se poser la question de savoir, qu'arrivera-t-il à l'homme, au cas où cet équilibre se trouve menacé et se rompt ? Autrement dit, l'homme dont la culture se fonde sur le maintien de l'équilibre entre lui et son milieu n'est-il pas voué à périr en cas de contact avec une culture étrangère ? A ce questionnement, Marcien Towa formule une tentative de réponse en ces termes :

Avec l'irruption du Blanc et de sa culture, le milieu africain s'est profondément transformé, provoquant une rupture non moins profonde entre le Nègre et son nouveau milieu. C'est même d'opposition qu'il faudrait parler, pour être précis, car la culture européenne qui fait maintenant partie de l'environnement africain et que le Nègre doit donc affronter est une culture abstraite : mathématique, scientifique, technologique. Ce problème n'échappe pas à Senghor qui regrette « le mépris » nourri par les Africains à l'égard des sciences exactes, « mépris » grave, car « ...nous voici maintenant solidaires des cinq parties du monde par des liens plus

³⁶⁸ Léopold Sédar Senghor, cité par Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 80.

³⁶⁹ *Id.*

³⁷⁰ Léopold Sédar Senghor, cité par Marcien Towa, *op. cit.*, p. 80.

forts que les câbles qui nous relient à elles, singulièrement de la France... Elles sont pour nous des concurrentes redoutables dans les luttes économiques comme dans les compétitions politiques. Que si nous voulons suivre, la nécessité d'une adaptation ne peut nous échapper : d'une assimilation. Notre milieu n'est plus ouest africain, il est aussi français, il est international ; il est afro-français »³⁷¹.

Avec l'arrivée de l'envahisseur étranger, nous sommes désormais condamnés à mener des luttes économiques et à faire des compétitions politiques avec le reste du monde puisque le milieu africain n'est plus aujourd'hui qu'un milieu africain, il est aussi un milieu français qui est connecté au reste du monde. Par conséquent, nous ne pouvons pas nous détourner de la mathématique, de la science et de toutes les autres sciences exactes. Or, l'Africain, dont l'esprit est inapte aux mathématiques, développe un grave « mépris » vis-à-vis de ces sciences dites exactes. Venant d'un même auteur qui est Senghor, ceci ne relève-t-il pas de la contradiction ? Comment peut-on mépriser ce dont de par notre constitution biologique, on est exclu à pratiquer et à exercer ? La race noire, définie comme une race concrète et inapte à l'abstraction et à la pratique des sciences dites exactes ne saurait mépriser ces sciences, on pourrait plutôt parler de l'incapacité de cette race à maîtriser ces sciences. Dans ce cas, s'il s'agit plutôt d'un problème de maîtrise de ces sciences, on aboutit à l'idée que le milieu, tout comme la race, est changeant.

Marcien Towa voit dans le Senghorisme « *une doctrine anti-assimilationniste* »³⁷². En effet, l'assimilationnisme soutient que « *l'Afrique est un néant culturel* »³⁷³ qui ne peut rien apporter au reste de l'humanité, et que ce vide culturel doit être comblé par la culture européenne. C'est en réponse à cette assertion que Senghor, dans son texte, « ce que l'homme noir apporte », soutient que ce que le Noir apporte à l'humanité est « *l'émotion-féminité et ses floraisons* », *les civilisations noires* »³⁷⁴. L'émotion-féminité est ce qui caractérise l'homme noir et le différencie par ce fait de l'homme blanc. L'émotion est ce qui s'oppose à la raison. Or, la raison est le principe de la civilisation technicienne et scientifique de l'Europe. Donc le Noir ne peut pas accéder à la maîtrise de cette science et de cette technique, puisque « *l'émotion est nègre, comme la raison est hellène* »³⁷⁵. C'est dire que l'émotion « est l'être

³⁷¹ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 81.

³⁷² *Ibid.*, p. 82.

³⁷³ *Id.*

³⁷⁴ *Id.*

³⁷⁵ Léopold Sédar Senghor, cité par Marcien Towa, *op. cit.*, p. 82.

même du Nègre, son essence, son âme »³⁷⁶. La faculté d'être ému est ce par quoi le Nègre se définit. D'où la tentative de Senghor d'une élaboration de la physio-psychologie du Nègre.

Le concept de physio-psychologie, comme on peut bien le remarquer, est constitué de deux concepts : celui de physiologie et de psychologie. Le premier désigne, selon le *Dictionnaire français Larousse*, la « *partie de la biologie qui étudie les fonctions et les propriétés des organes et des tissus des êtres vivants* ». Il faut préciser que la physiologie s'applique aussi bien au règne animal qu'au règne végétal. Elle s'intéresse aussi à l'étude des interactions entre l'homme et son environnement.

Le second, celui de psychologie, étymologiquement, désigne la science de l'âme. Mais nous pouvons définir ce concept comme étant une discipline scientifique qui étudie le comportement humain dans tous ses aspects.

Parler donc de physio-psychologie du Nègre revient à le définir en fonction de son milieu. Autrement dit, Senghor tente de montrer que le comportement du Nègre est fortement influencé par son milieu tel le poisson est adapté et condamné à ne vivre que dans l'eau. Mais cet exemple semble insuffisant pour une bonne compréhension de la définition senghorienne du Nègre.

En effet, Senghor définit le Nègre comme un être essentiellement passif et non-violent. Son Nègre « *ignore la haine, la colère, et toutes les émotions agressives et combatives* », puisque « *son émotivité est limitée à l'amour, à l'art et au mysticisme* »³⁷⁷. Cette définition du Noir nous pose problème : lors de l'invasion européenne en Afrique, les Africains n'ont pas accepté de sympathiser avec l'envahisseur, ils ont lutté pour sauvegarder et préserver leur souveraineté, mais ont été finalement vaincus à cause, en grande partie, de la supériorité militaire de l'agresseur. Comment comprendre cette définition du Noir comme un être non-violent qui « *meurt à soi pour renaître dans l'autre* »³⁷⁸ ?

Dans sa conception de la physio-psychologie du Noir, Senghor pense que le « *Nègre est l'homme de la nature, une âme de plein air. C'est un paysan en contact avec le cosmos* »³⁷⁹. C'est dire que le Nègre vit au rythme des sons de la nature, des couleurs, des odeurs, des formes. Au lieu de percevoir l'objet, le Nègre sent plutôt l'objet puisqu'il est

³⁷⁶ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 82.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 84.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 83.

³⁷⁹ *Id.*

essentiellement ému et animé par les sens. Les objets émettent les radiations, et dans la constitution physiologique et psychologique du Nègre, se trouvent des éléments qui lui permettent, de façon instinctive, d'entrer en contact avec ces radiations. Donc le Nègre répond aux appels des objets et s'abandonne à ceux-ci ; face à l'autre, il se laisse transporter par ses ondes ou ses radiations et finit par créer une collaboration pacifique avec lui. Que d'être assimilé, le Nègre s'assimile plutôt à l'autre. Ce mode de connaissance, Marcien Towa le qualifie de connaissance de l'intérieur par identification et par participation. Ce type de connaissance s'oppose à la connaissance discursive qui se caractérise par l'argumentation empreinte de rationalité. On ne saurait être surpris, car Senghor accorde à la race blanche la raison et à la race noire l'émotion-féminité. Nous savons que la féminité renvoie à un certain nombre d'attributs qui sont, dans la plupart des cas, « péjoratifs », ou mieux, rabaisants. Par exemple, la souplesse, la tendresse, la faiblesse, le manque d'endurance et de persévérance, dans la plupart des cas, sont attribués à la féminité. On peut comprendre pourquoi Senghor a évité de parler de l'émotion-masculinité. Puisque la masculinité renvoie à la force, la vigueur, l'endurance, la persévérance, la violence, l'agressivité, la résistance, etc. Cette féminité qui habite le Nègre et le caractérise fait qu'il soit un être non violent évitant toute opposition et tout antagonisme. Donc le Nègre est colonisable, c'est un être destiné à la servitude puisqu'il est porté vers l'autre par des ondes et des radiations de cet autre-là.

De ce qui précède, relève Marcien Towa, si le cogito cartésien est « *je pense donc je suis* », le cogito du Nègre senghorien est « *je sens l'autre, je danse l'autre donc je suis* »³⁸⁰. Le premier cogito est plus objectif. Il place l'homme au centre de la pensée. Descartes cherche un moyen par lequel l'homme ne doit pas être un sujet de l'erreur, car ce qu'il entoure (les sons, les vents, les objets, les couleurs, l'air, la terre, etc.) n'est rien d'autre que des illusions de nature à tronquer notre jugement, à nous induire en erreur. Puisque ces objets et éléments qui nous entourent ne s'adressent qu'au sens, et l'on ne saurait se limiter à ses sens, dans le cadre d'un jugement, pour aboutir à la vérité. Une chose qui pense est une chose qui doute, une chose qui peut entendre, concevoir, vouloir ou ne pas vouloir, affirmer, nier ; une chose qui peut remettre en question tout ce qui se trouve en dehors de lui.

Mais, le cogito senghorien du Nègre n'a rien de tous ces attributs cartésiens qui valorisent l'homme et son pouvoir de penser. Pendant que Descartes définit l'homme par la pensée ou sa capacité à penser et à imaginer, Senghor réduit le Nègre à la sensualité, à

³⁸⁰ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 83.

l'émotivité. Il va jusqu'à préciser que le Nègre est un émotif primaire en ceci qu'il est un être fluctuant :

En effet, l'immédiateté et la violence de ses réactions font que celles-ci se succédant à un rythme trop rapide, sous l'influence des excitations externes, il n'en reste pas grand-chose. En ce sens que les émotions, les sentiments, les images, les rêves n'ont pas beaucoup de temps pour se décanter et s'organiser en un monde intérieur systématique. Le fluctuant est livré au présent avec tout ce que cela comporte d'instabilité et de changement. D'où le nom de « fluctuant » par lequel on le désigne : il est balloté par ses émotions, nées de causes extérieures. De là la prédominance, dans les langues négro-africaines, de l'impératif_ de l'action non accomplie_ et du temps présent sur l'aspect perfectif et le temps passé³⁸¹.

Ce qui est fluctuant est caractérisé par l'instabilité, c'est quelque chose qui évolue au gré des conjonctures, et est, dans le même temps, comme condamné à subir le monde ou les choses extérieures à soi.

L'identité chez Senghor ne se limite pas seulement au biologisme culturel et à l'émotion-féminité comme essence du Nègre. Il s'étend également sur l'ontologie du Nègre, sa théologie et aboutit à une sorte d'anthropopsychisme.

2. De l'anthropopsychisme senghorien

L'anthropopsychisme repose sur l'idée selon laquelle tout objet est homme³⁸². En effet, dans sa conception de l'identité du Nègre, Senghor établit un rapport entre le mode de connaissance du Noir et sa conception de Dieu. Face aux idées, aux valeurs morales et à tout ce qui est abstrait, le Nègre de Senghor est ému par les sens et pense que tout objet est animé, Dieu y compris. C'est dire que le Nègre s'identifie à l'objet, se confond à celui-ci non pas par le caractère matériel et sensible de cet objet, mais encore par l'attribution d'une âme à cet objet qui détermine sa signification, son sens, son essence. Puisque pour Senghor, tous les objets y compris les phénomènes de la nature tels que le vent, le tonnerre, la pluie, les fleuves, les montagnes, ont une âme selon les Nègres. Dès lors, le Nègre de Senghor est un mystique en ceci qu'il voit les âmes dans la matérialité et la sensibilité des objets ; mystique aussi parce qu'il perçoit dans tout ce qui est naturel le surnaturel : le Nègre « *ne peut concevoir un objet différent de lui-même* », il ne peut tout de même « *imaginer l'objet différent de lui dans son*

³⁸¹ Léopold Sédar Senghor, cité par Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, pp. 84-85.

³⁸² Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 89.

*essence, il lui prête une sensibilité, une volonté, une âme d'homme, mais d'homme noir... »*³⁸³. La valeur du caractère sensible de l'objet, nous fait observer Senghor, s'exprime en signe ou en symbole.

Comment donc comprendre une telle ontologie théologique du Noir empreinte de mysticisme que Senghor essaye d'élaborer ?

Marcien Towa tente d'apporter un éclairage à cette interrogation en faisant remarquer que Senghor recourt à des concepts philosophiques avec une certaine imprécision susceptible de n'engendrer que de la confusion. Il déconstruit ces confusions engendrées par les analyses senghoriennes en montrant que « *la relation signe-signifié, sens, symbole-symbolisé n'est pas réductible au rapport apparence-essence, ou naturel-surnaturel* »³⁸⁴. C'est dire que le rapport entre le signe et le signifié ne doit pas être confondu ou encore moins réduit au rapport entre les apparences et les essences des choses. C'est dans le langage que le mot, en dépit de sa complexité sonore, est le signifiant de ce qu'il désigne. Par exemple, le mot *huile* signifie la matière grasse bien connue de tous, mais sauf que cette matière grasse ne saurait être l'essence du mot *huile*. Si nous admettons cette hypothèse, l'on est en droit de se poser la question de savoir, qu'est-ce donc l'essence d'une chose ? Marcien Towa répond promptement en ces termes : « *l'essence exprime la nature intelligible de ce dont elle est l'essence* »³⁸⁵. Ceci nous plonge pieds et mains liés dans le platonisme. Mais nous ne pourrions nous étendre davantage sur cette question pour le moment car, nous comptons y revenir plus loin lorsqu'il sera question d'exposer les thèses de Towa sur l'identité, puisqu'il fait appel à Platon, spécialiste des questions de l'identité, pour mieux détruire, ou mieux, déconstruire la doctrine senghorienne et ses avatars.

Entre le signifiant et le signifié dans le processus du langage, Towa nous fait savoir qu'il n'y a pas de lien organique, encore moins intelligible. Pour mieux renchérir cet aspect de la question, il recourt au courage stoïque symbolisé par le loup dans le poème, « la mort du loup », d'Alfred de Vigny : « *Le loup, dans « la mort du loup » de Vigny, symbolise le courage stoïque. On ne peut pourtant pas dire que le courage stoïque constitue l'essence du loup. L'essence du loup est la détermination conceptuelle des caractéristiques qui définissent*

³⁸³ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 85.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 86.

³⁸⁵ *Id.*

l'espèce loup »³⁸⁶. De même, l'eau qui est souvent prise pour symbole de purification ne saurait nous amener à arguer que la purification est ce qui fonde l'essence de l'eau.

Senghor, pour illustrer davantage son anthropopsychisme, fait recours à un chant Fang³⁸⁷ qui traite du feu. Que l'on nous permette de reproduire ledit chant pour mieux saisir la profondeur du problème :

*« Feu qui passe, et tout meurt derrière tes traces,
Feu qui passe, et tout vit derrière toi,
Les arbres sont brûlés, cendres et cendres
Les herbes ont grandi, les herbes ont fructifié
Feu ami des hommes, je t'appelle, feu, pour l'expiation »*³⁸⁸.

Le commentaire de ce chant qui inspire Senghor est le suivant : « *« Le feu (émeut le Nègre), à cause de sa puissance de destruction, non à cause de sa chaleur, ou de sa couleur. La brousse qui brûle et qui reverdit, c'est la mort de la vie. Car l'aspect extérieur, pour être saisi dans ses particularités singulières parce que, précisément, il en est ainsi, n'est que le signe de l'essence de l'objet »* »³⁸⁹. Il ressort de ce commentaire de Senghor qu'il y aurait un rapport entre les phénomènes matériels ou sensibles et les réalités relatives aux valeurs morales. Puisque pour Senghor, la puissance de destruction serait l'essence du feu, la mort l'essence de l'incendie de la brousse et la vie l'essence de la régénération de la brousse qui a été consumée par les flammes.

Mais l'on ne saurait se limiter à une telle interprétation du chant Fang en ceci qu'elle « *désarticule le texte et laisse échapper son sens global* ». C'est la raison pour laquelle Towa va nous proposer une autre piste de compréhension du chant Fang en ces termes : « *De même que le feu brûle la brousse et, avec les cendres résultant de l'incendie, l'expiation (châtiment réel ou rituel, ou les deux à la fois) détruit le mal commis, crée de nouvelles dispositions intérieures et assure une vie morale nouvelle et meilleure* »³⁹⁰. Il ne s'agit pas ici d'axer la

³⁸⁶ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 86.

³⁸⁷ Les Fang, encore appelé Ekan, forment un groupe ethnique bantou que l'on trouve aujourd'hui en Afrique centrale, plus précisément au sud du Cameroun, en Guinée équatoriale et au Gabon, mais aussi dans la République du Congo, en République Centrafricaine et à Sao Tomé-et-Principe.

³⁸⁸ Léopold Sédar Senghor, cité par Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 86-87.

³⁸⁹ *Id.*

³⁹⁰ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 87.

comparaison sur les objets, mais plutôt sur les processus. Le premier processus porte sur le feu qui brûle et produit la cendre dont le rôle est de fertiliser le sol afin de mieux garantir une meilleure régénération. Le second processus porte sur l'expiation dont le rôle est de détruire le mal afin de produire de nouvelles dispositions comme base d'une vie morale renouvelée et rajeunie.

Il apparaît donc que la notion centrale à appréhender dans le chant Fang est l'expiation. L'analyse dudit chant nécessite que l'on détermine l'essence de l'expiation qui n'est d'ailleurs pas facile à voir, mais que l'on peut percevoir à partir des pratiques culturelles quotidiennes du paysan Fang. De ce fait, l'on ne saurait admettre l'analyse selon laquelle, l'essence du feu est la puissance de destruction, l'essence de la brousse qui brûle la mort et celle de la brousse qui se régénère et reverdit la vie.

De ce qui précède, il ressort que Senghor, dans son anthropopsychisme, soutient l'idée que « *le Nègre ne peut concevoir d'objet différent de lui par essence, que tout pour lui est homme et homme noir* ». Admettre ceci revient à refuser au Noir « *toute idée de transcendance, au sens religieux du terme* »³⁹¹. Et la contradiction devient apparente dès lors que le même auteur qui est Senghor soutient que ce même Nègre croit en un seul Dieu créateur du ciel et de la terre. Puisque pour lui, le Nègre s'identifie à tout objet et même à Dieu. Par conséquent, le Nègre serait identique à Dieu puisqu'il s'identifie à celui-ci. Une telle hypothèse est sensée invalider celle du Nègre croyant en un Dieu tout puissant créateur du ciel, de la terre et de tout ce que s'y trouve.

A l'analyse des thèses senghoriennes sur l'anthropopsychisme, Marcien Towa aboutit à la conclusion suivante lorsqu'il affirme : « *Le senghorisme est fluctuant. Les idées les plus audacieuses se suivent, se bousculent même avec une telle rapidité et une telle assurance que nous ne pouvons entreprendre d'en faire une critique détaillée* »³⁹². En dépit des difficultés relatives à l'élaboration d'une critique détaillée sur les thèses du senghorisme, il est important de montrer à quel point la théorie de l'âme noire occupe une place de choix dans la doctrine senghorienne.

3. Identité senghorienne et théorie de l'âme noire

³⁹¹ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 89.

³⁹² *Ibid.*, p. 93.

Dans un ouvrage au titre plutôt provocateur que satirique intitulé, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou servitude ?*, Marcien Towa entreprend de suivre pas à pas l'évolution de la pensée du poète et scrute en profondeur les structures dynamiques de la négritude senghorienne pour aboutir à la conclusion selon laquelle, « *Senghor nous invite, au nom de la fatalité biologique, à nous incliner devant la supériorité européenne* »³⁹³.

Le premier chapitre de cet ouvrage est intitulé, « Chants d'Ombre : l'âme noire, le pardon ». En analysant le titre dudit chapitre, on se rend compte que *Chants d'Ombre* est le titre d'un recueil de poèmes de Senghor qui a été publié dans les Editions du Seuil à Paris, en 1945. Précédé de deux points, le groupe de mots, *l'âme noire*, suivi du mot pardon, explique le titre du recueil de poème qui est *Chants d'Ombre*. Autrement dit, le recueil de poème qui s'intitule *Chants d'ombre* traduit l'idée générale qui est *l'âme noire* et le *pardon*. Voilà ce que nous pouvons dire de l'analyse sommaire ou superficielle du titre de ce premier chapitre. Mais l'on est en droit de se poser la question de savoir, qu'est-ce que l'âme noire selon Senghor ?

Avant la tentative de formulation d'une réponse explicite à cette interrogation, relevons déjà que dans ce chapitre, Marcien Towa montre que « *la poésie de Senghor n'envisage pas l'éventualité d'une lutte victorieuse contre la domination étrangère. Sa perspective n'est pas la lutte, mais la négociation, voire le chantage, la prédication morale, et la prière. En ce sens, sa poésie est en dernière analyse, moralisme et mysticisme* »³⁹⁴. De ces propos de Towa, nous venons d'amorcer l'esquisse de réponse à la question que nous nous sommes posée à savoir, qu'est-ce que l'âme noire selon Senghor ?

En effet, pour Senghor, la nature de l'âme noire n'est pas la violence mais la soumission. En dépit des atrocités historiques (la traite négrière, l'impérialisme, le colonialisme, etc.) que les Occidentaux ont fait subir aux Négro-africains, l'âme noire est prête à pardonner ses bourreaux-oppresseurs-dominateurs-pilleurs, puisque l'âme noire ne connaît pas la vengeance : « *On peut dire, pour donner une idée d'ensemble de Chants d'Ombre que trois thèmes fortement liés entre eux s'y révèlent dominants : la réhabilitation de la culture noire, le pardon, la réconciliation* »³⁹⁵. Senghor est favorable à la réhabilitation de la culture africaine qui a été fracturée lors des « missions civilisatrices » occidentales en Afrique, conscient du fait que le vandalisme culturel a été à l'ordre du jour pendant les conquêtes des terres africaines par les envahisseurs et agresseurs étrangers. Ce qui n'est

³⁹³ Marcien Towa, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou servitude ?*, Yaoundé, CLÉ, 2011, p. 126.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 18.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 28.

d'ailleurs pas mauvais comme idée dans le processus de la reconstruction d'une Afrique soumise et pillée depuis des siècles par les puissances étrangères. Mais ce qui semble ne pas être du tout acceptable ici, c'est le pardon que prône Senghor. Au fait, pourquoi Senghor est-il favorable au pardon ? Towa répond : L'esprit du pardon qui anime Senghor se justifie par le fait qu'en plus d'être « *resté un catholique dévot* »³⁹⁶, Senghor croit béatement à « *la vertu évangélique de charité qui demande au chrétien de tendre l'autre joue quand il a reçu une gifle sur l'une* ». Mais ce qu'il semble ignorer est que l'Eglise, face aux menaces de la paix susceptibles de mettre en péril la dignité humaine, sait se défaire de cette vertu évangélique de charité pour « *défendre ses intérêts avec énergie, au besoin, les armes à la main, même si en même temps elle le prêche aux autres* »³⁹⁷. Maurice Crouzet, dans son ouvrage, *Histoires générales des civilisations, l'époque contemporaine*, nous fait d'ailleurs savoir qu'en 1939, l'église a célébré « *le triomphe des croisés* », et en 1926, le Pape « *Pie XI saluait en Mussolini « l'homme de la providence »* »³⁹⁸. C'est dire que l'Eglise catholique sait se ranger du côté de ses intérêts en mettant de côté les valeurs humanistes quelle que soit la gravité de la situation. Ce que Senghor semble également omettre dans sa quête du pardon face à ses oppresseurs, c'est l'accord conciliant de l'Eglise dans la pratique de la traite négrière. Dans un article publié en ligne le 08 janvier 2020, intitulé, « *8 Janvier 1454 : l'Eglise catholique et le Pape Nicolas V bénissent l'esclavage et la traite négrière !* », Akam Akamayong écrit :

*L'Eglise catholique a joué sur un triple registre négrier, en co-produisant une idéologie de légitimation de la traite et de l'esclavage des Africains et de leurs descendants ; en s'impliquant directement dans le partage des prédatons négrières ; enfin en étant bénéficiaire économique et confessionnel de la traite négrière*³⁹⁹.

De ce qui précède, il ressort que d'un point de vue historique, on ne voit presque pas là où l'Eglise a plaidé en faveur des Nègro-africains depuis que ceux-ci font face aux atrocités étrangères déshumanisantes. Bien au contraire, elle a toujours su tirer profit de la sueur et du sang des Nègres. D'un tel constat, le pardon senghorien, caractéristique de l'âme noire, ne

³⁹⁶ Marcien Towa, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou servitude ?*, Yaoundé, CLÉ, 2011, p. 27.

³⁹⁷ *Ibid.*, pp. 26-27.

³⁹⁸ Maurice Crouzet, cité par Marcien Towa, *op. cit.*, p. 27.

³⁹⁹ Akam Akamayong, « *8 Janvier 1454 : l'Eglise catholique et le Pape Nicolas V bénissent l'esclavage et la traite négrière !* », in source internet : <https://rebellyon.info/8-Janvier-1454-l-eglise-catholique>, consulté le 19 novembre 2020. Voici les propos du Pape Nicolas V extraits de sa Bulle : « *Nous avions jadis, par de précédentes lettres, concédé au Roi Alphonse du Portugal, entre autres choses, la faculté pleine et entière d'attaquer, de conquérir, de vaincre, de réduire et de soumettre tous les sarrasins (c'est-à-dire les Africains), païens et autres ennemis du Christ où qu'ils soient, avec leurs royaumes, duchés, principautés, domaines, propriétés, meubles et immeubles, tous les biens par eux détenus et possédés, de réduire leurs personnes en servitude perpétuelle, (...) de s'attribuer et faire servir à usage et utilité ces dits royaumes, duchés, contrées, principautés, propriétés, possessions et biens de ces infidèles sarrasins (Africains) et païens...* »

semble pas seulement être le malvenu dans une Afrique en quête de libération, d'autonomie et d'affirmation de soi. Il est aussi un pardon mal placé qui ne peut trouver un accueil favorable dans un contexte de lutte.

L'âme noire ne vise pas que la réhabilitation de la culture négro-africaine et le pardon. Elle vise aussi la réconciliation. Lors d'une polémique ou d'un différend qui oppose deux ou plusieurs personnes, l'une des parties peut solliciter la réconciliation ou un arrangement à l'amiable. Mais pour que cela soit possible, il faudrait que certaines conditions soient réunies au préalable. Parmi ces conditions, nous pouvons citer, entre autres, le mea-culpa de ceux qui ont causé préjudice, ou encore, l'expression de la volonté manifeste des coupables à réparer le dommage commis. Mais dans le contexte senghorien, le pardon et la réconciliation prônés par son *âme noire* semblent s'improviser sans qu'aucune des conditions sus-évoquées ne soient évoquées :

Le fait est également que les crimes ont été commis contre les Nègres, et l'on ne voit pas comment l'on peut pardonner ces crimes sans du même coup pardonner à leurs auteurs [...] Une chose est certaine en tout cas : la volonté de pardon du poète. Le Dieu de bonté enseigne le catéchisme, ne pardonne les péchés que s'il y a contribution et si le pécheur prend la ferme résolution de ne plus recommencer⁴⁰⁰.

Comment donc comprendre que Senghor soit voulant la réconciliation et le pardon des crimes sans que les criminels ne lui demandent pardon et sans que ceux-ci s'engagent à renoncer à leurs actes criminels dans le futur ? Doit-on « voir dans cette générosité extrême dans le pardon, une manière d'abandonner la lutte et les siens », ou alors, doit-on voir dans ce pardon « une ruse subtile, une fine diplomatie s'efforçant de toucher, de séduire par la hauteur d'âme et ainsi de gagner la confiance afin d'obtenir des réformes substantielles, mais sans heurt »⁴⁰¹ ? A ces interrogations, l'on est libre de se faire une opinion. Mais il n'est pas interdit, note Towa, de penser que le pardon du poète est empreint de calculs réformistes. Donc il s'agit là d'un pardon calculateur.

En somme, chez Senghor la théorie de l'âme nègre véhicule l'idée selon laquelle il s'agit d'une âme qui est « incapable de haine et d'héroïsme »⁴⁰². C'est une âme conciliante, pacifique, tolérante, résiliente ; une âme qui ne sait et ne peut lutter, une âme qui ne connaît ni vengeance ni violence. Bref, l'âme nègre est statique, prédestinée à la soumission. C'est donc dire que l'âme nègre ne peut opérer aucune transcendance de par sa nature immuable.

⁴⁰⁰ Marcien Towa, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou servitude ?*, Yaoundé, CLÉ, 2011, p. 79.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 63.

Voilà présentées sous les lunettes de Marcien Towa, de manière successive, les conceptions de l'identité des deux grands intellectuels issus du monde négro-africain et de renommée internationale à savoir, Edward Wilmot Blyden et Léopold Sédar Senghor. Cela étant, il importe à présent de passer à l'analyse des points de vue de Marcien Towa sur la problématique de l'identité.

III. Macien Towa et la critique de l'âme noire

Comme convenu à l'entame de ce chapitre, après avoir présenté les théories de l'identité, telles que vues par Marcien Towa, de deux grandes personnalités scientifiques du monde noir à savoir, Edward Wilmot Blyden et Léopold Sédar Senghor, il est temps à présent de sortir de ce débat après s'être appesanti sur la conception de l'identité selon notre auteur, Marcien Towa. En effet, il s'agit de tenter de formuler une réponse à la question, comment Marcien Towa conçoit-il l'identité ? C'est ainsi que nous verrons que le philosophe camerounais écarte fermement l'approche statique de l'univers culturel noir et marque une nette distinction entre l'essentialisme générique et l'essentialisme spécifique. Pour y parvenir, il va recourir à l'un des représentants privilégiés des questions essentialistes qui n'est rien d'autre que Platon, fidèle disciple du grand maître Socrate.

1. Towa et la remise en question de l'approche statique de l'univers culturel noir

Que de parler d'une simple remise en question de l'approche statique de l'univers culturel noir, nous aurions pu titrer en ces termes : Towa et le rejet de l'approche statique de l'univers culturel de l'homme noir. Car Blyden, tout comme Senghor, appréhende la culture négro-africaine comme une essence immuable, inaltérable. Cette thèse de l'inaltérabilité de l'essence culturelle du Noir est ce qui est loin d'être admise par Towa dans sa conception de l'identité. Ce qui va l'amener à formuler une critique acerbe vis-à-vis de l'essentialisme culturel blydenien et senghorien. D'où la nécessité d'une certaine précision conceptuelle au sujet du concept de l'essence.

Avant de poursuivre, il importe de relever que le concept d'essence est imperceptible en dehors du platonisme. D'ailleurs, cette définition de Towa saura nous en dire plus : dans son acception platonicienne la plus courante, « *l'essence est la réponse correcte au ti esti. Elle vise ce qu'est la chose en soi par-delà la diversité de ses manifestations, de ses formes simultanées ou successives [...] L'essence donc, c'est l'Un, universel et stable, l'identique,*

*au-delà du multiple et du mouvant*⁴⁰³ ». Autrement dit, l'essence renvoie à la nature même d'une chose, ce qui fait que la chose soit en dépit des formes apparentes qui peuvent découler de cette chose. Donc c'est de l'essence que la chose tient, vit et demeure.

Concevoir donc la culture comme une essence, comme le fait Blyden et Senghor, c'est aboutir à ce que Towa appelle l'essentialisme culturel. Chez Senghor par exemple, l'âme noire est Une, la même partout et se caractérise par son inaltérabilité et son inimmuabilité. En ce sens, l'âme noire senghorienne est rigide, raide, stable et ne tient pas compte des contextes historiques, géographiques encore moins politiques. Pire encore, « *chez Senghor il y a une prolifération confuse d'essences culturelles ; à l'âme noire, à la négritude et au génie blanc, il faut ajouter l'arabité, la berbérité, la francité, la sinitude, la lusitanité, la malégassitude, etc.* »⁴⁰⁴.

Même si Blyden par contre fait allusion à des facteurs de flexibilité en envisageant les possibilités d'épanouissement de l'âme noire selon le contexte sociopolitique ou historique, il ne peut être acquitté de l'essentialisme culturel en ceci qu'il parle du génie caucasien ou du génie sémitique comme étant des essences immuables. De là, on s'aperçoit que l'essentialisme blydenien et senghorien nous conduisent à une segmentation voire à une division indéfinie de l'humanité qui voudrait que certains talents ne peuvent être réservés qu'à un certain type de race bien précis. Cette segmentation de l'humanité en plusieurs types d'essences n'est pas du tout familier à la grande tradition essentialiste. D'où la nécessité pour Marcien Towa d'opérer une nette distinction entre l'essentialisme générique et l'essentialisme spécifique :

*L'essentialisme de Blyden, et surtout celui de Senghor tendent à une segmentation infinie de l'humanité. Et cette tendance à la segmentation, assez étrangère à l'esprit de la tradition essentialiste, nous oblige à introduire une distinction entre l'essentialisme générique et l'essentialisme spécifique*⁴⁰⁵.

2. Essentialisme générique et essentialisme spécifique

A propos de l'essentialisme générique et de l'essentialisme spécifique, Marcien Towa écrit : « *Le soucis principal de l'essentialisme générique est l'appréhension du général, du tout, alors que l'essentialisme spécifique vise d'abord le particulier, l'espèce par opposition*

⁴⁰³ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, pp. 114-115.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁰⁵ *Id.*

au genre»⁴⁰⁶. Qu'entendons-nous par-là ? De prime abord, relevons que Towa, à travers ces propos, semble n'avoir pas l'intention de nous conduire à un exercice d'herméneutique. Cela étant dit, il ressort de là que l'essentialisme générique vise le général, c'est-à-dire le global ; mais plus précisément, disons que l'essentialisme générique fait allusion au genre humain. Il ne vise pas à appréhender l'humain sous un angle particulier, ou encore sous un aspect réductionniste.

Mais tel n'est pas le cas pour l'essentialisme spécifique qui appréhende l'espèce sous un angle particulier, donc réductionniste. De là, on se rend compte que l'essentialisme générique s'oppose à l'essentialisme spécifique puisque le premier ouvre les possibilités d'une grande extension, alors que le second nous conduit droit vers l'enfermement voire l'impasse : « *L'essentialisme spécifique [...] s'offre comme un discours clos, un discours qui se referme sur lui-même au lieu de s'ouvrir sur une praxis concrète. On peut même dire que l'essentialisme spécifique comporte un côté magico-religieux, surnaturaliste* »⁴⁰⁷.

Pour mieux renchérir son propos, Towa va faire appel à Platon, représentant inéluctable de la philosophie des essences :

*La bonne règle serait, lorsqu'on s'est aperçu qu'un certain nombre de chose ont quelque communauté, de ne pas les quitter avant d'avoir distingué au sein de cette communauté toutes les différences qui constituent les espèces et, quant aux dissemblances de toutes sortes que l'on peut apercevoir dans une multitude, de ne point s'en décourager et d'en dépendre avant qu'on ait enclos, dans une similitude unique, tous les traits de parenté qu'elles cachent et les ait enveloppés dans l'essence du genre*⁴⁰⁸.

Ici Platon prescrit la bonne règle, c'est-à-dire la méthode appropriée lorsqu'on est en face des choses qui présentent des traits communs. Cette méthode appropriée est qu'avant de les quitter, c'est-à-dire, avant d'aboutir à une quelconque conclusion au sujet de ces choses, il faut prendre la peine d'identifier toutes les différences au sein de leurs espèces. Ainsi, s'agissant du manque de ressemblance dont on peut se rendre compte au sein d'un grand nombre de ces choses, il faut éviter de les quitter avant de les enfermer dans une même ressemblance sans qu'on ait ressorti leurs traits de familiarité susceptible de résider dans l'essence du genre.

⁴⁰⁶ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 115.

⁴⁰⁷ *Id.*

⁴⁰⁸ Platon, cité par Marcien Towa, *Id.*

L'essentialisme générique porte sur l'homme en tant que genre. Autrement dit, l'essentialisme générique s'intéresse à l'homme en général. Donc selon Platon, l'homme générique est « *composé d'un corps sensible et d'une âme spirituelle* »⁴⁰⁹. La fonction de l'âme est la connaissance des idées et le contrôle des passions charnelles, alors que la fonction du corps, dans la plupart des cas, est une entrave à l'âme de s'élever vers le monde intelligible.

Au regard de cette théorie platonicienne de l'homme générique, les hommes peuvent être classés ou distingués « *selon que l'âme est plus ou moins dépendante du corps et des passions charnelles* »⁴¹⁰. C'est donc l'essentialisme générique qui donne la possibilité d'une éventuelle hiérarchisation des espèces et d'une certaine classification des hommes pris comme genre.

Comme nous l'avons mentionné ci-haut, l'essentialisme spécifique s'oppose à l'essentialisme générique parce qu'il s'efforce à opposer le particulier à d'autres particuliers pouvant être de même degré ontologique, bien évidemment, si nous admettons avec Platon que tout homme est composé d'une âme et d'un corps. Cette opposition du particulier à d'autres particuliers fait que « *l'essentialisme spécifique s'enferme dans une insurmontable obscurité* ». Son caractère hiérarchique de la race humaine conduit inéluctablement au culte de l'infériorité qui aura un impact direct sur les activités pratiques : « *En s'installant à l'aveuglette dans le particulier, l'essentialiste spécifique peut, sans le savoir, s'enfermer dans l'inférieur. Il tomberait ainsi dans un véritable piège si son projet initial était l'émancipation, l'affirmation de soi et l'appartenance à la commune humanité* »⁴¹¹. De ces propos de Towa, il ressort que l'essentialisme spécifique est très dangereux surtout si son projet véritable est l'émancipation des peuples dominés et leur affirmation de soi dans le sentiment d'appartenance à l'humanité universelle. La doctrine de l'essentialisme spécifique est dangereuse aussi parce qu'elle oppose le Blanc au Noir sans aucun effort préalable de la saisie ou de la compréhension profonde de l'humain pris au sens général. Raison pour laquelle elle court le risque d'enfermer l'âme noire dans une condition inférieure de la race humaine.

Parlant de l'opprimé qui se révolte et qui remet en cause l'idéologie de domination mise en place par le colonisateur ou l'opresseur, Marcien Towa déclare :

⁴⁰⁹ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 116.

⁴¹⁰ *Id.*

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 117.

Dans sa volonté d'affirmer son être propre, sa personnalité originale, il doit toutefois veiller à ne pas laisser au maître le monopole de ce qui est proprement humain. Le risque est considérable, si la revendication de son être propre n'est pas précédée d'un effort de réflexion pour la détermination de l'humain en général. Laisser s'échapper l'humain, c'est tomber dans un véritable piège, se confirmer dans sa condition au lieu d'en sortir⁴¹².

De ce qui précède, Towa relève les dangers de la théorie de l'essentialisme spécifique. Cette théorie vise la libération de l'homme opprimé, mais court en même temps le risque d'obtenir un résultat opposé. En opposant l'essentialisme spécifique à l'essentialisme générique, notre auteur a pour dessein fondamental de montrer la voie qui est meilleure pour la libération des peuples subissant l'impérialisme occidental. Towa croit à la bonne foi de Blyden, même s'il doute par moment de la bonne foi de Senghor à propos de leur engagement dans la lutte anticoloniale ; mais le problème de Towa est la méthode ou la démarche de ces deux personnalités scientifiques du monde noir. Leur démarche insiste à établir la différence qui existe entre le Blanc et le Noir. Cette insistance à vouloir toujours montrer la différence entre ces deux races est ce qui nous conduit, comme l'ethnophilosophie, droit vers une impasse. C'est en cela que l'effort de Marcien Towa nous paraît nécessaire en ceci qu'il remet en question le culte de la différence pour une appréhension générale et généralisant de l'homme, afin de nous affranchir des chaînes de la domination. Cette voie empruntée par Marcien Towa est celle qui est susceptible de nous conduire aujourd'hui à ce que nous appelons la renaissance africaine qui n'est rien d'autre qu'une Afrique libre maniant la dialectique du besoin, en un mot,

Une Afrique autocentrée ayant en elle-même son centre de conception, de décision et de réalisation pour la totalité de ses sphères d'activités essentielles : politiques, économiques et spirituelles ; une Afrique fraternelle, respectueuse du même principe d'auto-centration pour ses propres institutions et de celles des autres peuples⁴¹³.

Après avoir montré en quoi l'essentialisme spécifique se distingue de l'essentialisme générique, essayons de voir à présent la position finale de Marcien Towa sur la querelle des identités.

3. L'identité selon Marcien Towa

⁴¹² Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 119.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 342.

Depuis un certain temps, les systèmes de gouvernance à travers le monde font face à ce que nous pouvons appeler le problème du repli identitaire. À côté du problème du repli identitaire, nous avons celui du rejet identitaire ou le refus de l'autre, de ses traditions, de sa culture avec sa religion. L'actualité internationale de ces dernières années nous fait des révélations à ce sujet à travers le monde. C'est le cas d'une minorité ethnique, les Rohingyas en Birmanie qui, face aux atrocités et aux violences systématiques orchestrées par les forces armées birmanes, ont fui, par centaines de milliers vers le Bangladesh voisin, à pied et en bateau. De même, en 2017, en Espagne, c'est la Catalogne qui réclamait son indépendance et s'est auto-proclamée comme État indépendant en tant que « République catalane », le 27 octobre de la même année. Mais le gouvernement de Madrid n'a pas cédé à cette tentative sécessionniste, et a du coup traduit en justice les leaders du mouvement.

En Afrique également, les conflits identitaires meublent l'histoire contemporaine du continent noir. En 1994 au Rwanda, les Tutsi et les Hutu se sont massacrés mutuellement suite à une guerre civile, entraînant derrière elle de nombreuses pertes en vies humaines. Plus proche de nous, le 23 mars 2019, à Ogossogoux dans le centre du Mali, un village peul et ses habitants ont été détruits et rasés par des présumés chasseurs Dozos, faisant un bilan de plus de 135 morts et de nombreux blessés. Plus proche de nous encore, cette fois au Cameroun, depuis 2016, dans les régions du Nord-Ouest et du Sud-Ouest, le gouvernement de Yaoundé fait face à des groupes séparatistes armés qui réclament la sécession. Ceux-ci sèment la mort et la terreur dans ces deux régions du pays, en dépit des interventions de l'armée camerounaise. Au Nigéria, pays voisin du Cameroun, pendant que la secte terroriste Boko Haram cherche à dicter sa loi dans le Nord du pays et même au Nord du Cameroun en semant la mort et la terreur, les conflits interreligieux opposent souvent les chrétiens aux musulmans et se soldent par des pertes en vies humaines. De même, au Sahel, les groupes armés font des incursions qui laissent penser qu'il s'agit des réclamations d'un territoire qui pourra leur donner la possibilité d'affirmer leur identité.

Au vu de ce qui précède, l'on peut se poser la question de savoir, pourquoi prendre la peine de s'attarder sur ces faits d'actualités alors qu'il s'agit de parler de l'identité selon Marcien Towa ?

Eh bien, nous dirons avec notre auteur que « *la conscience de l'identité est opposition à l'autre. C'est pourquoi elle est en même temps conscience de la différence par rapport à cet*

autre, plus exactement par rapport à l'identité de l'autre »⁴¹⁴. On peut donc affirmer que la pensée de Marcien Towa est vivante ; ses analyses sur la question de l'identité peuvent encore nous permettre, aujourd'hui, de déterminer les causes profondes des conflits, des replis et des rejets identitaires : « C'est en effet au nom de son identité prise comme norme que l'autre juge et condamne sa spécificité. Affirmer ma différence par rapport à lui revient donc à affirmer la différence de mon identité relativement à la sienne »⁴¹⁵. La prise de conscience de l'identité à pour cause l'opposition à l'autre, surtout quand l'autre pose son identité comme norme de référence et nie la mienne. Nier l'identité de l'autre l'amène à affirmer sa différence, donc à affirmer son identité. Ceci peut donc expliquer la cause des replis identitaires qui fait que chaque peuple se sente différent des autres peuples. Mais, une question de fond demeure : comment comprendre réellement le problème de l'identité dans le contexte d'une Afrique dominée et en quête de libération pour sa renaissance ?

Selon Marcien Towa, pour affronter de manière lucide le problème de l'identité, nous devons écarter la thèse de l'essentialisme statique, car l'essentialisme statique peut fonder une idéologie de refus, mais ne peut pas fonder une idéologie d'action pouvant aboutir à la créativité. Dès lors, « Si l'on tient pour certain que le problème de notre être propre ne s'est posé que parce que cet être propre était nié et menacé de dislocation par le régime colonial, il ne reste plus qu'à reconsidérer que la théorie de l'identité et l'essentialisme culturel en général »⁴¹⁶. Et pour reconsidérer la théorie de l'identité et de l'essentialisme culturel en général, cela implique que l'on se pose la question de savoir, en quoi consiste notre être propre, ou encore, en quoi consiste l'être propre d'un peuple ou d'une communauté ? Dans sa tentative de formulation d'une réponse à cette interrogation, Towa énonce de prime abord les propositions suivantes de manière syllogistique :

- *Ce qui frappe d'abord, c'est l'extrême diversité humaine et la prolifération des identités.*
- *Or cette prolifération est insolite et signale l'identité générique, l'être propre de l'homme par rapport à la nature.*
- *L'identité de l'homme doit être conçue comme transcendance.*
- *Et c'est seulement par la transcendance que l'identité particulière peut se maintenir⁴¹⁷.*

⁴¹⁴ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 178.

⁴¹⁵ *Id.*

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 172.

⁴¹⁷ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 172.

En observant le monde et les hommes, ce qui est palpable et évident est l'extrême diversité humaine qui a pour conséquence la prolifération ou la multitude des identités. Cette prolifération des identités ne devrait pas nous détourner du vrai problème parce qu'elle est le reflet de l'identité humaine générique. Et l'identité humaine générique est ce que Towa nomme « *l'être propre de l'homme par rapport à la nature*⁴¹⁸ ». Raison pour laquelle elle nécessite d'être perçue comme transcendance, entendue comme le moyen par lequel l'identité particulière peut se maintenir. Autrement dit, l'identité générique comme transcendance est le processus par lequel l'identité particulière peut demeurer inaltérable, donc incolonisable, c'est-à-dire qu'on ne peut soumettre à la servitude.

Le problème qui égare la plupart des penseurs africains modernes, nous fait remarquer Towa, est celui de la diversité humaine en ceci qu'ils s'efforcent parfois en vain à saisir la différence qui existe entre l'Afrique et l'Europe, ou encore, entre le Blanc et le Noir, entre l'Indien et le Chinois, etc. C'est le cas de Blyden et Senghor qui, pour établir la différence qui existe entre l'Occidental et le Négro-africain, ont recouru à une méthode non productive sinon déroutante, en se plaçant sur une perspective essentialiste spécifique et statique. Pour dépasser cette perspective essentialiste statique, une théorie de la diversité humaine s'impose. En fait, comment saisir l'identité en dépit de la diversité humaine ? Dit autrement, qu'est-ce qui fonde la différence au sein de la diversité humaine ?

La position de Marcien Towa sur la question de la diversité humaine en rapport avec l'identité est que d'entrée de jeu, il ne faut pas se laisser éblouir par le spectacle de l'extrême diversité que nous offre l'humanité. Contrairement à ce que bien des gens peuvent penser, les races ne sont pas au cœur du fondement de la différence entre les hommes. La différence entre les hommes doit être recherchée ailleurs et non dans les races : « *En fait, il n'y a pas tellement les races. Les différences les plus nombreuses et les plus profondes qui séparent les hommes se trouvent ailleurs : dans le domaine culturel* »⁴¹⁹. On comprend alors que si la différence entre les hommes, les peuples, les nations, n'est pas à rechercher dans les races, elle est à rechercher dans le domaine culturel. Donc c'est la culture qui est au fondement de la différence entre les peuples. Par exemple, les langues qui sont parlées à travers le monde se comptent en millier. A ce niveau, on s'aperçoit que la race n'a rien à y voir, car tous les Noirs, pour ne prendre que leur cas, ne communiquent pas seulement en une seule langue. A preuve, actuellement et même par le passé, il existe de nombreux Négro-africains à travers le monde

⁴¹⁸ *Id.*

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 173.

qui ne savent parler aucune des langues africaines. Ce qui sous-entend que, comme ces Négro-africains réussissent à parler les langues exogènes à l'Afrique, ils peuvent aussi apprendre et maîtriser les savoir-faire étrangers à leur continent d'origine. Cette proposition ruine davantage la thèse de l'essentialisme spécifique statique dans la mesure où elle démontre que l'âme noire est capable de transcendance ; c'est-à-dire, l'âme noire peut se défaire de sa sphère naturelle et statique pour se mettre en mouvement. Se mettre en mouvement, c'est se mettre en action. Et se mettre en action, c'est créer :

La diversité culturelle présente une portée philosophique considérable jusqu'ici fort peu remarquée ; elle montre, non pas la division de l'homme, mais bien plutôt son identité générique. L'humanité n'est pas génériquement identique malgré la diversité culturelle, mais précisément en raison de la multiplicité des cultures. La prolifération des cultures, des langues, des systèmes sociaux, des religions atteste la fécondité de la créativité humaine. Une même population racialement et biologiquement homogène peut créer des formes culturelles les plus disparates, parler de multiples langues, pratiquer de multiples religions, etc. inversement, une seule et même culture peut être vécue et développer par des groupes et des individus racialement hétérogènes. Une langue d'un peuple noir peut être parlée par des Blancs et des Jaunes, une religion d'un peuple blanc peut être pratiquée et développée par des Noirs et des Jaunes. Ce qui montre que les différences raciales sont inessentiels et qu'elles ne déterminent pas les différences culturelles et ne sauraient dresser les barrières infranchissables entre les cultures. Il s'agit là d'un phénomène remarquable car, en dehors de l'homme, aucune autre espèce, aucune autre race animale ne saurait adopter le comportement d'une autre en restant biologiquement elle-même⁴²⁰.

En dehors de la culture, la religion est une empreinte qui a l'art de marquer la différence entre les hommes. Que de marquer simplement la différence entre les hommes, la religion renferme un caractère séparatiste et de division entre les peuples en raison de son emprise violente et totalitaire sur l'homme :

Rien peut-être n'a divisé aussi profondément les hommes que les religions. Pour un chrétien, un musulman, un bouddhiste est un être tellement autre, tellement bizarre. La religion en effet est totalitaire, elle s'empare violemment de l'être humain tout entier jusqu'à ses aspirations les plus intimes, elle envahit tous les domaines de la vie⁴²¹.

⁴²⁰ Marcien Towa, cité par Charles Romain Mbelle, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015, pp. 83-84.

⁴²¹ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 173.

L'histoire nous apprend justement à quel point les oppositions entre communautés religieuses ont toujours été sanglantes et dévastatrices. De nos jours, les actes terroristes semblent avoir pour sous-bassement la religion. Boko Haram, par exemple, justifie sa terreur par le fanatisme religieux. Au regard des atrocités religieuses, on comprend pourquoi Marcien Towa n'a pas tort de dire que la religion s'empare violemment et totalement de l'homme au point d'envahir tous les domaines de sa vie.

En plus de la culture et de la religion, les intérêts économiques ou politique et les divergences idéologiques sont des facteurs de différenciation et d'opposition des hommes. D'où cette remarque de Towa : « *Finalelement, tous les groupes humains diffèrent plus ou moins les uns des autres par leurs intérêts matériels, par leurs activités, par leur type d'organisation, leurs idéologies, leur mentalité et, quand la différenciation est suffisante, par leurs langues* »⁴²².

Si nous avons montré que la culture, la religion, les intérêts économiques ou politiques, les oppositions d'ordre idéologique sont ce qui fonde la différence véritable entre les hommes et les peuples, notre question de départ demeure celle de savoir, qu'est-ce que l'identité selon Marcien Towa ?

A cette interrogation, nous ne devons pas admettre qu'il n'y a pas les éléments de réponse dans ce qui vient d'être dit plus haut. Mais seulement, certaines précisions en valent également la peine. Selon donc Towa, « *l'identité d'une collectivité (tribu, nations ou ensemble de nations), c'est la culture de cette collectivité en tant qu'elle est reconnue comme constituant la substance même de son être propre* »⁴²³. Autrement dit, l'identité d'un peuple c'est la culture de ce peuple dans la mesure où cette culture est reconnue comme ce qui constitue la substance de l'être propre de ce peuple. La substance de l'être propre d'un peuple c'est ce qu'il y a d'essentiel en ce peuple, ce par quoi le peuple se définit et s'identifie. Cette définition de l'identité a un rapport étroit avec la culture. Est-ce à dire que l'identité d'un homme n'est concevable que par la culture de cet homme ? L'identité se vit-elle de manière consciente ou inconsciente ? Towa répond : l'identité « *est simplement vécue d'une manière inconsciente. Elle ne devient consciente que si elle est contestée, méprisée ou menacée par d'autres* »⁴²⁴. Autrement dit, la conscience de l'identité naît d'un choc. Elle naît si et

⁴²² *Ibid.*, p. 178.

⁴²³ *Id.*

⁴²⁴ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 178.

seulement si l'autre nie mon identité en considérant la sienne comme norme de référence : « *C'est en effet au nom de son identité prise comme norme que l'autre juge et condamne ma spécificité. Affirmer ma différence par rapport à lui revient donc à affirmer la différence de mon identité relativement à la sienne* »⁴²⁵. Il poursuit en ces termes :

*Théoriquement et en soi, toutes les cultures sont identiques, chacune par rapport à elle-même, et différentes les unes des autres. En fait cependant, toutes les civilisations n'affirment pas leur identité par rapport à elles-mêmes et leurs différences par rapport à toutes les autres civilisations. Une civilisation, une culture n'affirme sa différence que vis-à-vis de la culture qui la conteste et qu'elle entend contester en retour*⁴²⁶.

En soi, toutes les cultures sont les mêmes. C'est-à-dire, une culture, en rapport avec elle-même, ne souffre de rien. Pour qu'une culture ou une civilisation affirme son identité, deux alternatives se posent : la première est qu'il faut qu'elle ait en face d'elle une culture qu'elle nie ou qu'elle rejette. La seconde alternative c'est quand la même culture se sent menacée et contestée par une autre. C'est le cas de l'ensemble constitué des cultures africaines qui ont été farouchement contestées par le colon envahisseur. Ce qui a fait d'ailleurs dire à Cheikh Anta Diop que l'un des objectifs du colonialisme consistait : « *A faire croire au Nègre qu'il n'a jamais été responsable de quoi que ce soit de valable, même pas de ce qui existe chez lui [...] L'usage de l'aliénation culturelle comme arme de domination est vieux comme le monde ; chaque fois qu'un peuple en a conquis un autre, il l'a utilisé* »⁴²⁷. Nous voyons clairement que le problème de l'identité ne s'est posé en Afrique qu'avec la négation ou la contestation de l'être propre du Nègre-africain. Ceci se justifie avec la traite négrière, l'impérialisme et la colonisation entendus comme rejet, refus et négation de l'identité de l'homme noir.

Ce chapitre qui s'achève nous a permis d'exposer les points de vue de Towa sur le débat portant sur la question de l'identité qui, selon notre auteur, est l'un des problèmes dominants dans la pensée moderne africaine. Partant d'une analyse rigoureuse des thèses de Blyden et de Senghor, Marcien Towa remet en question la théorie statique de l'âme noire en montrant que cette théorie aboutit à l'essentialisme spécifique qui s'oppose frontalement à l'essentialisme générique. Dès lors, pour la renaissance africaine, la voie de l'essentialisme statique ou de l'identité spécifique nécessite d'être abandonnée, afin de se frayer un chemin dans la perspective de l'essentialisme générique ou de l'identité générique de l'homme. Cette

⁴²⁵ *Id.*

⁴²⁶ *Ibid.*, pp. 178-179.

⁴²⁷ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture* (1954), Paris, Présence africaine, 1979.

dernière orientation, à savoir, celle de l'identité générique de l'homme, est susceptible de nous conduire à la transcendance entendue comme remise en question permanente de l'homme en vue de l'amélioration de son être propre, pour une adaptation perpétuelle aux réalités de son temps. Cette remise en question permanente est ce qui nous conduit à la révolution qui passe par une sorte d'auto-révolution.

CHAPITRE VI : DE LA RÉVOLUTION À LA RENAISSANCE AFRICAINE

L'idée de renaissance chez Marcien Towa est indissociable de l'initiative révolutionnaire. La révolution peut être définie comme étant le changement qui arrive dans les mœurs, les pensées d'une personne ou d'un peuple. Le concept de révolution entretient des liens très étroits avec celui de renaissance. En effet, par renaissance nous entendons une entreprise qui impose un renouvellement d'idées, de pensées dû à la constatation d'une crise, ou dû à une prise de conscience d'un souci de transcendance ou d'auto-transformation personnelle ou collective, dans le but d'atteindre un mieux-être.

Nous pouvons aussi dire de la révolution qu'elle est le renversement de l'ordre établi visant à établir un nouvel ordre. Différente de la révolte, la révolution s'articule autour d'un projet de société nourri par une volonté de mettre sur pied des institutions nouvelles. Il s'agit d'une sorte de rajeunissement qui passe forcément par des innovations inédites. Dans ce cas, opérer une révolution ou renaître dans le contexte qui est le nôtre n'est pas la restitution fidèle du passé de son peuple. C'est justement la raison pour laquelle Towa pense que la révolution « *nous restitue notre humanité, fondement de notre passé* »⁴²⁸. Autrement dit, la restitution de notre humanité passe par la restitution de notre liberté, puisque l'Afrique actuelle n'est pas libre. C'est cette absence de liberté qui serait à la source de notre retard sur tous les plans, tant technique, scientifique que matériel.

La révolution s'oppose à la dictature du passé, à l'imposition des philosophies de la primauté des intérêts individuels tel le poscolonialisme, à la destruction de nos cultures constituées, à la légitimation des discours des théories des pierres d'attentes, aux politiques de l'ajustement structurel... Il s'agit donc, entre autres, d'examiner les éléments qui constituent notre passé afin de rejeter ce qui se présente à nous comme un frein à l'avenir que nous voulons mettre à jour en conserver ceux des éléments qui nous sont utiles au défi que nous avons à relever. Nous pouvons étayer davantage ceci lorsque Towa affirme : « *L'optique révolutionnaire nous libère de la dictature du passé en le relativisant, en présentant tous les éléments constitutifs de notre passé comme des produits, des résultats des œuvres d'une praxis créatrice passée* »⁴²⁹.

⁴²⁸ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 48.

⁴²⁹ *Id.*

Autrement dit, à l'égard du passé, Towa nous amène à adopter une attitude qui consiste à l'analyser dans l'optique de ne tirer que sa substance. C'est la démarche philosophique que l'auteur met en exergue ici. Elle consiste à faire usage de notre libre jugement afin de faire de nous des créateurs. C'est dans ce contexte que nous pourrions nous rapprocher de nos ancêtres dans la mesure où eux-mêmes étaient libres et créateurs.

Bien plus, selon Marcien Towa, la révolution est nécessaire à la renaissance africaine en ceci qu'elle apparaît comme l'unique moyen de liquidation de l'impérialisme de la bourgeoisie occidentale, considéré comme le plus grand des impérialismes en raison de ses proportions planétaires :

L'impérialisme de la bourgeoisie occidentale est le plus grand de tous les impérialismes parce qu'il a pris des dimensions réellement planétaires. La liquidation de cet impérialisme, actuellement en cours, sera donc aussi la révolution la plus grande, la plus profonde de tous les temps. Et c'est le tiers-monde qui joue le rôle le plus actif dans cette liquidation. L'envergure de ce phénomène permet de comprendre pourquoi les écrits modernes du Tiers-monde n'ont qu'un seul thème : le conflit multiforme entre l'Occident et les peuples coloniaux⁴³⁰.

Voilà pourquoi, dans ce chapitre, nous nous efforcerons de montrer en quoi l'idée de renaissance selon Marcien Towa impose la révolution sous divers angles : intellectuel, culturel, théologique, idéologique, etc. Mais d'entrée de jeu, que l'on nous permette de dire quelques mots sur la question de la praxis radicale et de l'iconoclasme révolutionnaire.

I. De l'iconoclasme révolutionnaire et de la praxis radicale comme principes révolutionnaires chez Marcien Towa

Selon Marcien Towa, la renaissance africaine nous impose de rompre d'avec « *le culte superstitieux et mystificateur de la différence et de l'essence de soi* »⁴³¹. Le culte de la différence et de l'essence de soi renvoie à la préservation et à la conservation de la dignité anthropologique de l'homme noir. C'est exactement ce que font la Négritude et l'ethnophilosophie. Au premier chapitre de cette partie, c'est-à-dire au quatrième chapitre de notre travail, nous avons pris la peine de montrer en quoi il est nécessaire et même urgent de dépasser ces deux systèmes de pensée dans la mesure où ils font entretenir l'illusion selon laquelle, « *l'Afrique pourrait apporter à l'Europe un « supplément d'âme » avant la complète*

⁴³⁰ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, pp. 268-269.

⁴³¹ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 47.

liquidation de l'impérialisme européen en Afrique »⁴³². Ce qui compte, c'est le radicalisme iconoclaste qui consiste à porter un nouveau regard, entre autres, sur des représentations divines jusqu'ici imposées par la doctrine impérialiste occidentale. Bien plus, le radicalisme iconoclaste nous amène à démystifier le dominateur dans la mesure où, nous aussi, nous pouvons devenir comme lui, en examinant et en s'appropriant le secret de sa domination sur nous. C'est ce radicalisme qui aboutira à une renaissance culturelle africaine. Pour ce faire, nous devons poser la praxis radicale comme principe.

La praxis est l'ensemble des activités matérielles et intellectuelles des hommes qui contribuent à la transformation de la réalité sociale. Parler donc de renaissance consiste à prendre conscience de l'état actuel de la réalité sociale dans l'optique de la transformer par des moyens matériels et intellectuels. Pour Towa, par exemple, « *la praxis radicale est imagination, audace et courage, énergie dans l'action, et porte ainsi au zénith la liberté de l'homme* »⁴³³. Il poursuit en ces termes : la « *praxis est la forme la plus haute de la créativité humaine* »⁴³⁴.

L'imagination dont parle Towa ici n'est pas la représentation des fantaisies bizarres ou des idées chimériques et extravagantes ; elle n'est non plus la croyance ou des opinions qu'on a des choses sans fondements. D'ailleurs, il affirme par exemple que « *le refus de la réalité coloniale peut se traduire par la représentation ou la conception d'un autre monde dans lequel le colonisé se réfugie. Mais un monde seulement imaginé ou pensé n'est pas réel, les représentations ou les idées n'ont pas comme telles de réalités objectives* »⁴³⁵. Mais de quelle imagination parle donc l'auteur à propos de la praxis radicale ?

Notons que c'est l'imagination entendue comme cette faculté qui permet de se représenter quelque chose, d'inventer ou de concevoir une chose en rapport au talent personnel de l'homme qui rend vivement ses conceptions et ses productions pour le service de l'humanité. L'imagination est alors le produit des inventions talentueuses par la conception à partir de la pensée. Autrement dit, l'imagination, telle que l'entend Towa, est la manifestation libre de l'esprit qui crée. Dès lors, l'imagination cesse d'être un simple refuge dans l'imaginaire qui plonge l'homme dans un univers mythico-religieux ou magico-religieux.

⁴³² *Ibid.*, p. 51.

⁴³³ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 51.

⁴³⁴ *Id.*

⁴³⁵ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, pp. 269.

Toujours dans la même perspective, Towa définit la praxis radicale par l'audace. Il ne s'agit pas de l'audace comme témérité, insolence ou imprudence, mais de l'audace comme liberté et caractéristique de l'homme qui ose et prend des risques dans le bon sens ou des risques raisonnés. L'homme qui ose est un homme courageux qui prend des initiatives parfois risquées. Par exemple, c'est par l'audace qu'un homme comme Kwame Nkrumah s'est engagé dans le combat pour l'unité de l'Afrique. En ayant l'audace de penser le projet panafricain, Nkrumah s'est exposé à des risques de toute nature. La preuve en est qu'il a finalement été victime d'un coup d'État le 24 février 1966, coup d'État qui l'a conduit à la perte du prestigieux poste de Président de la République du Ghana. C'est également par l'audace que Cheikh Anta Diop a pris le risque de démasquer la falsification historique occidentale en démontrant, à partir de ses travaux, que la civilisation mère, c'est-à-dire, la civilisation de l'Égypte antique, était celle des noires. Enfin, c'est par l'audace que Nelson Mandela a pris le risque de contester l'apartheid pour enfin passer 27 ans en prison avant de devenir le tout premier président noir de l'histoire de l'Afrique du Sud.

Tel est donc la puissance de l'audace comme l'entend Marcien Towa. L'homme audacieux ose et prend des risques dans le bon sens et pour la bonne cause. De la sorte, l'homme audacieux est forcément un homme courageux.

Quant au courage, relevons déjà qu'avec Platon, il est une vertu et une caractéristique propre du philosophe. Ainsi, le courage est alors une caractéristique propre à l'homme qui permet de vaincre ses peurs et ses craintes. Ceci dit, l'homme courageux est celui qui supporte ses souffrances en bravant les dangers susceptibles d'inhiber ou d'entraver ses actions et ses entreprises. En d'autres termes, l'homme courageux est celui qui entreprend les choses difficiles et hardies. Dans ce cas, le courage se résume par la bravoure, la vaillance, l'audace, mais s'oppose radicalement à la peur, la timidité, l'absence d'optimisme, le désespoir. Alors que l'énergie dans l'action dont parle Marcien Towa est la force dans le travail qui s'exprime par la témérité, l'endurance. Le travail entendu ici comme activité physique ou intellectuelle de l'homme visant à transformer la nature pour son bien-être et celui de l'humanité.

A la lumière de notre analyse, il ressort que la praxis radicale manifeste « *la forme la plus haute de la créativité humaine* »⁴³⁶. De ce fait, par la praxis radicale, on crée, on invente à partir de la force du travail. Cela implique l'imagination d'un idéal dans l'optique de le

⁴³⁶ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 51.

mettre à jour. Si nous admettons ceci, on se rend rapidement compte que le radicalisme n'est pas dans l'espérance ou dans la croyance aux forces obscures, et n'est non plus par conséquent l'exhumation d'un passé aussi glorieux soit-il. Il est plutôt invention et créativité pure. Voilà certainement pourquoi Towa affirme mordicus : La praxis radicale « *Est le feu ardent où sont consumés les éléments morts et caducs du passé, du patrimoine culturel, pour ne laisser que les forces vives, celles qui interviennent encore pour relever le défi du temps et assurer un rapport normal au monde* »⁴³⁷.

De ce qui précède, nous pouvons retenir que l'idée de renaissance ne réside pas dans la spécificité identitaire, ni dans la recherche ou le brandissement de ce qui nous différencie de l'autre. Bien au contraire, elle réside plutôt dans la quête des valeurs positives susceptibles de nous arrimer à l'universel. C'est donc la quête de l'universel qu'il est question ici. En s'arrimant à l'universel, nous nous plaçons sur la trajectoire qui peut nous permettre de relever le défi afin non seulement de sortir de la domination, mais encore d'asseoir notre autorité au monde. Pour cette raison l'effort intellectuel est incontournable.

II. De la révolution vue sous l'angle intellectuel

D'une manière générale, nous entendons par intellectuel un homme hautement instruit, développant un goût affirmé pour les activités de l'esprit. En plus du fait que l'intellectuel est un ferme partisan engagé au progrès de la science ou de la pensée, il est aussi chargé de réfléchir librement sur les problèmes de sa société et d'en apporter ou d'en proposer les solutions adaptées et efficaces. Partant, on sous-entend que plus une société à des bons intellectuels, mieux les souffrances des hommes s'apaisent, mieux la liberté des hommes se déploie. Si pour René Descartes « *le plus grand bien qui puisse être dans un État est d'avoir de vrais philosophes* »⁴³⁸, on comprend que la meilleure des choses qui puisse arriver à un pays est d'avoir de vrais et de bons intellectuels. C'est dire qu'il y a une bonne conjonction entre la connaissance ou le savoir et l'amélioration de la qualité de vie des populations. C'est l'idée que promeut d'ailleurs Francis Bacon, dans son ouvrage intitulé, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, où il pense que le bonheur du peuple dépend étroitement du niveau de formation intellectuelle du roi ou du prince, ou de la qualité des rapports qu'il entretient avec

⁴³⁷ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 48.

⁴³⁸ René Descartes, cité par Emile Kenmogné, *Comprendre la philosophie*, Yaoundé, P.U.Y, 2005, p. 26.

les savants. Il s'agit de « *La conjonction existant entre le savoir du souverain et le bonheur du peuple* ». ⁴³⁹

De là, il ressort que les intellectuels, de par leur goût affirmé pour le développement et le progrès des savoirs, apparaissent comme des éclaireurs ou des lanternes de la société. Montrant l'impact du savoir ou de la connaissance sur la gestion des hommes, Bacon affirme : « *Les temps les meilleurs furent ceux des princes et des gouvernements instruits* » ⁴⁴⁰. Ceci se justifie par le fait que le savoir a une influence « *sur la valeur politique, la vertu morale, le goût de la paix et l'art de gouverner en paix* ». Pour renchérir son point de vue sur l'harmonie existant entre le savoir et le bien-être du peuple, Bacon s'appuie sur l'ouvrage de Platon, *La République*, en ces termes : « *Les peuples et les États seront heureux seulement quand les rois seront philosophes ou quand les philosophes seront rois* » ⁴⁴¹. C'est dire que le savoir est incontournable dans toute société soucieuse de tout progrès quelconque et de révolution.

Avec Marcien Towa, la révolution vue sous l'angle intellectuel implique un changement de perspective visant à adopter la trajectoire universelle de la démarche scientifique et philosophique. La Négritude est apparue comme un mouvement intellectuel grâce à des hommes instruits. Mouvement qui a eu toute sa raison d'être, surtout à une époque où, aux yeux du colon, l'homme Noir ne se différenciait de l'animal que par apparence ⁴⁴². Ce qui n'est pas tolérable et même acceptable dans le mouvement de la Négritude est l'exaltation du culte de la différence, qui a donné naissance à la revendication d'une philosophie typiquement africaine. Ce débat, relatif à l'existence ou à la non existence d'une philosophie africaine, n'a été qu'un perd temps, une grande distraction intellectuelle qui a mis en déroute un bon nombre de philosophes africains qui, pourtant, auraient pu, dans leurs carrières, faire mieux que l'exhumation d'une philosophie passée. Cette distraction intellectuelle ou ce dérapage philosophique qu'ont été victimes certains penseurs négro-africains, nous l'avons montré plus haut, avait été initié par Placide Tempels, un prêtre missionnaire travaillant pour les intérêts de son pays, la Belgique, au Congo belge. Tout compte fait, nous pensons que C'aurait été une erreur pour les penseurs africains de prêter une oreille attentive à la

⁴³⁹ Francis Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. Michèle Le Dœuf, Paris, Gallimard, 1991, p. 62.

⁴⁴⁰ Francis Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs*, trad. Michèle Le Dœuf, Paris, Gallimard, 1991, p. 57.

⁴⁴¹ *Ibid.*, pp. 56-57.

⁴⁴² Puisqu'avant la colonisation, les Occidentaux ont fait subir aux Africains la traite négrière. On se servait des hommes de la même manière qu'on peut se servir de son cheval ou de son chameau.

monographie d'un missionnaire qui donne l'impression de faire un plaidoyer de la rationalité en Afrique, puisqu'il s'agit d'un missionnaire censé avoir suivi attentivement les instructions de Léopold II, qui disait qu'il fallait éviter de développer, dans les écoles missionnaires ou coloniales, l'esprit critique chez les Noirs. Le but d'une telle mise en garde étant simple : celui d'endormir les Africains et de les détourner de toutes velléités de nature à faire qu'ils soient un jour intéressés par leurs propres richesses⁴⁴³. A partir de là, on aurait pu rester méfiant et prudent vis-à-vis de la monographie de Tempels. Mais heureusement, Marcien Towa fait partie de ceux qui ne se sont pas laissés distraire, encore moins dissuadés par cette « *provocante monographie* »⁴⁴⁴ du Révérend Père Tempels.

Mais avant de poursuivre notre analyse, il importe de relever que nous pouvons déplorer le fait que malgré la vivacité de la lucidité philosophique de Marcien Towa vis-à-vis de l'ethnophilosophie, certains auteurs l'accusent d'avoir étouffé la charge épistémologique de *La Philosophie bantoue*. Emile Kenmogne fait partir de ces philosophes qui veulent réhabiliter *La Philosophie bantoue* de Tempels et l'ethnophilosophie en général. Il s'appuie sur la préface de Souleymane Bachir Diagne de l'édition de 2013 de *La philosophie bantoue*. Dans l'édition en question, le préfacier fait l'éloge du livre du Révérend Père en affirmant qu'il s'agit de nos jours d'un livre important qu'il convient de revisiter, car pour Souleymane Bachir Diagne, *La Philosophie bantoue* marque « *le commencement de la philosophie africaine comme une discipline académique à présent enseignée dans les meilleurs départements de philosophie des universités* »⁴⁴⁵. Notre préfacier va poursuivre pour conclure en disant que « *voici donc finalement un livre que nous devons relire aujourd'hui sans avoir besoin de l'embrasser avec fureur ni de l'abreuver de sarcasme. Un livre auquel la présente réédition, si opportune aujourd'hui, nous permet de revenir avec les questions neuves* »⁴⁴⁶. Ainsi l'ethnophilosophie est présentée par Kenmogne comme un savoir qui ouvre des voies pour des recherches neuves. Ces recherches nouvelles qu'ouvre la philosophie bantoue seraient, selon Kenmogne,

⁴⁴³ Lame Marchand, « comment ruiner le nègre sans se fatiguer », in *Africa express n-0006*, novembre 2002, p. 9.

⁴⁴⁴ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 9.

⁴⁴⁵ Souleymane Bachir Diagne, cité par Emile Kenmogne, « La réception de la philosophie bantoue de Placide Tempels par Marcien Towa », in Jacob Emmanuel Mabe, (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Baut, Nodhausen, 2015, p. 164.

⁴⁴⁶ *Id.*

*la problématique des savoirs locaux, celle du lien entre philosophie et anthropologie, la rencontre des spiritualités, des religions et des mysticismes, la pharmacopée, la médecine et les soins alternatifs, l'ancestralogie, l'ancestralatrie, la thanatologie, la théorie de la vie et l'eschatologie négro-africaines, la rencontre des rationalités, etc.*⁴⁴⁷

Il s'agit là des thèmes typiquement tempelsiens mais que la réception philosophique de Towa a étouffé, les empêchant par le fait même de se développer. La critique sans complaisance de la philosophie bantoue savamment orchestrée par Marcien Towa fait que Kenmogne le présente comme cet arbre qui cache la forêt.

Que retenir donc de ces remarques d'Emile Kenmogne sur l'attitude de Towa vis-à-vis de *La Philosophie bantoue* de Tempels et de l'ethnophilosophie ?

Nous pouvons relever en peu de mots que Marcien Towa n'a rien contre le développement, par exemple, des liens entre la philosophie et l'anthropologie, la rencontre des spiritualités, des religions et même des mysticismes. Son objectif principal, bien défini dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, est celui d'établir la nette différence qui existe entre l'ethnophilosophie et la philosophie au sens strict du terme, en démasquant l'ethnophilosophie et ses méthodes, afin d'aboutir à l'idée que la voie du développement de l'Afrique et donc de la renaissance culturelle africaine ne passe pas par l'ethnophilosophie entendue comme valorisation des traditions, des contes et des proverbes de l'Afrique et de son passé. Nous sommes censés le savoir, ce qui intéresse Marcien Towa sont l'émancipation et la libération des peuples dominés par l'impérialisme européen et d'autres formes d'asservissement dans le monde. Si nous sommes d'accord sur ce point, nous conviendrons que la critique de Kenmogne sur le rejet de Towa de l'ethnophilosophie ne nous semble pas assez convaincant ni bien orientée.

Revenons donc à la question qui nous préoccupe en ce moment, à savoir la révolution vue sous l'angle intellectuel. Selon Marcien Towa, pour sortir d'une domination des puissants, il faut chercher aussi à devenir très puissant. Or, ce par quoi on acquiert la puissance sont le savoir et la connaissance : « *le savoir est donc source de pouvoir [...] Le savoir doit augmenter notre emprise sur le réel et augmenter notre condition dans le monde* »⁴⁴⁸. On comprend qu'il faut certes savoir ; mais le type de savoir occupe une place

⁴⁴⁷ Emile Kenmogne, « La réception de la philosophie bantoue de Placide Tempels par Marcien Towa », in Jacob Emmanuel Mabe, (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Baut, Nodhausen, 2015, p. 164-165.

⁴⁴⁸ Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, p. 49.

centrale. Ce qui revient à dire que le savoir dont nous avons besoin dans le processus de la renaissance, en plus d'être théorique, doit être pratique. C'est par la jonction du savoir théorique et pratique qu'on réussira à avoir une emprise sur la nature. De cette maîtrise du réel pourra s'améliorer notre être-dans-le-monde. Notre savoir doit être actif, vivant et apte à apporter ou à proposer les solutions aux problèmes quotidiens, aux problèmes d'actualité, ceux qui touchent à notre existence :

Et puisque le ressort profond du savoir c'est la pratique, l'activité théorique ne peut se maintenir longtemps si elle est coupée de tout pouvoir et de toute possibilité de concrétisation. Sans le pouvoir, le savoir apparaît sans objet et vain, comme quelque chose d'extérieur au sérieux de la vie. Ce qui est étranger au processus de la vie pratique cesse d'être un souci réel et disparaît tôt ou tard de l'horizon de la pensée. Le savoir vivant finit par se limiter à la sphère des préoccupations réelles⁴⁴⁹.

Une fois de plus, Marcien Towa définit la visée ultime de la connaissance. Pour lui, tout savoir doit être en rapport avec les difficultés auxquelles l'être humain fait face au quotidien. Mieux, tout savoir doit tenir compte des maux des humains. Cette prise de position peut justifier son combat pour la libération et l'émancipation de l'Afrique. De ce fait, le savoir doit pouvoir satisfaire les besoins matériels de l'homme, car un peuple qui n'a pas encore atteint un certain niveau d'autonomie matérielle est un peuple voué à la faiblesse, à l'échec même. Par conséquent, un tel peuple ne saurait facilement aspirer à la puissance qui est l'une des manifestations la plus haute de la liberté humaine. Autrement dit, la faiblesse matérielle expose le peuple et le laisse sans défense. Towa de dire à cet effet que « *Notre infériorité matérielle met notre culture à la merci des puissances de notre temps* »⁴⁵⁰. On voit ici que la faiblesse matérielle a un impact assez négatif sur l'avènement de la renaissance culturelle d'un peuple dominé. La faiblesse matérielle favorise le développement des cultures étrangères dans la destruction des cultures locales. Or à bien y voir, la faiblesse matérielle des pays colonisés est, en réalité, une absurdité voire un paradoxe parce que ces pays ne sont pas naturellement pauvres. Bien au contraire, les pays colonisés sont des pays très riches en ressources naturelles. Mais qu'est-ce qui peut justifier la faiblesse matérielle des peuples africains aujourd'hui ? Répondre à cette interrogation peut paraître simple, alors qu'au fond la réponse nécessite que l'on mobilise plusieurs lignes, voire plusieurs pages afin de mieux épuiser cette question. Néanmoins, dans le contexte qui est le nôtre, nous pouvons répondre, suivant la logique de notre raisonnement et de celui de notre auteur d'étude, que la faiblesse

⁴⁴⁹ Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, p. 49.

⁴⁵⁰ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 53.

matérielle des peuples d'Afrique trouverait son explication dans le pillage instauré par le système impérialiste qui tire ses origines dans la pratique de la traite négrière. C'est ce qui peut justifier ces propos de Fanon lorsqu'il affirme que « *L'Europe est littéralement la création du Tiers-monde [...] La richesse des pays impérialistes est aussi notre richesse* »⁴⁵¹. Ceci se justifie par le fait que les pays colonialistes, par rapport aux pays du Tiers-monde, ne sont pas riches en ressources naturelles. Mais paradoxalement, les pays dépourvus de ressources naturelles sont plus riches matériellement que les pays à qui la nature a tout donné. Comment comprendre un tel paradoxe ? Nous sommes censés le savoir, les pays impérialistes sont des pilleurs, mais au-delà du fait que ces pays accroissent leurs richesses par le recours au mercenariat, reconnaissons aussi que quelque part, leur matière grise y est pour beaucoup. Car, c'est par la matière grise qu'on parvient à transformer une donnée naturelle en un bien de consommation ou en objet utile à l'homme.

Cela étant, il apparaît que la révolution implique une renaissance intellectuelle digne de nom. La mission est bien définie ici par Marcien Towa en ces termes :

*L'interrogation sur notre dessein profond, sur la direction à donner à notre existence, doit être la grande affaire de notre effort intellectuel, philosophique, c'est elle qui doit précéder et dominer toute autre question, celle sur notre essence, sur notre originalité et notre passé comme celle sur la position à adopter à l'égard de la pensée européenne*⁴⁵².

Autrement dit, en plus d'être le guide de toutes nos préoccupations intellectuelles, la philosophie doit être la lumière qui éclaire nos sentiers de la recherche du savoir et de la connaissance. C'est l'activité philosophique qui doit nous permettre de répondre à la question du sens à donner à notre existence. C'est ainsi qu'elle doit profondément réfléchir sur la trajectoire à donner à notre avenir, c'est-à-dire, au devenir de l'Afrique toute entière. Elle doit interroger rigoureusement notre être profond ou notre originalité dans le but d'identifier ce qui le différencie de celui du dominateur. À ce niveau, Marcien Towa pense que l'ethnophilosophie s'écarte de notre chemin de recherche, en ceci qu'elle se borne à réclamer ou à exalter une identité ou une essence propre. Towa reconnaît néanmoins qu'à une certaine époque, l'exaltation de l'identité du Nègre avait été un pas décisif dans la mesure où il fallait restaurer la dignité anthropologique de l'homme noir longtemps niée. Mais aujourd'hui, l'interrogation profonde de nous-même s'avère nécessaire pour la simple raison que notre

⁴⁵¹ Source internet : <http://fr.m.wikipedia.org/wiki/frantz-fanon>, consulté le 29 juin 2017.

⁴⁵² Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 53.

identité est caractérisée par des souillures telles la faiblesse, la domination, l'humiliation⁴⁵³. À vrai dire, il s'agit d'une identité en crise voire d'une identité malade, handicapée. Pour cette raison, on s'aperçoit qu'insister sur sa revendication de notre identité, comme le font la négritude senghorienne et l'ethnophilosophie, revient non seulement à demeurer dans le statu quo, mais encore à s'enfoncer davantage pieds et mains liés dans la domination, l'oppression, l'asservissement, la dépendance. Commentant cet aspect de la question dans sa préface de l'ouvrage de Siméon Clotaire Mintoume intitulé, *Marcien Towa. Progrès scientifique et d'émancipation des peuples*, le Professeur Charles Romain Mbele relève ceci :

Il n'est donc pas question pour Towa de faire une allégeance inconditionnelle à la culture africaine, de nous y enfermer comme le font aujourd'hui ceux qui continuent à fantasmer une voie spécifique, dyonisiaque, paranormale, celle des savoirs locaux, endogènes, hétérodoxes. Pour Marcien Towa, la dialectique de la libération ne doit pas hésiter à critiquer le legs culturel de l'Afrique s'il gêne le dessein d'affirmation et d'émancipation des peuples africains. Elle doit surtout maintenir une franche et profonde ouverture aux apports positifs et révolutionnaires de la civilisation européenne, car celle-ci reste disponible à partir de la dialectique de nos besoins. En d'autres termes, pour Marcien Towa, la tendance dialectique doit intégrer de manière critique les aspirations à l'identité ainsi que l'impératif de la technoscience, mais en tant que possibilité de la libération⁴⁵⁴.

Bien plus, pour Towa, l'un des volets de notre effort intellectuel doit consister à interroger froidement notre passé que de chercher à l'exhumer. La précision en vaut certainement la peine : à bien comprendre Marcien Towa, le but de la révolution n'est pas l'abolition ou l'effacement total de notre passé. Mais ce à quoi la révolution s'oppose avec force est la dictature du passé, c'est-à-dire, l'imposition dogmatique du passé par quelque moyen que ce soit. Autrement dit, Towa nous invite à examiner les éléments qui constituent notre passé afin de rejeter ceux des éléments qui se présentent à nous comme un frein ou un obstacle à l'avenir que nous concevons et voulons mettre à jour. Cette démarche implique que nous conservions ceux des éléments qui nous sont utiles aux défis que nous avons à relever. À l'égard de notre passé, il est question de prendre la posture du philosophe, qui consiste à soumettre toute connaissance reçue à un examen critique, dans l'optique de ne tirer que la substance, l'essentiel ou simplement ce qui peut nous être encore utile aujourd'hui. Telle est donc la démarche philosophique prescrite par Towa qui veut qu'on fasse usage de notre libre

⁴⁵³ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Molé, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 341.

⁴⁵⁴ Charles Romain Mbele, « De la valeur morale élevée de la puissance matérielle », in Siméon Clotaire Mintoume, *Marcien Towa. Progrès scientifique et d'émancipation des peuples*, Paris, L'Harmattan, 2021, p. 10.

jugement afin qu'on devienne des innovateurs et des créateurs. C'est en adoptant une telle démarche que nous pourrions nous rapprocher de nos ancêtres dans la mesure où eux-mêmes étaient libres et créateurs : « *L'optique révolutionnaire nous libère de la dictature du passé en le relativisant, en présentant tous les éléments constitutifs de notre passé comme des produits, des résultats des œuvres d'une praxis créatrice passée* »⁴⁵⁵. Marcien Towa va être plus décisif en poursuivant en ces termes :

*La liaison avec le passé est encore maintenue à travers et par-delà la coupure révolutionnaire, en raison de l'inéluctable identité du révolutionnaire et du révolutionné. L'univers contre lequel s'acharne le révolutionnaire le constitue lui-même dans son être le plus intime. Son ardeur destructrice dirigée contre cet univers est donc aussi dirigée contre lui-même. Toute révolution est auto-révolution, auto-transformation radicale. Le sujet historique se dédouble et s'objective, c'est-à-dire il existe à la fois comme sujet qui opère la révolution et comme objet qui doit être révolutionné. Le passé subsiste dans le présent en ceci que notre situation présente résulte du passé. Ce que nous avons en propre, c'est-à-dire notre essence, provient de notre passé. Là réside le fondement du fait que le passé constitue une dimension inéluctable de tout ce qui peut être entrepris dans le présent. Par-là, il devient la base de tout projet en ce qu'il constitue précisément le problème à résoudre, le donné à révolutionner. En outre, c'est seulement avec les moyens que fournit le présent que l'on peut révolutionner le présent. Par exemple, le processus d'appropriation du secret de l'autre et la destruction de tout ce qui en nous s'y oppose, nous ne pouvons le mener à bien qu'en prenant appui sur nous, c'est-à-dire, sur nos ressources humaines tirées du fond le plus précieux de notre être, savoir, de notre provenance historique*⁴⁵⁶

Ici, Marcien Towa montre que le passé est un projet à révolutionner au même titre que le révolutionnaire qui doit opérer une auto-révolution radicale. Et cet exercice ne peut être possible qu'à partir des objets dont nous disposons dans le présent.

Bien plus, notre effort philosophique doit nous permettre, bien évidemment, de prendre une bonne posture à l'égard de la pensée telle qu'elle se déploie dans le monde occidental. En effet, on peut se poser la question suivante : devons-nous nous opposer à la pensée telle qu'elle se déploie en Occident de la même manière que nous nous opposons à l'oppression et à la domination européenne ? A cette interrogation, Marcien Towa ne tergiverse pas, car il répond par la négative dans la mesure où, selon lui, la pensée, telle qu'elle se déploie et se manifeste en Europe, se veut universelle. Ce caractère universel du

⁴⁵⁵ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 10.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, pp. 48-49.

déploiement de la pensée en Occident est même ce qui doit être au centre de son secret relatif à sa puissance et à sa domination sur le reste du monde. Plus haut, nous avons mené une analyse sur l'idée d'une corrélation existante entre le savoir et le pouvoir, où nous avons montré que le type de savoir occupait une place primordiale dans le processus de l'amélioration de la qualité de vie d'un peuple. Dès lors, il apparaît qu'il y a une nécessité pour les peuples dominés d'adopter le mode de pensée tel que pratiqué jusqu'ici par les dominateurs en ceci que ce mode de pensée s'oppose à l'exhumation d'une philosophie.

De ce qui précède, il ressort que pour se libérer de la domination et de l'oppression étrangère, l'effort intellectuel occupe une place primordiale et incontournable. Dans cet effort intellectuel, la pensée qui se manifeste à travers l'effort philosophique est le leitmotiv. Il est vrai que l'Europe se présente à nous sous des visages disparates voire opposés, nous fait remarquer Marcien Towa. Mais pour notre progrès et notre libération, il nous est impératif de nous approprier leur mode de pensée, c'est-à-dire, leur manière de pratiquer la philosophie et la science. En fait, Towa nous invite à « *développer la pensée pour être en mesure de discerner le bien et le mal et assumer la direction de sa vie, tel est précisément le projet de la philosophie* »⁴⁵⁷. La pensée, telle qu'elle se présente sous le modèle occidental, rend l'homme apte à réfléchir d'une manière autonome et personnelle. Bien plus, la philosophie amène l'homme à réfléchir librement sur son avenir et sa destinée. La philosophie s'oppose à la mentalité mythique qui se caractérise par la soumission aveugle aux forces surnaturelles et invisibles. Avec la pensée sous le modèle occidental, on s'aperçoit que :

*La solution de nos problèmes ne se trouve pas au ciel, entre les mains des dieux ou des chefs charismatiques, des hommes providentiels et autres sauveurs. Attendre d'eux des réponses à nos interrogations théoriques et à nos hésitations pratiques, c'est fuir le nécessaire effort de réflexion, de pensée personnelle par la discussion et la recherche méthodique*⁴⁵⁸.

L'homme qui refuse de penser par soi-même laisse sombrer son esprit dans la divagation émerveillée, « à travers l'espace et le temps ». C'est un homme incapable de concevoir un projet de société digne puisqu'il a tourné le dos au doute méthodique pour céder la place à la croyance aux forces surnaturelles. Ce type d'homme nous rappelle l'homme du mythe de la caverne platonicienne, symbolisé ici par l'ethnophilosophe, le croyant, le religieux, le dévot...

⁴⁵⁷ Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, p. 9.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p.11.

Or, c'est par la pensée qu'on peut influencer d'une manière significative le destin et l'avenir de l'humanité. C'est le cas des Occidentaux, car le bon usage de la pensée et de la philosophie a fait que l'Europe étende sa domination et son autorité dans presque tout le monde entier. C'est dans ce contexte que l'enjeu pour les Occidentaux apparaît clairement : celui d'empêcher les peuples dominés à faire bon usage de la pensée. Le plus troublant est de constater l'hostilité à l'égard de la pensée dans certains secteurs dominés par l'impérialisme occidental, laissant libre cours au développement et l'attachement à la mentalité magico-religieuse. Dans les sociétés ayant connu la colonisation, la mentalité magico-religieuse et mythico-religieuse a pignon sur rue. L'homme victime de la colonisation veut résoudre ses problèmes existentiels chez le féticheur ou chez le religieux. Lorsqu'il ne s'est pas confié au magicien, il se confie à un imam, un prêtre ou un pasteur.

Pour se débarrasser de cette mentalité mythico-religieuse qui entrave le déploiement de la pensée et de la philosophie qui, plus tard, pourront favoriser l'essor de la science et de la technique, une seule condition : converger scientifiquement, philosophiquement et même techniquement avec l'Europe. Autrement dit, être scientifiquement sur la même longueur d'onde avec elle. Après avoir montré que nous devons écarter le christianisme du champ de notre recherche, Marcien Towa exprime clairement cette condition en ces termes : « *Notre attention sera en revanche retenue par ce que l'Europe elle-même affirme être sa marque distinctive : la philosophie et la science* »⁴⁵⁹. Pour les Européens, la différence fondamentale qui existe entre eux et les autres peuples est qu'ils se définissent comme détenteurs de la science, de la philosophie et de la technique et définissent dans le même temps les autres peuples comme étant des primitifs incapables de faire bon usage de la rationalité. Certains Occidentaux nient même l'existence de la raison chez les peuples non Européens. Selon eux, ce prétexte est assez suffisant pour s'autoproclamer maîtres et dirigeants du monde.

Mais tout compte fait, la conquête de l'esprit scientifique et de la démarche philosophique ne sera pas une tâche aisée. Puisque les Occidentaux ne sont du tout pas prêts à reconnaître chez les peuples non occidentaux la capacité d'exercer le libre talent de la raison. Ceci se justifie par le fait qu'ils ont soutenu des thèses à caractère raciste et exclusionniste à l'instar de celles-ci : « *Le Nègre représente l'homme naturel dans toute sa sauvagerie et sa pétulance* » ; l'Afrique n'étant que le pays de l'enfance qui n'a pas d'histoire et demeurant

⁴⁵⁹Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, pp. 56-57.

dans les ténèbres de l'ignorance⁴⁶⁰. En développant des thèses pareilles, l'Europe veut tuer le génie de la créativité chez ces peuples en les maintenant par-là dans la servitude et la dépendance.

Hormis le fait que de tels propos visent la hiérarchisation des sociétés, ils laissent aussi apparaître le caractère égocentrique de la raison de la part des idéologues de l'impérialisme. Marcien Towa de noter à cet effet que, « *la philosophie étant, aux yeux du philosophe européen la manifestation la plus éclatante et la plus haute de la raison humaine, la refuser aux Nègres n'est qu'une précision apportée à la mineur du syllogisme raciste et impérialiste* ». C'est dire que dans le refus de la raison aux peuples non Occidentaux, se cache l'idéologie impérialiste. C'est ainsi qu'il est donc intelligent pour les peuples subissant l'impérialisme occidental de ne pas s'attarder à de tels actes d'intimidations et de provocations à caractère raciste et exclusionniste.

Pour certains penseurs africains, comme Marcien Towa, Paulin Hountondji ou Charles Romain Mbele, la bêtise ou la gravissime erreur ici serait de défendre la thèse selon laquelle, l'Afrique a sa propre philosophie, différente de celle des Européens. En se cantonnant dans le développement d'une telle idée, on croit réfuter la proposition raciste qui délimite le champ d'action de la philosophie en Europe, alors qu'au fond, on ne fait que confirmer l'hypothèse selon laquelle le Nègre a une mentalité prélogique et inaccessible à la raison.

Or, l'enjeu ici pour les peuples dominés n'est pas le développement de l'idée d'une philosophie spécifiquement et typiquement africaine, celle qui fera du Nègre le rival de l'homme Blanc. Mais,

L'enjeu est d'opposer une résistance efficace à la mystification idéologique de l'impérialisme et de l'oppression et d'éviter toute complicité, consciente ou inconsciente, avec la domination, car le sort de la philosophie est lié à celui de la liberté. Il nous semble, quant à nous, que la raison constitue effectivement la caractéristique essentielle de l'homme, que tous les peuples en sont également dotés mais qu'elle est plus ou moins développée selon les conditions plus ou moins favorables qui lui sont offertes dans les différents régimes sociaux⁴⁶¹.

Au lieu d'être partisan du colonialisme sous toutes ses formes, il incombe plutôt aux intellectuels africains d'opposer une rigide résistance face à la mystification de l'idéologie impérialiste, de l'oppression et de la domination. Tout homme est doué de raison, ou du

⁴⁶⁰ Hegel, cité par Marcien Towa, *op. cit.* pp. 18-19.

⁴⁶¹ Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, pp. 18-19.

moins, est apte à raisonner. Tout dépend du milieu et des conditions qui lui sont offerts pour ce faire. Par conséquent, les Africains peuvent et doivent aussi exercer le libre talent de la raison. Le problème qui paraît se poser aujourd'hui semble celui de l'usage de la raison, de son orientation théorique et idéologique et non celui de l'existence de la raison chez les Noirs.

Bien évidemment, aujourd'hui plus qu'hier, nous avons un intérêt majeur à prendre avec acuité le problème de la révolution intellectuelle en Afrique, puisque l'ambiance intellectuelle actuelle n'augure pas un futur prometteur pour les peuples dominés, en l'occurrence les peuples d'Afrique. Après la négritude senghorienne qui s'est vue prolonger par l'ethnophilosophie, un autre courant de pensée, le postcolonialisme, semble être le prolongement de l'ethnophilosophie, en ceci qu'il débouche au maintien des peuples dominés dans la dépendance.

En effet, il s'agit d'une nouvelle vision du monde qui veut « *insérer l'Afrique dans la mondialisation autour des concepts de Paix, de Droit et de Commerce* »⁴⁶². Comme l'ethnophilosophie, cette nouvelle vision du monde prône l'enfermement et s'oppose à tout processus révolutionnaire. Charles Romain Mbele, digne représentant de la philosophie africaine selon Marcien Towa⁴⁶³, philosophe camerounais et critique acerbe du courant postcolonialiste, définit ce courant de pensée ainsi qu'il suit :

*Postcolonialisme signifie surtout le besoin de rendre invisible le néocolonialisme sous la forme actuelle de l'impérialisme économique coercitif. Aussi le postcolonialisme est une critique cauteleuse de la pensée négro-africaine qui a nourri les luttes de libération. Le postcolonialisme avoue qu'il s'efforce de penser sur la base des principes foucaaldiens du bio-pouvoir contre le consciencisme philosophique de Kwame Nkrumah, Frantz Fanon, etc., et surtout contre la thèse du courant de la dialectique de libération d'un État de l'Afrique unie*⁴⁶⁴.

Le postcolonialisme, comme l'ethnophilosophie, est dangereux pour l'Afrique et la conscience africaine de libération, car de par sa définition, il s'oppose frontalement à l'idée d'une Afrique libre, unie et autocentrée. Le postcolonialisme critique de façon sournoise le consciencisme philosophique de Kwame Nkrumah et le discrédite comme un « cul-de-sac », c'est-à-dire, comme une voie sans issue, une impasse. Selon le courant postcolonialiste, la faute du consciencisme philosophique « *serait une théorie de la guerre et de la violence*

⁴⁶² Charles-Romain Mbele, *Essai sur le post-colonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, CLÉ, 2010, p. 11.

⁴⁶³ Nous lisons ce qualificatif de son Maître Marcien Towa sur la quatrième de couverture de l'*Essai sur le post-colonialisme en tant que code de l'inégalité*.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 33.

*révolutionnaires qui aurait eu comme résultat pratique une gestion du droit du souverain comme meurtre – le souverain droit de tuer pour advenir à l'Histoire »*⁴⁶⁵. Ceci est une accusation assez grave vis-à-vis de l'idée du panafricanisme, car taxer le courant panafricaniste de révolution violente qui prône le meurtre du dominateur revient à adouber les atrocités coloniales et ses massacres, à légitimer l'exploitation, l'oppression, la domination et la dépendance. En plus, s'attaquer au panafricanisme, c'est faire l'éloge de la servitude, donc de l'esclavage au moment où la traite négrière est pourtant reconnue par les descendants des victimes et des bénéficiaires de cette ignoble pratique comme un crime contre l'humanité.

Achille Mbembe, l'un des représentants du courant postcolonialiste trouve que l'idée du panafricanisme est « *un songe-creux* » et une « *pensée dépassée et épuisée* »⁴⁶⁶. Or, pour maintenir la flamme et l'éveil intellectuels de la jeunesse africaine, nous avons intérêt à nous agripper sur les concepts de panafricanisme, de consciencisme, de renaissance et de libération de l'Afrique, non pas de façon dogmatique, mais critique. C'est cette voie qui nous fera renouer avec les sentiers de la révolution et de la libération tels que tracés par Fanon, Du Bois, Cabral, Césaire, Cheikh Anta Diop, Nkrumah, Towa, etc.

Mais avec le postcolonialisme, nous retombons dans l'esclavage intellectuel et la servitude ne donnant aucune possibilité de sortie. Il rejette des caractéristiques essentielles du consciencisme :

*Il y a par exemple son orientation rationnelle et égalitaire qui fait que ses partisans sont résolument engagés pour l'éducation et le développement de la conscience de la place et de la présence africaines dans le monde, pour l'appropriation de la technologie, pour une vision dialectique de l'identité africaine*⁴⁶⁷.

Au lieu de promouvoir la bonne éducation en Afrique susceptible de préparer et de mobiliser les masses à l'éveil d'une conscience de la dialectique de libération, qui passe aussi par l'appropriation de la science, de la technologie et l'exercice régulier de l'esprit critique, le postcolonialisme au contraire

pose que le mythe est aussi un savoir et revient sur la volonté du consciencisme de marginaliser l'irrationalisme senghorien et de promouvoir les idées de la liberté et de l'égalité au fondement de tout vrai ordre démocratique, d'accélérer la formation

⁴⁶⁵ Charles Romain Mbele, *Essai sur le post-colonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, CLÉ, 2010, p. 34.

⁴⁶⁶ Achille Mbembe, cité par Charles Romain Mbele, *Essai sur le post-colonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, CLÉ, 2010, p. 34.

⁴⁶⁷ Charles Romain Mbele, *Essai sur le post-colonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, CLÉ, 2010, p. 35.

*des cadres scientifiques et techniques pour la maîtrise du monde de travail industriel – et donc la nécessité de constituer un espace territorial et humain au niveau des exigences de la haute productivité moderne. Contre le dessein conscienciste identifié comme un aspect d'un rationalisme moderne desséché, le postcolonialisme s'affirme résolument contre tout le discours philosophique moderne en réduisant toute la raison moderne à la terreur, à la violence et à la mort*⁴⁶⁸.

Comme nous pouvons le voir, le postcolonialisme fait l'éloge du mythe et pose que la négritude senghorienne, qui repose pourtant sur l'émotivité d'une âme noire statique et inapte aux mathématiques et aux sciences exactes en général, est un savoir qui mérite d'être promu devant le consciencisme. Puisque selon le postcolonialisme, le consciencisme marginalise le senghorisme. Ceci voudrait dire simplement que nous devons promouvoir et louer le senghorisme par rapport au consciencisme qui pense le nivellement des sociétés africaines avec les hautes exigences de la productivité industrielle.

Bien plus, le postcolonialisme veut réduire le discours philosophique en un discours qui fait l'éloge de la mort, de la violence et de la terreur, bref l'éloge du crime où les plus forts ont le droit d'imposer de façon machiavélique leurs règles aux plus faibles. Ici le faible n'a pas à chercher à devenir fort, il n'a qu'à s'arrimer à l'ordre établi, c'est-à-dire, à s'ajuster. Or, le consciencisme pense l'égalité et la liberté des peuples. Mais

*Le postcolonialisme refuse l'idée du consciencisme de penser une totalité qui unifie au nom de l'égalité une société africaine fragmentée en éléments occidentaux, musulmans, judéo-chrétiens disparates, en dominants et dominés. Au nom du fragment, cette idée est brocardée comme une resucée de l'Esprit absolu d'essence hégélienne. Le postcolonialisme désavoue enfin le nationalisme africain réduit à un simple localisme racaliste*⁴⁶⁹.

Le postcolonialisme s'oppose au nationalisme africain à quoi nous devons pourtant les indépendances aujourd'hui, bien que ces indépendances paraissent de façade. Désavouer le nationalisme africain c'est refuser de saluer d'abord la mémoire des grands résistants tels que Chaka, Béhanzin, Samory, Rabbah, etc. ; ensuite, c'est refuser aussi d'honorer l'œuvre et la mémoire de Césaire, Lumumba, Um Nyobe, Nkrumah, Mandela, Khadafi, etc. Mais c'est honorer et saluer la mémoire des grands criminels comme Léopold II, Bismark, le Général de Gaule... De la sorte, nous ne saurions nous permettre d'accorder du crédit, au plan intellectuel, à un courant de pensée, à prétention philosophique soit-il, qui désavoue le

⁴⁶⁸ Charles Romain Mbele, *Essai sur le post-colonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, CLÉ, 2010, p. 35.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, pp. 36-37.

nationalisme africain, car discréditer le nationalisme africain revient à regretter ou à remettre en question les indépendances des États autrefois colonisés. Bien que ces indépendances n'aient pas été et ne soient pas sincères, nous devrions prendre la peine de reconnaître que c'est grâce au nationalisme négro-africain que le colon s'est vu comme contraint de changer au moins la forme de colonisation telle que nous la vivons aujourd'hui, comme ayant un semblant de liberté. Autrement dit, c'est grâce au nationalisme africain que nous avons pu faire un pas vers la liberté et la libération de l'Afrique. Ces indépendances, entendues comme changement de forme d'exploitation des anciennes colonies, ont été obtenues au prix du sang de nos martyrs et de nos héros.

Cela étant, désavouer le nationalisme africain revient à louer et à acclamer le néocolonialisme qui est pourtant l'une des principales causes de la stagnation de l'Afrique dans la sous-humanité ; c'est prétendre aussi défendre les intérêts et la liberté de l'Afrique alors qu'au fond, on est peut-être un avide de richesse matérielle qui travaille pour les intérêts et la suprématie du « monstre ». L'appel du président français Emmanuel Macron à Achille Mbembe pour une séance de travail de nature à aider « l'ancien maître » à repenser la nature des relations entre la France et l'Afrique en serait un exemple vivant et patent.

Et pourtant, pour montrer les atrocités de la violence coloniale qui voulait étouffer la montée du nationalisme africain par tous les moyens, Achille Mbembe, l'un des adeptes du courant suicidaire qu'est le postcolonialisme, nous livre les circonstances humiliantes et terrifiantes de l'assassinat de Um Nyobe, dans un livre qu'il a lui-même intitulé, *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960)*. Dans ce livre, nous lisons ceci : « *Ruben Um Nyobe, secrétaire général de l'Union des populations du Cameroun, avait été abattu le 13 septembre 1958, en début d'après-midi, par les troupes françaises chargées de mettre fin à l'insurrection organisée dans la région de la Sanaga Maritime depuis 1955 par le mouvement qu'il dirigeait* »⁴⁷⁰. Lorsque les « pisteurs » ont repéré au cours de leur patrouille la troupe dans laquelle Um se trouvait alors qu'il était en train de vouloir changer d'emplacement dont la charge de l'aménagement revenait à Alexandre Mbend qui ne se pressait pourtant pas à accomplir sa tâche, Um n'a pas été directement reconnu par ses chasseurs, et c'est ainsi qu'il « *s'efforça d'enjamber un tronc d'arbre qui l'empêchait de contourner le rocher et de s'enfuir* », alors que Yem Mback qui a déjà reçu une balle vient juste de s'écrouler presque à ses pieds. « *C'est alors qu'un des guides, Makon ma Bikat, le désigna à la troupe. Abdoulaye*

⁴⁷⁰ Achille Mbembe, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960)*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et société », 1996, p. 13.

tira et l'atteignit de dos. Um s'écroula, laissant tomber non loin de là une serviette renfermant quelques documents et des carnets où il notait ses songes, puis mourût en râlant »⁴⁷¹.

La scène ne s'arrête pas là, car la dépouille de Um va être profanée comme pour dire à ses compagnons de lutte et à ceux qui ambitionnaient de lui emboîter le pas que, si vous continuez de vous opposer à l'Administration coloniale, voici le sort qui vous attend : « *Les corps (parmi lesquels se trouvaient celui de la belle-mère de Um) furent traînés jusqu'au village de Lylong où ils arrivèrent ensanglantés et défigurés* »⁴⁷². Le corps de Um fut photographié, les tracts ont été tirés en plusieurs milliers d'exemplaires et furent distribués dans toute la région Sud-Cameroun, comme pour représenter la « *photographie de Um vaincu par la mort et étendu au sol* ». En rigueur de termes, cette affiche annonçait « *la chute « du Dieu qui s'était trompé »* »⁴⁷³.

Selon l'auteur de ces faits décrits avec le professionnalisme d'un historien, Um Nyobe

*fut assassiné pour s'être opposé sans compromis au régime colonial et pour avoir résisté à la corruption à laquelle recourait l'Administration pour vaincre moralement les Africains qui osaient se dresser contre elle. Il échappa à l'exécution publique à laquelle l'État colonial avait coutume de condamner les dissidents [...] Compte tenu qu'il avait, de son vivant, attenté à l'ordre, l'État voulu organiser son enterrement comme une tentative de réparation de ce même ordre. Il s'agissait d'abolir comme métaphoriquement, la rupture et les discontinuités que Um avait voulu introduire dans l'histoire du pouvoir colonial au Cameroun, et de manifester dans tout son éclat, en cette occasion, la toute-puissance de l'État*⁴⁷⁴.

En marquant un temps d'arrêt sur les circonstances assez douloureuses et pathétiques de la mort de Um Nyobe, circonstances qui nous sont d'ailleurs livrées par l'un des adeptes de la théorie postcolonialiste, nous nous rendons compte que Mbembe a une profonde connaissance de l'histoire coloniale. Ce qui peut nous amener à nous poser les questions de savoir, quelles sont les motivations profondes qui font de lui un critique du consciencisme et du panafricanisme qui apparaissent pourtant comme des courants de la dialectique de la libération d'une Afrique gémissant sous le poids de l'impérialisme occidental ? La voie intellectuelle ou théorique choisie par Mbembe peut-elle se justifier par sa crainte de ne pas

⁴⁷¹ Achille Mbembe, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960)*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et société », 1996, p. 14.

⁴⁷² *Id.*

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 16.

être opposé aux prédateurs étrangers afin d'être à l'abri du sort réservé à Um Nyobe et aux nationalistes africains en général ?

Ayons à l'esprit que le colon, dans son dessein profond de maintenir la colonie dans la soumission et la dépendance, se montre très impitoyable et hostile à l'égard de tout colonisé porteur de projet et de velléité révolutionnaires. Souvenons-nous que Kwame Nkrumah, premier président du Ghana indépendant, avait été chassé du pouvoir à partir d'un lâche coup d'État savamment orchestré par le colon et des traîtres irénistes conciliants, alors qu'il effectuait une visite en terre Chinoise, le 24 février 1966. Nkrumah fit du Ghana le premier pays de l'Afrique subsaharienne à obtenir l'indépendance en 1957 et était l'initiateur de la grande idée des États Unis d'Afrique, s'inspirant de Marcus Garvey et de William Edward Burghardt Du Bois. Avec une telle idée, il ne pouvait qu'être une menace pour les intérêts de ceux qui s'étaient audacieusement partagés l'Afrique à Berlin en 1884-1885.

En dehors de Um Nyobe, Nkrumah n'est pas le seul à avoir été victime de ses idées et velléités révolutionnaires visant à éveiller la conscience africaine et à libérer l'Afrique. Nelson Mandela, pour s'être résolument opposé au système de l'apartheid, ségrégation raciale à nulle autre pareille, a d'abord connu des années entières sombres, avant de passer 27 années de prison infernale, pour enfin devenir le tout premier président noir de l'histoire de son Afrique du Sud natale.

Le Congolais Patrice Emery Lumumba, quant à lui, va subir un triste sort similaire à celui de son voisin du Cameroun Um Nyobe. A cause de ses idées nationalistes, révolutionnaires et anticolonialistes, Lumumba est arrêté, le 02 décembre 1960, à Léopoldville (actuel Kinshasa), par les troupes fidèles au Maréchal Mobutu, suppôt du colon, et va être exécuté, le 17 janvier 1961.

Nous pouvons multiplier plusieurs exemples relatifs aux humiliations et aux crimes coloniaux en Afrique, car la liste n'est pas exhaustive. La raison pour laquelle nous évoquons ces faits historiques cherche à cerner et à saisir l'acharnement d'un historien africain, Achille Mbembe, contre le panafricanisme, le consciencisme et toutes les philosophies de la dialectique de la libération. C'est ainsi que nous aboutissons à l'idée que la profonde connaissance de l'histoire coloniale par notre politologue et historien camerounais pourrait justifier son alignement du côté des plus forts comme unique moyen d'être à l'abri des griffes du Léviathan ou du « monstre ».

De ce qui précède, il ressort que notre révolution vue sous l'angle intellectuel vise à promouvoir des philosophies de la dialectique de libération et s'oppose fermement aux pensées postcolonialistes parce que

le postcolonialisme est une vision du monde qui tient à rompre avec la pensée de l'Un ou de la totalité de l'être pour celle des interstices et des marges de l'être. Il est attesté comme une nouvelle vision négro-africaine du monde au début des années 80 du vingtième siècle. Dès ce moment-là son objectif a été et reste formellement le dépassement des mouvements de pensée africains qui l'ont précédé sur la scène intellectuelle locale, en particulier les idéologies du primat de l'identité – la négritude, l'authenticité, l'ethnophilosophie et l'indigénisation des églises, « le socialisme africain » -, les philosophies antimétaphysiques et statiques – le néopositivisme, l'objectivisme. Mais dans son éclectisme, la pensée postcoloniale se nourrit d'une façon ou d'une autre de l'un ou l'autre de ces courants de pensée. Par contre, elle s'oppose de façon frontale, violente et sans concessions aux philosophies de la dialectique de la libération – surtout le consciencisme philosophique⁴⁷⁵.

Le postcolonialisme, pris dans son sens axiologique et non chronologique est un courant de pensée qui rompt d'avec la pensée de l'Un. L'Un ici représente le Bien tel qu'il est posé dans la métaphysique platonicienne ou aristotélicienne. Un courant de pensée qui veut rompre d'avec le Bien cherche à rompre dans le même temps, de façon plus ou moins consciente, d'avec la philosophie, puisque l'une des missions fondamentales et essentielles de la philosophie c'est la recherche du Bien. Le postcolonialisme veut se mettre au-dessus des courants de pensée qui l'ont précédé sur la scène intellectuelle africaine. Mais en voulant faire le dépassement de ces courants de pensée qui ont vu le jour avant lui, il se trahit lui-même en entretenant une certaine parenté avec ses prédécesseurs à l'instar de l'ethnophilosophie et la négritude, pour ne citer que ces deux courants de pensées. Nous savons avec Marcien Towa et Paulin Jidenu Hountondji que l'ethnophilosophie est enfermement en raison de ses soubassements théologiques et mystico-religieux. Or, Achille Mbembe, dans son offensive individualiste, « ne défend pas la pensée personnelle, ne valorise pas la pensée de l'individu qui pense par soi-même comme le faisait hier Paulin Jidenu Hountondji contre l'ethnophilosophie en laquelle le penseur béninois voyait la dimension confessionnelle de l'idéologie de pouvoirs dictatoriaux »⁴⁷⁶. C'est dire que la pensée postcoloniale veut faire dans le prolongement de l'ethnophilosophie comme celle-ci s'est vue être le prolongement de la négritude senghorienne.

⁴⁷⁵ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, pp. 10-11.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 16.

La postcolonie ne se limite pas comme l'ethophilosophie à l'enfermement de l'homme dans l'imaginaire mythico-religieux, car elle va plus loin que ça. En effet, en plus d'étouffer la pensée personnelle dans le refus de la valorisation de la pensée de l'individu comme être pensant par soi-même, elle stipule plutôt que « *l'ère est donc à la liberté de l'individu égoïste ou égocentré, uniquement préoccupé par la propriété privée et les droits individuels* »⁴⁷⁷. A ce niveau, on s'aperçoit que la nouvelle orientation qu'est la postcolonie veut rendre ringard, obsolète, désuet voire périmé l'idée de communauté.

Or, nous savons que c'est la communauté qui est le soubassement et le socle des sociétés africaines. Plus haut, notamment dans le chapitre portant sur *La querelle des identités*, nous avons montré avec Blyden sous l'analyse de Towa que, les rapports sociaux en Afrique sont fondés sur la coopération et sont calqués sur le mode de vie de la termitière. La forme des pyramides d'Egypte et la rondeur des cases de la plupart des tribus en Afrique reflètent l'imitation de la termitière. Cette imitation du mode d'organisation de la termitière a fait que les rapports sociaux en Afrique, de même que la vie économique, soient contraire à l'égoïsme et à l'individualisme des Occidentaux que promeuvent les théoriciens de la postcolonie aujourd'hui. En Afrique, ce qui est la règle d'or dans la vie économique et sociale c'est le « Nous » et non le « Je ». Le « Je » est réductionniste et reflèterait l'égoïsme, l'individualisme, alors que le « Nous » moule les individus dans un communautarisme solidaire où les biens appartiennent à l'ensemble de la communauté et non à un quelconque individu.

Sur ces principes, toute société africaine authentique, n'ayant subi aucun contact avec les cultures et les contre-valeurs étrangères, a pour préoccupation majeure la procuration de la nourriture, des vêtements, des logements, bref tout le nécessaire vital à tous ses membres, les esclaves⁴⁷⁸ y compris. Cela étant, deux principes économiques fondamentaux ont rythmé et meublé l'histoire des peuples africains : la propriété collective de la terre et de l'eau, et l'accès de tous les membres de la tribu à ces biens élémentaires.

L'amitié et l'égalité sont les vertus qui guident les rapports sociaux et économiques en Afrique : « *A tous les niveaux est appliqué le principe général selon lequel les efforts de tous*

⁴⁷⁷ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, pp. 10-11, p. 14.

⁴⁷⁸ A ne pas confondre avec l'esclave au sens strict du terme qui rappelle la Traite. Il s'agit ici des personnes jouant le rôle de domestique, ou mieux, des serviteurs.

doivent viser le bien de chacun et le bien de tous »⁴⁷⁹. Les vieillards, les handicapés et les malades ne sont pas abandonnés à leur propre sort, car ceux-ci sont sous la responsabilité de leurs familles respectives. S'il arrive que la famille soit défailante à leur procurer un traitement adéquat, le village ou la ville s'en occupe.

Le principe de propriété collective de l'eau et de la terre et l'accès de tous les membres de la communauté à ces biens élémentaires est efficace en Afrique en ceci que le vol est très rare dans ce continent, contrairement à l'Europe. Certains proverbes des Vaï du Liberia expriment mieux le « communisme africain » qui ne donne aucune voie à la formation du prolétariat travaillant pour les intérêts d'une minorité : « *Ce qui m'appartient est périssable par le feu* » ». « *Ce qui est mien passe ; ce qui est nôtre demeure* » »⁴⁸⁰.

Telle est l'essence des valeurs de la vie communautaire en Afrique. Ces valeurs sont des informations de première main en ceci qu'elles nous sont livrées par Edward Wilmot Blyden, décrit par Marcien Towa comme, au plan intellectuel, « *la première personnalité africaine moderne de stature internationale* », un « *esprit ouvert et créateur* »⁴⁸¹.

Au vu de ce qui précède, notre constat se clarifie davantage : le postcolonialisme ringardise toutes ces valeurs communautaires africaines ; ces valeurs, qui ont entamé leur dégradation dès leur choc avec la civilisation occidentale et les traditions du monde musulman, sont désormais condamnées à la « mort » avec l'expansion de l'idéologie postcoloniale, puisqu'il s'agit de promouvoir la richesse individuelle favorisant par-là la paupérisation des grandes masses. Ceci n'est pas qu'une contre-révolution intellectuelle, il s'agit également d'une contre-révolution culturelle. C'est ainsi qu'il apparaît clairement que la question de la Renaissance implique non seulement une véritable révolution intellectuelle en Afrique, mais aussi une révolution culturelle.

III. De la révolution vue sous l'angle culturel et l'apport des masses populaires : entre tradition et traditionalisme

La révolution, en plus d'être intellectuelle, se veut aussi culturelle, d'autant plus que l'un des objectifs du colonialisme est clair : il consiste « *à faire croire au Nègre qu'il n'a jamais été responsable de quoi que ce soit de valable, même pas de ce qui existe chez lui [...]*

⁴⁷⁹ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « problématiques africaines », 2011, p. 66.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 30.

*L'usage de l'aliénation culturelle comme arme de domination est vieux comme le monde ; chaque fois qu'un peuple en a conquis un autre, il l'a utilisé »*⁴⁸². Nous devons cette remarque du dessein impérialiste à caractère criminel à Cheikh Anta Diop. Ceci pour montrer que la domination de l'Afrique est indissociable de son aliénation culturelle.

Allant dans le même ordre d'idée que Cheikh Anta Diop, Marcien Towa fait la remarque suivante :

*Notre défaite lors du choc avec l'Occident se traduit par la dévastation culturelle. Les envahisseurs, notamment les missionnaires, se livrèrent à un véritable vandalisme culturel, détruisant ou pillant les œuvres d'art, faisant la guerre à nos religions et nos croyances. Nos chefs et nos institutions politiques devinrent de simples rouages de la machine administrative coloniale, nos langues, réservoirs de notre patrimoine culturel, furent interdites, la vie économique fut désorganisée, l'artisanat étouffé, etc. Plus grave que cette destruction de nos cultures constituées, fut la perte de l'initiative historique. En nous empêchant de manier la dialectique du besoin, la colonisation nous stérilisait culturellement et nous mettait dans l'impossibilité de créer*⁴⁸³.

Ce qui précède montre que le colonialisme en Afrique a été synonyme d'empoisonnement culturel en Afrique. Ces extraits de texte, à savoir celui d'Anta Diop et de Towa, montrent aussi une sorte de prise de conscience de la situation de l'Afrique coloniale et même post-coloniale. Mais en dépit de cette prise de conscience, l'on est frappé par le fait que la quasi-totalité des Africains soient vivant encore de nos jours comme prisonniers de la mentalité coloniale, dans l'incapacité de se libérer des séquelles de la colonisation. Par exemple, tout autour de nous laisserait croire que du plus instruit à l'analphabète, la maîtrise des langues européennes, caractérisée par l'ignorance des langues locales, est une qualité voire une vertu. Autrement dit, l'ignorance des langues locales dans la maîtrise des langues étrangères à l'Afrique est une marque de prestige de premier choix. La preuve en est qu'au lendemain des indépendances, un bon nombre de pays africains interdisaient aux élèves, dans les écoles, de s'exprimer en langues locales. Ceux qui transgressaient la règle étaient sévèrement punis. Les coups de fouet étaient de rigueur. Les contrevenants étaient copieusement fouettés par ceux qui étaient chargés de leur inculquer le savoir. Bien que ces pratiques semblent avoir disparu, nous remarquons encore aujourd'hui que, dans certains foyers et même dans plusieurs ménages, les parents ne s'adressent à leurs enfants qu'en

⁴⁸² Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence africaine, 1979.

⁴⁸³ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, pp. 339-340.

langues étrangères, au point où d'autres vont jusqu'à interdire à leurs bambins tout contact avec les langues locales. La conséquence est que nous nous retrouvons aujourd'hui avec des centaines de millions de jeunes africains qui ignorent tout des langues africaines, pourtant réservoir de notre patrimoine culturel selon Marcien Towa. Si nous admettons que nos langues sont le réservoir de notre patrimoine culturel, alors l'Africain qui a une méconnaissance des langues africaines ignorera certainement tout de son continent. Et pourtant c'est par les langues africaines que la praxis radicale peut faire intervenir les grandes masses populaires. Charles Romain Mbele l'exprime mieux dans une préface de l'ouvrage de Siméon Clotaire Mintoume intitulé, *Marcien Towa. Progrès scientifiques et émancipation des peuples*. Nous y lisons ceci :

*Il en est ainsi parce que la praxis radicale conceptualisée par le philosophe camerounais exige l'intervention des masses populaires dans l'histoire, notamment dans la communication la plus élémentaire et la plus essentielle qui pose le besoin de recourir aux langues africaines. A travers la masse du peuple, la continuité historique se maintient dans la volonté de rupture absolue avec le passé, car l'intervention des masses populaires dans l'histoire permet que les éléments morts de nos coutumes soient consumés, alors que se purifient les éléments vivants dans et par la lutte historique*⁴⁸⁴.

Ceci revient à dire que la praxis radicale, qui repose sur la lutte historique, est indissociable des langues africaines. Ainsi la praxis radicale apparaît comme une résultante de la dialectique des langues locales et de la lutte historique.

À vrai dire, les brigands et envahisseurs étrangers nous auraient tout enlevé, mais au moins nos langues auraient dû résister à cette entreprise d'effacement et de curetage qu'a été la colonisation. Néanmoins, reconnaissons que certains pays africains ont fait des avancées en termes de promotion des langues locales ces dix dernières années. Au Cameroun par exemple, dans les écoles d'enseignement primaire et secondaire, les cours de langues locales sont enseignés⁴⁸⁵. Mais nous pouvons déplorer le fait que ce pays n'arrive toujours pas à concevoir

⁴⁸⁴ Charles Romain Mbele, « De la valeur morale élevée de la puissance matérielle ». Préface de l'ouvrage de Siméon Clotaire Mintoume, *Marcien Towa. Progrès scientifiques et émancipation des peuples*, Paris, L'Harmattan, 2021, p. 6.

⁴⁸⁵ Au cours d'un colloque organisé, les 29 et 30 mars 2022, à l'Ecole Normale Supérieure de Yaoundé (ENSY), par le Groupe d'Etude sur la Philosophie Africaine (GREPA), sous le thème : Le cinquantenaire de l'*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* de Marcien Towa, le Professeur Alexis Bienvenu Belibi, lors de sa communication intitulée, « Marcien Towa, pionnier de l'Enseignement/Apprentissage des langues camerounaises », affirme, comme l'indique le titre de son artiCLÉ, que c'est Marcien Towa qui fut le précurseur et l'instigateur de l'enseignement des langues locales dans les universités camerounaises. Ceci témoigne à suffisance que Marcien a été un homme d'action qui nourrissait l'envie de voir ses idées mises en pratique.

sa propre langue nationale au milieu de sa grande richesse culturelle et de sa diversité linguistique. Alors qu'un pays comme le Sénégal natal de Cheikh Anta Diop a fait des avancées en ce sens, en adoptant parmi ses langues locales, des langues nationales, telles le wolof, le poular, le sérère...

De nos jours, l'Africain qui ignore au moins sa langue locale est un pur résultat du produit achevé du projet impérialiste tel qu'il a été défini par Cheikh Anta Diop. Le pire est que ce virus de l'aliénation culturelle ne s'arrêtera pas qu'à lui. Derrière lui, se dressera toute une génération d'aliénés culturels qui ne servirait presque à rien dans la marche vers la renaissance culturelle africaine que nous sommes en train de promouvoir à la lumière de la lecture et de l'analyse des textes de Marcien Towa. En fin de compte, ce type d'Africains finira par sombrer dans ce que Charles-Romain Mbele appelle « *le lâche irénisme des théoriciens du postcolonialisme subsaharien, leur « accord conciliant » à la Senghor et leur « solidarité » avec les puissants et les dominants* »⁴⁸⁶. C'est dire qu'un aliéné culturel africain est susceptible de devenir une courroie de transmission dans la perpétuation de la domination impérialiste en Afrique tels Senghor avec ses projets de la francophonie⁴⁸⁷, l'exaltation du culte de la différence ; Achille Mbembe avec sa théorie postcolonialiste. On peut donc comprendre qu'en plus du fait que nos ennemis viennent d'ailleurs, ils sont aussi parmi nous et chez nous-mêmes. À preuve, « *les animateurs de la pensée postcoloniale en Afrique subsaharienne* » sont, pour la plupart, des Africains. Il s'agit d'Achille Mbembe, Jean-Godfroy Bidima, Bourahima Ouattara, Bassidiki Coulibaly, Grégoire Biyogo, Pierre Nzinzi, etc.⁴⁸⁸

Le problème de l'aliénation culturelle en Afrique est de plus en plus inquiétant, car une certaine élite intellectuelle africaine, mais surtout politicienne, sur laquelle l'on pouvait compter pour une révolution culturelle africaine, n'a cessé de décevoir. À ce sujet, Marcien Towa fait une remarque à peine croyable en Afrique dite francophone :

Un des phénomènes les plus inquiétants en Afrique Noire s'observe dans le divorce entre la bourgeoisie bureaucratique au pouvoir et les masses paysannes et ouvrières. Entre celles-ci et celle-là, le fossé ne cesse de se creuser sur le plan économique et sur le plan culturel. [...] C'est peut-être au niveau de la communication la plus

⁴⁸⁶ Charles-Romain Mbélé, *Essai sur le post-colonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, CLÉ, 2010, p. 122.

⁴⁸⁷ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 47.

⁴⁸⁸ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, p. 53.

élémentaire, la plus essentielle, celui du langage, que ce divorce est le plus patent. Et ce n'est pas le lyrisme sur les « valeurs nègres » inspiré de la négritude senghorienne qui démentirait cette remarque, puisque ce lyrisme, la néo-bourgeoisie africaine l'exprime dans une langue que les masses ne comprennent point. [...] En Afrique, et surtout en Afrique « francophone », la situation est à peine croyable : de nombreux politiciens se font un devoir de ne s'adresser aux populations qu'en français. Et c'est ainsi qu'on peut assister à des scènes d'une inconcevable absurdité : un politicien ou un administrateur haranguant en français avec le secours d'un interprète, un public parlant la même langue maternelle que l'orateur ! Dans certains de nos pays il existe des lois soumettant à une autorisation préalable spéciale toute publication en langue africaine. Une fois de plus, nous battons sans doute là un triste record.⁴⁸⁹

Cette remarque de Marcien Towa montre que c'est là qu'a résidé et réside encore le frein de la révolution culturelle en Afrique, car l'action révolutionnaire ne vise pas seulement les lettrés ou une franche précision de la population. Bien au contraire, elle vise les grandes masses populaires africaines. Dès lors, le recours aux langues locales devient impérial. C'est par ces langues qu'on peut facilement atteindre le plus grand nombre. Puisque « *Les masses ignorent les langues européennes. Les leur apprendre serait infiniment coûteux et plus long que les langues africaines* »⁴⁹⁰. On le voit bien, le recours aux langues locales offre plus d'avantages et de possibilités que l'apprentissage des langues étrangères. Puisque beaucoup moins coûteux, l'étude des langues africaines sera plus rapide, l'assimilation facile. Cheikh Anta Diop va même plus loin en montrant que l'enseignement scolaire par des langues africaines est susceptible de rendre la compréhension des notions plus digeste et plus accessible que l'enseignement par l'anglais ou le français :

Le jour même où le jeune africain entre à l'école, il a suffisamment de sens logique pour saisir le brin de réalité contenu dans l'expression : un point qui se déplace engendre une ligne. Cependant, puisqu'on a décidé de lui apprendre cette réalité en langue étrangère, il lui faudra attendre un minimum de 4 à 6 ans, au bout desquels il aura appris assez de vocabulaires et de grammaire, reçu, en un mot, un instrument d'acquisition de la connaissance, pour qu'on puisse lui enseigner cette parcelle de la réalité⁴⁹¹.

Bien qu'on puisse aussi communiquer par les œuvres et les objets d'art, la langue nous paraît comme l'instrument le plus efficace de la communication. Car l'information, l'éducation, la sensibilisation ne sont possibles que par la langue. C'est dire que la langue est ce par quoi un peuple tient son essence et même son existence. La langue est l'âme d'un

⁴⁸⁹ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 50.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, pp. 50-51.

⁴⁹¹ Cheikh Anta Diop, cité par Marcien Towa, *op.cit.*, p. 51.

peuple ; un peuple qui perd ses repères linguistiques forcément fane culturellement. Or, la culture est pour un peuple ce que les gènes sont à un individu. Bien plus, il y a un lien très étroit entre le langage et l'action. Hannah Arendt l'illustre très bien en ces termes :

*Sans l'accompagnement du langage, l'action ne perdrait pas seulement son caractère révélateur, elle perdrait aussi son sujet...Il n'y aurait pas d'hommes mais des robots exécutants...L'acte ne prend un sens que par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il veut faire*⁴⁹².

Le langage, la parole sont véhiculés par une langue. Tout peuple qui éprouve le besoin d'action sur la nature éprouvera le besoin de recourir à sa langue sans laquelle l'acte perdrait tout son sens. Dans le cas contraire, les hommes seraient en train d'agir comme les robots exécutants. Un robot exécutant est à proprement parler une machine et par conséquent est exempt de toute réflexion parce qu'il agit de façon télécommandée ou téléguidée.

Contrairement à ce que certains peuvent penser, l'adoption d'une langue nationale africaine par les Africains n'est pas l'exhumation d'un passé. Mais un moyen par lequel un peuple qui a une même histoire pourra se retrouver. Pour la rendre vivante, cette langue doit être nourrie afin qu'elle soit compétitive face aux exigences techniques, scientifiques, littéraires et philosophiques du monde moderne. Un tel processus implique l'intégration des grandes masses africaines, car une action révolutionnaire de masse est indissociable d'un recours aux langues africaines : « Aussitôt que l'on éprouve le besoin d'une action révolutionnaire de masses, la nécessité vitale de recourir aux langues africaines apparaît comme l'un des problèmes cruciaux de notre destin »⁴⁹³.

Quant aux langues étrangères, c'est l'élite ou la classe bourgeoise dominante qui en a accès par rapport à la masse paysanne ou ouvrière. Mais de nos jours, avec la vulgarisation de l'éducation, les masses semblent avoir accès aux langues étrangères. En dépit de ces efforts relatifs à la vulgarisation des langues étrangères, on s'aperçoit que plus le temps passe, entre ces deux classes sociales, « le fossé ne cesse de se creuser sur le plan économique comme sur le plan culturel »⁴⁹⁴. Or, avec une langue africaine commune, par sa puissance unificatrice et synthétique, on pourra facilement briser ces barrières qui tendent à diviser nos peuples en

⁴⁹²Source internet :www.academia.edu/8022266education-conquete-coloniale-en-afrique-francophone-subsaharienne, consulté le 29 juillet 2017

⁴⁹³Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 50.

⁴⁹⁴*Id.*

deux classes diamétralement opposés, rendant le processus révolutionnaire une tâche difficile à réaliser, voire une utopie.

De ce qui précède, il ressort qu'un peuple qui aspire à construire un projet d'avenir fiable exempt de toutes contraintes, exempt de toute mainmise extérieure, doit vivifier sa culture et lutter de toutes ses forces, s'il le faut, contre toute imposition culturelle. C'est en révolutionnant la culture par la survie et la valorisation des langues locales, ou mieux, par la vivification des langues locales, que les grandes masses seront intégrées par le moyen d'une communication efficace, claire et lucide. Illustrons notre argumentaire avec ces propos de Towa lorsqu'il affirme :

*D'une façon générale, notre destin culturel, tout comme notre destin économique-politique dépend des masses africaines beaucoup moins assimilées que la minorité bourgeoise qui les domine. Leur intervention dans le processus de transformation radicale exigée par la situation actuelle allumerait l'incendie dans lequel se consumeraient leurs éléments vivants, ceux qui impulsent et accélèrent notre mouvement ascensionnel, au lieu de le freiner ou de le dévier*⁴⁹⁵.

Le rôle des masses africaines se précise encore ici dans le processus d'une révolution culturelle. Allant dans la même perspective que Towa, Frantz Fanon pense que « *parler, c'est exister absolument pour l'autre* »⁴⁹⁶. Il va plus loin en précisant que parler c'est assumer et supporter une culture et le poids de toute une civilisation : « *Parler, c'est être en même d'employer une certaine syntaxe, posséder la morphologie de telle ou telle langue, mais c'est surtout assumer une culture, supporter le poids d'une civilisation* »⁴⁹⁷. Ceci peut aussi vouloir dire que celui qui ne parle pas sa propre langue vit en marge de sa propre civilisation et serait en déphasage avec sa propre culture, puisqu'il assume le poids d'une civilisation qui n'est pas la sienne. En effet, Fanon part du constat selon lequel

*Le Noir a deux dimensions. L'une avec son congénère, l'autre avec le Blanc. Un Noir se comporte différemment avec un Blanc et avec un autre Noir. Que cette scissiparité soit la conséquence directe d'une aventure colonialiste, nul doute... Quelle nourrisse sa veine principale au sein des différentes théories qui ont voulu faire du Noir le lent acheminement du singe à l'homme, personne ne songe à le contester. Ce sont des évidences objectives, qui expriment la réalité*⁴⁹⁸.

⁴⁹⁵ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 51.

⁴⁹⁶ Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1971, p. 13.

⁴⁹⁷ *Id.*

⁴⁹⁸ *Id.*

De là, il ressort que la source de l'aliénation culturelle provient de la mission civilisatrice qui a posé le non européen comme n'étant pas un homme, mais un être dont la parenté tient du singe. En fait, selon l'idéologie de la mission civilisatrice, le Négro-africain est l'homme proche du singe, qui n'a pas de civilisation, et à qui il faut à tout prix apporter une civilisation. Avec un tel postulat, on est en droit de nier, et au besoin, de détruire tous les éléments culturels et traditionnels qui existent chez lui. C'est ainsi qu'on a pu assister à un cynique et honteux vandalisme culturel à nul autre pareil. A propos de ce vandalisme culturel orchestré par les missionnaires, dans *Identité et Transcendance*, Marcien Towa écrit :

Notre défaite lors du choc avec l'Occident se traduit par la dévastation culturelle. Les envahisseurs, notamment les missionnaires, se livrèrent à un véritable vandalisme culturel, détruisant ou pillant les œuvres d'art, faisant la guerre à nos religions et nos croyances. Nos chefs et nos institutions politiques devinrent de simples rouages de la machine administrative coloniale, nos langues, réservoirs de notre patrimoine culturel, furent interdites, la vie économique fut désorganisée, l'artisanat étouffé, etc. Plus grave que cette destruction de nos cultures constituées, fut la perte de l'initiative historique. En nous empêchant de manier la dialectique du besoin, la colonisation nous stérilisait culturellement et nous mettait dans l'impossibilité de créer⁴⁹⁹.

Pour parvenir à cette destruction culturelle, comme le montre si bien Fanon ou Towa, il fallait d'abord invalider l'idée d'un homme noir doué de raison et créateur de culture. C'est ce qui peut expliquer qu'aujourd'hui, la quasi-totalité des Noirs soient en train d'assumer les cultures et les civilisations qui ne sont pas les leurs. Certains Noirs vont même jusqu'à admettre le préjugé selon lequel, ils n'ont jamais eu de culture, et si par malheur ils en avaient une, ils la considèrent comme du pur fétichisme. Ainsi, les Noirs, oublieux que leurs ancêtres ont été soumis par la force et la brutalité afin que ceux-ci se mettent à l'étude du français ou de l'anglais, ont cru volontiers qu'en se consacrant à l'étude approfondie de la langue du maître, ils seront admis au statut d'homme véritable pouvant faire d'eux des Européens à peau noire. D'où cette précision de Fanon :

Le Noir Antillais sera d'autant plus blanc, c'est-à-dire se rapprochera d'autant plus du véritable homme, qu'il aura fait sien la langue française. Nous n'ignorons pas que c'est là une attitude en face de l'Être un homme qui possède le langage possède par contrecoup le monde exprimé et impliqué par ce langage.

⁴⁹⁹ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, pp. 339-340.

*On voit où nous voulons en venir : il y a dans la possession du langage une extraordinaire puissance.*⁵⁰⁰

Cette extraordinaire puissance qui réside dans le langage, poursuit Fanon, est ce qui a amené Paul Valéry à faire du langage « *le dieu dans la chaire égarée* ». Pour dire qu'à partir de la puissance de la langue et le caractère hautement divin du langage, le processus colonial a réussi à créer et à développer chez le colonisé et l'asservi le complexe d'infériorité :

*Tout peuple colonisé – c'est-à-dire tout peuple au sein duquel a pris naissance le complexe d'infériorité, du fait de la mise au tombeau de l'originalité culturelle locale, se situe vis-à-vis du langage de la nation civilisatrice, c'est-à-dire de la culture métropolitaine. Le colonisé se sera d'autant plus échappé de sa brousse qu'il aura fait sienne les valeurs culturelles de la métropole. Il sera d'autant plus blanc qu'il aura rejeté sa noirceur, sa brousse. Dans l'armée coloniale et plus spécialement dans les régiments de tirailleurs sénégalais, les officiers indigènes sont avant tout des interprètes. Ils servent à transmettre à leur congénère les ordres du maître, et ils jouissent eux aussi d'une certaine honorabilité*⁵⁰¹.

La négligence des langues locales nous prédispose au complexe d'infériorité face au colon. C'est pourquoi la révolution vue sous l'angle culturel nous somme de révolutionner nos langues afin que nous puissions leur donner une tonalité scientifique. Révolutionner nos langues ne signifie pas que nous abandonnions forcément la langue du colon. Il y a un intérêt pour l'asservi à maîtriser la langue de l'opresseur parce que c'est à partir d'elle qu'il peut accéder au même niveau de culture que le maître, car la renaissance voudrait que seuls les hommes de niveau de culture égale, ou mieux, seuls les hommes cultivés au même degré peuvent s'asseoir afin de discuter efficacement et librement sur l'avenir de l'asservi et du maître, ou sur l'avenir de l'humanité tout court. C'est pourquoi Marcien Towa pense que face au dominateur, nous devons détecter nos lacunes, travailler sur celles-ci, afin de les révolutionner de fond en comble. Car la cause de notre défaite face à l'envahisseur étranger est à chercher dans nos « *redoutables lacunes* » et non dans l'exhumation ou le brandissement de ce que nous avons en propre⁵⁰².

⁵⁰⁰ Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1971, p. 14.

⁵⁰¹ *Id.*

⁵⁰² Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 39.

La révolution vue sous l'angle culturel ne se limite pas seulement au niveau de la revalorisation des langues locales et du langage, car elle nécessite également que nous révolutionnions nos traditions.

Tout d'abord, qu'entendons-nous par tradition ? Prenons appui sur notre auteur d'étude, Towa, pour s'assurer de la fiabilité et de la précision de la réponse à la question posée. C'est dans un article qui s'intitule, « Tradition et révolution », publié dans *Zeén. Revue du club de philosophie Kwame Nkrumah*, numéro 2 et 3, d'avril-septembre 1989, que Towa nous livre une définition assez détaillée du concept de tradition. Nous lisons ceci :

La tradition, étymologiquement, c'est au sens actif, l'action de transmettre et, en même temps, ce qui est transmis, le contenu de la transmission. Et ce terme s'applique, non pas à toutes les réalités qu'on peut transmettre, mais uniquement à la transmission des éléments culturels, qu'il s'agisse des idées, des doctrines, des croyances, des habitudes, des symboles, des arts, des institutions, ou qu'il s'agisse des techniques, des modes de production et des rapports sociaux. Tous ces éléments culturels sont transmissibles, et la tradition, signifie ces éléments eux-mêmes et l'action de les transmettre. On voit par là que la tradition se confond avec la culture constituée ; la tradition d'un peuple, c'est finalement l'ensemble de la culture constituée et sa transmission de génération en génération. C'est elle qui forme l'identité d'un peuple, ou sa différence par rapport aux autres peuples. On observera aussitôt que tous les éléments culturels véhiculés par la tradition sont, par essence, créés, acquis par l'activité humaine, ils ne sont pas innés comme le sont les caractères biologiques⁵⁰³.

Avant de poursuivre, notons que la question de la tradition est abordée et analysée dans *Identité et Transcendance*, notamment dans le chapitre VIII, qui s'intitule : *La diversité des identités culturelles : résultat de l'identité humaine générique ou de la transcendance*. La substance qui en ressort est la même que celle évoquée dans l'article évoqué ci-haut. En voici la preuve :

Est traditionnel, ce qui ne peut être transmis que par l'éducation formelle ou informelle ; et ce qui ne peut être transmis que par l'éducation est d'ordre culturel et non naturel. En somme, la tradition est l'ensemble de la culture constituée, des diverses acquisitions d'une société. Les qualités naturelles sont transmises par voie héréditaire, elles font partie du stock génétique. Les traditions

⁵⁰³ Marcien Towa, « Tradition et révolution », in *Zeén. Revue du club de philosophie Kwame Nkrumah*, n° 2 et 3, avril-septembre 1989, p. 3.

*au contraire n'affectent pas notre être biologique. Elles demeurent extérieures par rapport à notre être psychobiologique héréditaire*⁵⁰⁴.

De ces définitions assez bien détaillées et explicites du concept de tradition, nous pouvons retenir que la tradition et la culture se confondent en ceci que la tradition renvoie à la transmission des éléments de la culture. Ces éléments culturels peuvent être des idées, des symboles, des croyances, des doctrines, des habitudes, des arts, des institutions, bref tout ce qui participe à l'organisation de la vie dans tous ses domaines. Dans ce cas, les éléments de la tradition ne peuvent se transmettre que par apprentissage, par le biais de l'éducation et par les signes. C'est donc dire que les éléments traditionnels ou culturels ne sont pas transmissibles par voie biologique, puisqu'il ne s'agit pas des éléments innés mais acquis. Les animaux sont donc exclus du domaine du culturel et du naturel :

*La transmission de la culture se fait nécessairement et uniquement au moyen des signes, d'une forme quelconque de langage. Seul l'homme a une tradition pour la raison simple que seul il a le pouvoir de former les signes, le pouvoir de signification. Grâce au pouvoir de signification l'homme peut rendre son expérience cumulative et, par-là, ouverte à un enrichissement indéfini*⁵⁰⁵.

De là, nous pouvons comprendre que les missions civilisatrices n'avaient pas du tout leur place en Afrique parce que les Africains, puisqu'ils sont des hommes, avaient leurs traditions à partir desquelles la vie était organisée. Notre défaite face à l'Occident est ce qui traduit l'existence des lacunes dans nos traditions. Ainsi, pour se relever face aux vainqueurs d'hier qui continuent de nous « terroriser », en nous dictant la conduite à tenir pour nous-mêmes et le sens à donner à notre existence, nous n'avons pas à nous enfermer dans ce que Towa appelle le traditionalisme. En effet,

*On tombe dans le traditionalisme lorsqu'on érige la tradition en absolu, lorsqu'on absolutise le passé, lorsqu'on s'imagine que les anciens ont tout trouvé et que tout se trouve, par exemple, dans les livres, voire dans le livre. Le traditionalisme c'est l'illusion que la tradition est complète, parfaite et indépassable, qu'en dehors d'elle, il ne saurait rien y avoir de valable et que, par conséquent, la solution de quelque problème que ce soit, passe obligatoirement par elle*⁵⁰⁶.

⁵⁰⁴ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 291.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 4.

⁵⁰⁶ Marcien Towa, « Tradition et révolution », in *Zeén. Revue du club de philosophie Kwame Nkrumah*, n° 2 et 3, avril-septembre 1989, p. 6.

Telle est donc la nature du traditionalisme selon Towa. Il s'agit d'une attitude qui consiste à prendre pour vérité absolue le patrimoine traditionnel ou culturel. C'est dire que le traditionalisme est fixation, enfermement dans les valeurs du passé traditionnel ou culturel. Autrement dit, le traditionalisme proclame que le patrimoine traditionnel est parfait et complet, et de ce fait, ne doit subir aucun ajout d'autres éléments culturels venus d'ailleurs, susceptibles de l'enrichir. Cette mentalité traditionaliste est exactement ce que l'idée de renaissance chez Marcien Towa combat et s'oppose fermement.

Par contre, la renaissance résiderait dans le traditionnel en ceci que la tradition, elle, est vivante et se nourrit de la créativité et de la transmission. Ce qui se transmet par le biais de l'éducation est censé être en mouvement et en perpétuelle transformation : « *Tradition et création sont intimement liées ; les créations ne peuvent se transmettre que par voie traditionnelle, par l'éducation et l'enseignement ; et la tradition ne véhicule que l'acquis, le créé. Tout ce qui est traditionnel a été créé et tout ce qui est créé est susceptible de devenir traditionnel* »⁵⁰⁷.

Ici, est posée la dialectique du traditionnel et du créé, ou, si l'on préfère, la dialectique de la tradition et de la création. L'une ne saurait exister sans l'autre. Pour dire que la tradition est création perpétuelle. Cette voie de la création permanente et continue est celle qui nous place sur la trajectoire de la renaissance, du renouvellement, du rajeunissement et d'adaptation au monde :

Quand une culture tend à s'immobiliser, quelles que soient les raisons de cette immobilisation, lorsque la tradition se mue en traditionalisme, il est inévitable que se produise une rupture entre elle et les exigences toujours changeantes de la vie concrète. Par leur activité, les hommes transforment leur milieu et se transforment eux-mêmes. Tout change dans l'univers plus ou moins rapidement. Plus on s'élève de la matière à l'homme et à l'histoire, plus le rythme de transformation s'accélère. Plus les hommes sont actifs, plus rapidement ils transforment le milieu et se transforment eux-mêmes. Le privilège de l'homme est sa capacité psychologique innée de pouvoir s'adapter à tous les milieux en transformant son outillage culturel, mental et comportemental, transmissible par tradition et par hérédité, au lieu d'être réduit à attendre une hypothétique mutation biologique. Le rythme d'activité et de transformation du milieu nécessite un rythme correspondant de transformation et de révision de l'équipement culturel, de la culture constituée. Poser en principe la culture constituée, intellectuelle ou pratique, comme immuable, entraîne son inadaptation au milieu,

⁵⁰⁷ Marcien Towa, « Tradition et révolution », in *Zeén. Revue du club de philosophie Kwame Nkrumah*, n° 2 et 3, avril-septembre 1989, p. 5.

*la condamne à tourner à vide, à se scléroser et à disparaître rapidement ou lentement. L'homme est l'être actif par excellence ; il élabore la culture pour en faire le moyen de son activité. Les différents éléments constitutifs de la culture sont comme des instruments dont il s'arme pour transformer le monde en un milieu plus favorable à son accomplissement*⁵⁰⁸.

Ici encore est clairement explicitée la dialectique de l'auto-transformation de l'homme et de la transformation du milieu. La transformation du milieu nécessite la transformation de l'homme et de son outillage culturel. Une culture qui veut demeurer stable et immuable ne peut s'adapter à un milieu naturel parce que le milieu naturel est soumis au changement de façon plus ou moins lente. L'idée de l'immobilisme culturel, donc du traditionalisme, est fermement écartée par Marcien Towa. L'importance que nous accordons à cet aspect de la question est ce qui nous fera revenir à la dernière grande articulation de notre travail (troisième partie) pour une analyse de la dialectique de l'ouverture et de l'autocentrage, question de voir si le meilleur risque pour la renaissance est de s'ouvrir au monde ou de ne pas s'ouvrir au monde pour rester centré sur soi-même.

La révolution vue sous l'angle culturel nécessite que les langues locales soient révolutionnées dans un effort visant à leur donner une grande tonalité scientifique. Partant, la culture, la tradition, de par leur nature créative, ne sauraient s'ériger en traditionalisme.

Cela étant, il est question pour nous de tenter l'analyse de la question portant sur la révolution vue sous l'angle théologique.

IV. De la révolution vue sous l'angle théologique comme abandon de la mentalité mythico-religieuse

La *Bible* repose sur l'histoire d'un peuple bien précis : le peuple d'Israël. Elle nous enseigne que ce peuple est celui que Dieu a choisi. Ainsi, le livre sacré relate une série d'évènements étranges pour les uns, mais aussi, peut-être, intéressants pour les autres. Dans les récits bibliques, Dieu, Le Père, créateur du ciel et de la terre, s'est souvent révélé chez certains de ses serviteurs, alors qu'il est essentiellement esprit. Et qui dit esprit dit invisible au plan charnel ou matériel.

Le caractère étrange de certains récits bibliques paraît souvent problématique à l'entendement de certains penseurs à telle enseigne que ceux-ci finissent par les ranger du

⁵⁰⁸ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 296.

côté de la mythologie. Puisque parfois incohérent, contradictoire et inaccessible à la raison humaine. L'un des faits les plus frappants de la *Bible* est la naissance d'un Jésus-Christ d'une femme vierge au nom de Marie, alors que celle-ci était fiancée à un charpentier, Joseph.

La mission principale de Jésus était celle de sauver son peuple à condition que celui-ci croie à sa parole. Dans ses enseignements, le Christ disait qu'il est le fils unique et bien aimé de Dieu le Père. Envoyé par son Père par amour pour l'humanité, le Christ est le chemin et la vérité. L'immensité de son amour a fait qu'il ne se soit pas seulement limité à sauver son peuple, mais l'humanité toute entière, à condition, nous l'avons dit, de croire à sa parole sans le moindre esprit critique ; car, heureux celui qui croit sans avoir vu. C'est-à-dire, met ta raison en congé et accepte aveuglement tout ce qu'on te dit, ainsi tu pourras voir le royaume des cieux.

En analysant le court séjour terrestre du Christ tel que nous le relate la *Bible*, plus particulièrement le *Nouveau Testament*, on se rend compte que Jésus est né dans un environnement extrêmement violent et très hostile à ses enseignements et à sa doctrine en général. Le caractère assez hostile de son entourage a fait qu'il soit cruellement tué crucifié. Mais selon les *Saintes Écritures*, on ne saurait y voir aucune cruauté puisque cette crucifixion visait l'accomplissement des écrits ou de la prophétie. Surtout que trois jours après, il fut ressuscité des morts pour rejoindre au ciel son Père. On aurait pourtant cru que c'était la fin de l'histoire. Mais loin de là, car il avait laissé de fermes consignes à ses disciples visant à propager sa doctrine partout dans le monde. En dépit de la farouche adversité rencontrée par les disciples du Christ dans l'accomplissement de leur fatidique mission, l'histoire nous enseigne qu'ils parvinrent, parfois au prix du sang, à propager la « Bonne nouvelle ».

Dix-neuf siècles plus tard, un groupe d'idéologues impérialistes assoiffé de richesse et du pouvoir, décida de se partager l'Afrique, à Berlin, en 1884-1885, tel un gâteau d'anniversaire, mais en l'absence des Africains eux-mêmes : ce fut le temps de la conquête de l'Afrique. Au cours de ces conquêtes, la violence et la brutalité vont jouer un rôle primordial. Voilà pourquoi il y eut une résistance. D'où cette remarque de Marcien Towa :

Car pour les Chaka, les Samory, les Behanzin, les Rabbah, il n'y avait aucun doute : les colonisateurs étaient des envahisseurs auxquels il fallait résister les armes à la main. Du reste, les premiers colonisateurs eux-mêmes n'en faisaient pas mystère. « Il faut une grande invasion en Afrique, déclarait le Maréchal Bugeaud, qui ressemble à ce que faisaient les Francs, à ce que faisaient les Goths ». Ce n'est que plus tard,

après « la pacification » que l'on se mit à prêcher la Mission Civilisatrice si assidûment que l' « élite » finit par se convaincre que les colonisateurs étaient des civilisateurs ; elle tâcha d'oublier et oublia la défaite ; elle espéra s'identifier au colonisateur aussi bien à son présent qu'à son passé et son avenir, et voici que son expérience du racisme métropolitain venait dissiper cet espoir⁵⁰⁹.

Après avoir vaincu militairement les résistants africains, les missionnaires se servirent de la *Bible* comme parole de Dieu, dans le but de sensibiliser les vaincus à la non-violence, à l'obéissance, à la soumission. Léopold II, roi belge de cette époque, recommandait aux missionnaires de ne pas apprendre Dieu aux Noirs puisqu'ils le savent déjà, mais de leur lire les versets tels *heureux les pauvres, car ils verront le royaume des cieux*. Entre autres, les missionnaires devaient tout faire pour que les « sauvages » d'Afrique ne soient jamais intéressés par la richesse :

C'est donc dire que vous interpréterez l'évangile de façon qu'il serve à mieux protéger nos intérêts dans cette partie du monde. Pour ce faire, vous veillerez entre autres à désintéresser nos sauvages des richesses dont regorgent leur sol et sous-sol, pour éviter qu'ils s'y intéressent, qu'ils ne nous fassent pas une concurrence meurtrière et rêvent un jour de nous déloger. Votre connaissance de l'évangile nous permettra de trouver facilement les textes recommandant aux fidèles d'aimer la pauvreté, tel par exemple : « heureux les pauvres car le royaume des cieux est à eux ; il est difficile aux riches d'entrer au ciel »⁵¹⁰.

C'est ainsi que les Africains furent forcés à abandonner leurs propres croyances pour subir celles du nouveau « maître ». C'est ce qui amène Towa à écrire ceci :

Les envahisseurs, notamment les missionnaires, se livrèrent à un véritable vandalisme culturel, détruisant ou pillant les œuvres d'art, faisant la guerre à nos religions et nos croyances. Nos chefs et nos institutions politiques devinrent de simples rouages de la machine administrative coloniale, nos langues, réservoirs de notre patrimoine culturel, furent interdites, la vie économique fut désorganisée, l'artisanat étouffé, etc. Plus grave que cette destruction de nos cultures constituées, fut la perte de l'initiative historique. En nous empêchant de manier la dialectique du besoin, la colonisation nous stérilisait culturellement et nous mettait dans l'impossibilité de créer⁵¹¹.

⁵⁰⁹ Marcien Towa, *Poésie de la négritude. Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), Naaman, 1983, p. 53.

⁵¹⁰ Lame Marchand, « Comment ruiner le nègre sans se fatiguer », in *Africa express n°-0006*, novembre 2002, p. 9.

⁵¹¹ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Molé, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, pp. 339-340.

Une telle remarque voudrait à coup sûr qu'on adopte une nouvelle attitude vis-à-vis de l'évangile des missionnaires. Parce que leurs traces restent encore fortement présentes en Afrique. Les prêtres, les pasteurs, les évêques, les prélats, etc. ont valablement remplacé les missionnaires colonialistes en Afrique Noire. Ils sont nombreux, ces « hommes de Dieu » qui entretiennent leurs fidèles dans l'ignorance, la pauvreté matérielle et spirituelle, dans la soumission aveugle.

Le rôle véritable des missionnaires nous est décrit par Charles Romain Mbele dans *Le Ghetto théocratique* en ces termes :

*La non-violence comme principe inconditionnel et obéissance sans faille à l'autorité. En effet, si les États laïcs ont financé les missions, c'était pour qu'elles inculquent aux colonisés l'amour des ennemis, l'obéissance inconditionnelle à l'autorité selon la philosophie pratique paulinienne. Or si le pouvoir colonial est un pouvoir politique, il vient par conséquent de Dieu. Telle devait être la contribution de la mission à l'entreprise civilisatrice de la colonisation : les missionnaires devaient gagner les âmes à la civilisation*⁵¹².

Tel est donc l'un des buts ultimes de la mission civilisatrice que Tempels va essayer de repenser et de remodeler dans son ouvrage, *La philosophie bantoue*. Voyant que les résultats chez les Africains « évolués » semblaient être contraire au but poursuivi par l'entreprise civilisatrice, Tempels va proposer la formation des traitres noirs qui, au terme de leur formation, ne seront pas des « évolués » rebelles mais des « évolués » conciliants :

*A ce sujet – déplore avec amertume Tempels – la société bantoue compte déjà quelques désillusionnées, notamment parmi ceux dont nous avons fait des « évolués ». Il nous restera alors quelque renégat de la pensée bantoue, traîtres de leur propre race que nous aurons beau habillé élégamment, loger confortablement et nourri rationnellement, sans pouvoir empêcher qu'ils ne deviennent des évolués aux âmes viles et insatisfaites, des simili-occidentaux, négations de civilisés. Nous en ferons des vagabonds moraux et intellectuels, qui ne peuvent être, malgré eux, que des éléments de désordre*⁵¹³.

Effectivement, ces traitres vagabonds moraux et intellectuels existent bien encore en Afrique. Ils œuvrent pour la pérennisation de l'entreprise évangélique. Ils sont logés, véhiculés et bien nourris. Ils sont traitres parce qu'ils ont choisi de sacrifier leur propre race, leur peuple en entretenant leur ignorance tout en les maintenant dans la dépendance et dans l'enfer de la servitude.

⁵¹² Charles Romain Mbele, *Le Ghetto théocratique*, Paris, L'Harmattan, p. 114.

⁵¹³ Tempels, cité par Charles Romain Mbele, *Le Ghetto théocratique*, Paris, L'Harmattan, p. 115.

Il n'y a pas que l'œuvre des missionnaires colonialistes qui a infecté la spiritualité africaine. Rappelons aussi que six siècles environ après la naissance du Christ, toujours en Asie, dans le monde arabe, un homme au nom de Mahomet s'autoproclama prophète et décida de former sa propre religion, l'Islam, avec pour livre sacré le *Coran*, qui, selon Marcien Towa, n'est « *guère qu'une reprise de la bible assortie de quelques commentaires et adaptations conçus dans un esprit d'un dogmatisme plus intransigeant et plus brutal* »⁵¹⁴.

Conséquemment, avec la brutalité de l'idéologie islamiste et la ruse, l'hypocrisie et les mensonges des missionnaires se présentant comme des envoyés de Dieu, l'Afrique s'est vue historiquement en train de servir deux religions diamétralement opposées : l'islam et le christianisme. Jusqu'à présent, ces deux religions, pourtant étrangères à l'Afrique, se transmettent « *à travers les âges comme un héritage à recevoir, à défendre et à incarner pour atteindre à l'existence authentique* »⁵¹⁵. En Afrique, sur le plan religieux, si on n'est pas chrétien, on est au moins musulman. Si ce n'est l'un c'est l'autre. La situation est d'autant plus préoccupante dans la mesure où l'Africain qui ne se reconnaît dans aucune de ces deux religions est du coup suspecté et taxé d'athée, de sorcier ou de féticheur. Ceci n'est-elle pas une déroute pour un peuple en quête de liberté et de progrès spirituel, tant économique-politique que culturel ?

À cette interrogation, Marcien Towa ne tergiverse pas : nous devons rapidement « *écarter le christianisme de notre champ de recherche, d'abord parce qu'il n'est pas essentiellement européen mais asiatique, ensuite parce que des peuples chrétiens ont été domptés et sont toujours domptés par l'impérialisme européen* »⁵¹⁶. L'Islam également nécessite d'être écarté de notre champ de recherche. Par-là, nous comprenons que le christianisme tel que présenté par les Occidentaux est un instrument de domination, d'assujettissement et de privation de liberté. Parce que dogmatiques, le christianisme et l'Islam ne peuvent développer chez le jeune africain que la mentalité magico-religieuse inspirée de la *Bible* ou du *Coran*, assortie d'un raisonnement mythique et dogmatique. Le but du raisonnement magico-religieux est d'endormir la raison humaine tout en la rendant inapte à la pensée discursive. Or, ce dont le jeune africain a besoin est l'autonomie spirituelle et la possibilité d'être soi-même. Si tel en est le cas, ce qui peut permettre à l'Africain de rester soi-même, c'est-à-dire libre et

⁵¹⁴ Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, p. 22.

⁵¹⁵ Ces propos sont de Basile Juléat Fouda, cité par Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 29.

⁵¹⁶ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 56.

autonome, c'est la philosophie dans son sens propre tel que définie par certains philosophes européens et non le christianisme européen :

C'est dans la perspective de nous-mêmes, de cette anticipation de nous-mêmes que se situe l'intérêt que la philosophie européenne offre pour nous et c'est relativement à la même finalité que doit être jugées et appréciées toutes les cultures y compris les nôtres propres. Parce que la philosophie européenne, en raison de sa parenté étroite avec la science et la technologie, semble être à l'origine de la puissance européenne, elle nous aidera à opérer la révolution des mentalités qui conditionne l'édification de notre propre puissance⁵¹⁷.

Ceci signifie que c'est la philosophie telle que pratiquée par les Européens, et non les religions asiatiques telles que diffusées par les Européens et les Arabes, qui sont à l'origine de la puissance de l'Europe. C'est la pratique d'une telle philosophie qu'il faut aux peuples dominés pour se libérer de la domination étrangère. Mais si les peuples dominés s'attachent au fanatisme religieux des religions qui ne sont pas les leurs, c'est à coup sûr choisir l'asservissement et l'exploitation à vie. Parce que, nous dit Towa, « *la religion conçoit l'esprit humain comme borné, et ayant donc besoin que les vérités essentielles pour l'homme, que sa raison infirme serait incapable de découvrir par elle-même, lui soient révélées d'une façon surnaturelle et mystérieuses* »⁵¹⁸.

De ce qui précède, il ressort que notre marche vers la renaissance nous impose la révolution théologique qui consiste en l'abandon des religions étrangères. Mais l'abandon des religions étrangères fera de nous nécessairement des athées ou des antireligieux ? C'est pour dissiper une telle interrogation que Kwame Nkrumah, par exemple, pense qu'il faut trouver une stratégie pouvant favoriser la coexistence des trois religions qui traversent l'Afrique, à savoir, la religion traditionnelle, la religion musulmane et la religion chrétienne :

Il faut créer une harmonie nouvelle permettant la coexistence de l'Afrique traditionnelle, de l'Afrique musulmane et de l'Afrique euro-chrétienne ; une telle coexistence serait en accord avec les principes de l'humanisme originel sur quoi repose la société africaine. Notre société n'est pas l'ancienne société ; c'est une société nouvelle, élargie par les influences musulmanes et euro-chrétiennes. Il faut donc une idéologie nouvelle, capable de se cristalliser en une philosophie, mais n'abandonnant pas les principes humanistes de l'Afrique⁵¹⁹.

⁵¹⁷ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 68.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁵¹⁹ Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, trad. Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence Africaine, 1976, pp.88-89.

Face au chaos religieux dans lequel les religions étrangères nous ont plongés, cette prescription de Nkrumah nous paraît comme une piste de sortie. Mais pour Marcien Towa, à la place de la religion, ce que nous avons à copier chez l'Occident ce sont la science et la technique. Et pour être puissant au plan technique et scientifique, nous devons véritablement philosopher, en raison du fait que la technoscience a une parenté directe avec la philosophie. En pensant rigoureusement, on sera capable de discerner par nous-mêmes le bien du mal. Aucun maître charismatique soit-il, n'aura le courage de nous apprendre que le royaume des cieux appartient aux pauvres matériellement. Par la pensée discursive, opposée du discours dogmatique, on sera capable de définir par nous-mêmes notre destin théologique :

*En révélant le savoir philosophique conceptuel comme seul fondement de l'universalité et du dialogue sur l'Absolu, elle nous fournit des indications précieuses pouvant orienter nos efforts pour surmonter les divisions africaines fondées sur la diversité de confessions religieuses fanatiques et mettre sur pied une unité politique à la dimension de notre temps*⁵²⁰.

Or, le dogmatisme et le fanatisme religieux nous enferment dans l'asservissement et nous condamnent dans la dépendance et la servitude : « *L'asservissement signifie utilisation à des fins étrangères, c'est-à-dire, non conçues ni voulues par soi-même* »⁵²¹. Tel est le but final des religions étrangères : celui d'empêcher le colonisé à penser par soi-même tout en lui faisant croire que les solutions théoriques à ses problèmes pratiques lui viendront du ciel ou des maîtres charismatiques. Et pourtant, « *si les hommes négligeaient de semer et de moissonner, de penser et de se soucier des conditions de leur vie, ils périraient à coup sûr* ». C'est dire que la croyance n'exclut pas que l'homme prenne sa vie en main. Au-delà de la croyance, l'homme est appelé à penser sa vie. Par conséquent, il doit travailler pour lui-même afin d'améliorer ses conditions de vie. La nature lui étant déjà hostile, ses efforts consistent à la transformer par la puissance de la pensée, puis, de la technique pour la rendre vivable. Ceci se justifie par ces propos de Nkrumah lorsqu'il dit : « *Toute société se trouve dans la nature. Elle cherche à agir sur la nature, à lui imposer les transformations qui en feront un milieu propre à lui permettre de mieux s'épanouir. Par là même, cette transformation du milieu modifie la société* »⁵²². On voit là une sorte de dialectique entre la nature et la société. La société qui agit sur la nature pour la transformer se modifie inversement dans le processus de

⁵²⁰ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, 1971, p. 68.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 69.

⁵²² Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, trad. Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 89.

transformation de cette nature. Pour ce faire, la croyance sous toutes ses formes, qu'elle soit déguisée en discours mythologique ou dogmatique, n'a aucune raison d'avoir pignon sur rue.

Croire c'est en quelque sorte refuser de penser. Le pire est qu'en refusant de penser, on s'écarte du chemin de la créativité et de l'innovation. Croire, au sens religieux du terme, c'est ignorer que « *La pensée est une faculté humaine universelle dont l'exercice engage chacun personnellement* ». La croyance n'admet pas que la faculté de penser dont la philosophie en est la parfaite manifestation, soit ce qu'il y a de plus élevé en l'être humain. Elle n'admet pas aussi que la pensée se charge d'assumer et d'assurer la direction de la vie des hommes en qui elle se déploie. Justifions nos propos avec cette affirmation de Towa:

Ce qu'on appelle dans les systèmes mythologiques foi ou croyance commande au contraire une structure foncièrement inégalitaire et secrète la dépendance, puisqu'il s'agit toujours de s'en remettre à un être supérieur pour ce qui regarde la vérité et les normes du comportement. De tels systèmes se fondent sur le vieux mythe de l'humanité-troupeau-de-Dieu. Il revient au berger de penser et de décider et aux moutons de suivre ce que pense et décide le berger⁵²³.

Le mythe et la croyance sont au fondement de l'inégalité et la dépendance. Dépendance parce que l'homme qui croit ne peut pas penser par soi-même, se disant qu'il y a un être suprême qui décide pour lui. C'est l'homme à qui on a appris à ne pas semer puisque si les animaux qui ne sèment ni ne moissonnent sont nourris, à plus forte raison lui, qui est une créature parfaite de Dieu. Contraindre l'homme à vivre sous l'emprise de la mentalité magico-religieuse nous rappelle le berger et son troupeau de mouton. Le berger représentant le maître charismatique et le troupeau de mouton les croyants. Dans ce cas, on voit bien que le troupeau n'oppose aucune résistance au berger. C'est à ce dernier de le conduire soit au pâturage, soit au marigot, soit à l'abattoir. Tout ce que le troupeau a à faire c'est d'obéir non pas aveuglement, mais moutonnement. On le voit clairement, amener un peuple à vivre de la sorte, c'est le faire vivre « *les yeux fermés sans jamais tâcher de les ouvrir* », pour emprunter ces termes si chers à René Descartes. Accepter de vivre de la sorte c'est renoncer à son statut d'homme.

Nous comprenons la nécessité qu'il y a à opérer une révolution au plan théologique dans le processus de la renaissance africaine. C'est ainsi que la révolution vue sous l'angle théologique exige que nous nous détournions de la mentalité mythico-religieuse parce que

⁵²³ Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, pp. 46-47.

*L'univers mythique est peuplé de personnages imaginaires et non d'abstractions, non de notions ; les représentations imaginaires qui peuplent l'univers mythique sont des personnages vivants ayant chacun son visage propre, son caractère, ses passions, ses attributions, ses fonctions en quelque sorte. Pour le peuple, il n'y a pas de mystères ni de problème de l'existence de Dieu. Dieu le Père, pour le chrétien ordinaire, est un vénérable vieillard à barbe fleurie, résidant au-delà de la voute céleste, au milieu des anges et des saints, tout comme pour les Grecs antiques, Zeus était un roi passionné, aux colères terribles, résidant au sommet de l'Olympe. Êtres imaginaires mus par les passions violentes, les héros mythiques et leurs exploits s'adressent à l'imagination et au cœur et non à la raison*⁵²⁴.

Les mythes sont des représentations imaginaires, mais que le croyant ou le fidèle prend pour réalité. Une représentation imaginaire est une image fictive, c'est-à-dire une image inexistante que l'on se représente dans son esprit et la pose comme réelle. Ces représentations s'adressent au cœur et non à la raison parce que le cœur serait le siège des sentiments alors que la raison est cette faculté qui permet à l'homme de juger soi-même. La raison fait appel à la force et la puissance de l'esprit critique, caractéristique essentielle de la philosophie. Or le mythe, dans son sens originel, est un récit sacré qui se pose comme vérité absolue, une vérité qui ne laisse aucune possibilité de discussion. « *Le récit mythique est donc sacré en ce premier sens qu'il fournit un modèle obligatoire de comportement* »⁵²⁵. C'est dire que les récits mythico-religieux sont de nature dogmatiques telles les pensées qui trouvent leur fondement dans l'Eglise chrétienne : « *Les pensées ayant leur origine et leur fondement dans la religion et l'Eglise chrétiennes s'excluent du domaine de la philosophie, parce que leur pensée « se tient à l'intérieur d'un dogme déjà fixé, donné, qui en forme la base »* »⁵²⁶.

La société à mentalité mythique a des caractéristiques propres qu'on retrouve bien dans les sociétés africaines. Marcien Towa fait mention de ces caractéristiques dans *Identité et Transcendance* :

Dans une société à mentalité mythique, le merveilleux, le surnaturel est d'expérience quotidienne : visions de revenants, d'ancêtres, d'anges qui viennent nous révéler la volonté des dieux, le sort des malades, de nouveaux médicaments, de nouveaux chants, des danses, des techniques, des rites, etc. Extases, prophétismes sont des phénomènes familiers ; les miracles prolifèrent : les hommes qui deviennent des animaux. Les animaux qui deviennent des hommes, des hommes qui ressuscitent, les enfants qui naissent avec barbe et dentition complète, des hommes qui vivent sous les

⁵²⁴ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Ndzomo Molé, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », pp. 222-223.

⁵²⁵ *Id.*

⁵²⁶ Hegel, cité par Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 63.

eaux, qui y bâtissent des villages... Toutes ces histoires extraordinaires sont accueillies avec une désarmante crédulité. La tendance à l'exagération, à l'amplification démesurée, l'absence ou la faiblesse de l'esprit critique sont les éléments fertilisant du sol sur lequel prolifère le mythe. Mais la force génératrice, l'âme cachée de ce foisonnement mythique réside dans la véhémence et l'impatience du désir. La toute-puissance du désir annule le moment de la réflexion et du travail qui, normalement, médiatise la satisfaction du besoin. L'absence de médiation entre le désir et la satisfaction du désir définit le miracle ; et le mythe n'est rien d'autre qu'un récit de miracles⁵²⁷.

Voilà ce qui caractérise la société à mentalité mythique. La conséquence directe est qu'une telle société ne pense pas au travail et au développement des forces de production. Elle met sa raison en congé, ne pense pas et attend que la satisfaction des besoins vitaux lui provienne des miracles. Dans les sociétés à mentalité mythique, les phénomènes étranges évoqués ci-hauts sont admis sans le moindre esprit critique parce que la philosophie, qui a pour rôle premier la libération de l'homme de ses peurs et de son ignorance, a été mystifiée, banalisée, « désacralisée ». Justement, les sociétés à mentalité mythique ont réussi à ranger la philosophie du côté de l'inutile. La pratique de la philosophie est considérée comme une voie de perdition qui prédispose à la maladie mentale. Donc ceux qui pratiquent la philosophie sont des fous. Bien évidemment, le philosophe ne peut être perçu comme un malade mental dans une telle société parce qu'il commence toujours par remettre en question les vérités mythiques établies, donc tout ce qui étaient considérés jusqu'à lui comme vérité mythique :

La philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance. Pour le philosophe aucune donnée, aucune idée si vénérable soit-elle, n'est recevable avant d'être passé au crible de la pensée critique. En fait la philosophie est essentiellement sacrilège en ceci qu'elle se veut l'instance normative suprême ayant seul droit de fixer ce qui doit ou non être tenu pour sacré, et de ce fait abolit le sacré pour autant qu'il veut s'imposer à l'homme du dehors. C'est pourquoi tous les grands philosophes commencent par invalider ce qui était considéré jusqu'à eux comme vérité⁵²⁸.

Voici l'une des raisons fondamentales qui peut faire que le philosophe ne soit pas accepté dans une société à mentalité mythico-religieuse. Parce que le philosophe doit déconstruire la vérité apparente pour l'avènement de la vérité critique : « *Qu'il nous suffise d'observer que l'opposition entre mentalité mythique et esprit philosophique est telle que l'une ne peut naître*

⁵²⁷ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », p. 223.

⁵²⁸ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 30.

et grandir qu'aux dépens de l'autre »⁵²⁹. Mentalité mythique et esprit critique ou philosophique s'opposent et ne peuvent coexister. L'une ne peut prospérer qu'au détriment de l'autre.

La société sous l'emprise de la mentalité mythique est d'autant plus dangereuse dans la mesure où elle va jusqu'à déifier le chef ou le roi. Tout pouvoir vient de Dieu, a-t-on coutume de le dire dans les sociétés à mentalité magico-religieuse :

*Quand le pouvoir s'organise ou se développe dans cette atmosphère surchargée de véhémence, de démesure et de crédulité, il en tire tout naturellement parti. Le chef se présente comme celui qui veut et peut satisfaire tous les désirs de la collectivité. Sa puissance est amplifiée par l'imagination populaire jusqu'à la toute-puissance. Il n'a pas seulement empire sur les hommes, mais sur l'univers entier. Ce qui revient à dire qu'il est Dieu lui-même comme le Pharaon, représentant ou parent de Dieu, comme les rois mésopotamiens ou grecs*⁵³⁰.

Cette déification du roi est bien observable dans les sociétés théocratiques. Le monde musulman, par exemple, brille par le jumelage de la religion et de la politique. Pour quel but ? Parce que, selon Ibn Khaldoun, la religion prêche l'abandon des choses terrestres au profit de celle de l'au-delà.

*La recherche fébrile des choses, des biens terrestres engendre d'innombrables conflits. La religion, par le renoncement et l'ascétisme qu'elle prêche, atténue cette cause de discorde. Bien mieux, elle peut, grâce au commun espoir d'un paradis lointain mais fortement attrayant, parvenir au rassemblement en un faisceau des cœurs et des volontés : « Les hommes, quand ils livrent leur cœur aux vaines passions et au désir des choses de ce monde, deviennent jaloux les uns des autres et ainsi la discorde se met entre eux. Si au contraire leur cœur se tourne vers la vérité, rejetant le monde et ses vanités, ils s'avancent vers Dieu, les jalousies disparaissent, la discorde s'amenuise, l'entraide est florissante »*⁵³¹.

Mais cependant, penser que la religion est une source d'atténuation des conflits entre les hommes c'est refuser de voir ses effets dévastateurs notamment dans la mesure où elle va jusqu'à promouvoir l'intolérance vis-à-vis de ceux qui ne pratiquent pas la même religion que soi. Certes la religion veut éviter la guerre de tous contre tous, mais elle est au centre de nombreux conflits, de la servitude, de l'exploitation de l'homme par l'homme. D'où cette affirmation de Marcien Towa :

⁵²⁹ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », p. 224.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 223.

⁵³¹ Ibn Khaldoun, cité par Marcien Towa, *op. cit.*, pp. 174-175.

*Rien peut-être n'a aussi divisé profondément les hommes que les religions. Pour un chrétien, un musulman, un bouddhiste est un être tellement autre, bizarre. La religion en effet est totalitaire, elle s'empare violemment de l'être humain tout entier jusqu'à ses aspirations les plus intimes, elle envahit tous les domaines de la vie*⁵³².

C'est dire que la religion est essentiellement totalitaire. De cette façon, elle ne peut qu'annihiler et étouffer la raison et une quelconque floraison de l'esprit critique en l'homme. L'emprise totale de la religion sur l'homme aboutit au fanatisme religieux et est ce qui a conduit l'humanité à l'inquisition, à des guerres de religion, etc.

Au regard de ce que nous sommes en train de dire, nous pouvons retenir que pour une renaissance africaine, les religions étrangères actuelles dominantes en Afrique doivent être remises en question de fond en comble. Révolutionner le théologique libèrera nos esprits qui sont actuellement sous l'emprise de la mentalité mythico-religieuse. Il ne faut pas se tromper de vue, car une religion en général, tel le christianisme, surtout celui sous le modèle catholique, s'inscrit en droite ligne avec l'idéologie impérialiste. Raison pour laquelle servir cette religion telle que présentée par les Occidentaux est synonyme de servir les intérêts néocolonialistes et militer pour la croyance aveugle, tout en développant la mentalité mythique et religieuse qui est une sérieuse entrave au progrès technoscientifique et à l'éclosion de la philosophie de la libération des peuples dominés.

V. De l'idéologie de la renaissance

L'idéologie est un ensemble d'idées ou de doctrines morales, philosophiques, religieuses, qui caractérise un individu, une société ou une classe sociale. On peut aussi dire de l'idéologie qu'elle est un ensemble de doctrine qui préconise un idéal. Pour que naisse une idéologie, il faut qu'il y ait au préalable une crise sociale. C'est ainsi que l'idéologie, dans son sens positif, va se proposer d'élaborer un ensemble d'idée visant à résoudre la crise. Dès lors, l'idéologie peut apparaître comme un procédé révolutionnaire qui vise à renverser l'ordre établi pour impulser un nouvel ordre non pas forcément par la violence ou le recours à la force et à la brutalité, mais par la puissance des idées.

C'est en cela que la marche vers la renaissance, puisqu'elle se veut fixer un idéal à atteindre, implique l'élaboration d'une idéologie digne. Méditons ces propos de Kwame Nkrumah au sujet de l'idéologie :

⁵³² Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Ndzomo Molé, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », p. 173.

J'ai dit qu'une idéologie cherche à apporter un ordre spécifique dans l'ensemble de la vie de la société. Pour y parvenir, elle doit utiliser un certain nombre d'instruments. L'idéologie d'une société se manifeste par une théorie politique, une théorie morale, et les utilise comme instruments. Elle établit une liste de comportements politiques, sociaux et moraux telle que, si un comportement de ce genre n'y figure pas, elle est incompatible avec elle [...] L'idéologie d'une société est totalitaire. Elle embrasse la vie entière d'un peuple et se manifeste dans sa structure de classes, son histoire, sa littérature, son art, sa religion. Elle est également traduite en terme philosophique⁵³³.

Cette définition de Nkrumah nous permet d'avoir une large et grande compréhension du concept d'idéologie. C'est ainsi qu'elle nous permet de voir en quoi le recours à une idéologie est nécessaire pour une renaissance africaine. Un coup d'œil rapide sur l'histoire de la pensée africaine montre que certains intellectuels africains ont compris Nkrumah sur ce point. Face à l'impérialisme européen, les idéologies de libération du continent noir ont vu le jour. Le mouvement de la Négritude en est une parfaite illustration. L'ethnophilosophie également, bien qu'elle soit apparue aux yeux de Towa comme un prolongement de la Négritude lorsqu'il dit par exemple que « *la négritude senghorienne et l'ethnophilosophie qui cherche à la prolonger, entretiennent l'illusion que l'Afrique pourrait apporter à l'Europe un « supplément d'âme » avant la complète liquidation de l'impérialisme européen en Afrique* »⁵³⁴. Cette déclaration, nous le voyons bien, remet en question la Négritude dans son ensemble, mais surtout celle dite senghorienne, et l'ethnophilosophie. Sur cette question, nous nous sommes suffisamment appesantis au premier chapitre de cette partie.

Nous devons bien nous comprendre : notre objectif ici ne consiste pas à faire un rappel historique des différentes théories idéologiques de libération de l'Afrique. Mais à la lumière des différentes lectures de notre auteur d'étude qu'est Marcien Towa, nous voudrions essayer de répondre à la question, quelle idéologie pour l'Afrique pour une « *Afrique libre dans un monde libéré* »⁵³⁵ ?

Avant de formuler une tentative de réponse à cette interrogation, notons que l'idéologie d'une société est fonction de ses aspirations les plus profondes. S'agissant du cas africain, il n'est pas absurde de se demander si l'Afrique nourrit-elle le rêve de devenir une grande puissance capable de prendre part aux grandes décisions du monde et de l'humanité. Puisque

⁵³³ Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, trad. Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence africaine, 1976, pp. 75-76.

⁵³⁴ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 51.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 68.

c'est en fonction de la détermination à réaliser ses rêves les plus fous, ses projets les plus prétentieux, qu'on peut être prêt non seulement à payer le prix de leurs réalisations, mais encore à prendre le risque de se donner les moyens pour que ces rêves et projets voient le jour. Ne dit-on pas souvent que l'homme est le reflet de ses idées, c'est-à-dire, nul ne peut aller plus loin que ses pensées ou ses idées ? Ceci pour dire qu'on ne peut devenir que ce qu'on a pensé être, ou encore, un projet ne peut voir le jour que s'il a été pensé. Prétendre le contraire, c'est rejoindre la trajectoire qui mène à la croyance mythologique et mythique ; c'est croire que c'est par les miracles qu'un peuple se développe ; c'est être sous l'emprise de la mentalité mythico-religieuse qui stipule que tout projet n'est réalisable que par la magnanimité d'un être supérieur et inconnu et très souvent invisible.

S'agissant de la question du rapport entre une révolution philosophique en Afrique et son destin, Marcien Towa la pose plus clairement dans *L'Idée d'une philosophie négro-africaine* en ces termes :

*La possibilité d'une renaissance philosophique en Afrique est liée à son destin politique et économique. L'Afrique ne formulera une grande philosophie moderne que si elle devient ou tend à devenir une grande puissance moderne pouvant se déclarer responsable du sort du monde sans prêter à sourire*⁵³⁶.

Ceci rejoint ce que nous disions tout à l'heure, que, le progrès d'un peuple est fonction de ses aspirations les plus profondes, de ses rêves, de ses projets. On sous-entend aussi par-là que la tâche de la renaissance africaine n'incombe pas qu'aux philosophes, car le volet politique et économique occupe aussi une place primordiale. Mais puisque le philosophe est le penseur des lumières de la société, c'est à lui que revient la tâche de déclencher le processus par la puissance et la pertinence de ses idées⁵³⁷. C'est au philosophe de toujours éveiller les consciences endormies et somnolentes. Pour cela, il ne saurait éluder l'aspect idéologique. Nkrumah le rappelle d'ailleurs, l'idéologie « est traduite en terme philosophique ». Pour dire que l'idéologie est indissociable de l'activité philosophique.

Tel est le dessein ultime de Marcien Towa qui conçoit une idéologie philosophique et politique qui consiste à faire du continent

Une Afrique auto-centrée et puissante, ayant en elle-même le centre de conception et de décision pour toutes les sphères de son existence : politique, économique,

⁵³⁶ Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, pp. 50-51.

⁵³⁷ Encore faut-il que le philosophe soit écouté par ceux qui ont la charge de prendre les décisions. Puisque s'il n'est pas écouté, ses travaux se limiteront uniquement dans la sphère purement académique ou aux amphithéâtres.

*spirituelle, une Afrique appliquant le même principe de liberté dans toutes les formes de relations interhumaines, une Afrique enfin œuvrant pour le même idéal dans le monde, si nous convenons d'un tel dessein, c'est lui aussi qui doit être notre fil d'Ariane dans notre quête du secret de l'Europe*⁵³⁸.

A vrai dire, pour réussir un tel dessein, la liberté occupe une place primordiale. Autrement dit, c'est la liberté dont l'Afrique a besoin pour qu'elle soit centrée sur elle-même dans sa prise de position sur tous les plans. De la lutte pour la liberté, l'Afrique réussira à être puissante aux plans techniques et scientifiques. C'est en cela que la philosophie de Marcien Towa est sous-tendue par une idéologie. Son idéologie ne vise pas seulement qu'à libérer l'Afrique. Ce que la philosophie de Towa vise également est une « *communauté authentiquement humaine* »⁵³⁹. Cette communauté humaine est définie ainsi qu'il suit :

*Une communauté affranchie de la nécessité du besoin, au sein de laquelle tous les hommes puissent se reconnaître « comme se reconnaissant réciproquement » dans un nous qui soit un moi et dans un moi qui soit un nous, une telle communauté demeure, lorsqu'elle est sincèrement visée, une fin dont nous sommes tous plus ou moins éloignés, et les Américains plus que les autres. Elle ne sera effective qu'au prix des efforts conjugués de tous ceux qui à travers le monde luttent pour la suppression de l'exploitation organisée de l'homme par l'homme*⁵⁴⁰.

Il s'avère que dans toute communauté humaine, il y aurait toujours des hommes qui vivent dans l'asservissement, la domination et l'exploitation. C'est contre cet asservissement et cette exploitation de l'homme par l'homme que Marcien Towa érige sa lutte, dans la mesure où toute philosophie a tendance à voir le jour là où il y a un conflit social. C'est en cela que le milieu a tendance à affecter la philosophie. A cet effet, Kwame Nkrumah fait la remarque suivante :

*La philosophie surgit toujours d'un milieu social et qu'un conflit social y est toujours présent, soit explicitement, soit implicitement. Le milieu social affecte le contenu de la philosophie, et le contenu de la philosophie cherche à affecter le milieu social, soit en le confirmant, soit en s'y opposant*⁵⁴¹.

Si nous convenons avec Nkrumah qu'il y a un rapport entre le contenu de la philosophie et le milieu social, nous sommes comme somer de constater que le milieu social dans lequel Marcien Towa est issu est un milieu traversé par la domination, les pillages et les

⁵³⁸ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 56.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁵⁴⁰ *Id.*

⁵⁴¹ Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, trad. Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 72.

ravages du colon. Connaissant les vertus de la liberté, le penseur camerounais s'oppose philosophiquement à l'ordre existant dans l'optique d'établir un nouvel ordre. C'est cette démarche que nous appelons révolution idéologique et philosophique chez Marcien Towa. D'autres commentateurs de Towa nomment cette démarche « *La philosophie de la libération et de l'émancipation* »⁵⁴². Cette philosophie de Towa, nous l'avons dit, ne vise pas que la renaissance africaine. Elle vise aussi la suppression, partout dans le monde, de l'exploitation des hommes par les autres hommes. Voilà pourquoi le recours à l'idéologie s'avère nécessaire. Car l'idéologie est un élément essentiel dans un processus révolutionnaire puisqu'elle vise la solidarité et l'unité des efforts de ceux qui luttent pour la même cause. Elle définit un ensemble d'attitude et de comportement qu'une société toute entière devrait adopter dans la poursuite d'une fin commune. C'est donc l'idéologie qui donne la direction aux efforts communs du peuple. Bref, « *l'idéologie définit les tâches ainsi que la tactique de leur accomplissement, elle montre l'objectif et trace un programme, un plan d'action* »⁵⁴³.

C'est pour cette raison que la prise de conscience de la nécessité du recours à l'idéologie passe par les esprits bien cultivés et bien éduqués d'une classe. Très souvent, la tâche se complique beaucoup plus lorsque c'est la classe dominée qui doit se défaire de l'idéologie d'oppression imposée par les plus forts. Parce que les dominés, dans la plupart des cas, n'ont pas accès à un haut niveau d'étude, d'éducation, de culture ou de formation :

*Le premier pas sur le chemin de la libération, c'est de prendre conscience de l'emprise de l'idéologie ainsi que de la place qu'elle occupe dans la constitution même de la mentalité et de la conscience de l'opprimé. Le poids de l'imposition idéologique est tel qu'il ne peut être secoué primitivement que par des esprits puissants ayant atteint, au moins le même niveau de culture et de développement que les maîtres eux-mêmes [...] Comme tout système d'exploitation s'emploie à abrutir ses victimes, ce n'est pas parmi les masses maintenues dans l'ignorance que peut se produire d'abord la prise de conscience contre l'idéologie de domination, mais parmi ceux qui, d'une façon ou d'une autre, ont réussi à se donner un haut niveau d'éducation et de culture*⁵⁴⁴.

Dans les pays dominés par l'impérialisme et le colonialisme, les masses éprouvent des difficultés à accéder à l'éducation même de bas niveau. C'est l'analphabétisme qui les caractérise. La conséquence est que c'est une minorité qui a la possibilité d'accéder à

⁵⁴² Extrait du titre d'un ouvrage collectif dirigé par Lucien Ayissi, paru en juin 2021, à Paris, aux Éditions Dianoia.

⁵⁴³ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », pp. 315-316.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, pp. 312-313.

l'éducation de haut niveau. Mais limités à la satisfaction des besoins élémentaires, les jeunes chercheurs des pays sous-développés perdent davantage les délices du développement du « *niveau intellectuel élevé qui ne peut être atteint que par un long entraînement* »⁵⁴⁵ truffés d'embuches et d'écueils parfois difficile à surmonter. Dans certains pays d'Afrique, les ressources accordées à la recherche scientifique sont maigres et n'arrivent pas à stimuler, chez les jeunes chercheurs, le goût de la recherche, au point où ceux qui s'y adonnent sont comme abandonnés à eux-mêmes. Car les travaux de recherche en master ou en thèse, quand ils réussissent à être produits, sont financés, dans la plupart des cas, par les étudiants eux-mêmes et leurs familles pour certains.⁵⁴⁶

De tels obstacles réduisent convenablement l'effectif des intellectuels hautement bien formés pouvant être à mesure de penser librement et de comprendre, quand bien même elle est pensée, une idéologie de libération face à l'idéologie d'oppression et de domination. D'autres intellectuels sont même sous la domination intellectuelle occidentale, ce dont Mbele nomme l'esclavage intellectuel. Au lieu de penser librement, profondément et lucidement l'avenir du continent africain, ils font plutôt la complicité avec le dominateur pour maintenir le statu quo dans le service de leurs intérêts individuels. Certains vont même jusqu'à proposer les idéologies suicidaires pour l'Afrique. C'est le cas des théoriciens de la postcolonie qui soutiennent l'enrichissement individuel au détriment des valeurs communautaires africaines.

A l'intérieur des anciennes colonies, s'est créée, on dirait, une nouvelle forme de colonisation. D'un côté, une minorité qui a accaparé le pouvoir politique et les postes clés de l'État, vivant dans l'opulence et détenant insolemment les richesses parce qu'ayant le monopole de la gestion des revenus des ressources naturelles ; et de l'autre, des grandes masses populaires, croupissant sous le poids de la misère et de la pauvreté sous toutes ses formes. Entre ces deux classes sociales, les barrières ne cessent de se surmonter. On retrouve des écoles pour riches et des écoles pour pauvres, des camps d'habitation pour nantis et des ghettos pour misérables, etc. On a bien peur qu'à la longue, l'on ait des ruelles pour pauvres et des routes pour riches⁵⁴⁷. C'est dire que les oppositions ne sont pas seulement entre l'Europe et l'Afrique, car elles résident aussi à l'intérieur des continents :

⁵⁴⁵ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 313.

⁵⁴⁶ Et rien ne garantit l'emploi après l'obtention de tous ces diplômes de haut niveau.

⁵⁴⁷ Mais il va falloir attendre longtemps, s'agissant des routes, parce qu'à bien y voir, cette minorité au pouvoir dilapidant le patrimoine national semble n'avoir aucun penchant pour la construction des infrastructures qui

*Nous voyons ainsi surgir, à côté de l'opposition Europe-Afrique, une autre opposition, passant à l'intérieur de l'Europe et de l'Afrique, entre les forces de libération de l'homme et celles qui se dressent contre cette libération. Les deux oppositions se compénètrent, la seconde tendant à se substituer à la première*⁵⁴⁸.

Une telle brève analyse de nos sociétés actuelles nous amène à voir les difficultés qu'il y a à formuler une idéologie adaptée à la libération de l'Afrique. Observons à nouveau cette remarque de Marcien Towa dans *L'idée d'une philosophie négro-africaine* :

*Il importe d'être conscient des dimensions réelles de l'entreprise et d'identifier exactement l'ennemi à abattre. L'ennemi, ce n'est pas seulement l'envahisseur étranger, mais également, dans nos sociétés, toutes les forces (hommes, institutions, structures sociales, coutumes, croyances) qui ont été et sont encore ses complices, toutes ces lacunes qui ont facilité son entreprise. Dans ces conditions, faire la révolution ne peut plus signifier uniquement se débarrasser de l'étranger, mais également se transformer en profondeur : la révolution doit être en même temps auto-révolution*⁵⁴⁹.

C'est donc dire que la lutte pour la renaissance n'a pas qu'un seul adversaire qui est l'envahisseur étranger. Autrement dit, en plus de se débarrasser de l'envahisseur étranger, nous devons engager une lutte contre nos propres lacunes internes qui sont non seulement en nous, mais aussi en dehors de nous. Dans *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Marcien Towa formule ce vœu en ces termes : « *Ce que nous avons en propre, ce ne sont pas seulement les valeurs que le monde attendrait, mais aussi de redoutables lacunes. Celles-ci furent responsables de notre défaite, et la responsabilité de nos difficultés actuelles doit aussi leur être attribuée pour une bonne part* »⁵⁵⁰.

C'est dire qu'à l'intérieur, nous avons les problèmes humains, institutionnels, sociaux, organisationnels, religieux, etc. Et tous ces problèmes peuvent se résumer en un seul : celui du type d'homme. Parce que l'homme est au centre de tout. C'est lui qui fonde ses croyances, crée ses institutions qui organisent la société. C'est pourquoi la révolution est tout d'abord auto-révolution, c'est-à-dire transformation de l'homme en profondeur qui consiste à remettre

visent l'intérêt général. Et nous savons qu'il n'est pas évident de posséder une route à usage personnel si ce ne sont les ruelles d'une cour ou les couloirs d'une case.

⁵⁴⁸ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 67.

⁵⁴⁹ Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, pp. 54.

⁵⁵⁰ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 39.

en question son être propre : « *Le chemin de l'autonomie culturelle passe obligatoirement par une révolution, et donc par une auto-révolution* »⁵⁵¹.

Autrement dit, il faut identifier en nous ce qui nous différencie de celui qui nous domine. Puisque c'est ce qui nous différencie qui doit être à l'origine de notre défaite et de notre situation actuelle. Et ce qui nous différencie du dominateur, c'est par exemple, l'ignorance. Une ignorance qui se caractérise par l'hostilité à la science. Or, on est tous d'accord sur le fait que l'éducation, voie par excellence qui mène au savoir, et plus tard à la maîtrise de la technoscience, est incontournable pour toute entreprise révolutionnaire.

Mais si nous inscrivons la téléologie de l'éducation en la quête d'un diplôme donnant accès à un emploi, on se retrouvera avec une minorité d'intellectuels hautement formés et apte au maniement de la dialectique du besoin. Et par conséquent, on aura des difficultés à avoir les leaders qu'il faut et à la place qu'il faut, capables de porter haut la voix de l'Afrique sur la scène internationale.

En fait, nous devons faire un effort de nous connaître nous-mêmes. En faisant cet exercice d'introspection, on s'apercevra que l'ignorance et la mentalité mythique et magico-religieuse sont des obstacles majeurs qu'il faut surmonter par tous les moyens. Or, l'antidote de l'ignorance n'est rien d'autre que la bonne éducation, la meilleure formation qui doivent aboutir à la capacité de faire bon usage de l'esprit critique, et plus tard, à la capacité de s'industrialiser. C'est pourquoi pour une renaissance africaine, Charles Romain Mbele n'hésite pas de montrer l'importance de ces deux facteurs, à savoir, l'éducation et la formation, en ces termes :

*L'éducation et la formation acquièrent ici une importance décisive. D'une part, parce que la démocratie et la civilisation industrielle supposent une universalisation de l'alphabétisation. D'autre part, parce que le mode de production industriel repose sur la science et la technique, c'est-à-dire le savoir méthodiquement acquis, enseigné et réalisé par le biais de processus sociaux et technoscientifiques*⁵⁵².

Autrement dit, le gage meilleur pour l'avenir d'un peuple c'est l'éducation et la formation. Ce qui ne justifie pas qu'on devrait prêter moins d'attention au volet sanitaire, parce qu'un peuple qui n'arrive pas à se soigner est voué à l'inaction. Malcom X affirme, toujours au sujet du rapport entre la bonne éducation et l'avenir d'un peuple : « *Sans*

⁵⁵¹ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 67.

⁵⁵² Charles-Romain Mbélé, *Essai sur le post-colonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, CLÉ, 2010, p. 124.

éducation, on ne va nulle part [...] l'éducation est le passeport pour le futur, car demain appartient à ceux qui s'y préparent aujourd'hui »⁵⁵³.

Nous avons voulu montrer que l'élaboration et l'adoption d'une idéologie occupe une place de choix dans un projet révolutionnaire. Pour ce faire, la formation et l'instruction sont des voies incontournables, car sans l'instruction et la formation, une idéologie révolutionnaire bien élaborée aura de la peine à voir le jour. Voilà pourquoi, très souvent, les révolutions exemptes de teinture intellectuelle ont tendances à s'ériger en mouvement de revendication violente et sanglante.

⁵⁵³ Source internet : <https://fr.m.wikipedia.org/malcom-x>, consulté le 27 juillet 2017.

CONCLUSION PARTIELLE

Au terme de cette deuxième section de notre travail, il convient de rappeler que l'idée de renaissance chez Marcien Towa vise un changement radical et total de perspective et de trajectoire de la démarche intellectuelle en Afrique. Cela implique que la Négritude, entendue comme valorisation du Nègre et de ses valeurs jadis méconnues et méprisées par l'opresseur, ne se limite plus à la glorification de l'être distinctif du Nègre. La révolution voudrait que les Africains retournent aux sources, non pas pour y demeurer, mais pour déterminer les lacunes et les entraves qui sont à l'origine de leur domination. C'est la raison pour laquelle l'ethnophilosophie, forme de prolongement et de distension de la négritude, ne doit pas seulement être abandonnée, mais doit être condamnée comme une hérésie scientifique et culturelle. Parce que défendre l'idée selon laquelle l'Afrique a sa propre philosophie, et de surcroît différente de celle de l'Europe, revient à légitimer et à pérenniser de façon plus ou moins consciente l'impérialisme occidental en Afrique. C'est pour cette raison que nous nous sommes attelé à montrer pourquoi et en quoi l'aboutissement à une révolution véritable exige le dépassement de la Négritude et de ses corollaires que sont l'ethnophilosophie, le culte de la différence, le développement de la mentalité magico-religieuse, le postcolonialisme... Et pour ce faire, nous devons revisiter nos croyances en accordant une place importante et primordiale à l'éducation et à la formation technique et scientifique de haute qualité, capable de répondre aux exigences du monde moderne. Nos cultures, qui souffrent à présent d'une mort certaine, doivent être au cœur de nos préoccupations. Quant à nos traditions, elles doivent être examinées afin de se débarrasser de tout ce qui paraît comme entrave à la conquête du secret à partir duquel l'Europe nous domine. Ce secret selon Marcien Towa est la maîtrise de la science et de la technique. En ce sens, la tradition ne saurait s'ériger en traditionalisme parce que l'esprit traditionaliste est hostile à l'ouverture et à la créativité. Il est enfermement et s'oppose à tout progrès. Voilà pourquoi dans la querelle des identités, Marcien Towa nous conduit sur la trajectoire de l'identité générique et nous invite à tourner le dos à la perspective de l'essentialisme spécifique.

**TROISIÈME PARTIE : RÉCEPTION DE L'IDÉE
DE RENAISSANCE DE MARCIEN TOWA**

INTRODUCTION PARTIELLE

Nous sommes parvenu au dernier moment de notre parcours. Ce serait certainement l'occasion pour nous de tenter de mettre un éclairage sur certains points d'ombre relatifs à l'idée de renaissance de Marcien Towa. Cela implique une réinterprétation de sa conception de cette idée dans le but de la réorienter dans notre contexte, question pour nous de l'actualiser, de la vivifier. Nous nous inscrivons ainsi dans la même perspective que Cornelius Castoriadis qui, après s'être approprié la pensée de Hannah Arendt, affirme : « *On n'honore pas un penseur en louant ou même en interprétant son travail, mais en le discutant, le maintenant par là en vie et démontrant dans les actes qu'il défie le temps et garde sa pertinence* »⁵⁵⁴. C'est cette tentative discursive et d'actualisation de la pensée de Towa qui pourrait nous permettre de voir son actualité et son intérêt philosophique. C'est ce qui justifie que cette partie soit intitulée *Reception de l'idée de renaissance de Marcien Towa*.

Sans la critique, disons celle qui se veut surtout constructive, la science et la pensée auraient eu d'énormes difficultés à prospérer et à se libérer des chaînes du dogmatisme ; et certainement, l'humanité serait encore dans un mimétisme répétitif et obsolète des idées anciennes et dépassées, qui ne cadrent plus du tout avec les enjeux de notre temps. Ce qui aurait pu rendre la science caduque et improductive. Autrement dit, c'est à la critique constructive, en dépit de la farouche adversité du dogmatisme mythique et magico-religieux, que nous devons l'essor de la philosophie et de la science avec leur impact direct sur le progrès de l'humanité. Ce qui revient à dire que sans la critique constructive, la science, dans son sens large, aurait sombré dans la dictature du dogmatisme, ennemi et adversaire numéro un de la raison et de la liberté, comme le démontre si bien Marcien Towa.

En analysant l'idée de Marcien Towa portant notamment sur la question de la renaissance, pour un lecteur pressé, peu curieux et surtout impatient, il serait très facile d'aboutir à l'idée que le philosophe camerounais se limite à faire l'éloge des prouesses de la science et de la philosophie dites occidentales. Or, s'il peut par moment être perçu comme étant opposé à tout ce qui est purement africain, c'est simplement parce qu'il est persuadé qu'un peuple qui a la maîtrise de ces deux types de savoir, bien évidemment, la science et la philosophie, est appelé à être puissant et par là même incolonisable. Car, ayant acquis la

⁵⁵⁴ Cornelius Castoriadis, cité par Jean Godefroy Bidima, « Itinéraires d'un « Entretien » Autour d'un philosophe de la Praxis », in Jacob Emmanuel Mabe (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Baut, Nodhausen, 2015, p. 149.

puissance, il se donne les moyens d'échapper à toute forme de domination, d'assujettissement, d'aliénation, d'exploitation. La pertinence d'une telle pensée ne peut pas être sans équivoques ni ambiguïtés liées à sa parfaite compréhension et son accession profonde. Voilà ce en quoi l'exposé succinct des thèses de certains auteurs critiquant Marcien Towa s'avère important.

Comment ne pas aussi voir qu'en analysant l'idée de renaissance selon Marcien Towa, ce serait être en déroute de penser et de croire que l'auteur fait le culte et les éloges de la technoscience occidentale amenant par-là les peuples dominés à une « européanisation » ou à une occidentalisation visant une « *dénaturation* » ou une « *clochardisation culturelle* »⁵⁵⁵ de ceux-ci.

Au vu de ce qui précède, l'incitation à la maîtrise du secret de la puissance du dominateur est-elle un appel au mépris du passé et de la culture africains par les Africains ? En quoi l'appropriation de la civilisation universelle est-elle une dialectique de l'ouverture et de l'autocentrisme ? Qu'est-ce qui peut justifier le caractère actuel et vivant de l'idée de renaissance de Marcien Towa aujourd'hui ?

⁵⁵⁵ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 121.

CHAPITRE VII : DU PROCÈS DE L'IDÉE DE RENAISSANCE DE TOWA

L'entame de ce chapitre voudrait que quelques regards de certains auteurs apparaissant comme des critiques de Marcien Towa soient d'abord présentés. Ensuite nous verrons si ces critiques peuvent résister à la dialectique profonde de l'idée de renaissance de Towa. Parmi ces auteurs qui apparaissent comme des critiques de Marcien Towa, nous avons retenu, dans le cadre de cette étude, Fabien Eboussi Boulaga, Pius Ondoua, Emile Kenmogne, Lazare Marcellin Poame et Souleymane Bachir Diagne.

I. Des appréhensions critiques de l'idée de renaissance de Towa

Comme nous venons de l'annoncer plus haut, quatre auteurs sont retenus dans le cadre de la présente analyse : Fabien Eboussi Boulaga, Pius Ondo, Emile Kenmogne et Lazare Marcelin Poame.

1. Fabien Eboussi Boulaga et la question de l'authenticité

Eboussi Boulaga conçoit la philosophie comme un symbole et une institution parmi tant d'autres que l'Occident a transportés hors de son continent pour se servir comme instrument qui leur permet d'assimiler les autres peuples. Ainsi la philosophie apparaît pour les Occidentaux comme une certitude dont on ne peut discuter. De cette façon, la philosophie est un élément constitutif du groupe qui définit les relations entre les individus et leurs fonctions comme expression de l'intelligence desdites relations :

La « philosophie » est l'un parmi les symboles et les institutions que l'Occident a transportés hors de soi et offerts comme moyen d'assimiler les autres. Elle fait partie de sa « certitude », c'est-à-dire de ce qui est indiscutable et va sans dire. Elle est un élément constitutif de la « théorie » de ce groupe, de la façon dont il se « voit », non seulement comme une somme d'individus, liés par des relations et des fonctions définies, mais comme une expression de l'intelligence de ces relations. Une telle compréhension inclut l'histoire fondatrice et signifiante de la constitution de ces rapports, la justification de cet état de chose, et les règles d'usage⁵⁵⁶.

En fait, pour Eboussi, la philosophie européenne s'exprime à partir des langues européennes et est médiatisée pour les peuples « Barbares » qui la découvrent à partir des langues qui ne sont pas les leurs. Il s'appuie sur le *Menon*, l'un des dialogues de Platon, où le

⁵⁵⁶ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, pp. 120-121.

petit esclave, adroitement interrogé par le Maître Socrate, « réussit une démonstration géométrique sans étude préalable »⁵⁵⁷. Un tel exploit peut paraître normal, car le jeune esclave a la capacité de raisonner en tant qu'homme ; Eboussi de commenter :

*Il a suffi de l'anamnèse, de cette remontée dans le souvenir primordial pour rendre vivaces les forces intelligibles perçues ou contemplées dans une existence antérieure. Il en est généralement ainsi : Socrate aide le tout-venant, qui le veut bien, à accoucher de sa propre pensée, à s'approprier ce qui est commun à tous, à le tirer de son propre fonds, par un acte personnel de l'esprit. [...] Le petit esclave est à même de s'élever à la dignité humaine par l'activité pensante*⁵⁵⁸.

Mais cette thèse est ce qu'Eboussi réfute mordicus puisque pour lui, le petit esclave ne peut parvenir à une telle démonstration qu'à condition qu'il soit interrogé par un Maître : Socrate. En plus, l'autre condition qui fait que l'esclave s'en sorte face à l'interrogation de Socrate est qu'il parle la langue grecque : « *Il ne le peut en fait que s'il est mis à la question par le maître Socrate ; et il ne peut l'être que « s'il parle grec »* ». Pour Eboussi, il ne s'agit pas d'une condition de pur fait qui manque quelque nécessité⁵⁵⁹. Pour lui, une tradition philosophique ne peut se transmettre qu'à partir de son lieu de naissance et de sa langue d'origine. La preuve en est, selon lui, que lorsque Socrate s'est senti en insécurité, il ne s'est pas rendu chez les Barbares pour se protéger.

*Car, écrit-il, cela serait revenu à renoncer à sa raison d'être et de vivre : il n'aurait plus été en mesure de dialoguer avec personne, de jouer le rôle d'éveilleur auprès de ses concitoyens. Son démon s'apparente au génie du lieu et de langue. Hors d'Athènes, l'activité philosophique de Socrate perd de son sens. Hors de Grèce, elle n'est plus que traduction maladroite ou imitation du mode de vie hellénique. Il en sera ainsi durant toute l'antiquité où philosopher sera « helléniser ». Jusqu'à ce qu'il y ait des « héritiers spirituels » de la Grèce, ceux qui, selon la généalogie culturelle, descendent d'eux, et s'identifient « historiquement » à eux. Il n'y a pas lieu de s'enquérir de ce mode d'identification historique. Il suffit de comprendre qu'ils conservent les acquêts des Grecs, poursuivent l'histoire que ces derniers ont inaugurée, celle de la science, du « savoir », celle du questionnement de l'être, celle de la pensée du principe et par principe*⁵⁶⁰.

De ces propos d'Eboussi, s'exprime l'authenticité. Ne peut hériter une science, un savoir que celui ou celle qui est issu du même pays, de la même culture, voire la même ethnie que le créateur de cette science ou de ce savoir. Voilà pourquoi il affirme que hors d'Athènes,

⁵⁵⁷ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 118

⁵⁵⁸ *Id.*

⁵⁵⁹ *Id.*

⁵⁶⁰ *Ibid.*, pp. 118-119.

la méthode socratique qu'est la maïeutique perd tout son sens et même sa valeur. Ainsi, hors de la Grèce, la philosophie de Socrate devient une traduction et un mimétisme maladroit et faussé d'avance. Cette naturalisation du savoir d'avec son lieu de naissance ou d'émergence s'oppose frontalement à l'idée de renaissance culturelle de Marcien Towa selon laquelle la libération des peuples opprimés par le système d'exploitation impérialiste passe par l'appropriation et la maîtrise du secret de la puissance du dominateur. Pour Eboussi, une telle idée est un appel à une imitation maladroite qui ne peut porter les fruits.

Revenant sur l'interlocuteur de Socrate dans le *Menon*, Eboussi renchérit sa thèse en s'interrogeant sur la capacité du petit esclave à penser par soi-même. Il va même jusqu'à penser que le dialogue entre Socrate et le petit esclave peut être une fiction dans la mesure où Socrate invente les questions et les pose de manière à ce que son interlocuteur les approuve simplement. Et cela n'est possible qu'à partir d'une médiation entre deux individus issus d'une même culture. Parlant des Grecs, Eboussi écrit :

La philosophie peut s'exprimer et s'exprime en leurs langues et qu'ils la médiatisent pour les autres, ces nouveaux Barbares. Ceux-ci, comme le petit esclave, ne s'éveillent à la science que dans les langues d'autrui, dans les termes de sa civilisation, selon ses modes et ses attitudes, et pour tout dire selon ses « valeurs »⁵⁶¹.

On voit là comme si les nouveaux Barbares dont fait allusion Eboussi Boulaga sont les peuples qui ne font pas partir de la culture hellénique. Parmi ceux-ci, nous avons les peuples d'Afrique qui, en accédant à la philosophie par des langues étrangères, le font par une médiation qui se veut aliénante. D'où cette remarque : la polémique qui anime les « philosophies » africaines « en veut au « détour essentiel », à une médiation aliénante à l'encontre de laquelle on affirme l'originalité ; ajouter la mauvaise conscience, un embarras et une nostalgie causés par le fait que leur discours de contestation se déroule dans une langue et les catégories d'emprunt »⁵⁶².

L'on peut se demander, pourquoi s'attarder sur la définition de la philosophie selon Eboussi ? Parce que dans *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, face aux impasses méthodologiques de l'ethnophilosophie, Marcien Towa va s'appuyer sur un génie de la philosophie en Occident, Hegel, « pour définir la nature et les exigences de sa

⁵⁶¹ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 119.

⁵⁶² *Id.*

discipline » malgré son « *refus de la philosophie aux peuples non européens* »⁵⁶³. Cela étant, il apparaît que c'est en réponse à Marcien Towa sur les exigences méthodologiques de la philosophie à partir de Hegel qu'Eboussi affirme qu'on ne peut pas prétendre posséder une science à partir des langues étrangères et à partir d'un ancêtre avec qui on n'entretient ni parenté culturelle ni parenté géographique. Voilà pourquoi il parle d'« *une médiation aliénante à l'encontre de laquelle on affirme l'originalité* »⁵⁶⁴. Voilà aussi pourquoi il affirme que hors d'Athènes, l'activité philosophique de Socrate est vouée à l'échec parce qu'elle perd tout son sens.

Bien plus, toujours dans sa *Crise du Muntu*, Fabien Eboussi Boulaga pense que la philosophie s'apparente à la religion dans la mesure où sa propriété descriptive est reliée à un espace et à une histoire bien définie :

*Dire que l'histoire de l'Occident est une histoire philosophante, c'est faire de la philosophie une propriété descriptive de cette formation qui se comprend comme un absolu historique, comme révélation de l'absolu. En fait, la philosophie fait partie de la religion, comme affirmation de soi par et dans l'adhésion à des signifiants expressifs de la sacralité de la société, de son origine et de sa portée métahistorique qui réduit le reste au non-sacré, au profane, à un degré ontologique inférieur. La conjonction dans laquelle elle se trouve, la position dominante de la civilisation industrielle, lui donne une sorte d'évidence et de facticité qui rend anormal celui qui entend la relativiser, user envers elle de sa capacité d'autodétermination. Voilà pour quoi elle est ressentie comme étrangère, ou comme rendant étranger à soi celui qui y adhère*⁵⁶⁵.

De ces propos il ressort que l'accès à la philosophie prise dans ce sens est aliénant, voire dogmatique parce qu'elle n'offre pas d'autres possibilités d'autodétermination et d'auto-affirmation. Ceci est d'autant codifié par la position assez puissante, dominante et dévastatrice de la civilisation industrielle. L'accès à cette civilisation n'étant possible que par l'intégration et l'assimilation alors que celles-ci sont d'ailleurs contradictoires et sont l'expression même de la marginalisation : la philosophie apparaît donc pour Eboussi

comme un impératif d'intégration et d'assimilation. Il le faut pour être admis dans la jouissance plus grande des biens que procure l'appartenance à une puissance triomphante ; il le faut pour survivre. La conformité et l'opportunisme de la pensée en sont le prix nécessaire. Le programme d'enseignement, ici plus qu'ailleurs,

⁵⁶³ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 22.

⁵⁶⁴ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 119.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 121.

cultive la conscience en vue de réfléchir la théorie du groupe ; mais le faisant avec servilité, elle ne retient que ce qui est stable, ce qui ne subit pas les propres remises en cause du groupe. Elle ne peut anticiper, elle doit même toujours procéder en décalage, avec le retard, qui permet l'imitation ou la copie. On n'assimile pas l'acte créateur : on deviendrait créateur soi-même, on ne peut qu'assimiler les retombées. Voilà pourquoi l'imitation ne saurait être une préparation à autre chose, à l'autonomie de la création. L'intégration et l'assimilation sont fausses et contradictoires. Elles sont un processus de marginalisation et de dénaturation, disons de clochardisation culturelle.⁵⁶⁶

La philosophie entendue comme impératif d'intégration et d'assimilation est imitation, et par conséquent ne peut nous rendre autonome dans le processus de la création. Elle est animée par la volonté d'imposer un modèle unique de penser qui exclut d'autres rationalités et d'autres possibilités d'affirmer sa personnalité. Pour cela, la philosophie est d'essence nihiliste parce qu'elle pose comme obstacles les croyances, les attitudes et l'attachement du Muntu à son passé et à son espace. Voilà pourquoi une telle philosophie s'avère destructrice :

Elle est en fait l'institutionnalisation de la guerre totale qui se donne la tâche d'anéantir ce qu'est l'autre : sa dignité, sa personnalité morale, son identité collective. Elle est dévastatrice parce qu'elle est une « question » de puissance qui se prend elle-même pour fin alors qu'elle n'est qu'un parmi les possibles : tout autre type de pensée est mise en demeure de se soumettre comme première esquisse du concept, ou d'être rejetée comme irrationnelle. La rationalité c'est la terreur⁵⁶⁷.

Pour Eboussi, la voie de la puissance n'est pas seulement celle que préconise la rigueur philosophique telle qu'elle a émergé dans l'Antiquité avant d'être ressuscitée et consolidée par les philosophes humanistes de la Renaissance européenne, les philosophes précurseurs de la modernité et les philosophes des lumières. Il n'y a pas qu'une seule possibilité d'accès à la puissance, car celle qui se veut occidentale par la maîtrise de la civilisation industrielle est empreinte de terreur parce qu'elle n'admet pas d'autres formes de rationalités et d'autres types de savoir :

L'Occident a produit une pensée mutilée et mutilante ; il a mécanisé la vie et réifié l'homme. Les conséquences pratiques en sont là, visibles et désastreuses : misère des relations humaines, exploitation de l'homme, génocides sur grande échelle, commercialisation de l'esprit, du sexe. Comment ne pas comparer avantageusement avec la chaleur humaine et la solidarité africaines, la rigueur des interdits et des tabous, le respect de l'homme, but et unique objet des organisations ? La communion

⁵⁶⁶ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 121.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 122.

*avec tout crée entre l'homme et l'homme, entre l'homme, la terre, les plantes et les animaux des relations de parenté, et donc d'harmonie et d'affection. Cela ne vaut-il pas mieux que la puissance technique devenue folle, dévoilant son essence nihiliste dans la bombe atomique ?*⁵⁶⁸

Face donc à la terreur de la civilisation occidentale, Eboussi pense que nous devons reconnaître l'originalité, l'authenticité africaine, ses civilisations antérieures, « *les emprunts que d'autres lui ont fait* »⁵⁶⁹. Ce n'est que de cette façon que l'on pourra admettre le génie scientifique de l'Europe dans la mesure où il y a troc réciproque entre la culture occidentale et la culture africaine. D'un côté, c'est-à-dire, du côté africain, « *surabondent les valeurs de vie* »⁵⁷⁰, alors que de l'autre, c'est-à-dire, du côté occidental, émergent « *les valeurs de l'action et de l'organisation* »⁵⁷¹. Il y a alors pour Eboussi besoin réciproque entre l'Afrique et l'Occident, car « *le troc peut avoir lieu : un supplément d'âme contre un supplément de corps* »⁵⁷².

A ce niveau, il apparaît clairement que Fabien Eboussi Boulaga s'adresse à Marcien Towa – bien qu'il ne le cite pas – parce que Towa affirme, dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, que « *La négritude senghorienne et l'ethnophilosophie qui cherche à la prolonger, entretiennent l'illusion que l'Afrique pourrait apporter à l'Europe un « supplément d'âme » avant la complète liquidation de l'impérialisme européen en Afrique* »⁵⁷³. Eboussi s'oppose donc à cette idée de Towa en arguant que la négritude senghorienne et l'ethnophilosophie n'entretiennent pas une illusion sur la capacité de l'Afrique à apporter à l'Europe un supplément d'âme. Que de chercher à s'enquérir le secret en vertu duquel l'Europe nous domine, nous devons plutôt brandir notre originalité, notre spécificité et notre authenticité face à la puissance écrasante de l'Europe.

Eboussi ne s'arrête pas là ; il va plus loin en posant la tradition et la culture comme nature de l'homme. A cet effet, il écrit :

L'attention dirigée sur la tradition révèle l'homme non seulement comme personne, mais comme « nature ». Sa nature est un état concret, historique et déterminé par ce qu'ont vécu et fait les hommes qui nous ont précédés, par la façon dont ils ont utilisé

⁵⁶⁸ Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 123-124.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁷⁰ *Id.*

⁵⁷¹ *Id.*

⁵⁷² *Id.*

⁵⁷³ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 51.

le donné, leur rapport à leur propre corps, rapport au monde devenu rapport à une terre, à un environnement. Ce que l'homme est comme nature, il l'hérite sous forme concrète. Et cette forme concrète est toujours culturalisée : la culture est la première nature de l'homme. Il s'ensuit deux applications importantes : la tradition comme présupposition de soi et la tradition comme solidarité ou obligation originaires. L'une et l'autre témoignent d'un mode d'être qui est simplement position de soi et que n'épuise pas la conscience ultérieure ou la tentative de la pensée en termes d'être ou d'essence⁵⁷⁴.

Dire que la culture et la tradition sont caractéristiques de la nature humaine revient à dire qu'il n'est pas concevable pour un homme de se défaire de sa culture parce qu'il ne peut se définir en dehors de ses éléments culturels et traditionnels. La tradition apparaît dans ce sens comme contrainte et solidarité originaires dont on ne peut se défaire. Est-ce pour Eboussi une façon de dire qu'il n'existe pas dans la tradition les aspects sombres qui nécessitent d'être remis en question ou d'être révolutionnés dans le processus de la libération ?

Pour Eboussi, en effet, comme la tradition est partie intégrante de la nature de l'homme, elle ne s'enseigne pas puisqu'on naît avec dans la mesure où les hommes qui nous ont précédé, c'est-à-dire nos aïeux ou nos ancêtres, l'ont vécue. Il poursuit en ces termes :

La tradition, jusque dans sa positivité, apparaît comme « nature humaine », c'est-à-dire un être humain hors de soi. La tradition, c'est le « nous » sous une forme étrangère à soi-même : quand on s'éveille à soi-même, on se reconnaît comme s'étant devancé, comme extériorité culturelle objectivée dans les organisations, les représentations et les institutions, dans le lien généalogique avec d'autres. La façon dont s'établit cette relation de soi à soi-même n'est pas de l'ordre du savoir. [...] La tradition n'est pas objet de savoir. En tant qu'elle est anticipation d'une nature personnelle, d'une individualité inépuisable et d'une « transcendance » qui n'est pas de l'ordre de l'étant, de la chose ; elle est doublement exigence de reconnaissance, comme un incontournable dont on ne peut disposer à sa guise, mais qui commande le respect comme mode approprié de se rapporter à lui, de communiquer avec lui⁵⁷⁵.

Si la tradition et la culture ne se transmettent pas sous forme de connaissance et de savoir, on sous-entend qu'elles sont innées à l'homme, donc au Muntu. Si ceci est admis, nous retombons pieds et poings liés dans la Négritude senghorienne qui, pour Towa, est la mamelle nourricière de l'ethnophilosophie, parce que la Négritude senghorienne est un brandissement des valeurs naturelles et intrinsèques du Nègre comme certificat indubitable de son humanité.

⁵⁷⁴ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 170.

⁵⁷⁵ *Id.*

Ceci nous ramène également dans les doctrines de l'essentialisme statique tant décrié par Marcien Towa. Nous sommes en droit de le dire parce que ces propos d'Eboussi en sont révélateurs : « *La fidélité à la tradition ne peut avoir que la forme d'une répétition libre, fondatrice de ses formes. [...] Le recours à la tradition tend à laisser être ce jaillissement créateur, à se situer au-delà de la polémique et du ressentiment, de la réaction, et de le libérer dans la « nature humaine »* »⁵⁷⁶. Autrement dit, celui qui est fidèle à la tradition est créateur parce qu'il fait avec liberté une forme de répétition. Mais ceci peut nous amener à se poser les questions de savoir, comment peut-on créer dans la répétition ? Comment pouvons-nous répéter une chose qu'on n'a pas apprise ? Sombrier dans la répétition n'est-il pas tourner en rond dans un mimétisme qui se veut statique ? Ces questions ont toute leur importance parce que plus haut, nous avons vu avec Eboussi que la tradition ne se transmet pas sous forme de savoir parce qu'elle fait partie de la nature humaine.

De ce qui précède, il ressort que Fabien Eboussi Boulaga milite pour l'authenticité du Muntu, donc de l'Africain. Pour lui, la libération du Muntu ne consiste pas en la renonciation ou à la négation de son essence, de son être, pour devenir l'Autre :

*Le Muntu n'habite pas une île, il ne jouit pas de l'exterritorialité. Les problèmes de la particularité sont déterminés par l'avènement d'une histoire une, d'une histoire mondiale. 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. Il y a réciprocité entre l'univers du Muntu et le monde, enveloppement mutuel*⁵⁷⁷.

Il y a lieu de s'interroger à présent, pour finir, sur le sort qu'Eboussi réserve à la science et à la technologie dans le processus de la préservation de l'authenticité du Muntu. Il écrit :

Il est aussi clair qu'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 pratique 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 maîtrisées, décupler le jeu de la liberté, lui donner ses conditions nécessaires, quoique non suffisantes.

⁵⁷⁶ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, pp. 171-172.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 226.

*Tant que la technologie et la science demeurent son manque, l'authenticité passe pour une pauvre idéologie de compensation, un carnaval*⁵⁷⁸.

Ces propos d'Eboussi nous paraissent problématiques dans la mesure où il pose la maîtrise de la technologie et de la science comme éléments nécessaires du Muntu pour la préservation de son authenticité. Peut-on introduire les éléments culturels nouveaux dans sa propre culture et demeurer authentique ou le même ? Tout compte fait, à ce niveau, nous pouvons déjà admettre, avec beaucoup de réserve, qu'Eboussi, comme Towa, reconnaît la science et la technologie comme éléments indispensables à la libération et à l'affirmation des peuples dominés par l'impérialisme mondial.

Quelques points de vue critiques de Fabien Eboussi Boulaga étant émis à l'encontre de l'idée de renaissance de Towa, allons voir à présent ce que pense un autre critique de Marcien Towa, Pius Ondoua.

2. Pius Ondoua et la question de la rationalité technologique

Pius Ondoua, dans son ouvrage, *Existence et valeurs IV. Un développement « humain ». Réflexion éthique et politique*, conceptualise les questions du sous-développement et du développement du Tiers-monde et prétend, comme Fanon, lutter pour l'auto-émancipation du tiers monde :

*Certes, le problème pour Fanon comme pour nous dans cette recherche, n'est pas essentiellement celui du choix a priori entre capitalisme et socialisme, ni celui du rattrapage de l'Europe. Il s'agit bien plutôt de concevoir la société et l'homme neuf, pour le Tiers-monde. Et cette conception, théorique et pratique à la fois, trouve sa réalisation dans une restructuration de la société capitaliste appendiciaire*⁵⁷⁹.

Les sociétés capitalistes appendiciaires dont fait allusion Pius Ondoua sont les peuples autrefois colonisés par l'Occident. Dans ces sociétés, Ondoua veut concevoir un homme nouveau dans une société neuve. Mais pour arriver à une telle réalisation, Ondoua semble se méfier de la puissance technologique parce que, selon lui, elle est porteuse de germes du capitalisme, donc des germes de l'exploitation de l'homme par l'homme. Cette exploitation de l'homme par l'homme impulsée par le développement de la technoscience est ce que Pius Ondoua semble nommer rationalité technologique. Nous pouvons lire ceci :

⁵⁷⁸ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 228.

⁵⁷⁹ Pius Ondoua, *Existence et valeurs IV. Un développement « humain ». Réflexion éthique et politique*, Paris, L'Harmattan, 2011, p 167.

La rationalité technologique ne désigne rien d'autre que le pouvoir écrasant des faits de la technologie, qui produit l'absence de discours dialectique susceptible de remettre en cause cet état de fait, pour en dévoiler l'oppression sournoise et la fausseté fondamentale. C'est pourquoi Marcuse peut dire de la nouvelle rationalité, de la rationalité technologique, qu'elle a produit « un état d'esprit, une forme de conduite qui justifient, qui expliquent même les aspects les plus destructifs et les plus oppressifs de cette entreprise ; la rationalité technique et scientifique et l'exploitation de l'Homme sont liées l'une à l'autre dans les formes nouvelles de contrôle social »⁵⁸⁰.

Selon Pius Ondoua, l'essor de la technique moderne a raté sa vocation première qui est celle d'être au service de l'homme afin que la société toute entière puisse en tirer profit : « *Le développement technique aurait donc raté son but : originellement instrumentalisation de la nature, des choses en mettant à la disposition des hommes un ensemble des procédés opératoires, la technique est devenue instrumentalisation des hommes et de la société toute entière* »⁵⁸¹. Alors, si tel est le cas, on peut se demander, comment peut-on envisager un homme nouveau et une société nouvelle sans encrage technique et scientifique dans les sociétés qui subissent encore l'impérialisme ? Puisque « *le machinisme et l'industrie, qui devraient alléger la misère des hommes et les affranchir, ont créé une servitude nouvelle* »⁵⁸². C'est dire pour Pius Ondoua que la maîtrise de la science et de la technique modernes est aliénante, notamment, dans sa perspective pratique :

L'opérationnalisme pratique, dans la mesure où il est au service de la rentabilité et de la productivité, produit ainsi la rationalité (ou l'aliénation) technologique, ce qui renvoie à l'impossible neutralité de la science et de la technique dans le cadre d'une structure sociale donnée. « La société industrielle qui s'approprie la technologie et la science s'est organisée pour dominer toujours plus efficacement l'homme et la nature, pour utiliser ses ressources toujours plus efficacement ». L'aliénation technologique est donc au rendez-vous en tant que conséquence de la rationalité technologique⁵⁸³.

De ces propos de Pius Ondoua, il ressort que Marcien Towa, qui pose, par exemple, la maîtrise de la science et de la technique comme moyen de la libération et de la renaissance culturelle des peuples africains, serait en train de tracer la voie de l'aliénation technologique, conséquence directe de la rationalité technologique. Bien plus, Pius Ondoua pense que le

⁵⁸⁰ Pius Ondoua, *Existence et valeurs IV. Un développement « humain ». Réflexion éthique et politique*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 60.

⁵⁸¹ *Ibid.*, 2011, p. 61.

⁵⁸² P.M Schuhl, cité par Pius Ondoua, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁸³ Pius Ondoua, *Existence et valeurs IV. Un développement « humain ». Réflexion éthique et politique*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 63.

modèle de développement occidental ne peut pas être universel et semble remettre en question l'idée de la libération des peuples dominés par l'Occident impérialiste en terme d'équilibre des rapports de forces de production matérielle. Si la libération vise à faire échec à l'idéologie dominante, il faut, selon Ondoua, se frayer un chemin autre que celui de l'Europe :

L'évidence de la non-universalité du modèle occidental et le caractère nécessairement artificiel de tout développement conçu selon ce modèle s'imposent : dès lors la situation de dépendance du Tiers-monde est analysée en termes de rapport de forces essentiellement conjoncturels, rapports de forces qui posent comme exigence nécessaire, comme exigence dialectique, un renversement de la situation, pour que soit possible la réalisation « du devoir-être d'une Afrique nouvelle ». Il est vrai que qui dit « rapports de forces », « renversement de rapports de forces », dit aussi puissance matérielle, économique, politique et technique, et affirme par le fait même l'unité dialectique de la théorie et de la pratique. S'il est question du renversement des rapports de forces, ce renversement nécessite, non seulement l'élaboration d'une idéologie nouvelle, visant la libération et faisant échec à l'idéologie dominante, mais encore et surtout l'acquisition urgente des moyens propres à la réalisation d'un tel objectif⁵⁸⁴.

Mais de quels « moyens propres » s'agit-il pour renverser les rapports de force si ce n'est la maîtrise de la philosophie, de la science et de la technique comme nous le recommande Marcien Towa ? Encore une fois de plus, ce discours d'Ondoua semble préconiser l'authenticité et l'originalité comme celui de Fabien Eboussi Boulaga. La preuve en est que Pius Ondoua trouve incantatoire les propos de Towa selon lesquels : *« En réalité, aucun développement culturel d'envergure ne sera possible en Afrique avant qu'elle n'édifie une puissance matérielle capable de garantir sa souveraineté et son pouvoir de décision non seulement dans le domaine politique et économique, mais aussi dans le domaine culturel »⁵⁸⁵*. Ces propos de Towa sont pourtant extraits par Ondoua de l'*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Mais en les qualifiant d'affirmation incantatoire, nous sommes de plus en plus perplexe et confus lorsque Pius Ondoua précise la nature de son travail, *Existence et valeurs IV. Un développement « humain ». Réflexion éthique et politique*, en ces termes :

Notre travail se veut ainsi une contribution à l'élaboration d'une analyse adéquate à la volonté de libération, analyse qui est simultanément recherche d'armes intellectuelles appropriées pour la rupture de la dépendance. En même temps qu'une analyse à élaborer, ce travail vise à créer, ou mieux, à renforcer la « conscience de

⁵⁸⁴ Pius Ondoua, *Existence et valeurs IV. Un développement « humain ». Réflexion éthique et politique*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 21.

⁵⁸⁵ Marcien Towa, cité par Pius Ondoua, *Op.cit.*, p. 21.

classe » des pays du Tiers-monde exploité, tout en posant la libération elle-même comme « auto-émancipation », comme auto-libération⁵⁸⁶.

Pourquoi sommes-nous perplexe et confus face à ces propos de Pius Ondoua définissant la nature de son travail ? Parce qu'Ondoua, pour avoir certainement lu l'*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* – puisqu'il le cite –, nous confirme sans le dire l'influence de l'œuvre de Towa sur sa pensée. Car, Towa, dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, a pour dessein fondamental la libération, l'émancipation et la renaissance culturelle des peuples affaiblis par le système d'exploitation impérialiste. C'est la raison pour laquelle il démasque et invalide en même temps la Négritude senghorienne et l'ethnophilosophie avant de nous convier à la maîtrise de la philosophie et à l'appropriation de la civilisation industrielle.

Cela étant dit, *Existence et valeurs* de Pius Ondoua nous paraît comme une remise en question « voilée », voire un « mimétisme » non avoué de l'œuvre de Marcien Towa. Cette affirmation suivante d'Ondoua démontrera à suffisance la pertinence de notre remarque :

Notre analyse rejoint ainsi, partiellement du moins, celle de Nkrumah et de Towa qui, tous les deux, posent la nécessité, non seulement de l'élaboration d'une théorie scientifique servant de base à la libération de la périphérie, c'est-à-dire d'une anti-idéologie dominante, mais encore de l'acquisition de la puissance technique et matérielle (liée à l'organisation de la force sociale) grâce à laquelle une telle entreprise puisse être possible. [...] Cette affirmation de Towa, dans sa critique de la négritude senghorienne, peut certes s'avérer utile, lorsqu'il dit : « A la quête de l'originalité et de la différence comme certificat d'humanité, nous proposons de substituer la quête des voies et moyens de la puissance comme inéluctable condition de notre humanité et de notre liberté » ; il convient pourtant de réaffirmer l'urgence d'une promotion de la créativité scientifique et technique, et non celle d'une récupération mimétique et partant non critique (parce que non fondée sur une sélection appropriée des possibilités scientifiques et techniques humanisantes) et par ailleurs utopiques, de ces voies et moyens de la puissance, aux conséquences potentiellement catastrophiques⁵⁸⁷.

Ici, Pius Ondoua semble approuver la thèse de Towa sur « la quête des voies et moyens de la puissance comme inéluctable condition de notre humanité et de notre liberté »⁵⁸⁸. Mais le divorce avec Towa c'est au niveau où Ondoua pense que cette voie préconisée par Towa est une simple « récupération mimétique » et non critique de la

⁵⁸⁶ Pius Ondoua, *Existence et valeurs IV. Un développement « humain ». Réflexion éthique et politique*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 21.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, pp.194-195.

⁵⁸⁸ Marcien Towa, cité par Pius Ondoua, *op.cit.*

rationalité technologique occidentale alors que celle-ci nous prédispose à des conséquences catastrophiques. Mais une telle critique ne nous semble pas fondée parce que nous ne saurons valider la domination sous le prétexte de la crainte des conséquences catastrophiques des progrès scientifiques. Ce commentaire de Kouame Yao de la rationalité technoscientifique de Pius Ondoua est très révélateur : la rationalité technoscientifique est

*domination de la nature et domination/oppression de l'homme, en en usant comme moyen de leur développement, les États africains ne feront que consacrer et perpétuer leur domination par l'Occident. Par conséquent, vouloir réaliser la libération, l'émergence et la puissance de l'Afrique au moyen de la technoscience est à la fois illusoire et aventureux*⁵⁸⁹.

Voilà en quoi la pensée d'Ondoua nous paraît autant comme un « gauchissement » qu'une critique de l'idée de renaissance de Towa. Ce qui nous amène à voir à présent ce que pense Emile Kenmogne de l'idée de renaissance de Towa.

3. Emile Kenmogne et le procès d'intention d'une européanisation de l'Afrique par Marcien Towa

Contrairement à certains égarements que peuvent susciter l'interprétation et la compréhension de la dialectique profonde de Marcien Towa, développer une attitude positive et d'ouverture vis-à-vis de la culture occidentale n'est pas à confondre avec un appel à l'abandon de l'Afrique par les Africains pour une immigration massive, anarchique, illicite et risquée des Africains vers l'Europe.

En effet, depuis un peu plus d'une décennie déjà, la mer méditerranée est devenue comme le cimetière des migrants africains vers le « paradis » imaginaire qu'est l'Europe. Dans un magazine qui s'intitule *Paris Match*, dans sa publication du mois d'octobre 2016, nous lisons ceci : « Depuis janvier, plus de 3 500 personnes ont péri dans les eaux de la méditerranée, 332 000 ont atteint l'Europe »⁵⁹⁰. Les conditions dans lesquelles les réfugiés et migrants africains s'engagent pour la traversée de la méditerranée occidentale, reconnue comme une zone où la mer est très dure, hachée, avec de violents vents et tempêtes, valent peut-être la peine de ne pas être connues pour les âmes sensibles, si on n'est pas prêt à couler quelques gouttes de larmes. Le point de départ de la traversée mortelle de la scène décrite ci-

⁵⁸⁹ Kouame Yao, cité par Siméon Clotaire Mintoume, *Marcien Towa. Progrès scientifiques et émancipation des peuples*, Paris, L'Harmattan, 2021, p 79.

⁵⁹⁰ Alfred de Montesquiou, « La traversée infernale », in *Paris Match* n°3517 du 13 au 19 octobre 2016, p. 50.

après par le magazine sus-évoquée est le large de la Libye du regretté mémoire, le grand Guide, Mouammar Kadhafi :

Une barcasse en bois, mal terminée, de quelques 25 mètres de longueur, et une douzaine de canot gonflable qui flotte à la dérive. Les moteurs ont calé, il n'y a ni capitaine ni radio pour lancer de SOS. Les canots mesurent à peine plus de 12 mètres, mais les trafiquants d'êtres humains y entassent près de 200 personnes à chaque fois. A bord de l'embarcation en bois, ils sont un millier à tenir, sur trois niveaux. Dans la cale, ils sont si serrés qu'aucun ne peut bouger, allongés comme du bétail, sans une goutte d'eau ni la moindre nourriture. Une vision cauchemardesque qui rappelle les pires évocations de la traite des esclaves, lorsque les armateurs français et anglais faisaient fortune en convoyant leurs captifs vers les plantations américaines⁵⁹¹.

Ces scènes sont des réalités vivantes et fraîches vécues par les Africains qui ont décidé de joindre l'Europe à tout prix. L'évocation de ces faits n'est pas anodine, car le problème qui nous intéresse ici est que par simple maladresse, pour ne peut-être pas dire par mauvaise foi, certains lecteurs de Marcien Towa l'accusent d'être parmi les instigateurs de ce phénomène. En effet, Marcien Towa est accusé, nous semble-t-il injustement, d'être de ceux qui encouragent l'immigration clandestine parce que dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, le philosophe camerounais affirme quelque part que, face aux lacunes du confucianisme et de la morale traditionnelle d'une Chine en quête de Renaissance, il faut se « nier, mettre en question l'être même du soi, et s'europeaniser fondamentalement »⁵⁹².

Parmi ces lecteurs qui accusent Towa de cautionner l'immigration clandestine, nous avons Emile Kenmogne. Compatriote et probablement ancien étudiant de Marcien Towa à l'Université de Yaoundé où lui-même y enseigne la philosophie bien avant la mort de son professeur en 2014, Emile Kenmogne formule sa critique vis-à-vis de Towa dans un article qu'il intitule, « La réception de la philosophie bantoue de Placide Tempels par Marcien Towa ». En effet, comme le précise l'auteur lui-même dans ses propos introductifs, l'article est un « hommage à prétention philosophique » : « Mon hommage à prétention philosophique est par conséquent essentiellement critique. Un hommage critique peut n'être qu'une critique,

⁵⁹¹ Alfred de Montesquiou, « La traversée infernale », in *Paris Match* n°3517 du 13 au 19 octobre 2016, p. 54.

⁵⁹² Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 46.

mais il ne peut pas n'être qu'un hommage »⁵⁹³. Ici, l'auteur nous prévient que son hommage va être essentiellement critique, comme si la mort de Towa est apparue comme une occasion idoine pour adresser une critique à sa pensée qu'on n'aurait peut-être pas eu le courage et la force de formuler pendant qu'il était physiquement vivant⁵⁹⁴. Toujours dans ses propos introductifs, Kenmogne fait la précision suivante :

*Je ferai ici, et l'hommage et la critique, en les appuyant sur l'œuvre qui a fait la célébrité de Marcien Towa, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle (1971). Le mot critique s'entend non pas comme réfutation ou contestation, mais comme analyse et approfondissement au sens d'Emmanuel Kant*⁵⁹⁵.

Encore une fois de plus, Kenmogne semble trahir ses intentions ici lorsqu'il dit qu'il fera l'hommage et la critique en même temps, comme si l'hommage est un prétexte pour faire une critique. La conséquence est qu'une telle critique sous le prétexte d'un hommage ne nous semble pas fondée. Si ladite critique n'est selon son auteur ni une contestation ni une réfutation, que serait-elle vraiment ? Un approfondissement analytique ? Difficile de répondre, à vrai dire, par l'affirmative au regard de l'interprétation que Kenmogne fait sur certaines affirmations majeures de l'*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, notamment les thèses de l'eupéanisation fondamentale du soi et de la négation du soi :

*À suivre Towa à la lettre, il n'y aurait aujourd'hui aucune raison de s'étonner ou de s'indigner de l'eupéanisation si rapide des mœurs, des croyances et des modes de vie et des postures d'Africains qui frisent la théâtralisation et se résume en un mot : le déracinement. On aurait qu'à encourager les jeunes désœuvrés du continent noir à aller mourir en série dans les mers frontalières entre l'Europe et l'Afrique ou sur les frontières grillagées de Méllilla et de Ceuta*⁵⁹⁶.

Tel est le sens que Kenmogne donne à l'idée de Towa sur le développement par les Africains d'une attitude positive et d'ouverture vis-à-vis de la civilisation industrielle comme maîtrise de la philosophie et de la technoscience. Cette interprétation de Kenmogne de la pensée de Towa est celle que nous ne saurions admettre sous aucun prétexte. Une telle critique

⁵⁹³ Emile Kenmogne, « La réception de la philosophie bantoue de Placide Tempels par Marcien Towa », in Jacob Emmanuel Mabe, (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2015, p. 152.

⁵⁹⁴ La mort d'un penseur ne peut être que physique. Spirituellement il ne meurt jamais puisque ses idées et ses pensées traversent le temps.

⁵⁹⁵ Emile Kenmogne, « La réception de la philosophie bantoue de Placide Tempels par Marcien Towa », in Jacob Emmanuel Mabe (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2015, p. 152.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 158.

est pour nous une trahison de l'idée de renaissance de Marcien Towa en ceci qu'elle n'est ni une analyse ni un approfondissement comme son auteur a voulu nous le faire croire. Peut-être que l'auteur, pour avoir lu dans le livre qu'il a choisi pour formuler son « hommage critique » que « *tous les grands philosophes commencent par invalider ce qui était considéré jusqu'à eux comme absolu* »⁵⁹⁷, a voulu s'inscrire dans la lignée des « grands philosophes » en invalidant la pensée de son professeur. Ceci nous amène à comprendre pourquoi le professeur Emile Kenmogne a décidé d'axer sa critique « *sur l'œuvre, précise-t-il, qui a fait la célébrité de Marcien Towa* »⁵⁹⁸. Est-ce la recherche de la célébrité qui peut faire qu'on s'attaque à une œuvre célèbre ? En tout cas, cette hypothèse n'est pas à exclure.

Or, la vérité est que l'idée de renaissance de Marcien Towa n'a aucun rapport avec l'europanisation et l'immigration des Africains vers l'Europe. La preuve en est qu'ils sont très nombreux ces Africains qui passent des lustres dans le continent européen sans avoir rien compris du secret en vertu duquel l'Europe domine l'Afrique. La présence d'un Africain en Europe ne garantit pas à coup sûr sa connaissance profonde de la science et de la technique. Bien plus, les Africains qui prennent le risque mortel de traverser la Méditerranée pour l'Europe n'ont pas pour souci majeur la découverte ni la maîtrise du secret de la puissance de l'Europe. Bien au contraire, ils sont guidés et animés par l'illusion selon laquelle l'Europe serait un paradis terrestre. Dans leur illusion, les migrants africains sont convaincus qu'une fois arrivés en Europe, ils trouveront des emplois bien rémunérés qui leur permettront de vivre dans l'aisance et l'abondance matérielles qui sont pour eux synonyme du bien-être.

De ce qui précède, il ressort que l'idée du développement par les Africains d'une attitude positive et d'ouverture vis-à-vis de la culture technique et scientifique défendue par Marcien Towa serait tout mais sauf un appel à l'immigration massive des Africains vers l'Europe. Par-là, au contraire, Marcien Towa veut encourager les Africains à pénétrer à fond la culture du dominateur afin d'être à mesure de se défaire de l'asservissement et de l'oppression. Car la force et la puissance de celui qui domine ont un secret. Et ce secret réside dans sa civilisation, dans sa culture, dans ses savoirs. C'est ce secret que Towa nous invite à nous approprier.

⁵⁹⁷ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 30.

⁵⁹⁸ Emile Kenmogne, « La réception de la philosophie bantoue de Placide Tempels par Marcien Towa », in Jacob Emmanuel Mabe (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2015, p. 152.

Au regard donc de ce que nous venons de dire, il apparaît clairement que Towa, dans son idée de renaissance, ne parle pas en termes d'eupéanisation de l'Afrique. Le penser serait une simple exagération. Marcien Towa parle plutôt en termes de maîtrise du secret de la puissance de l'Europe. Et cette idée n'a aucun rapport avec un appel à l'immigration clandestine et massive des Africains vers l'Europe comme le prétend « *l'hommage critique* » du professeur Emile Kenmogne.

4. Lazare Marcelin Poame et l'évaluation de la technoscience

Dans un article intitulé « Les tâches d'une philosophie pratique à l'âge de la technoscience », Lazare Marcelin Poame veut réhabiliter le champ de la pratique de la philosophie « *face à l'invasion de la rationalité technique* »⁵⁹⁹. Il pense en effet que si la philosophie doit continuer d'exister, elle doit se détacher de son ancienne tradition qui, de Platon à Bacon ou Descartes, a consisté à écarter le domaine de la technique de son champ d'investigation :

La philosophie, si elle veut continuer d'exister et (consécutivement) participer valablement à la résolution des problèmes de la civilisation technicienne, ne doit plus se borner à un « vain exercice de réflexion s'appliquant aux objets de sa seule tradition », disons de sa longue et vieille tradition. Cette tradition, qui part de Platon à Bacon (exclu), a toujours placé la technique à la périphérie de la réflexion philosophique. Mais depuis, une nouvelle tradition s'est fait jour, accordant à la technique une position philosophiquement focale. Bacon et Descartes en ont ouvert la marche. Mais ce sont surtout les XIXe et XXe siècles qui, en thématissant la réflexion sur la technique, ouvrirent de façon décisive et systématique l'horizon de la nouvelle tradition qui définira la tâche de la philosophie dans les sociétés contemporaines. Cette tâche consiste à penser le ou l'un des faits dominants de notre époque. Or, ce fait dominant est la dynamique du système sociotechnicien qui se donne à la conscience des contemporains comme opacité. Cette dynamique est en effet devenue aujourd'hui une réalité si complexe qu'elle échappe aux investigations pointues des technocrates et autres experts de la technique. Sa montée en puissance et en complexité requiert un effort de dépassement des évaluations simplistes et technocratiques de son mode d'être⁶⁰⁰.

⁵⁹⁹ Lazare Marcelin Poame, « Les tâches d'une philosophie pratique à l'âge de la technoscience », in *Philosophiques*. 25, (1), Québec, Société de philosophie du Québec, printemps 1998, p. 91. Consulté en ligne, le 21 avril 2022. Source internet : <https://doi.org/10.7202/027474ar>

⁶⁰⁰ Lazare Marcelin Poame, « Les tâches d'une philosophie pratique à l'âge de la technoscience », in *Philosophiques*. 25, (1), Québec, Société de philosophie du Québec, printemps 1998, p. 96. Consulté en ligne, le 21 avril 2022. Source internet : <https://doi.org/10.7202/027474ar>

Comme nous pouvons le constater, pendant que Marcien Towa trouve salutaire et libératrice la voie de la maîtrise de la technique, Poame est plutôt inquiet de l'essor de la technique sous le prétexte que l'homme technicien, en voulant avoir l'emprise sur la nature, perd le contrôle sur elle et se trouve face à des impasses qui rendent opaque l'avenir de l'humanité. Comme Ondoua, Poame pense qu'il faut repenser le système technicien parce que celui préconisé par Bacon et Descartes s'avère dangereux et dévastateur. D'où le recours pour Poame, dans le cadre de l'évaluation de la technoscience, à la philosophie pratique parce que celle-ci pense le devoir-être kantien qui a pour principe moteur le respect absolu de la dignité humaine :

La méconnaissance ou l' « ignorance » de la philosophie pratique dans l'évaluation de la technoscience présente en effet le danger d'une transformation (malheureusement déjà en cours et en pleine expansion) de l'éthique en une technique de prise de décision. Celle-ci, soumise au principe de l'efficacité technique, ne peut être que monologique. Ainsi confinée dans les limites de la conscience technologique, l'éthique perd sa substance axiologico-dialogique. Or, c'est cette substance qui, à notre avis, donne sens et consistance aux questions éthiques dont l'une des plus importantes dans les réflexions bioéthiques actuelles est la notion de personne avec ses corollaires que sont le respect, le statut du fœtus, l'euthanasie et l'eugénisme⁶⁰¹.

Pour Poame, la philosophie pratique ne consiste pas en la prise en charge par l'homme de la nature en vue de sa transformation pour un mieux-être. La philosophie pratique se veut morale à la manière de celle d'un Emmanuel Kant. C'est ainsi qu'elle se veut également éthique. Mais non une éthique qui repose sur « une technique de prise de décision », mais qui conserve encore plutôt toute sa substance axiologique et dialogique.

De ce qui précède, il ressort que Lazare Marcelin Poame accorde une importance à la bioéthique au point de penser que les problèmes vitaux auxquels nous faisons face en ce moment ne trouvent pas leur soulagement dans les solutions qui se veulent techniques :

Contrairement aux idées largement répandues, les problèmes majeurs de notre temps appellent des solutions autres que techniques, c'est-à-dire « pratiques ». C'est dire à quel point la tâche pratique de la philosophie est considérable. Pour peu que l'on accepte de prendre un recul nécessaire à la critique sur l'activité philosophique du XXe siècle, on s'aperçoit que ce qui semble menacer la philosophie de disparition, à

⁶⁰¹ Lazare Marcelin Poame, « Les tâches d'une philosophie pratique à l'âge de la technoscience », in *Philosophiques*. 25, (1), Québec, Société de philosophie du Québec, printemps 1998, pp. 108-109. Consulté en ligne, le 21 avril 2022. Source internet : <https://doi.org/10.7202/027474ar>

*savoir la technoscience, est cela même qui revitalise le moment de la pensée philosophique*⁶⁰².

On comprend par là que pour Poame, les travaux comme ceux de Marcien Towa participent à la mort de la philosophie parce que Towa soutient que la maîtrise de la technique et de la science est nécessaire pour l'émancipation, la libération et la renaissance des peuples affaiblis par l'impérialisme occidental. Si tel était le cas, cela signifierait que la philosophie en Afrique devra seulement s'intéresser aux questions éthiques, morales et bioéthiques et devra cesser de conceptualiser les modes et les moyens de transformation des ressources naturelles africaines, afin de barrer la voie aux prédateurs étrangers qui pillent ces ressources de manière anarchique et impitoyable, sans même tenir compte de cette éthique que prône Lazare Marcelin Poame.

Comme si cela ne suffisait pas, Poame va même plus loin, cette fois, dans un autre texte intitulé « Les particularismes culturels négro-africains face à la dynamique universalisatrice de la technique et de la démocratie », où il soutient l'idée que la culture européenne est incompatible avec la culture africaine. En effet, Poame conçoit les deux cultures comme deux entités génétiquement immuables et parallèles. S'appuyant sur la métaphore de la graine de la Grande Royale, Poame écrit : « *La métaphore de la graine utilisée par la Grande Royale est assez éloquente, car lorsqu'on enfouit dans le sol une graine d'arachide, ce n'est pas pour récolter du tournesol. C'est dire que la question de la libération ne peut [...] se résoudre par un effet de transmutation* »⁶⁰³. Ici, Poame rejoint les théoriciens de l'identité statique qui pensent que la culture d'un peuple est et demeure immuable. Ce qui revient à dire que les Africains ne peuvent en aucun cas s'approprier de la civilisation technique et scientifique.

Par contre, dans un autre texte, « Les ipséités culturelles face à la dynamique universaliste du phénomène technique », Poame reconnaît que la connaissance technique et scientifique est un patrimoine commun de l'humanité. C'est ce que nous apprend Siméon Clotaire Mintoume dans son ouvrage, *Marcien Towa. Progrès scientifiques et émancipation des peuples* :

⁶⁰² Lazare Marcelin Poame, « Les tâches d'une philosophie pratique à l'âge de la technoscience », in *Philosophiques*, 25, (1), Québec, Société de philosophie du Québec, printemps 1998, p. 109. Consulté en ligne, le 21 avril 2022. Source internet : <https://doi.org/10.7202/027474ar>

⁶⁰³ Lazare Marcelin Poame, cité par Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme. La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 83.

Aussi, si l'Africain veut entrer dans le mouvement de la modernité et bénéficier des fruits de la recherche scientifique qui, selon Lazare Poame, constitue un patrimoine commun de l'humanité que chaque peuple peut mordre à belles dents, il doit, comme ont dû le faire les Européens pour sortir de leur Moyen-Âge, se défaire de certains éléments morts de sa culture comme cette conception du temps et cette relation à la nature⁶⁰⁴.

De ces propos de Mintoume, Poame semble rejoindre ainsi Marcien Towa qui pense que la philosophie, la science, la technique ne sont pas l'apanage d'une civilisation ou d'une culture des autres. Towa exprime cette idée dans *L'Histoire de la pensée africaine* : « *Il n'est pas exacte que les Africains sont inaptes à la technique comme le pensait Senghor. A mon avis, ce n'est pas vrai. Il y avait des tas de choses que les Africains faisaient avant l'arrivée des Européens. On travaillait les métaux, on fabriquait les instruments...* »⁶⁰⁵. C'est dire que la science, la technique sont l'apanage de tous les hommes et non une exclusivité des Européens.

Il y a lieu de s'interroger sur la phobie du développement technique de Lazare Marcelin Poame que nous avons analysée plus haut. C'est certainement dans ces propos de Daryush Shayegan que résident ses craintes : les peuples comme la Chine, qui ont su maîtriser la science et la technique, « *se trouvent aujourd'hui dans l'entre-deux, c'est-à-dire entre le pas encore et le plus jamais, entre une modernité qui s'installe, mais n'est pas tout à fait assimilée et une tradition qui s'effondre et qui ne se renouvellera plus jamais sous sa forme originelle* »⁶⁰⁶. Un tel résultat ne devrait pourtant pas susciter des craintes pour l'avenir de l'Afrique, puisqu'il s'agit d'un processus normal qui pose que l'introduction des éléments nouveaux dans une culture ne peut pas laisser intacts les anciens éléments. Ce qui nous amène, à présent, à lire la Négritude sous la plume de Souleymane Bachir Diagne.

5. Souleymane Bachir Diagne et la réhabilitation de la Négritude senghorienne

Pour le philosophe camerounais Marcien Towa, la Négritude senghorienne est une théorie qui essentialise le Nègre et le condamne dans la servitude. Pour cela, elle doit être dépassée. Mais cette position n'est pas partagée par le philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne qui voit dans la Négritude de Senghor une *philosophie de l'Africanité*. Il s'agit pour lui d'une philosophie qui part d'une intuition première qui stipule « *qu'il y a une vérité*

⁶⁰⁴ Siméon Clotaire Mintoume, *Marcien Towa. Progrès scientifiques et émancipation des peuples*, Paris, L'Harmattan, 2021, p. 85.

⁶⁰⁵ Marcien Towa, cité par Siméon Clotaire Mintoume, *op. cit.*, p. 81.

⁶⁰⁶ Daryush Shayegan, cité par Siméon Clotaire Mintoume, *op. cit.*, pp. 80-81.

de l'art africain et qui est philosophie »⁶⁰⁷. Suivant cette logique, Léopold Sédar Senghor est présenté comme un philosophe Nietzscheen :

*Comme l'auteur du Zarathoustra il déclare, et c'est toute la matrice de sa pensée, que nous avons l'art pour ne pas mourir de la vérité. Plus précisément : nous avons la vérité de l'art africain, de ce que l'on a appelé « l'art nègre », pour ne pas mourir d'un rationalisme étroit et réducteur. Mais d'abord pour ne pas mourir de la négation coloniale*⁶⁰⁸.

C'est à ce niveau que Bachir Diagne situe le point de départ de la philosophie senghorienne. C'est pourquoi, l'œuvre de Senghor, l'art nègre, ont été reconnus, même chez les penseurs racistes à l'instar de Gobineau, comme une « *contribution essentielle du monde africain noir à la civilisation mondiale* »⁶⁰⁹. C'était alors normal pour un colonisé comme Senghor, qui avait commencé dès son plus bas âge, à dire *non* à ses maîtres de l'école missionnaire qui arguaient sans vergogne que l'Afrique fût une table rase au plan culturel. Il est donc logique et conséquent que ses premières réflexions sur l'africanité fussent axées sur l'art du continent.

Selon Bachir Diagne, l'art africain est pour Senghor une philosophie qui se veut humaniste. Ce qui rend l'initiative senghorienne louable en ceci qu'elle cherche à décoder la philosophie que véhiculent les danses, les arts plastiques, les chants africains, bref l'univers culturel africain. C'est cette entreprise d'herméneutique qui donne sens à la vérité de la philosophie de Senghor contrairement à ce que pense Marcien Towa :

*Au-delà de l'affirmation des vertus de l'esthétique qui se révélait dans les objets d'art créés par les Africains Senghor a voulu insister sur la métaphysique qu'ils donnaient à penser : avec l'art qui en était l'écriture, il s'agissait pour lui de sauver aussi une vision du monde, un sentir et un penser qui fussent aussi des contributions à l'humanisme de demain de l'être-au-monde africain*⁶¹⁰.

C'est donc par l'audace philosophique de Senghor qu'on pouvait déchiffrer ce qui se cachait réellement dans l'art africain. Dans ce contexte, contrairement à Marcien Towa, Bachir Diagne présente Léopold Sédar Senghor comme un philosophe⁶¹¹ qui aura passé

⁶⁰⁷ Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor : L'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve, 2007, p. 7.

⁶⁰⁸ *Id.*

⁶⁰⁹ *Id.*

⁶¹⁰ Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor : L'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve, 2007, p. 8.

⁶¹¹ Jacques Chatué présente également Léopold Sédar Senghor comme philosophe dans son ouvrage, *Senghor philosophe. Cinq études*, Préface de Charles-Robert Dimi, Yaoundé, CIÉ, 2009.

l'essentiel de sa vie intellectuelle à réhabiliter, mieux, à sauver une vision du monde qui était mise en marge voire jetée dans les décombres de l'histoire.

Bien plus, Bachir Diagne présente Senghor comme le penseur de la Civilisation de l'Universelle dans un monde métissé. C'est dans un article titré « La Négritude comme mouvement et comme devenir », paru en 2014 dans la revue *Rue Descartes*, où Diagne affirme que le philosophe Senghor est un disciple de Theilard de Chardin. À cet effet, il écrit :

C'est là une expression de Pierre Theilard de Chardin, lequel, pour le philosophe sénégalais, continue selon sa voix propre, la révolution philosophique bergsonienne. Faire preuve commune afin qu'à l'homínisation succède également « l'humanisation de la terre ». Voilà pour Senghor, disciple de Theilard de Chardin le chemin vers l'universalisme vraiment universel⁶¹².

Penser la civilisation de l'universel à la manière de Senghor est ce qui nous convie au *rendez-vous du donner et du recevoir* dans un monde où aucun peuple n'est condamné à vivre renfermé sur lui-même. Ainsi pour Bachir Diagne, la Négritude de Senghor apparaît comme un mouvement vivant qui se veut indépassable contrairement à ce que pense Marcien Towa. Ces propos de Senghor, repris par Diagne, en sont révélateurs :

Je crois, comme Jean-Paul Sartre, que « la négritude est dialectique » ; je ne crois pas qu'elle « cèdera la place à des valeurs nouvelles ». Je crois, plus exactement, que, dans la Civilisation de l'Universel où nous sommes entrés avec le dernier quart de siècle, la négritude constituera, constitue déjà [...] un ensemble d'apports essentiels. Elle ne disparaîtra donc pas. Elle jouera, de nouveau, son rôle, essentiel, dans l'édification d'un humanisme plus humain, parce qu'il aura enfin réuni dans leur totalité les apports de tout le continent, de toutes les races, de toutes les nations⁶¹³.

Voilà en quoi Sédar Senghor, comme son commentateur Bachir Diagne, fonde son optimisme relatif à l'immortalité de son mouvement intellectuel qu'est la Négritude.

De ce qui précède, il ressort que selon Souleymane Bachir Diagne, il est erroné de penser que la Négritude senghorienne, qu'il nomme affectueusement philosophie de Senghor, est un essentialisme suicidaire pour les peuples asservis, et de ce fait, ne saurait être dépassée, encore moins jetée dans la poubelle des hérésies scientifiques :

⁶¹² Souleymane Bachir Diagne, « La Négritude comme mouvement et comme devenir », in *Rue Descartes*, Paris, Collège Internationale de Philosophie, 2014, p. 55.

⁶¹³ Senghor, cité par Souleymane Bachir Diagne, « La Négritude comme mouvement et comme devenir », in *Rue Descartes*, Paris, Collège Internationale de Philosophie, 2014, p. 56.

*Voilà donc que de la négritude et de Senghor, il est fait une lecture autre que celle, largement convenue, qui y voit un essentialisme d'autant plus forcené dans son opposition à la négation coloniale, qu'il ne serait, au bout du compte, qu'une acception et une reprise de l'essentialisation européenne*⁶¹⁴.

Ce qui précède met en exergue la perspective critique de l'idée de renaissance de Marcien Towa. Néanmoins, cette idée garde encore toute sa pertinence aujourd'hui qu'il convient de faire ressortir.

II. De la réplique : Marcien Towa, renaissance et maîtrise de la philosophie, de la science et de la technique

Cette section est une tentative de formulation d'une réplique de Marcien Towa face aux appréhensions critiques de son idée de renaissance que nous venons d'évoquer plus haut. S'agit-il d'une défense ou d'une apologie de l'idée de renaissance de Towa ? Ce sera au lecteur de se faire librement une opinion à propos. Mais relevons néanmoins que notre vœu est que nous puissions nous élever au niveau de l'esprit de Marcien Towa dans l'espoir d'envisager une critique qui se veut constructive et démonstrative, afin d'éviter de sombrer dans une simple réfutation improductive et stérile. Cela étant dit, quatre articulations vont guider notre analyse : premièrement, nous poserons l'idée de renaissance de Towa comme une incitation à l'appropriation de la civilisation universelle ; deuxièmement, cette idée sera appréhendée comme un appel au développement d'une attitude positive et d'ouverture vis-à-vis de la science et de la technique ; troisièmement, l'idée de renaissance de Towa sera présentée comme une négation de soi ; et quatrièmement enfin, nous tenterons d'établir un rapport entre l'optimisme scientifique de Marcien Towa et son idée de renaissance.

1. De l'idée de renaissance de Towa : une incitation à l'appropriation de la civilisation universelle

Pour tout peuple en quête d'humanité authentique, la liberté apparaît comme ce sans quoi il ne peut atteindre son but. Car la liberté est la faculté qui permet à l'homme d'opérer sans contrainte ses choix. Avec la liberté, on a la possibilité de donner le sens voulu à son existence par soi-même. Mais si un peuple vit sous la domination d'un autre, il perd son autonomie et dans le même temps sa liberté, et se retrouve affairé au service des intérêts de son dominateur. Il se retrouve en marge de l'Histoire et perd son initiative historique, pour

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 51.

emprunter ces paroles si chères à Aimé Césaire. Dans ce cas, aussi longtemps que le peuple privé d'autonomie tarde à sortir de sa léthargie, de même sa servitude peut s'étendre à une durée indéterminée.

C'est le cas de l'Afrique qui, depuis des siècles, est humiliée par l'Occident et est comme condamnée à ne servir que les intérêts de celui-ci. A présent, la libération est le dessein primordial du continent noir. Raison pour laquelle pour Marcien Towa, la voie qui mène à la libération ne souffre d'aucune tergiversation. Il s'agit de la négation de soi dans l'optique d'une appropriation de la civilisation universelle. C'est pourquoi parlant du peuple chinois qui avait ras-le-bol des lacunes du Confucianisme et de la morale traditionnelle dans une Chine en quête de renaissance culturelle, Marcien Towa affirme que l'option était sans équivoque pour ce peuple : « *se nier, mettre en question l'être même du soi, et s'europaniser fondamentalement* »⁶¹⁵.

Pour mieux étayer le terme « s'europaniser » dans ce contexte, il nous incombe, dans un premier temps, de nous attarder un tant soit peu sur celui d'assimilation. En effet, l'assimilation d'une culture étrangère est un procédé qui consiste à s'imprégner des éléments culturels de l'autre n'existant pas dans sa propre culture en vue de les intégrer, pour enfin former une fusion. Avant de poursuivre, il est certainement nécessaire de souligner qu'avant d'intégrer et de faire fusionner les éléments culturels étrangers dans la culture locale, il y a un travail préalable à faire : celui d'un sérieux effort de la saisie profonde de la culture qu'on veut faire intégrer. Puisqu'on ne saurait prétendre assimiler une culture sans l'avoir comprise. Lorsque cela est fait, la seconde étape consiste à la comparer à la sienne, afin de créer non pas un climat de rapprochement, d'osmose ou de ressemblance, mais un climat de tri afin de ne s'approprier que de l'utile, de l'essentiel. C'est dire qu'un donné culturel, bien qu'il soit créé par un peuple précis, est neutre. Si on se rend compte après examen qu'il peut nous être utile, nous n'avons qu'à nous donner les moyens de nous en approprier. Telle est la véritable humanité de l'homme, consistant « *en l'actualisation personnelle de sa capacité d'autodétermination en vue de se libérer de la nature hors de lui mais aussi et surtout en lui, pour devenir maître de soi* »⁶¹⁶. C'est dire que le processus d'europanisation a permis à la Chine de combattre ce qui en eux était à la source de leur défaite face à ce lui qui les

⁶¹⁵ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 46.

⁶¹⁶ Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, trad. Jean Carro, Paris, CERF, 1994, p. 64.

opprimait. Ce qui revient à dire que bien que nos véritables lacunes proviennent du dehors, elles sont d'abord en nous-mêmes et chez nous-mêmes.

A propos de l'appropriation de la culture étrangère, emboîtant le pas à Marcien Towa, Charles Romain Mbele attire notre attention sur ce point en ces termes : « *L'essentiel est de s'ouvrir de façon critique aussi bien à l' « esprit » des cultures européennes ou islamiques que des cultures traditionnelles à partir d'un but final : l'égalité, la libération et le développement* »⁶¹⁷. Autrement dit, Il s'agit de faire une ouverture critique, c'est-à-dire une critique raisonnée et rationnelle qui n'a aucun rapport avec la pensée postcoloniale qui sombre dans une indétermination conceptuelle qui se traduit par son incapacité à se prononcer de façon claire et précise sur des valeurs. Bien plus, l'appropriation par les Africains de la civilisation universelle telle qu'évoquée par Marcien Towa n'a aucun rapport avec la pensée postcoloniale parce que ce courant de pensée « *subsaharien tangue entre le refus du national et l'option pour une figure du cosmopolitisme qui fait le lien entre l'international – l'Empire – et le local – lieu de la différence* »⁶¹⁸. Il s'agit d'un paradoxe qui conçoit un cosmopolitisme qui exclut certains univers culturels de toute leur dynamique historique tel un Hegel écartant de l'Histoire universelle les peuples d'Afrique et tous les peuples non européens. C'est ainsi que Mbele nous fait voir davantage que le cosmopolitisme postcolonialiste essentialise ces univers culturels sortis de l'Histoire pour les vider de leur pluralité interne :

*Je pense ici à l'essence que les penseurs postcoloniaux fabriquent sous le nom de l'Afrique : elle est réduite à la laideur, à la vulgarité, à la saleté éthico-politique. En face d'elle, il y a un autre repoussoir : l'Occident prométhéen et matérialiste. Dès lors, le tort des europhilosophes africains serait de viser la négation de soi dans le prométhéisme, l'anthropocentrisme et l'ontologie de l'immanence (sous-entendus de l'Occident), le sacrifice de l'identité culturelle, la dilution dans l'Autre, c'est-à-dire dans l'universel technique et démocratique, annulant par ce geste même les acquis socioculturels des Africains, alors qu'une graine d'arachide ne peut transmuter en tournesol*⁶¹⁹.

Tel est le sens qu'il ne faut pas donner à l'idée de renaissance de Towa sous le prisme de l'appropriation de la civilisation universelle. Car, l'appropriation de la civilisation universelle consiste à s'emparer le secret à partir duquel l'Europe capitaliste et impérialiste nous écrase et nous domine. L'appropriation de ce secret exige la connaissance à fond de la

⁶¹⁷ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 82.

⁶¹⁸ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 82.

⁶¹⁹ *Id.*

culture scientifique et technique entendue comme civilisation de puissance et de domination, c'est-à-dire maîtrise de la technologie, de la science, de la philosophie. Connaître en profondeur la civilisation dite occidentale, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire si ce n'est se soumettre à l'étude résolue de la science et de la philosophie ? Il s'agit de suivre l'exemple de la Chine d'une certaine époque⁶²⁰ qui avait ras-le-bol du statu quo à cause d'un attachement aveugle à son passé. Cette Chine qui s'est vue dans l'obligation de combattre le Confucianisme⁶²¹ et ses rites, la politique ancienne, la morale, l'art et la religion traditionnels pour favoriser l'émergence de la science, de la démocratie. Pour y parvenir, les acteurs de la Renaissance chinoise se sont mis à traduire les philosophes européens tout en faisant venir les plus brillants d'entre eux pour donner des cours et des conférences dans les grandes écoles du pays, ce, durant des années. Cette traduction des textes importants impulsée par des précurseurs de la Chine contemporaine nous rappelle l'œuvre des humanistes lors de la Renaissance italienne⁶²².

En ce début du troisième millénaire, qui peut oser démentir le progrès fulgurant de la Chine dans presque tous les domaines ? La voie entreprise par les Chinois et les résultats auxquels ils sont parvenus leur ont permis d'avoir un écho retentissant à travers le monde, car la Chine est désormais une puissance mondiale indéniable et irréfutable. Elle est membre permanent du Conseil de Sécurité des Nations Unies. Par conséquent, aucune grande décision sur l'avenir de l'humanité ne peut être prise sans la consultation et le consentement de la Chine. Devons-nous encore rappeler les raisons profondes du succès de la Chine ? Rien de plus que la maîtrise de la philosophie, de la science et de la technique. Bref, « l'europanisation » de la Chine qui a consisté, en grande partie, à substituer le patrimoine ancestral à la connaissance philosophique et technoscientifique. L'introduction de ces savoirs dans les mœurs d'un peuple conduit inéluctablement au renouvellement des idées et des mentalités. Pour le cas des Chinois, le résultat est que ceux qu'on a appelés, peut-être injustement autrefois, des géants aux pieds d'argile, ont, à un moment donné, décidé de perdre leur essence pour assimiler le secret de la puissance du dominateur. Ce processus, nécessaire à la libération d'un peuple asservi, a permis au peuple chinois de se retrouver en demeurant soi-même au milieu du tabernacle des stéréotypes et des disparités de la culture

⁶²⁰ Il s'agit du Mouvement du 4 Mai dont fait mention Marcien Towa dans *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, notamment dans les pages 44 et 45, mouvement qui « est considéré par les historiens chinois comme le point de départ de la Chine contemporaine ».

⁶²¹ Courant de pensée d'origine chinoise, qui s'est développé à partir des enseignements de Confucius et de ses disciples.

⁶²² Confère première partie de notre travail, Chapitre I.

occidentale. Ils n'ont pas fait comme les Indiens d'une certaine époque et les Africains qui se sont enfermés dans un mysticisme dit métaphysique hostile à tout progrès et à l'émergence de la pensée critique et philosophique, mère de l'essor des savoirs technologiques et scientifiques. Quant à l'Inde, son empêchement dans son mysticisme métaphysique l'a rendue incapable d'adopter une langue nationale contre l'imposition de la langue du colon. D'où ces propos de Marcien Towa : « *En revanche, l'Inde, empêtrée dans sa métaphysique ne parvient même pas à faire adopter une langue nationale pour l'ensemble du pays, ni à ébranler la prépondérance de l'anglais* »⁶²³. Bien évidemment, les peuples africains en font autant.

L'insistance de Marcien Towa sur l'appropriation de la civilisation universelle par les peuples subissant l'impérialisme de par le monde trouve aussi son explication à partir des propos suivants :

*Les peuples qui ont décidé de perdre leur essence afin d'assimiler le secret de l'Occident impérialiste se retrouvent en demeurant eux-mêmes, et ceux au contraire qui ont voulu préserver leur originalité, leur être profond sont en train de les perdre en se perdant. Les premiers ont fait peau neuve et ont recouvré santé et vigueur, les seconds, incapables de riposter adéquatement au défi du temps, succombent sous le poids du passé, s'éloignent de la scène de l'histoire et deviennent un champ d'action et d'extension de l'autre*⁶²⁴.

De ces propos se pose le problème de la préservation de l'essence et de l'originalité. La conservation de son être intime ou de sa spécificité conduit non pas qu'à la servitude, à l'assujettissement, à la domination, mais encore à la perte. En plus du fait que la préservation de sa spécificité mène à sa perte, elle mène également celui qui cherche à la préserver à la perte. C'est dire que la perte est double. Cependant, celui ou le peuple qui développe une attitude positive et d'ouverture à l'égard de la culture dominante et écrasante qu'est celle de l'Occident, c'est-à-dire la culture de la maîtrise de la science et de la technique, se retrouve sur la voie qui mène à la libération tout en demeurant soi-même.

En d'autres termes, ceux qui prônent le culte superstitieux et mystificateur de la différence et de l'essence de soi sont persuadés qu'ils sont sur la trajectoire de la liberté, alors qu'au fond, c'est le contraire. Car, le chemin par lequel ils croient résoudre le problème est celui qui les égare davantage, voire définitivement. C'est pourquoi Marcien Towa dit que leur incapacité à riposter adéquatement au défi du temps fait qu'ils succombent sous le poids du

⁶²³ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 46.

⁶²⁴ *Id.*

passé, s'éloignant de la scène de l'Histoire pour enfin demeurer un champ d'action et d'extension de son dominateur.

Succomber sous le poids du passé c'est fléchir sous le fardeau d'un passé truffé de défaite, d'humiliation, de souillure, de domination, car c'est dans ce passé que réside incontestablement les causes profondes de cette défaite. C'est pour cette raison que Towa fait la précision selon laquelle, « *le passé lucidement et froidement interrogé et scruté atteste que l'assujettissement présent trouve son explication dans la provenance de l'essence du soi, c'est-à-dire dans le passé du soi, et nulle part ailleurs* »⁶²⁵. L'essence du soi ou le passé du soi justifie l'actuelle sous-humanité caractérisée par une ignorance ignorée, les maladies, le retard technologique et scientifique. Dans de telles circonstances, s'engager à lutter pour la conservation, l'authenticité, la préservation du passé du soi c'est par ricochet accepter de maintenir le statu quo, c'est-à-dire la situation de dépendance. Opter pour un tel choix est fatal, puisqu'il s'agit d'une voie qui nous met en marge de la scène de l'Histoire universelle. Etre en marge de la scène de l'histoire c'est briller par une médiocre présence dans le monde qui, en réalité, n'est pas différente de l'absence. Ainsi, nous n'aurions pas que donner raison aux ethnocentristes occidentaux tels Hegel, Lévy-Bruhl, pour ne citer que ceux-là, qui pensent que les Africains font partie des peuples exempts de toute rationalité ; mais encore, nous aurions donné raison à un ancien Président de la République Française, Nicolas Sarkozy qui, lors d'une tournée africaine, s'était permis de reprendre à Dakar, à son propre compte, les propos de Hegel selon lesquels l'Afrique est le pays de l'enfance qui n'est jamais entrée dans l'Histoire. Propos choquants certes, mais qui, à regarder de près, peuvent être soutenables dans la mesure où si rien n'est fait concrètement pour sortir de la domination étrangère. A cette question, nuancions nos propos en disant que le but de la renaissance africaine ne consiste pas à faire entrer l'Afrique dans l'Histoire, puisque l'Afrique est même au fondement de l'histoire de l'humanité tel que nous le démontre si bien Cheikh Anta Diop et ses disciples, à l'instar de Théophile Obenga. Cela étant dit, le but de la renaissance est de libérer l'Afrique des prédateurs étrangers afin que celle-ci puisse disposer d'elle-même.

Toujours s'agissant des propos injurieux à l'égard de l'Afrique, Donald Trump, président en exercice des États Unis d'Amérique, au cours d'une réunion à la Maison Blanche portant sur l'immigration dans son pays, le 11 janvier 2018, déclare : « *Pourquoi est-ce que toutes ces personnes issues de pays de merde viennent ici ?* ». Certains trouvent ses propos

⁶²⁵ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », p. 41.

injurieux et irrespectueux vis-à-vis des Noirs, ce qui fait que ce président américain soit traité de raciste, alors que d'autres le trouvent honnête et véridique. Là n'est point notre débat certes, mais relevons que ces propos d'un président d'une grande puissance mondiale nous amène à voir la pertinence, voire le caractère vivant et actuel de la pensée de Marcien Towa qui, dans une grande mesure, apparaît comme un éveil de la conscience africaine. Cette Afrique qui, depuis des siècles, est humiliée et condamnée à ne servir que les intérêts des autres. C'est pour sortir de cette humiliation et de cette servitude longtemps entretenues par l'Occident impérialiste que l'idée de renaissance de Towa nécessite d'être appréhendée dans la perspective d'une incitation des Africains à l'appropriation de la civilisation industrielle qu'est la maîtrise de la science et de la technique.

2. De l'idée de renaissance de Towa : développement d'une attitude positive et d'ouverture vis-à-vis de la science et de la technique

Si Towa aboutit à l'idée selon laquelle il importe que les Africains puissent développer une attitude positive et d'ouverture face à la culture scientifique et technique, c'est aussi parce que quelque part, il est persuadé que ce canal est celui qui permettra aux Africains en proie à la domination et à l'assujettissement à retrouver leur liberté jadis perdue. Les propos suivants pourront renchériser davantage notre argumentaire :

Notre liberté, c'est-à-dire, l'affirmation de notre humanité dans le monde actuel, passe par l'identification et la maîtrise du principe de la puissance européenne ; car si nous ne nous approprions pas ce principe, si nous ne devenons pas puissants comme l'Europe, jamais nous ne pourrons secouer le joug de l'impérialisme européen. Par là nous sommes conduits à adopter une attitude positive, une attitude d'ouverture à l'égard de la civilisation européenne justement pour nous libérer de la domination européenne⁶²⁶.

C'est la recherche de la liberté qui doit nous conduire à l'étude et à la connaissance de la science et de la technique. Le monde actuel dont fait référence Marcien Towa est celui où les grandes puissances font prévaloir leur hégémonie sur les petits États ou encore les États nouvellement indépendants. C'est le monde caractérisé par l'impérialisme, la colonisation, le néocolonialisme. Dans ce monde, le capitalisme est l'idéologie dominante qui dicte son système économique. Ce système économique qui se veut global fait des ravages dans la plupart des États faibles. C'est le monde globalisé dans lequel l'homme est exploité, dominé,

⁶²⁶ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », pp. 55-56.

assujetti et réduit à l'état de chose par l'homme. Dans ce monde, sans risque de nous tromper, la situation de l'homme noir doit être surtout celle qui préoccupe Towa. Aux USA⁶²⁷ comme en Afrique, les préjugés portés sur l'homme noir sont déshumanisants voire sarcastiques. Pour certains, l'homme noir est considéré comme un sous-homme et se doit d'être utilisé comme un moyen et non comme une fin. Bref, c'est un homme dont certains faits historiques et même actuels prouvent qu'il n'est pas libre parce que n'étant pas affairé à son propre service mais au service de l'autre.

Pour Marcien Towa, notre liberté passe par l'affirmation de notre humanité. L'affirmation de notre humanité renvoie à la restitution de notre souveraineté. En effet, affirmer son humanité c'est entrer dans la grande scène de l'Histoire qui consiste à participer activement et de manière responsable à la marche du monde, c'est-à-dire au progrès de l'humanité. Autrement dit, l'affirmation de son humanité renvoie à la créativité et à l'innovation de ce dont le monde a besoin pour sa progression et son évolution dans tous les domaines. En fait, il s'agit de ne plus subir le monde mais d'avoir un impact sur celui-ci. Avoir un impact sur le monde c'est avoir une emprise sur la nature en vue de la transformer pour un mieux-être et des lendemains meilleurs. L'homme qui aspire à tout ceci a besoin du souverain bien qui est, d'après nos analyses de la pensée de Marcien Towa, la liberté. Raison pour laquelle, dans la première partie de notre travail, nous nous sommes attelé à montrer en quoi la libération est une condition de possibilité de la renaissance. Pour donc reconquérir cette liberté perdue, selon Marcien Towa, il est temps, il est même impératif pour nous que nous identifions et que nous maîtrisions le secret de la puissance de celui qui nous domine. C'est pour cette raison qu'il écrit que « *notre liberté, c'est-à-dire, l'affirmation de notre humanité dans le monde actuel, passe par l'identification et la maîtrise du principe de la puissance européenne* »⁶²⁸.

Attardons-nous un tant soit peu sur le dernier versant de cette proposition qui est « *l'identification et la maîtrise du principe de la puissance européenne* »⁶²⁹. L'identification consiste en la découverte de la nature véritable ou de l'identité d'une chose ; elle fait également référence à l'assimilation d'une chose. Or avoir la maîtrise de quelque chose signifie que l'on possède une parfaite connaissance de la chose même, qui consiste à avoir le dessus sur cette chose. Par conséquent, l'identification et la maîtrise du principe de la

⁶²⁷ Nous voulons faire allusion à la situation des descendants d'esclaves.

⁶²⁸ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », p. 55.

⁶²⁹ *Id.*

puissance européenne signifie la découverte et la connaissance parfaite des causes premières de l'emprise de l'Europe sur l'Afrique.

Tel est le prix à payer pour recouvrer notre liberté. Mais si nous sommes incapables d'acquérir ce secret ; si nous ne pouvons pas trouver des stratagèmes pour entrer en possession du principe de la puissance européenne, « *jamais, écrit Towa, nous ne pourrions sérieusement secouer le joug de l'impérialisme européen* »⁶³⁰. C'est notre ardent désir à vouloir renverser l'assujettissement et l'asservissement impérialiste qui nous pousse « *à adopter une attitude positive, une attitude d'ouverture à l'égard de la civilisation européenne justement pour nous libérer de la domination européenne* »⁶³¹.

De ce qui précède, il apparaît donc que la renaissance implique l'adoption d'une attitude positive et d'ouverture à l'égard de la culture occidentale, entendue comme culture scientifique et technologique. Maintenant, essayons d'appréhender l'idée de renaissance sous le prisme de la négation de soi.

3. De l'idée de renaissance comme négation de soi

Chez Marcien Towa, l'idée de renaissance implique que nous opérons une rupture radicale avec nous-mêmes. On peut se demander pour quelle raison opérer une telle rupture avec nous-mêmes ? La tentative de réponse serait que, en nous, résident des lacunes, des insuffisances de toute sorte. Ce sont ces lacunes et ces insuffisances qui nécessitent d'être transformées de fond en comble. Ce qui exige ipso facto une sorte de négation de soi.

En effet, nous entendons par négation de soi le conflit qui s'impose à l'intérieur d'un sujet donné contre ce qui l'empêche d'évoluer, de progresser, de se libérer. Au fait, la négation de soi consiste à déclencher et à engager en nous une lutte féroce contre les vices, les tares, les vicissitudes et les défauts qui nous empêchent de rétablir l'équilibre des forces contre les forces de ceux qui nous écrasent et nous maintiennent dans le statu quo, c'est-à-dire dans notre situation actuelle de dépendance :

Car ce sont nos insuffisances qui s'imposent à présent à notre attention, et non plus nos richesses et nos possibilités. Ce que nous avons en propre, ce ne sont pas seulement les valeurs que le monde attendrait, mais aussi de redoutables lacunes. Celles-ci furent responsables de notre défaite, et la responsabilité de nos difficultés

⁶³⁰ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », p. 55.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 56.

*actuelles doit aussi leur être attribuée pour une bonne part. Or on ne peut espérer édifier toute une civilisation, faire surgir tout un monde en se payant de mots : il faut payer de son être même*⁶³².

La négation de soi est un processus inévitable pour quiconque est soucieux de gagner ou de remporter un combat ou un duel qui se veut décisif. Le monde sportif peut nous être d'un apport illustratif. Si nous prenons, par exemple, des sports de combat où lorsqu'on a affaire à un adversaire plus redoutable et plus fort que soi qui, à chaque fois qu'on livre un match ou un combat contre lui, vous inflige toujours une défaite, pour se donner les moyens et les possibilités de le vaincre, la première étape consiste à se faire violence. Se faire violence ici signifie se nier soi-même. Autrement dit, se faire violence consiste à réduire, par exemple, ses heures de sommeil, de repos ou de distraction pour les additionner à celles des entraînements et des répétitions. Ceci n'est rien d'autre qu'une étape de possibilités de victoire parmi tant d'autres, car en plus d'augmenter ses heures d'entraînements, on doit prendre le soin d'examiner les causes profondes de ses échecs face au redoutable adversaire et, on doit aussi pouvoir identifier le secret de la force et de la puissance de cet adversaire qui vous domine toujours. Si on s'aperçoit qu'il est possible de créer un rapport d'amitié avec ce type d'adversaire dans le but de connaître et de maîtriser ses secrets de combat, on ne doit pas hésiter à le faire dans la mesure où on est décidé à remporter le prochain combat ou le prochain match.

Pour Marcien Towa, nous ne saurions éviter le processus de la négation de soi, car il s'impose à nous en ceci que « *ce que nous avons en propre, ce ne sont pas seulement les valeurs que le monde attendrait, mais aussi de redoutables lacunes* »⁶³³. Dans un corps donné, dans un texte ou dans une série d'objet quelconque, une lacune est un manque, une carence, une déficience, un vide à combler. Pour cela, la négation de soi exige que les lacunes découvertes soient comblées parce qu'elles sont en grande partie responsables de la défaite et de l'échec de l'Afrique lors de son affrontement avec l'Occident impérialiste. Cette défaite de l'Afrique face à l'Europe a conduit le vieux continent à faire face à une série de difficultés comme la pauvreté dans toutes ses formes, les épidémies, les guerres, la malnutrition, la faim, etc. Tout ceci se résume par une sorte de sous-humanité caractérisée par un retard scientifique et technologique accru.

⁶³² *Ibid.*, p. 39.

⁶³³ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », p. 39.

Pour réagir efficacement et significativement face à de telles difficultés, le discours seul ne suffit plus. Nous devons payer le prix. Et le prix à payer est celui de la négation de soi : « *On ne peut espérer édifier toute une civilisation, faire surgir tout un monde en se payant de mots : il faut payer de son être même* ». ⁶³⁴ Payer de son être c'est en quelque sorte accepter de mourir pour une nouvelle naissance ; c'est se nier non pas pour rester statique ou pour préserver son essence propre, mais se nier dans le but de devenir comme l'autre.

Pour devenir comme l'autre, beaucoup d'Africains ont pensé qu'il fallait soit vivre en Europe ou changer la couleur de sa peau. Or, devenir comme l'autre ne consiste pas à se décaper la peau encore moins à chercher à parler ou à se vêtir comme l'autre. Bien au contraire, se nier consiste à rompre avec soi-même. Et rompre avec soi-même c'est revisiter ses habitudes, révolutionner son être intime, son essence propre. Autrement dit, rompre avec soi-même consiste à entrer dans un rapport négatif avec le soi. Il s'agit d'une sorte d'auto-révolution qui ne peut être dissociée d'une transformation en profondeur du sujet visant consciemment et expressément à devenir comme le dominateur dans la mesure où il est incolonisable ; c'est simplement parce qu'il est incolonisable, c'est-à-dire libre, que nous pouvons l'envier au point de chercher à être semblable à lui. Nous ne devons pas confondre entre envier une personne et porter de l'admiration pour quelqu'un. Envier une personne c'est prendre conscience et connaissance des valeurs de la personne avec pour intention de vouloir devenir comme lui. Or admirer quelqu'un c'est s'étonner sur les prouesses quelconques d'une personne dans la pleine conscience de ne jamais l'atteindre. Voilà certainement pourquoi Marcien Towa est assez décisif sur la question de la négation de soi lorsqu'il affirme :

Pour s'affirmer, pour s'assumer, le soi doit se nier, nier son essence et donc aussi son passé. En rompant ainsi avec son essence et son passé, le soi doit viser expressément à devenir comme l'autre, semblable à l'autre, et par là incolonisable par l'autre. C'est la nécessaire médiation conduisant à une réelle affirmation de nous-mêmes dans le monde actuel ⁶³⁵.

Un homme qui s'affirme et qui s'assume est un homme qui sait prendre ses responsabilités face à toutes les difficultés auxquelles il fait face ; c'est un homme qui est libre de ses mouvements et de ses actes. Bref, c'est un homme qui ne peut plus être soumis au service d'un autre homme. Pour cela, il fait partie des hommes capables de concevoir leur devenir afin de donner un sens et une direction dignes et voulus par eux-mêmes à leur existence. En

⁶³⁴ *Id.*

⁶³⁵ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », p. 42.

peu de mots, c'est l'homme qui sait manier la dialectique du besoin, pour parler comme Césaire. Voilà donc ce à quoi Towa nous convie pour une renaissance africaine.

Pour nous résumer du moins partiellement, nous pouvons dire que la négation de soi nous apparaît comme la voie à partir de laquelle un peuple dominé, humilié et dont l'humanité est niée, peut recouvrer sa liberté afin de faire entendre sa voix à travers le monde.

Nous l'avons dit plus haut, la négation de soi veut que nous mourrions dans l'optique de naître à nouveau. Mourir ici ne veut pas dire que nous creusions notre tombe ou que nous organisions nos funérailles. Pour éviter cette compréhension un peu gauchisante de la mort en soi, pour soutenir l'idée de la négation de soi, Marcien Towa va recourir à la *Grande Royale* de Cheikh Hamidou Kane qu'il cite avec force et véhémence :

*L'école où je pousse nos enfants tuera en eux ce qu'aujourd'hui nous aimons et conservons avec soin, à juste titre. Peut-être notre souvenir lui-même mourra-t-il en eux... Que faisons-nous de nos réserves de graines quand il a plu ? Nous voudrions bien les manger mais nous les enfouissons en terre. La tornade qui annonce le grand hivernage de notre peuple est arrivée avec les étrangers, gens des Diallobé. Mon avis à moi, Grande Royale, c'est que nos meilleures graines et nos champs les plus chers ce sont nos enfants*⁶³⁶.

Ce texte de Cheikh Hamidou Kane nous pose le problème de la conservation et de la préservation de l'essence et de l'originalité. Ce que nous aimons et préservons avec soin, ce sont nos coutumes, nos traditions, bref notre patrimoine culturel ancestral. Ce qui semble s'ignorer est que, ce legs ancestral pour lequel certains bataillent pour la conservation et la préservation n'est pas et n'a jamais été à mesure à faire face aux défis et aux enjeux du monde actuel et même du monde passé. La preuve en est que nos grands-parents ont été vaincus face aux envahisseurs impérialistes ; et aujourd'hui encore, nous subissons de pleins fouets les frasques et les ravages du néocolonialisme. Dès lors, le but de l'école pour les enfants du colonisé ne peut plus être l'école pour la conservation désordonnée du passé et du patrimoine culturel, mais plutôt une école orientée vers l'étude des nouveaux savoirs dont les détenteurs sont, pour le moment, des étrangers. C'est pour cette raison que la *Grande Royale* défend l'idée qu'il faut mourir en nos enfants de la même manière que les meilleures graines sont enfouies sous terre dès la tombée des premières pluies dans l'attente et l'espérance des meilleures récoltes.

⁶³⁶ Cheikh Hamidou Kane, cité par Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », p. 42.

Au regard de ce qui précède, il apparaît clairement que la négation de soi, telle que l'entend Marcien Towa, ne vise aucunement l'aliénation de l'Africain et de l'homme en général. Seulement, elle implique que nous rompions non seulement avec nous-mêmes, mais aussi avec notre patrimoine ancestral entravant. Une telle rupture a pour but d'introduire dans notre culture les éléments culturels nouveaux qui permettront de l'enrichir et de la révolutionner de fond en comble.

Il convient également de relever que la négation de soi est un processus qui vise le développement du soi ou encore le développement personnel en ceci que l'homme qui opte pour son propre développement se nie lui-même. Par exemple, l'ignorance est une caractéristique de l'homme qui vient de faire connaissance avec le monde. Par la nutrition et la santé, son développement biologique peut lui être garanti et assuré. Mais pour que son intelligence s'éveille et se développe, la voie de l'éducation, de l'instruction, de l'apprentissage est inévitable. Dès lors, l'homme qui veut se libérer de son ignorance est un homme qui, dans une large mesure, opte pour la négation de soi puisque l'ignorance ici apparaît comme une donnée première et naturelle à l'homme. Pour cela, la négation de soi, puisqu'elle vise à introduire en l'homme les savoirs et les éléments nouveaux, peut aussi être appréhendée dans la perspective d'un processus de dénaturation de l'homme : « *Tout être déterminé paraît s'affirmer lui-même et se maintenir dans son être, par exemple l'être vivant, mais justement dans ce développement de soi, il se nie lui-même, il réalise sa propre négation* »⁶³⁷.

4. De l'optimisme technoscientifique de Marcien Towa à l'idée de renaissance

Nous venons de voir que chez Marcien Towa, l'idée de renaissance comme maîtrise de la civilisation universelle par les peuples asservis peut être tout mais sauf un appel à l'immigration massive et anarchique des Africains vers l'Europe ni un moyen de développement de la technique et de la science en vue de détruire le cosmos ou d'assujettir les autres peuples dans la méconnaissance de la dignité humaine. Cette idée n'est non plus un appel à l'abandon de la culture africaine. Pour lever ce mal entendu, nous nous sommes attelé à montrer que la renaissance chez Marcien Towa renvoie à une incitation à l'appropriation de la civilisation universelle ; au développement d'une attitude positive et d'ouverture à l'égard de la culture scientifique et technique ; et à la négation de soi. En orientant notre analyse sur

⁶³⁷ Georg wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolyte, tome I, Paris, Montaigne, 1941, p. 48.

ces points, nous avons pour objectif majeur de lever tout malentendu et tout gauchissement relatifs à la saine compréhension de cette idée, à savoir celle de la renaissance selon Marcien Towa. Ce qui nous amène à examiner, dans les prochaines lignes, le problème du rapport entre l'optimisme technoscientifique de Marcien Towa et son idée de renaissance.

L'analyse de la définition de la renaissance selon Marcien Towa nous a conduit, comme nous venons de le constater, à l'idée de la maîtrise de la philosophie, de la science et de la technique. Ce qui nous amène à faire la remarque selon laquelle, une telle idée trouve son soubassement dans ce que nous avons préféré appeler l'optimisme scientifique de Marcien Towa.

Nous entendons par optimisme technoscientifique la ferme assurance que la maîtrise de la science et de la technique est le chemin par excellence susceptible de conduire un peuple vivant dans la domination et l'exploitation vers la libération, et plus tard, vers le progrès et le développement au sens moderne du terme. La question qui nous vient à l'esprit est la suivante : en quoi le philosophe camerounais est-il persuadé que la parfaite maîtrise de la science, de la technique et la compréhension profonde de la philosophie sont-elles un chemin inéluctable dans le processus de la renaissance africaine ? Cette interrogation nous en suggère une autre : la renaissance africaine est-elle envisageable aujourd'hui sans la pratique des principes universels de la philosophie et sans la maîtrise de la science et de la technique ?

La tentative de formulation de réponse à ces interrogations implique que nous relevions d'entrée de jeu que dans *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Marcien Towa, pour soutenir sa thèse relative à la nécessité pour l'Afrique de maîtriser la technoscience et la philosophie, s'appuie sur les exemples de renaissance culturelle de certains pays comme la Russie, la Chine, l'Inde. A propos de la Russie, il écrit :

Ce choix dramatique entre l'essence du soi et sa destruction au profit de l'autre s'est imposé à tous les peuples qui durent affronter la puissance de l'Occident. Au XIXe siècle, les « slavophiles » russes, sourds à la proclamation de la fin de l'Histoire par Hegel, voulurent ajouter un moment au développement de l'esprit du monde : le moment de l'incarnation de l'idée chrétienne. L'idéal chrétien d'amour et de fraternité universels, « germe de la vie future du monde, ce n'est pas le Germain aristocrate et conquérant, mais le slave, paisible et travailleur, qui est appelé à l'accomplir ». Face à l'Europe les slavophiles veulent restaurer la dignité de la

*Russie, non plus dans l'identité suivant la voie de Catherine Ire, mais dans la différence*⁶³⁸.

De là, il ressort que confrontés à l'Occident industrialisé, les Slavophiles russes ont voulu préserver leur différence avec l'idée de restaurer leur dignité anthropologique. Ce choix a été fatale dans la mesure où cette démarche les a maintenus dans leur statu quo caractérisé par la pauvreté, les maladies, les souffrances de toute nature. Il a fallu attendre l'arrivée de Belinskij pour créer les idées nouvelles et révolutionnaires inspirées de la philosophie des lumières. Belinskij va penser que ce dont la Russie a besoin c'est l'instruction, la dignité, la justice, la liberté en lieu et place du mysticisme et de piété : « *La Russie a besoin d'instruction, de justice, de dignité, de liberté et non de mysticisme ou de piété. « Il ne s'agit pas d'approfondir l'ontologie de la Russie, ni de s'identifier à elle, mais finalement de la détruire »* »⁶³⁹. On le voit bien, Belinskij est décisif dans le choix qu'il opère : la destruction de l'ontologie russe et non son approfondissement et l'identification des Russes à celle-ci. Cette voie est celle que Towa prescrit à l'Afrique pour sa renaissance. En effet, comme le révolutionnaire russe Belinskij, Towa pense que la renaissance africaine passe par l'instruction. Cette instruction doit être sous-tendue par une idéologie à savoir, l'idéologie de la maîtrise de la philosophie, de la technoscience. Bien plus, cette instruction doit être axée sur la recherche de la justice, de la dignité et de la liberté. Cela implique que l'instruction qui vise la renaissance se détourne totalement des voies du mysticisme, de piété, du paranormal, de l'ethnophilosophie, de l'authenticité, etc. Aujourd'hui, la voie préconisée par le révolutionnaire Belinskij porte des fruits parce qu'à suivre l'actualité internationale, si la Russie était restée enfermée dans le mysticisme et la préservation de l'authenticité, elle serait déjà envahie par les forces de l'OTAN⁶⁴⁰.

Le second exemple sur lequel Marcien Towa va s'appuyer toujours dans la perspective de la défense de sa position sur l'appropriation de la science et de la technique, est celui de la Chine. S'agissant donc de la Renaissance chinoise, il a fallu que le Mouvement du Quatre Mai voie le jour pour que soient mis à nu au grand jour les tares et les insuffisances du Confucianisme :

« La morale de Confucius reposait sur trois principes : la subordination du sujet au souverain, du fils au père, de la femme au mari. Le mouvement du Quatre Mai

⁶³⁸ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », pp. 42-43.

⁶³⁹ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », p. 43.

⁶⁴⁰ Organisation du Traité de l'Atlantique Nord.

dénonce ces principes comme constituant les piliers de l'antique despotisme chinois. La nouvelle société que le mouvement entend instaurer reposera, elle, sur la démocratie et la science, lesquelles sont incompatibles avec la « quintessence nationale »⁶⁴¹

Chen Du-Xiu est l'une des figures importantes du Mouvement du 4 Mai. Il justifie son combat contre le confucianisme classique et antique en ces termes :

« Afin de soutenir la démocratie, nous sommes obligés de combattre le Confucianisme, les rites, la chasteté des femmes, la morale traditionnelle et la politique ancien style. Pour préconiser la science, nous ne pouvons faire autrement que de nous opposer à l'art traditionnel et à la religion traditionnelle. Pour recommander aussi bien Démocratie que Science, nous sommes contraints de nous attaquer au culte de la « quintessence nationale » et à la littérature ancienne »⁶⁴².

Ce sont ces propos du révolutionnaire chinois, Chen Du-Xiu, rapportés par Towa lui-même, qui l'amènent à affirmer que, pour un peuple en quête de renaissance, « l'option est donc sans équivoque : se nier, mettre même l'être du soi, et s'eupéaniser ».⁶⁴³ Sur la question de la négation de soi, dans les lignes précédentes, nous pensons s'être appesanti suffisamment en montrant en quoi elle est un moment de la renaissance et d'affirmation de soi.

Faudrait-il le rappeler, ici nous sommes en train de vouloir mener une analyse relative à l'optimisme scientifique de Marcien Towa. L'objectif étant de montrer en quoi l'idée de renaissance de Towa se fonde sur cet optimisme même.

Nous venons de voir que l'optimisme technoscientifique de Marcien se justifie par son évocation de la Renaissance chinoise et de la Révolution russe. Mais il ne se limite pas qu'à ces deux exemples. Pour faire ressortir les apories et les impasses de la conservation de soi, de l'enfermement mythologique et mystique, il va évoquer le cas de l'Inde. En effet, l'Inde est mise en perspective ici pour mieux laisser apparaître les disparités flagrantes qui existent entre les peuples qui ont décidé de perdre leur essence pour la maîtrise du secret de l'Occident et ceux qui ont voulu préserver et conserver leur différence, leur originalité, leur être profond. La différence entre les deux peuples saute à l'œil nu : pendant que les premiers font peau neuve en recouvrant la santé et la vigueur, les seconds, quant à eux, se perdent en se perdant et succombe par le fait même sous le poids et les souillures du passé, parce qu'incapables de

⁶⁴¹ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », pp. 44-45.

⁶⁴² Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », p. 45.

⁶⁴³ *Id.*

réagir efficacement face aux défis qui s'imposent au temps présent. Ces disparités sont bien énoncées par Marcien Towa en ces termes :

Les peuples qui ont décidé de perdre leur essence afin d'assimiler le secret de l'Occident impérialiste se retrouvent en demeurant eux-mêmes, et ceux au contraire qui ont voulu préserver leur originalité, leur être profond sont en train de les perdre en se perdant. Les premiers ont fait peau neuve et ont recouvré santé et vigueur, les seconds, incapables de riposter adéquatement au défi du temps, succombent sous le poids du passé, s'éloignent de la scène de l'histoire et deviennent un champ d'action et d'extension de l'autre⁶⁴⁴.

Ces propos de Towa illustrent parfaitement la différence entre l'Inde empêtrée dans le mysticisme et la Chine ou la Russie ouverte au développement technique et scientifique. L'attitude de l'Inde était réfractaire à l'étude de la science et de la technique, ce qui l'éloignait ipso facto de l'identification et de la maîtrise du secret du dominateur : « *En revanche, l'Inde, empêtrée dans sa métaphysique ne parvient même pas à faire adopter une langue nationale pour l'ensemble du pays, ni à ébranler la prépondérance de l'anglais* »⁶⁴⁵. Sa métaphysique dans laquelle elle s'enfermait ne pouvait lui être d'aucun secours pour faire face à la grande machine d'oppression impérialiste.

Or, quant à la Chine et à la Russie, leur attitude favorable à l'ouverture et à l'assimilation de la culture dite occidentale a fait qu'elles réussissent à se défaire de cette grande machine d'oppression impérialiste occidentale et de ses corollaires. En ce troisième millénaire, cet esprit d'ouverture positive porte des fruits au sein de ces peuples au point où, il faut seulement proprement vivre les yeux fermés sans jamais tâcher de les ouvrir pour ne pas voir les effets positifs de la Renaissance avec leurs conséquences directes sur le niveau de développement et de progrès qu'ont atteint ces deux grands géants à savoir, la Russie et la Chine.

C'est justement le couloir de l'Inde que l'optimisme scientifique du philosophe camerounais ne veut pas que l'Afrique emprunte, car cette voie ne peut mener nulle part, sinon dans la servitude, l'esclavage, la pauvreté, la misère. Telle est l'une des raisons fondamentales qui amène Towa à condamner fermement et de façon irréversible la Négritude senghorienne et l'ethnophilosophie. C'est ainsi que nous pouvons voir clairement le rapport entre l'idée de renaissance et l'optimisme technoscientifique de Marcien Towa.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁴⁵ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », p. 45.

Au vu de ce qui précède, la réponse à notre deuxième interrogation, que nous nous sommes posé plus haut, apparaît clairement ; la question de savoir si l'Afrique peut-elle renaître en se passant de la science, de la technique et de la philosophie aujourd'hui. Reprécisons-le, il est clair, la réponse est la négative parce qu'à la lumière de l'expérience philosophique de Marcien Towa que nous nous sommes proposés d'étudier, aucun peuple asservi dans le monde n'a pu se défaire des chaînes de l'impérialisme occidental pour décoller véritablement en se détournant des voies de la philosophie, de la science et de la technique. L'optimisme technoscientifique de Marcien Towa est très bien formulé par Charles Romain Mbele en ces termes :

Pour Marcien Towa, l'âme de la science et de la technique se trouve dans la raison qui informe le développement de la philosophie. Pour renaître, pour nous affirmer dans le monde moderne, il nous faut rompre avec notre essence passée, il nous faut que nous pensions à la techno-science comme un aspect essentiel de la civilisation universelle. À l'exemple des Russes, des Chinois, des Japonais, il faut s'approprier la technoscience, pour s'en servir en vue de se libérer du joug de l'impérialisme occidental. On peut seulement observer que ces peuples souverains qui maîtrisent la techno-science sont aussi ceux qui maintiennent et développent leur originalité culturelle⁶⁴⁶.

De ce qui précède, on s'aperçoit que l'idée de renaissance selon Marcien Towa est d'une dialectique assez serrée et profonde. C'est la raison pour laquelle elle nous conduit inéluctablement à l'examen d'une autre question essentielle : celle de la dialectique de l'ouverture et de l'autocentration.

⁶⁴⁶ Charles Romain Mbele, « Préface : retrouver l'actualité de Marcien Towa », préface de l'ouvrage de Christian Mbede (dir.), *Marcien Towa, théoricien de la révolution africaine*, Douala, Éditions Cheikh Anta Diop, coll. « Langues Littérature et Civilisation en Mutation », 2021, p. 17.

CHAPITRE VIII : DE LA DIALECTIQUE DE L'OUVERTURE ET DE L'AUTOCENTRATION

Dans la dialectique profonde de l'idée de renaissance selon Marcien Towa, se pose également le problème d'une dialectique de l'ouverture et de l'autocentration qu'il faudrait examiner. Il ne faudrait pas entendre forcément le terme ouverture ici comme un espace visant à créer un passage ou une simple action d'ouvrir. Le sens que nous souhaiterions donner au concept d'ouverture est l'acte par lequel un peuple, qui a pris conscience de ses insuffisances, tente d'aller vers les autres peuples dans l'optique de piger des éléments culturels nouveaux, susceptibles d'enrichir sa propre culture ou son patrimoine culturel.

Par contre, le terme autocentration, quant à lui, est composé du préfixe « auto » et centration. Auto vient du grec *autos*, qui signifie, soi-même, lui-même ; auto est aussi, en langue française, l'abréviation d'automobile qui renvoie à un dispositif qui a la capacité de se mouvoir sans l'apport d'autre dispositif. La centration c'est le fait de centrer, d'être au centre. Au sens philosophique, l'autocentration pourrait renvoyer à la conservation du soi, de son identité, de son être propre. Précisons qu'il ne s'agit pas de la conservation du soi comme nous le recommande les doctrines essentialistes de l'identité. Ce concept désigne aussi la capacité d'un peuple à ne jamais perdre ses repères et ses racines face aux multiples apports et emprunts extérieurs. Puisque perdre ses racines dans notre monde actuel serait tout simplement perdre son « âme », sa spiritualité. Et perdre son âme, c'est perdre ses repères. En rigueur de terme, c'est être comme un arbre sans racine ; c'est manqué de fondement. Un peuple qui manque de fondement est un peuple voué à la manipulation idéologique, un peuple voué à la servitude parce qu'incapable de penser son avenir par soi-même.

Les deux concepts étant définis, à savoir l'ouverture et l'autocentration, les interrogations qui pourront guider notre réflexion peuvent être ainsi formulées : comment peut-on être ouvert au monde en demeurant soi-même ? Comment peut-on s'ouvrir à d'autres civilisations sans perdre ses repères ? Ou encore, peut-on s'ouvrir à d'autres peuples du monde et demeurer dans le même temps centré sur sa culture, sa tradition ou son patrimoine culturel ; ou alors, l'ouverture au monde nous prédispose-t-elle à l'égarement, à la perte de nous-mêmes et de nos valeurs culturelles propres ?

Ces interrogations peuvent nous poser plusieurs problèmes, mais que nous pouvons résumer en un seul, à savoir : le problème de la préservation de l'identité à l'ère de la

mondialisation et de la globalisation. Il faudrait peut-être le préciser, cette problématique n'est pas nouvelle, car elle fait partir des grandes questions auxquelles Marcien Towa s'est appesanti au cours de sa longue et grande exploration philosophiques. Revenir sur cette question consiste pour nous à faire une sorte de réinterprétation de la pensée de Towa qui, selon nous, demeure encore indépassable dans l'univers philosophique négro-africain et même mondial. *Dans Identité et Transcendance*, Towa fait la précision suivante dans ses propos introductifs :

Dans le Tiers-monde, les idéologies les plus répandues et les plus caractéristiques s'organisent autour du thème central de l'identité. Elles expriment le souci de sauver les cultures de nos peuples dans ce qu'elles ont de propre, d'original, de différent par rapport à la civilisation occidentale. Un tel souci est dominant en Inde, dans le monde arabe et en Afrique. Il est spécialement vivace en Afrique noire où il se présente sous des étiquettes multiples : négritude, personnalité africaine, africanité, authenticité, etc. Dans les églises, il prend le nom d'indigénisation. L'homogénéité est loin d'être parfaite entre toutes ces doctrines. Cependant, elles affirment toutes la nécessité de demeurer soi⁶⁴⁷.

Voilà qui montre que le problème de la préservation de l'identité n'est pas nouveau. Pour certains, ce problème peut paraître déjà dépassé. Mais pourtant ce n'est pas le cas, car l'intérêt que nous accordons avec Marcien Towa à cette question est ce qui nous place au cœur même de la dialectique profonde de la renaissance africaine. Pour la plupart d'entre nous, nous sommes encore persuadés que c'est la préservation du soi qui peut nous amener à nous adapter à l'évolution du monde et à des nouveaux défis qui ne cessent de s'imposer chaque jour. Le problème ne cesse de se complexifier et de se renouveler avec, par exemple, la théorie postcoloniale qui soutient une ouverture aveugle au monde qui ne tiendrait pas compte des valeurs de la vie communautaire africaine. Un autre fait qui redonne une valeur d'actualité à notre problématique est la montée grandissante du religieux et des discours théologiques dans nos différentes contrées. De même, la précarité des peuples africains due à la fragilité de leurs États fait que les concepts, les théories et des programmes de « développement » soient conçus hors de l'Afrique par les non Africains pour l'Afrique. C'est ainsi qu'on entendra parler de l'aide au développement ; des programmes d'ajustement structurel ; d'accompagnement des pays pauvres et très endettés ; d'appui aux pays en voie de développement, etc.

⁶⁴⁷ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 21.

De ce qui précède, analyser la dialectique de l'ouverture et de l'autocentrage c'est montrer avec Towa que la renaissance n'est ni l'une ni l'autre, mais peut-être et surtout les deux à la fois.

I. Aux sources de la crise identitaire en Afrique : le problème de la préservation du soi ou de l'identité

Notre analyse exige que nous examinions d'abord le problème de l'origine de la crise identitaire en Afrique. Comme le démontre si bien Marcien Towa, la crise de l'identité naît de la négation de mon identité par l'autre. Autrement dit, c'est notre rencontre conflictuelle avec l'Europe qui est la cause de la crise identitaire en Afrique. Notre rencontre avec l'Europe a plongé nos cultures dans un état de dégradation permanente. Cette dégradation est maintenue par notre dépendance à l'Europe. Cette dépendance à l'Europe n'est pas que politique ou économique mais globale, car elle englobe toutes les sphères de notre vie : psychologique, idéologique, théologique, spirituelle, politique, économique, intellectuelle...

Les théories de l'identité soutiennent la thèse qu'il faut demeurer soi et authentique pour résoudre le problème de la dégradation de nos cultures et de notre identité. Or, à bien voir, l'Afrique serait le berceau de l'humanité ; cela implique que la première civilisation de l'humanité aurait vu le jour en Afrique. Mais avec le temps, plusieurs civilisations ont traversé l'Afrique à partir des invasions arabe et musulmane d'abord, et la débâcle du christianisme via l'impérialisme et les « missions civilisatrices » ensuite. Ce qui revient à dire que plusieurs cultures et civilisations ont traversé l'Afrique dans l'histoire. Dès lors, face à la situation historique d'une Afrique qui a connu des invasions et des agressions étrangères, comment peut-on revenir à la culture authentique de l'Afrique ? Est-il encore nécessaire de persévérer dans les discours relatifs à la préservation du soi et de l'authenticité africaine ?

L'Afrique est un très vieux continent qui aurait vu l'apparition de l'homme et qui, pour cette raison, a probablement l'histoire la plus ancienne du monde. Au cours de cette longue histoire les cultures africaines ont traversé des phases diverses, depuis les civilisations de la vallée du Nil jusqu'aux empires du Moyen-âge, en passant par les remous de la pénétration du christianisme et surtout de l'Islam dans certaines régions. De plus, à toutes les époques, plusieurs types de cultures ont toujours coexisté en Afrique. Laquelle des périodes, lequel des types de culture choisir comme représentant le soi véritable de l'Afrique ? Se pose ici la question du critère de

« distinction entre ce qui est accessoire et ce qui est essentiel dans la foisonnante richesse des traditions culturelles »⁶⁴⁸.

La question de la préservation du soi pose le problème de l'identification et de la distinction, dans les traditions culturelles africaines, entre ce qui est essentiel et ce qui est accessoire. Cette difficulté, pourtant fondamentale, est ce que les théoriciens de l'identité statique de l'homme noir feignent d'escamoter. Parmi ces théoriciens qui défendent « *la thèse de l'identité culturelle africaine comme essence immuable* »⁶⁴⁹, comme nous l'avons vu à la deuxième grande articulation de notre travail, nous avons Blyden et Senghor. En voulant sauver nos cultures, la thèse de l'identité statique nous enferme et nous emprisonne à perpétuité dans notre condition actuelle de dépendance et de dégradation de nos cultures constituée. Marcien Towa pose la cause de la crise identitaire en Afrique en ces termes : « *Nos cultures sont menacées de disparition sous l'action dissolvante des forces coloniales ou néocoloniales. Pour les démolir, en toute bonne conscience, le colon déclare que nos cultures sont inexistantes ou sans valeur* »⁶⁵⁰. Et pour sauver nos cultures de la destruction déclarée par le colon, les doctrines de l'identité affirment mordicus leur valeur et leur existence au point de montrer qu'elles sont inaltérables, inchangeables, immuables. C'est dire pour ces doctrines que nos cultures sont « *fondamentalement à l'abri de toute menace et de toute destruction* »⁶⁵¹.

Poser que l'essence de notre identité réside dans son inaltérabilité nous dispense de nous soucier de leur survie. Or, notre problème fondamentale consiste à révolutionner notre identité, c'est-à-dire révolutionner l'état actuel dans lequel la colonisation nous a soumis. Cela revient à transformer en profondeur le soi et l'identité culturelle qui sont posés comme étant immuables par les doctrines de l'identité :

*En réalité, notre problème est de révolutionner notre condition actuelle de dépendance et non de la maintenir. Révolutionner notre condition présente implique une transformation en profondeur de nous-mêmes et de nos cultures, chose inconcevable dès lors que notre identité culturelle est posée comme essence immuable. Ceci reviendrait à dire que notre libération est impossible, quels que soient les subterfuges utilisés pour échapper à une telle condition*⁶⁵².

⁶⁴⁸ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Molé, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 21.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁵⁰ *Id.*

⁶⁵¹ *Id.*

⁶⁵² *Id.*

Cela signifie pour Marcien Towa que, la libération de l'Afrique n'est pas envisageable ni possible avec la thèse de l'identité culturelle statique et immuable. En fait, la doctrine essentialiste s'oppose à toute idéologie d'action et de progrès. Or l'idéologie d'action repose sur le changement qui est une donnée historique incontournable voire fondamentale. Le changement est action et mouvement. C'est pour cette raison que l'histoire en tant que discipline scientifique se charge d'étudier de façon méthodique et critique les différents changements et bouleversements qui secouent les sociétés dans le temps. C'est dire que dans l'histoire rien n'est fixe. Tout bouge. Et comme tout est en mouvement dans l'histoire, un peuple libre peut se retrouver, à cause des bouleversements historiques, au service d'un autre peuple. Le caractère violent de certains événements historiques peut même entraîner la disparition totale d'un peuple. C'est le cas des Amérindiens qui, après la « découverte » des Amériques par Christophe Colomb en 1492, ont connu un taux de mortalité très élevé dû certainement au choc de l'affrontement avec le nouvel envahisseur. Au sujet de la disparition brutale de ces autochtones d'Amérique, deux hypothèses semblent s'opposer. La première stipule que la disparition s'est faite de façon immédiate et brutale, donc dès le premier contact avec les agresseurs étrangers. Pour la seconde hypothèse, l'extinction s'est faite progressivement après l'installation des visiteurs de mauvais augure qui ont introduit les nouvelles maladies que les autochtones ne pouvaient supporter. A ce sujet, l'essentiel à retenir est que les deux hypothèses confirment l'extermination et le génocide des peuples d'Amérique par les Occidentaux.

S'agissant des peuples d'Afrique, les conséquences des changements historiques survenus au cours des cinq derniers siècles sont similaires à ceux des Amérindiens. On est même tenté de dire que le cas de l'Afrique est d'autant plus inquiétant en ceci que l'Afrique a d'abord connu des invasions arabes à partir du VII^{ème} siècle de notre ère. Ces invasions étaient essentiellement violentes et visaient la conversion immédiate des Africains à l'Islam. C'est ce qui fait dire à Marcien Towa que le Coran, livre sacré de l'Islam, n'est « *guère qu'une reprise de la bible assortie de quelques commentaires et adaptations conçus dans un esprit d'un dogmatisme plus intransigent et plus brutal* »⁶⁵³. La brutalité et le dogmatisme de l'idéologie islamique a fait qu'une bonne partie de l'Afrique serve avec dévotion la religion islamique aujourd'hui, en l'occurrence l'Afrique du Nord, l'Afrique de l'Ouest. Les conséquences sont telles que la plupart des Africains adeptes de l'Islam mènent des guerres au nom de cette religion qui n'est pourtant pas africaine à l'origine. Un fait déplorable qui prouve trop les

⁶⁵³ Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, p. 22.

agissements d'un peuple en perte de repère identitaire. Mais on peut se poser la question de savoir si les adeptes de l'Islam en Afrique sont suffisamment renseignés sur la manière dont cette religion a pu s'imposer en Afrique, puisque c'est par la brutalité, la violence, les razzias, etc. que leurs ancêtres furent contraints à se plier à la nouvelle religion. Comment comprendre qu'il est difficile pour un religieux musulman africain de s'imaginer autrement aujourd'hui ? La raison ne résiderait-elle pas dans la méconnaissance et l'ignorance par les Africains de leur propre histoire ?

En dehors des invasions de l'Islam, l'Afrique a aussi connu, au XV^{ème} siècle, la traite négrière qui a consisté à déporter par force les Africains de leur terre pour que ceux-ci aillent travailler dans des conditions inhumaines dans les plantations de ceux qui venaient de découvrir l'Amérique : les Occidentaux. Ce sont les mêmes Occidentaux qui vont procéder quelques siècles plus tard au partage de l'Afrique qui marque le début de la colonisation. Pour le colonisé, la colonisation signifie être au service du colon, perte totale de l'initiative historique, se mettre au service d'un autre. La colonisation veut aussi dire faire d'un peuple des esclaves sur leur propre territoire. Toutes ces pratiques, l'esclavage, la colonisation et l'impérialisme, étaient émaillées de génocide, de torture, de souffrance, de dépersonnalisation, etc. Aujourd'hui, les vestiges de la colonisation et de la traite sont encore présents et visibles en Afrique.

Voilà en quoi les changements qui surviennent au cours de l'histoire peuvent être fatals pour la survie et l'avenir d'un peuple. Ceci montre simplement que rien n'est statique. Tout est en mouvement, y compris l'identité. Le changement est ce qui est même au cœur de l'histoire :

Le changement est une donnée historique fondamentale. A vrai dire, le changement – un type déterminé de changement – est constitutif de l'histoire comme telle. Dans un univers d'essences immuables, il ne se produirait rien de nouveau ; c'est la même chose de dire que dans un tel univers l'histoire n'a aucune place. Dans sa réalité l'histoire est le changement spécifique des sociétés humaines, et en tant que science, elle est l'exposé méthodique et critique de ces transformations. L'Afrique moderne a fait l'expérience de grands changements brusques et dramatiques qu'il lui est difficile de perdre de vue. Un homme libre réduit en esclavage vit dans sa chair et dans tout son être un bouleversement profond. Il sait combien un homme libre est différent de l'esclave, et il sait, du fait même de son expérience, qu'un homme libre peut devenir esclave et inversement. Sous l'effet de la propagande et de la manipulation idéologique opérée par le maître, la conscience des différences et des transformations sociales et historiques peut s'obscurcir et évoluer vers le fixisme et

un fatalisme résigné et plaintif, sans que l'idée d'une libération possible disparaisse totalement de l'horizon spirituel de l'esclave⁶⁵⁴.

Dans le fort intérieur d'un homme libre devenu esclave, la conscience de changement ne se perd pas malgré la manipulation idéologique du maître. Autrement dit, c'est parce que le maître à pleine conscience du changement qu'il va recourir à la propagande et à la manipulation idéologique dans l'optique de faire croire à l'asservi que le changement est impossible. C'est cette manipulation idéologique qui finit par convaincre l'esclave à croire à l'impossibilité du changement. Mais au fond de l'esclave, la voix de la liberté ne cesse de lui parler. D'où ces murmures du poète esclave, Georges Moses Horton :

*Hélas ! Ne suis-je donc né
Que pour porter cette chaîne d'esclave ?
Privé de toutes les joies de la création,
Par la misère, la peine et la douleur !
Que de temps déjà je suis en esclavage
Et me languis d'être libre.
Hélas faut-il encore que je me plaigne ?
Privé de ma liberté.
Oh ! Ciel n'y a-t-il donc point de remède
Avant le silence de la tombe
Pour calmer la douleur. Pour apaiser la peine
Et l'angoisse de l'esclave ?⁶⁵⁵*

Ces vers du poète-esclave, bien qu'ils semblent exprimer la résignation de l'opprimé, trahissent plutôt la conscience de liberté ou de changement qui anime l'opprimé au-delà de la manipulation idéologique du maître.

Pour maintenir la conscience de la différence en Afrique, plusieurs idéologies ont vu le jour. Le but de ces idéologies est commun : celui de faire perdurer ou d'implanter de façon définitive la conscience de différence chez l'opprimé ou l'exploité, afin que celui-ci ne songe jamais à un possible changement. Les animateurs de ces idéologies de la fixation sont les Africains et les non Africains.

⁶⁵⁴ Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, p. 23.

⁶⁵⁵ J. Weber, cité par Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 24.

Parmi ces idéologies du maintien du statu quo, nous avons la Négritude de Senghor, l'ethnophilosophie ou théologie des pierres d'attente, le postcolonialisme, l'afro-pessimisme, la françafrrique, la francophonie, le Commonwealth...

A propos de la Négritude senghorienne, nous ne saurions dire grande chose ici. Néanmoins, relevons, comme nous l'avons vu, qu'il s'agit d'un discours fondamentalement essentialiste qui fixe l'âme noire dans l'émotion-féminité. C'est un discours africaniste en ceci qu'il vise l'encadrement et l'accompagnement de l'œuvre coloniale en Afrique. Ceci se justifie par le fait que Senghor est allé jusqu'à proposer la francophonie qui, pour Marcien Towa, est « *l'affermissement et le développement du domaine du français, comme idéal et fondement de notre politique et de notre culture* »⁶⁵⁶. La Négritude senghorienne nous enferme dans la dépendance, car « *c'est l'idéologie quasiment officielle du néo-colonialisme, le ciment de la prison où le néo-colonialisme entend nous enfermer, et que nous avons donc à briser* »⁶⁵⁷.

La manipulation idéologique en Afrique trouve également sa mamelle nourricière dans l'ethnophilosophie, ce que Tempels appelle la philosophie bantoue. Dans son ouvrage intitulé *Le Ghetto théocratique*, Charles Romain Mbele nous invite à ne pas se limiter à voir en l'ethnophilosophie un simple débat portant sur la problématique de l'existence ou de la non existence d'une philosophie africaine. D'après ce digne représentant de la philosophie africaine, le discours ethnophilosophique est un discours théologique, dogmatique parce que, dans sa dialectique profonde, l'ethnophilosophie vise à établir le lien entre les traditions africaines et le monothéisme chrétien et musulman :

De ce point de vue, la problématique de l'ethnophilosophie ne peut plus être réduite à un simple préjugé d'occidentalistes irrités par les bribes de croyances africaines anciennes – tels la métempsychose, le vitalisme, voire la simple volonté de nier, par l'usage du terme « ethnophilosophie », l'existence ou nom d'une philosophie africaine. La question est autre : c'est de découvrir la dialectique subtile à l'œuvre dans la reconstitution par l'ethnophilosophie d'une philosophie africaine ayant à sa base un socle unitaire et exclusiviste, essentiellement la révélation originelle faite à toute l'humanité et qui s'est dégradée dans la conscience africaine. Au moment où Tempels prétend défendre et illustrer la conscience inquiète et angoissée de l'identité négro-africaine, cette dialectique se donne chez lui sans fard et exclusivement comme un argument ad hominem contre la pensée africaine : « Le plus beau travail

⁶⁵⁶ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », p. 47.

⁶⁵⁷ *Id.*

de notre intelligence supérieure – explique Tempels – serait de pouvoir indiquer, dans le paganisme actuel des Bantu, comment certains usages et doctrines, qui sont pour nous manifestement faux, le sont à partir d'une autre tradition ou doctrine purement indigène, originelle et antique. Il faut trouver l'argument ad hominem, AMENER LE NOIR A RECONNAITRE la fausseté de certaines pratiques à partir de ses propres principes exacts ». En somme, les principes des traditions africaines sont désormais enrégimentés pour les besoins d'une cause, prédéterminés par leur fonction définie a priori – celle de s'identifier aux principes au nom desquels le paganisme était d'abord combattu, à savoir le message chrétien⁶⁵⁸.

Telle est donc la face cachée de l'ethnophilosophie qui vient d'être démasquée et mise à nu ici. Le problème qui se pose est que les missionnaires en Afrique se rendent compte du fait que le message évangélique n'est pas en train de répondre à leurs attentes. Ce faisant, certains missionnaires vont déclarer une hostilité des Africains vis-à-vis de la nouvelle religion. D'autres par contre vont y voir une incompatibilité. Voyant que la mission civilisatrice peut échouer en Afrique, Tempels va donc avoir l'intelligence subtile de manipuler l'intelligentsia africaine d'alors en posant que la tradition africaine ne diffère pas assez de la révélation originelle. Comme dans un combat de boxe, Tempels est précis, il frappe son adversaire au moment opportun et à l'endroit où il faut, puisqu'il profite d'un instant favorable, qui est la dégradation ou la crise de l'identité négro-africaine. En intitulant son ouvrage, *La philosophie Bantoue*, Tempels sait d'emblée que les premiers à s'y intéresser seront les philosophes africains, ceux qui sont formés à l'exercice du libre talent de la raison. Mais l'accueil par les jeunes philosophes africains de l'ouvrage du missionnaire est assez favorable, mais beaucoup plus surprenant et inquiétant. Face à un tel accueil, on est en droit de se demander si ces philosophes avaient mis en congé leur raison ou leur esprit critique. L'esprit critique, c'est ce qui doit toujours demeurer éveillé et vivace chez celui qui a au moins reçu une teinture de philosophie. Chez le philosophe, l'esprit critique est son arme de combat à ne jamais perdre quelques soient les circonstances. C'est pour cette raison que Marcien Towa pense que la philosophie est essentiellement sacrilège, c'est-à-dire qu'elle ne tient rien pour sacrée qui ne soit passé au crible de la raison :

Déterrer une philosophie, ce n'est pas encore philosopher. [...] La philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance. Pour le philosophe aucune donnée, aucune idée si vénérable soit-elle, n'est recevable avant d'être passée au crible de la pensée critique. En fait la philosophie est essentiellement sacrilège en ceci qu'elle se veut l'instance normative suprême ayant seule droit de fixer ce qui doit ou non être tenu

⁶⁵⁸ Charles Romain Mbele, *Le Ghetto théocratique*, Paris, L'Harmattan, 2017, pp. 52-53.

*pour sacré, et de ce fait abolit le sacré pour autant qu'il veut s'imposer à l'homme du dehors. C'est pourquoi tous les grands philosophes commencent par invalider ce qui était considéré jusqu'à eux comme absolu*⁶⁵⁹.

Cette précision étant faite sur la nature du philosophe et de la philosophie, on peut comprendre que ceux qui ont accueilli sans le moindre esprit critique la monographie de Tempels n'étaient pas des philosophes authentiques pour la plupart, à l'exception de ceux qui se sont prononcés hypocritement de façon favorable dans la perspective de la manipulation idéologique. C'est pour cette raison que Towa et Hountondji ont préféré les appeler des ethnophilosophes, afin d'éviter toute confusion et tout amalgame.

Mais devons-nous comprendre la réaction des défenseurs d'une philosophie authentique à l'Afrique dans la mesure où l'idéologie dominante, c'est-à-dire, l'idéologie du maître a consisté à écarter radicalement les Nègres de la sphère de la rationalité pour justifier l'impérialisme ? Nous voulons faire référence aux thèses ethnocentristes occidentales développées par certains penseurs de renom européens. Il s'agit de Kant, Hegel, Voltaire, Montesquieu, Lévy-Bruhl, etc. Mais nous ne saurions prendre la peine d'exposer leurs différents points de vue ici qui se résument à la chosification des non Européens.

Face donc au caractère raciste des thèses ethnocentristes, les partisans de l'ethnophilosophie ont vu en *La philosophie Bantoue* de Tempels une opportunité idéale de défense et de réclamation d'une philosophie authentique à l'Afrique, peut-être, une occasion aussi pour eux d'affirmer leur humanité longtemps niée et contestée. Mais Marcien Towa nous fait observer que, l'accès à la souveraineté politique des pays africains marqué par la proclamation des indépendances

*Marque la limite de toute idéologie axée sur la revendication du droit à l'initiative, à la personnalité, à un destin séparé, et sur la plaidoirie pour amener les colonisateurs à faire droit à une telle revendication, puisque l'acte juridique d'indépendance constitue la reconnaissance solennelle de ce droit*⁶⁶⁰.

C'est dire que l'ethnophilosophie comme brandissement de notre originalité et de notre passé exhumé n'a pas sa place en ceci que l'enjeu n'est plus le même : « *Dès lors l'enjeu ne peut plus être pour nous la reconnaissance d'un droit, mais l'exercice de ce droit* »⁶⁶¹.

⁶⁵⁹ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », pp. 29-30.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁶¹ *Id.*

Et c'est précisément au moment où l'Afrique doit exercer le droit à la souveraineté que Tempels lance sa monographie afin que celle-ci obscurcisse davantage les voies de la libération et de la liberté. Derrière le vocable philosophie Bantoue, comme nous l'avons montré avec Mbele, se cache l'idée d'un monothéisme dogmatique difficilement perceptible. En réalité, on n'y retrouve aucune teinture de philosophie dans *La philosophie Bantoue*. Son caractère théologique et dogmatique peut se justifier par les obédiences religieuses de leurs adeptes. Ainsi, nous avons les ethnophilosophes d'obédience religieuse islamique et les ethnophilosophes d'obédience religieuse chrétienne. Charles Romain Mbele parle de la tendance chrétienne et de la tendance islamique : « *Dans la tendance du courant primitif de l'ethnophilosophie, citons quelques exemples représentatifs : Placide Tempels, Alexi Kagame, Vincent Mulago, John Mbiti, F-M. Lufualabo, Jean Calvin Bahoken, Basile Juléat Fouda* »⁶⁶². La tendance du courant primitif de l'ethnophilosophie fait référence à la tendance chrétienne, la source même de l'ethnophilosophie. Les points de vue de leurs adeptes évoqués ci-haut sont convergents. Voilà pourquoi Mbele expose celui de Basile-Juléat Fouda, qui semble bien faire la synthèse :

*Pour Fouda en effet, le Négro-africain « a jeté le dévolu sur l'intériorité humaine » et n'a « nulle vocation à l'empire du monde ; nulle préoccupation de conquérir le cosmos extérieur, il ne s'est jamais soucié d'accumuler les biens matériels : « il ignore la dictature de l'argent » : « 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 »*⁶⁶³.

La tendance chrétienne de l'ethnophilosophie développe une vision purement théologique lorsqu'elle pose l'idée d'un monde beau, juste et bon en ce sens que le monde est l'œuvre de Dieu qui ne peut souffrir de rien qui soit mauvais. Une telle assertion est une invite aux Africains dominés, asservis et exploités à accepter la servitude et la dépendance parce que cela ne peut être que l'œuvre d'un Dieu juste et bon. Telle est la vision théologique chrétienne de l'ethnophilosophie qui ferme les yeux face au vandalisme et aux mensonges des missionnaires en Afrique. C'est une vision assez déroutante et dangereuse parce qu'elle va plus loin en posant que le Négro-africain ne s'est jamais soucié de l'accumulation matérielle. De ce fait, l'argent ne fait pas partir de ses préoccupations. Par conséquent, il ne peut servir que les intérêts de l'autre. C'est le même Basile-Juléat Fouda qui réduit la philosophie africaine à un héritage qui se transmet de génération en génération et pense que le propre des

⁶⁶² Charles Romain Mbele, *Le Ghetto théocratique*, Paris, L'Harmattan, 2017, pp. 44-45.

⁶⁶³ Basile-Juléat Fouda, cité par Mbele, *Le Ghetto théocratique*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 45.

Africains consiste à faire une entière confiance aux ancêtres dans tous les domaines de la vie. C'est à dessein que Marcien Towa l'évoque dans *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* en ces termes :

Et B. Fouda affirme tranquillement : « La philosophie nègre doit se transmettre à travers les âges comme un héritage à recevoir, à défendre et à incarner pour atteindre à l'existence authentique », ou encore : « les générations successives accordent les pleins pouvoirs aux ancêtres et leur font entière confiance sur tous les plans⁶⁶⁴.

Telle est à peu près la tendance chrétienne de l'ethnophilosophie. A côté d'elle, nous avons la tendance islamique telle que présentée par Charles Romain Mbele :

Dans la tendance islamique de l'ethnophilosophie, on a Alassan Ndaw, Assane Sylla, B. Sine. Leur volonté est de définir l'idée africaine de Dieu dans le droit fil des textes coraniques de la Bible et du Coran. Aussi affirment-ils – grosso modo – que le sens des « religions révélées » est clair et ne pose nul problème. Ce qu'il faut, c'est la présentation appropriée de la Révélation, à travers la catéchèse. Cette dernière a seul à tenir compte de la différence du milieu négro-africain par rapport au lieu de genèse de l'islam. Il s'agit d'une démarche formelle et pédagogique qui entend donner un « visage africain » et une formulation adaptée au message révélé – qu'il soit chrétien ou islamique⁶⁶⁵.

Comme nous pouvons le constater, la tendance islamique de l'ethnophilosophie ne diffère presque pas de la tendance chrétienne, car toutes les deux nourrissent la volonté de rendre plus digeste et accessible la complexité, les contradictions et les incompréhensions des textes sacrés à savoir, la *Bible* et le *Coran*. Elles nourrissent le vœu commun d'asseoir le message évangélique en Afrique. Même celle déguisée en « « ethnophilosophie savante » - selon l'admirable expression de Paulin Hountondji »⁶⁶⁶, « la théologie du pluralisme veut donner une réponse théologique aux problèmes africains, mais dans le respect de la Révélation, puisque cette dernière n'est plus considérée comme un message clair ou allant de soi »⁶⁶⁷. D'une manière générale, l'ethnophilosophie s'efforce à établir un lien entre les traditions africaines et le dogmatisme monothéiste originel, avec pour but de fixer la tradition africaine dans une perspective traditionaliste ou dans l'immobilisme tout court :

⁶⁶⁴ Basile-Juléat Fouda, cité par Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », p. 29.

⁶⁶⁵ Charles Romain Mbele, *Le Ghetto théocratique*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 46.

⁶⁶⁶ *Id.*

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 47.

Toujours soumis au magistère de l'Église catholique romaine en Afrique, le propos obsidional des théologiens catholiques en particulier – chrétiens et musulmans en général – est de barrer la route à toute idéologie différente pour assurer le triomphe du monothéisme chrétien ou islamique en Afrique noire. [...] Aussi souligne-t-on dans ces milieux sur un ton empreint d'irénisme – le besoin d'une alliance entre les monothéismes chrétien et islamique pour « défendre les Africains contre le matérialisme ». Léopold Sédar Senghor a théorisé cette alliance contre le matérialisme philosophique – qui anesthésie toute vie propre à l'esprit – et contre l'athéisme – qui retire à la morale tout fondement transcendant et altruiste⁶⁶⁸.

Malgré les différentes facettes que peut prendre l'ethnophilosophie, elle demeure toujours indissociable de la Négritude senghorienne. Marcien Towa faisait déjà cette remarque dans *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* où il souligne que l'ethnophilosophie est le prolongement du senghorisme. Tout compte fait, aucun courant de l'ethnophilosophie ne peut la dédouaner de l'emprise théologique ou magico-religieuse. Ainsi, on ne peut trouver dans l'ethnophilosophie un enracinement de la culture africaine, contrairement à ce que pense Cheikh Anta Diop dans *Civilisation ou barbarie*. De ce fait, Charles Romain Mbele affirme :

Il n'y a nul enracinement culturel dans l'ethnophilosophie. Celle-ci importe en effet dans l'univers africain les pensées les plus archaïques du monde sémitiques, celui de la Bible et de l'islam. Ces pensées – au centre desquelles trône un Dieu transcendant – sont hostiles à la pensée autonome, à « l'arbre de la connaissance du bien et du mal », à l'arbre qui ouvre les yeux sur ce qui est désirable pour acquérir le discernement et rendre l'homme égal aux dieux. L'ethnophilosophie est le biais d'une imposition culturelle qui se fait au détriment des véritables traditions culturelles africaines comme le culte des ancêtres ou autres, plus ouverte à la discussion de type philosophique. Contre toute logique, comme cela est coutumier dans la lutte idéologique, ce sont désormais les partisans de l'ethnophilosophie qui justigent les critiques de l'ethnophilosophie comme des « occidentalistes », des « europhilosophes », c'est-à-dire des élitistes déracinés trahissant leur « identité négro-africaine ». Or le Dieu qui s'affirme dans l'ethnophilosophie, c'est le Dieu judéo-chrétien et musulman qui n'a aucun rapport avec les traditions négro-africaines anciennes et classiques⁶⁶⁹.

Telle est donc l'un des aspects de l'ethnophilosophie selon Mbele. Elle n'entretient aucun rapport avec la culture africaine. Bien au contraire, l'ethnophilosophie est un poison rapide pour les religions, les traditions et la culture africaines parce qu'elle intoxique les valeurs culturelles africaines avec les déchets des traditions sémitique et islamique inspirés du

⁶⁶⁸ Charles Romain Mbele, *Le Ghetto théocratique*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 49.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, pp. 51-52.

dogmatisme de la *Bible* et du *Coran*. C'est pourquoi l'auteur parle des « *pensées les plus archaïques du monde sémitique* », c'est-à-dire les pensées les plus dépassées, obsolètes et en total déphasage avec les traditions que les adeptes de l'ethnophilosophie prétendent pourtant défendre. Le pire dans tout ceci est que la méthode de ces théologiens ethnophilosophes veut s'appuyer sur une démarche philosophique qui ne veut pas dire son nom.

Au regard de ce qui précède, notre dessein vise à montrer que le discours ethnophilosophique est essentiellement théologique et relève de la manipulation idéologique du maître. Ces manipulations idéologiques du maître sont à l'origine de la crise identitaire en Afrique. C'est en cela qu'elles nous posent le problème de la préservation du soi qui a donné naissance à des doctrines de la différence et de l'identité. L'une des principales difficultés ici est que ces doctrines se perpétuent, se renouvellent, se déguisent et tendent à brouiller les voies véritables de la libération dans la pensée négro-africaine. A cet effet, Charles Romain Mbele, reconnaissant que les courants de pensée, les idéologies et même des théories s'influencent les uns les autres, va prescrire une méthode qui permet de ne pas sombrer dans les embuscades de la manipulation :

Les subjectivités s'influençant les unes les autres, il est essentiel, d'une part, d'élever le niveau de conscience pour éviter d'être manipulé par ceux qui ont plus de discernement, une meilleure connaissance des buts et les moyens. Mais le discernement et la connaissance du but final et des moyens doivent être accompagnés d'autre part d'une volonté tenace et d'un caractère trempé pour résister à la manipulation, à la récupération, à la trahison⁶⁷⁰.

Cette précision étant faite, nous sommes donc amené à voir qu'au-delà de ces idéologies déroutantes, la renaissance repose dans l'autocentration et l'ouverture en même temps. Et ce qui pour nous pourrait justifier cette opinion est l'idée du panafricanisme et du consciencisme de Nkrumah comme synthèse de l'ouverture et de l'autocentration.

II. Panafricanisme et Consciencisme : une synthèse de l'autocentration et de l'ouverture

Kwame Nkrumah est un philosophe et un homme politique ghanéen. Il est né le 21 septembre 1909 à Nkroful en Côte-de-l'Or, l'actuel Ghana, et est mort le 27 avril 1972 à Bucarest. Il est l'un des leaders du mouvement panafricaniste en Afrique. Il fonde sa philosophie autour du Consciencisme et du panafricanisme. Dans un article publié par *Abbia*

⁶⁷⁰ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 70.

en juin 1968, Marcien Towa pose le Consciencisme de Nkrumah comme une sonnette d'alarme à l' « émergence de l'Afrique moderne à la conscience philosophique ». Nous pouvons y lire ceci :

Le Consciencisme, dernier ouvrage du Dr. Kwame Nkrumah, constitue un avènement au sens propre : il marque l'âge philosophique de l'Afrique moderne. Depuis quelque temps déjà on se demandait à la SAC si une philosophie africaine était possible. Nkrumah vient de le prouver la marche en marchant : Le Consciencisme est un ouvrage de philosophie africaine, le premier. C'est un ouvrage de philosophie, parce qu'il institue le débat au niveau du pur concept, donc de l'universel le plus authentique. Et cette philosophie est africaine ; non pas que le Consciencisme se soit proposé de défendre la conception africaine du monde, la « philosophie bantoue ». La philosophie ne peut s'assigner formellement pour tâche de faire l'apologie d'une conception donnée, qui pourrait n'être qu'un accident historique : l'apologétique et la scolastique relèvent de la théologie. Le philosophe, lui, ne s'incline que devant la preuve effectivement perçue ou vécue ; or l'africanité d'une conception du monde n'offre pas elle-même aucune garantie quant à sa vérité⁶⁷¹.

De ces propos de Towa, on voit que le Consciencisme est défini comme étant une réflexion philosophique de qualité supérieure produite par un Africain de souche. Le plus frappant ici est que Marcien Towa pose, dans cet article, les bases de l'*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, qui paraîtra trois ans plus tard aux Éditions CLÉ. Justement, dans cet *Essai...*, face au dérapage méthodologique de la Négritude senghorienne et de l'ethnophilosophie, Marcien Towa, à propos du Consciencisme de Nkrumah, écrit : « Dans la production intellectuelle de l'Afrique moderne, et en général, du monde noir moderne, nous ne voyons guère que le Consciencisme de Nkrumah, qui correspond à la méthode que nous proposons de la philosophie »⁶⁷². Towa poursuit en ces termes :

L'interrogation du Consciencisme porte sur une possibilité essentielle de nous-mêmes : une Afrique spirituellement et matériellement intégrée sur la base d'une idéologie moderne et dynamique. La conscience africaine est actuellement déchirée entre les idées et valeurs occidentales modernes musulmanes et chrétiennes. La question de Nkrumah est de savoir par quelle voie, « partant de l'état actuel de la conscience africaine... le progrès sera tiré du conflit qui agite actuellement cette

⁶⁷¹ Marcien Towa, « Le Consciencisme : émergence de l'Afrique moderne à la conscience philosophique », in *Abbia. Revue culturelle camerounaise – Cameroon Cultural Review*, n° 19, Yaoundé, juin 1968, p. 5.

⁶⁷² Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 53.

conscience ». *Le consciencisme inaugure le débat sur les concepts fondamentaux de cette idéologie qui serait à la fois intégrative et révolutionnaire*⁶⁷³.

Ce recours à Towa sur sa position vis-à-vis du Consciencisme témoigne de l'importance assez particulière qu'il accorde à la philosophie de Nkrumah. C'est ainsi que nous nous plaçons dans la même perspective pour essayer de montrer que le Consciencisme et le panafricanisme de Nkrumah peuvent apparaître aujourd'hui comme une synthèse de la dialectique de l'ouverture et de l'autocentration. En fait, puisque notre point de vue est que l'idée de renaissance de Towa est en même temps ouverture et autocentration, ou encore une ouverture autocentrée, nous concevons l'ouverture dans le paradigme du Consciencisme parce que pour Nkrumah, le Consciencisme philosophique est une philosophie qui vise à soutenir et à booster la révolution sociale. Pour lui, en effet,

*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 façon qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine. Celle-ci se définit elle-même par l'ensemble des principes humanistes sur quoi repose la société africaine traditionnelle. 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. Son fondement est le matérialisme. L'affirmation minimale de celui-ci est l'existence absolue et indépendante de la matière. Mais la matière est aussi un faisceau de forces opposées. L'intérêt philosophique de cette affirmation est qu'ainsi, la matière a le pouvoir de se mouvoir d'elle-même*⁶⁷⁴.

Le Consciencisme selon Nkrumah se veut d'abord intellectuel. Il vise la révolution sociale, c'est-à-dire, la révolution des grandes masses. Nkrumah part du constat selon lequel plusieurs forces traversent et agitent la conscience africaine. Ces forces qui agitent la société africaine sont, pour la plupart, des forces opposées. Face à une telle difficulté, le Consciencisme n'opte pour aucune valeur au détriment de l'autre. Contrairement aux doctrines de l'identité qui prônent le retour à l'authenticité et à l'originalité, le Consciencisme veut faire la synthèse en proposant l'assimilation ou la transformation par les Africains des valeurs étrangères de telle sorte que ces valeurs puissent contribuer à l'émergence d'une personnalité africaine propre, libre, autonome et indépendante.

⁶⁷³ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 54.

⁶⁷⁴ Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, trad. Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 98.

Déjà, la personnalité africaine repose sur les principes de l'humanisme, caractéristique propre des sociétés traditionnelles africaines. Pour cela, les éléments musulmans et euro-chrétiens présents en Afrique n'auront pas pour rôle de supplanter les principes humanistes chers à la société africaine. De la sorte, l'assimilation par les Africains des valeurs étrangères à l'Afrique consiste à préserver ou à renforcer les principes de l'humanisme, car le

Consciencisme philosophique

*s'accorde également avec la pensée traditionnelle africaine sur beaucoup de points, et, en ceci, il répond à une des conditions qu'il s'est imposées. En particulier, il s'accorde avec l'idée africaine traditionnelle de l'existence indépendante et absolue de la matière, avec l'idée qu'elle a le pouvoir de se mouvoir d'elle-même au sens que nous avons expliqué, avec l'idée de la convertibilité catégorielle et avec celle que les grands principes de la morale sont fondés sur la nature de l'homme*⁶⁷⁵.

Si le Consciencisme tend à s'accorder et à converger avec la pensée traditionnelle africaine, cela revient donc à dire qu'il s'agit ici de faire le tri dans tout ce que l'Europe et le monde musulman ont présenté à l'Afrique. A ce niveau, le capitalisme et même la théorie postcoloniale peuvent déjà être écartés de notre champ de recherche parce qu'ils s'opposent frontalement et diamétralement à l'humanisme africain. Bien plus, le capitalisme vise le profit, l'exploitation de l'homme par l'homme. Loin d'être humaniste, le capitalisme déshumanise l'homme et le réduit à l'état de chose. La traite négrière est justifiable par la doctrine capitaliste. L'impérialisme est également fils du capitalisme. La colonisation étant la forme la plus manifeste du capitalisme. Or les principaux écueils du Consciencisme sont le colonialisme, l'impérialisme, la désunion ou la division : « *Dans son aspect politique, le Consciencisme se heurte aux réalités suivantes : colonialisme, impérialisme, désunion et développement insuffisant. Chacune d'elles et les quatre ensembles militent contre la réalisation d'une justice sociale fondée sur l'idée d'égalité authentique* »⁶⁷⁶.

Le colonialisme, en raison du fait qu'il s'oppose aux valeurs fondamentales de la société traditionnelle africaine, nécessite d'être liquidé pour l'émergence du Consciencisme philosophique. Voilà pourquoi Nkrumah affirme que pour l'éclosion du Consciencisme philosophique, « *la première chose à faire est de liquider le colonialisme partout où il se manifeste* ». La raison de la nécessité de liquidation du colonialisme est exprimée par

⁶⁷⁵ Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, trad. Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence Africaine, 1976, pp. 119-120.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 121.

Nkrumah dans un autre texte intitulé, *Towards Colonial Freedom*. Cette raison est reprise dans *Le Consciencisme* en ces termes :

*J'ai établi que les gouvernements colonialistes entendaient utiliser leurs colonies comme productrices de matières premières et comme marchés avantageux pour les produits manufacturés des industriels et capitalistes étrangers. J'ai toujours cru que la cause profonde du colonialisme est d'ordre économique ; pourtant, la solution du problème colonial est dans une action politique, dans une lutte féroce et implacable pour l'émancipation, premier pas vers l'indépendance et l'intégrité économiques*⁶⁷⁷.

Le Consciencisme offre une grille d'analyse et une saisie de la dialectique profonde du fait colonial. Dans le même temps, le Consciencisme apparaît comme une solution, ou mieux, un antidote des inégalités créées par le colonialisme et l'impérialisme. C'est ce qui justifie sa vocation politique, sociale et surtout éthique en ceci que par son caractère pratique, le Consciencisme veut se rassurer du « *respect des principes fondamentaux de la morale* »⁶⁷⁸ :

*Quand plusieurs hommes vivent en société, et que l'on admet que chacun doit être traité comme une fin en soi, et non simplement comme un moyen, on entrevoit une transition entre l'éthique et la politique. La politique devient réelle, car il faut créer des institutions pour régler le comportement et l'action de tous les hommes qui vivent en société, de façon à maintenir le principe éthique fondamental de la valeur originelle de chaque individu. En conséquence, le Consciencisme propose une théorie politique et une pratique socio-politique qui, ensemble, tentent d'assurer le respect des principes fondamentaux de la morale*⁶⁷⁹.

Pour Nkrumah, en effet, le but de la pratique sociale et politique est d'empêcher la naissance et l'éclosion des classes, puisqu'avec l'apparition et le développement des classes, Karl Marx a pu démontrer que dans une telle société, il y a toujours une classe qui exploite et asservit les autres. Or, le Consciencisme, dans son essence, s'oppose à l'exploitation, à l'assujettissement et à l'asservissement de l'homme. Au contraire, il s'agit d'une philosophie hantée par un esprit égalitaire, qui place l'homme au centre de toute préoccupation. Ainsi, le Consciencisme vise le développement de l'homme afin de lui assurer son épanouissement individuel.

Mais la théorie poscolonialiste veut compliquer la tâche lorsqu'elle s'évertue à brouiller et à obscurcir les fondements philosophiques du Consciencisme sur l'égalité. Adressant une critique acerbe au courant postcolonialiste et ses avatars, puisque le

⁶⁷⁷ Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, trad. Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 121.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 120.

⁶⁷⁹ *Id.*

postcolonialisme affirme le code de l'inégalité à l'égard du monde africain, Charles Romain Mbele réitère que « *la lutte pour la liberté et l'égalité doit demeurer notre horizon philosophique car elles sont le fondement et la possibilité de notre maîtrise de la nature* »⁶⁸⁰. Pour renchérir sa thèse, le philosophe camerounais va s'appuyer sur le Consciencisme en ressortant sa signification sociopolitique, son principe directeur et son originalité. Le principe directeur du Consciencisme réside dans sa définition sociopolitique. Ce grand principe n'est rien d'autre que « *l'affirmation de l'égalité* »⁶⁸¹ qu'il partage avec l'un des principes de la philosophie de Kant qui repose sur l'idée que « *nul ne doit traiter quelqu'un d'autre comme un moyen, mais toujours comme une fin* »⁶⁸². Ainsi, Mbele peut faire ressortir clairement l'originalité du Consciencisme de Nkrumah en ces termes : la création « *des institutions qui maintiennent le principe éthique fondamental de la valeur originelle de chaque individu* »⁶⁸³.

De cette définition de la nature du Consciencisme comme philosophie de l'égalité et de l'éradication de l'exploitation de l'homme par l'homme, nous pouvons comprendre la raison pour laquelle pour protéger les siens, c'est-à-dire les Africains, des ravages du colonialisme et du néocolonialisme, Kwame Nkrumah va poser l'unité des États d'Afrique nouvellement indépendants comme voie par excellence de la libération, du progrès et du développement des Africains ; d'où le panafricanisme.

Le panafricanisme peut être défini comme une philosophie de la libération et du développement de l'Afrique, qui repose sur l'idée de l'unité des colonies occidentales africaines devenues, autour des années 1960, des « États indépendants ». L'idée du panafricanisme voit le jour au début du XXe siècle dans un contexte où les descendants d'esclaves font face aux injustices et inégalités que leur infligeaient les anciens maîtres. En dépit de la proclamation des droits de l'homme, la diaspora africaine n'est acceptée nulle part dans le monde, notamment aux USA, pourtant théâtre de la traite négrière pendant des siècles. Pendant les années de naissance du mouvement panafricaniste, la terre natale des ancêtres des descendants d'esclaves est sous l'emprise du colonialisme. La conséquence est que l'homme noir de la diaspora comme celui vivant en Afrique vit dans une situation de privation de liberté. Malgré la présence de l'impérialisme en Afrique, Marcus Garvey, descendant

⁶⁸⁰ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 77.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁸² *Id.*

⁶⁸³ *Id.*

d'esclaves de la Jamaïque, panafricaniste et grand leader de la lutte pour la liberté des Afro-américains, va néanmoins proposer le retour de tous les descendants d'esclaves en Afrique afin de former les États-Unis d'Afrique.

Dans le même temps, Kwame Nkrumah poursuit ses études de philosophie dans un esprit libéral à l'université Lincoln de Pennsylvanie aux USA. Là, il étudie et comprend le marxisme comme projet de libération des couches sociales défavorisées et asservies. Dans *Le Consciencisme*, Nkrumah nous livre les raisons fondamentales qui l'ont poussé à choisir les USA pour la poursuite de ses études universitaires :

Tout naturellement, la division de l'Afrique affecta l'instruction des Africains colonisés. Il allait de soi que les étudiants des pays anglophones se rendent en Angleterre, tout comme il allait de soi que ceux des pays francophones se rendent en France. De la sorte, le besoin de formation théorique, que les étudiants africains ne pouvaient satisfaire au prix d'un grand effort, de beaucoup de volonté, et de grands sacrifices, se heurtaient aux barrières dressées par le système colonial. [...] Refusant cette limitation imposée à leur liberté, un certain nombre d'entre nous tentèrent d'étudier ailleurs que dans le pays de la puissance qui nous administrait. C'est ainsi que j'en vins à trouver dans l'Amérique un pays occidental où l'on constatait avec plaisir l'absence du colonialisme propre à l'Afrique. C'est donc en Amérique que j'allai⁶⁸⁴.

Le fait pour Nkrumah d'avoir choisi de séjourner dans un pays autre que l'Europe pour ses études a joué un rôle décisif sur sa carrière tant intellectuelle que politique. C'est ainsi que dès son retour en Afrique, plus particulièrement dans son Ghana natal, il fait du panafricanisme un projet politique véritable, projet qu'il va d'ailleurs théoriser dans son ouvrage, *L'Afrique doit s'unir*.

Dans cet ouvrage, Nkrumah expose sa vision du panafricanisme qu'il pose comme étant l'unique moyen pour les Africains de se libérer de l'impérialisme occidental et du néocolonialisme qui se dessinait clairement au lendemain des indépendances. Il constate qu'il y a des forces négatives qui sont en train de s'unir pour imposer le néocolonialisme à l'Afrique. Or, laisser prospérer le néocolonialisme en Afrique serait fatal pour les peuples africains en ceci que ceux-ci n'auront aucune possibilité de jouir de leurs propres ressources naturelles pourtant susceptibles de booster leur économie. Face à une telle situation, Nkrumah va être décisif lorsqu'il interpelle les chefs d'État africains en ces termes :

⁶⁸⁴ Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, trad. Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 9.

Il est capital que les chefs d'État cherchent dès maintenant les moyens les meilleurs et les plus rapides de mettre en commun nos ressources économiques et de mettre sur pied un plan commun pour les exploiter judicieusement pour notre profit à tous. Si nous y parvenons, nous créerons en Afrique une puissance industrielle, économique et financière comparable à n'importe laquelle de celle que connaît notre temps. Toutefois, ces liens économiques effectifs ne peuvent être créés sans une saine direction politique, qui leur donne force et raison d'être. Nous devons donc conquérir d'abord cet objectif de base qu'est l'unité africaine et qui seule nous ouvrira les portes de la création en commun d'une industrie et d'une économie puissantes, grâce auxquelles se réalisera notre rêve d'un continent africain fort, entièrement libéré du colonialisme économique et politique⁶⁸⁵.

Tel est donc le vœu de Nkrumah pour une Afrique libre et débarrassée du colonialisme dans toutes ses formes. En effet, pour Nkrumah, la force des peuples d'Afrique repose sur l'unité de ses États qu'il pose comme principe et objectif de base de la libération. C'est en cela que l'autocentrisme repose sur le principe de l'unité politique et économique des États d'Afrique. Cela implique que l'ouverture au monde de l'Afrique ne devrait pas se faire, comme c'est le cas à l'heure actuelle, de manière dispersée, anarchique et disparate, car la mise en commun des ressources humaines, naturelles et économiques du continent est un moyen qui permet à tous les Africains d'en tirer profit. En plus, cette stratégie permet au continent africain de s'ouvrir au monde avec une autorité et une assise financière et matérielle qui susciteront le respect des autres pays du monde qui auront choisi de coopérer avec lui. De cette façon, le continent pourra passer d'une diplomatie de lâcheté, de soumission et d'irénisme à une diplomatie d'affirmation, d'autorité et de respectabilité. C'est ainsi qu'on pourra rééquilibrer les forces qui, jusqu'ici, sont déséquilibrées.

Si l'unification du continent garantit le bien-être des populations, c'est parce qu'elle envisage la planification d'un développement scientifique, industriel, économique et autocentré. C'est la raison pour laquelle Nkruma écrit :

Mais il est absolument certain que la clé d'une industrialisation notable de notre continent est une union d'États africains, planifiant son développement de façon centrale et scientifique, en mettant son économie en commun. Cette planification centrale créera des unités industrielles rattachées aux ressources et mettant la production d'aliments et de matières premières en rapport avec des industries de transformations, et ces industries vitales qui permettent d'accumuler de gros capitaux. Chacun des éléments de la nation remplira son rôle dans l'application du plan d'ensemble et trouvera un sentiment de sécurité à accomplir la tâche

⁶⁸⁵ Kwame Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, trad. L. Jospin, Paris, Payot, 1964, pp. 200-201.

*coopérative d'éliminer l'inégalité économique qui existe actuellement entre les diverses régions. Le caractère individuel des groupes de population pourrait s'exprimer par des formes particulières de développement dans le cadre du plan universel, surtout dans les domaines de la production spécialisée (agricole ou industrielle), de l'artisanat et de la culture. Cela susciterait de l'énergie pour la réalisation du développement prévu, car le peuple aurait toutes les occasions de laisser libre cours à son génie individuel*⁶⁸⁶.

Le développement, qui passe par l'industrialisation, est une affaire d'homme libre affranchi de la nécessité des besoins élémentaires. C'est pour cette raison que Nkrumah pense que l'unité des États d'Afrique offrira aux peuples africains une assise matérielle qui pourra favoriser l'expression du génie personnel et individuel, puisqu'un peuple handicapé au plan matériel est un peuple malade. Par conséquent, un tel peuple ne pourrait pas ou aura de la peine à créer. Et un peuple qui ne crée pas est un peuple dépendant. Or la dépendance nous prédispose au service des intérêts des autres. C'est cette dépendance de l'Afrique qui inspira Nkrumah à penser à la possibilité d'une libération de l'Afrique par le Consciencisme philosophique et le panafricanisme. Aujourd'hui encore, ce problème de dépendance de l'Afrique continue à maintenir l'Afrique dans une sorte de statu quo, faisant d'elle le continent de l'assistance, de l'aide et de la pitié. On peut ainsi entendre les voix des « âmes de bonne foi » s'élever pour dire, *sauvons l'Afrique !* Certaines voix autoproclamées se sont même levées pour taxer les pays africains de « *pays pauvres et très endettés* ». De tels stéréotypes continuent de peser lourdement sur l'avenir et le devenir des pays africains. Ces stéréotypes brouillent et noircissent même les philosophies de la dialectique de libération des peuples asservis comme ceux de l'Afrique. Cette raison est assez suffisante pour montrer le caractère très actuel de la pensée de Nkrumah sur l'Afrique. Plus haut, nous avons montré comment Marcien Towa se montre un partisan fervent du Consciencisme philosophique de Nkrumah. C'est ce qui peut peut-être justifier la création d'un laboratoire de pensée par Towa dénommé, *Club de Philosophie Kwame Nkrumah*.

Ce que nous essayons de montrer ici est que dans la dialectique de l'ouverture et de l'autocentrisme comme moment de la renaissance africaine, le Consciencisme philosophique et le panafricanisme apparaissent comme la caractéristique de cette dialectique même. Pendant que le Consciencisme repose sur l'assimilation par les Africains des valeurs culturelles étrangères à l'Afrique comme base de l'ouverture, le panafricanisme quant à lui

⁶⁸⁶ Kwame Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, trad. L. Jospin, Paris, Payot, 1964, pp. 199-200.

repose sur l'unité politique et économique des jeunes États d'Afrique comme base de l'autocentrisme pour une ouverture libre, digne et respectable.

C'est dire qu'il y a une sorte de dialectique entre le Consciencisme et le panafricanisme. Cette dialectique est exprimée par Charles Romain Mbele dans son ouvrage, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*. Dans cet ouvrage, l'auteur montre que le postcolonialisme est un ennemi ouvert et déclaré du panafricanisme et du Consciencisme. Ceci se justifie par le fait que, pendant que le panafricanisme pensé par Nkrumah s'articule et repose autour des problématiques de l'égalité, de la liberté et de la maîtrise du monde qui nous entoure, le postcolonialisme par contre soutient les politiques de la propriété privée et des inégalités, donc de l'exploitation de l'homme par l'homme.

Voyant cet acharnement du postcolonialisme contre le Consciencisme et le panafricanisme, Mbele montre que le panafricanisme tel que pensé par Nkrumah est le vaccin par excellence qui protège et immunise contre le postcolonialisme et son individualisme méthodologique qui repose sur l'idéologie de l'égoïsme et de la paupérisation des grandes masses asservies. Nous pouvons lire ceci :

Je m'attacherai toutefois à montrer que le panafricanisme pensé par Kwame Nkrumah autour de l'égalité, de la liberté et de la maîtrise de la nature immunise contre deux dimensions de la pensée coloniale. Il protège d'une part contre l'individualisme méthodologique du postcolonialisme et d'autre part contre la conceptualisation d'une insupportable et pathétique apatridie sur la scène du monde. Il en est ainsi parce que le consciencisme, en tant qu'il est l'assise philosophique du panafricanisme, invite bien plutôt à une pensée des fondements et des fins des sociétés africaines qui doivent d'abord être le centre d'elles-mêmes, avant de s'ouvrir en toute souveraineté au reste du monde. A ce titre, elles doivent se donner les moyens conceptuels et organisationnels pour s'opposer à ceux qui conceptualisent l'inégalité et la domination – aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur⁶⁸⁷.

La dialectique profonde du Consciencisme et du panafricanisme est bien exprimée ici dans ces propos de Charles Romain Mbele. D'abord, lorsqu'il affirme que le panafricanisme pense les fondements et les fins de la société africaine, cela revient à dire que le panafricanisme trace la voie que doivent emprunter les peuples africains dans un monde de plus en plus globalisé, un monde où les grandes puissances ne cessent de nourrir des appétits

⁶⁸⁷ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 8.

féroces et voraces vis-à-vis des matières premières que regorge la mère Afrique. Ensuite, cette voie que trace le panafricanisme pose les fondements et les bases de la souveraineté de ces peuples comme garantie d'une ouverture saine au reste du monde.

En s'appuyant sur cette analyse, on se rend compte que nous venons de montrer en quoi le Consciencisme et le panafricanisme apparaissent comme une synthèse de l'ouverture et de l'autocentrisme. Car, pour nous, la renaissance africaine ne saurait être une ouverture aveugle au monde ni une autocentrisme autarcique reposant sur une fermeture rigide. Elle serait plutôt ouverture et autocentrisme en même temps. Sauf que cette ouverture et cette autocentrisme doivent reposer sur les principes fondamentaux du Consciencisme en tant qu'assise philosophique du panafricanisme.

De nos jours, l'évolution du monde n'offre aucune possibilité pour un État ou une région du monde de vivre fermé sur soi. L'économie des temps modernes exige les échanges entre les États. C'est en cela que le panafricanisme veut briser les barrières dressées par le colonialisme en Afrique dans le but de fluidifier les échanges entre les peuples d'Afrique afin d'être compétitif sur la scène mondiale. D'où cette remarque de Njoh Mouelle dans *De la médiocrité à l'excellence* :

L'économie moderne inconciliable avec toute forme d'autarcie, exige un espace bien plus vaste que celui de la tribu. La modernité ici est celle des grands ensembles économiques. C'est pourquoi les nations africaines elles-mêmes se révèlent des cadres fort insuffisants en regard des nécessités du développement et que l'unité africaine apparaît alors comme un impératif majeur du développement. En effet, l'Unité Africaine n'est pas une fin en soi ; elle doit être recherchée en tant qu'instrument et moyen en vue du développement rapide et efficace de toutes les régions d'Afrique⁶⁸⁸.

Le philosophe camerounais rejoint par-là Kwame Nkrumah en montrant que l'unité des États d'Afrique ne doit pas être perçue comme une fin en soi mais plutôt comme un moyen, un instrument de lutte et de libération en vertu des exigences de l'économie moderne qui ne peut plus se concevoir sous l'angle d'une organisation tribale ou clanique. Si tel est le cas, maintenir la nature de nos échanges tels que c'est le cas à l'heure actuelle à travers le monde, serait s'ouvrir au monde dans une perspective tribale et sectorisée. Accepter de s'ouvrir de cette façon au monde c'est courir derrière la perte et la navigation à vue.

⁶⁸⁸ Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLÉ, 1970, p. 65

C'est ainsi que le Consciencisme apparaît comme une philosophie de la synthèse culturelle favorisant l'émergence d'un nouveau type d'homme dans une société renouvelée : un Africain libre dans une Afrique libérée. Faudrait-il encore rappeler ici la nature même du Consciencisme afin de mieux voir son caractère synthétique et protecteur face à ce que Nkrumah nomme Schizophrénie culturelle ?

*Les trois factions de la société africaine (traditionaliste, occidentale et musulmane) coexistent difficilement : les principes dont elles se réclament sont souvent en contradiction. A titre d'exemple [...] les principes du capitalisme occidental sont en conflit avec l'égalitarisme socialiste de la société africaine traditionnelle. Que faut-il donc faire ? [...]. Les deux autres factions doivent, si l'on veut se faire une opinion correcte, n'être considérées que comme des expériences de la société africaine traditionnelle. Si nous oublions cela, notre société sera rongée par la plus maligne des schizophrénies. Notre attitude envers l'expérience occidentale et musulmane doit être raisonnée, guidée par une pensée, car la pratique sans théorie est aveugle. Ce qu'il nous faut d'abord, c'est un corps de doctrine qui déterminera la nature générale de notre action consistant à unifier la société dont nous avons héritée, cette unification devant constamment tenir compte de l'idéal élevé qui est à la base de la société africaine traditionnelle*⁶⁸⁹.

Tel est le caractère synthétique du Consciencisme. Il nous invite à adopter une attitude positive et critique à l'égard des valeurs culturelles et idéologiques du monde occidental et musulman, parce que ces valeurs étrangères font déjà partie de l'expérience de la société africaine. Nkrumah nous demande donc d'appréhender ces deux valeurs culturelles, occidentales et musulmanes, de manière raisonnée, c'est-à-dire, les Africains doivent poser un regard critique sur les apports culturels étrangers. Cela nécessite que nous cultivions un esprit de discernement qui nous permettra de distinguer le vrai du faux, le bien du mal, le bon du mauvais... A ce niveau, la pratique de la philosophie s'avère nécessaire, car l'un des moments de la philosophie consiste à cultiver l'esprit de discernement qui passe par un usage rigoureux du doute méthodique.

A propos de l'étude de la philosophie, Nkrumah met les apprenants non Occidentaux de cette discipline en garde en ces termes :

Mais, toutes desséchées que soient les nouvelles passions de certains philosophes occidentaux, ils sont en droit de se dire les continuateurs de la civilisation européenne. Un étudiant en philosophie autre qu'Occidental n'a pas d'excuse (autre que celle de l'enseignement qu'il a reçu) s'il étudie la philosophie occidentale dans

⁶⁸⁹ Kwame Nkrumah, cité par Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 71.

*le même esprit. Il n'a même pas l'excuse minime d'appartenir à une civilisation dans laquelle figure ces philosophes. Je crois que quand nous étudions une philosophie qui n'est pas la nôtre, nous devons la replacer dans le contexte de l'histoire intellectuelle à laquelle elle appartient et du milieu où elle est née. Ainsi, nous pouvons l'employer à perfectionner le développement culturel et à renforcer la société humaine*⁶⁹⁰.

C'est dire que face aux philosophies européennes, le jeune Africain doit se doter d'un esprit de discernement entendu par Mbele comme étant « *le pouvoir d'analyser et de comprendre les situations, les hommes, les théories, les croyances pour distinguer le vrai du faux, le bien du mal, afin d'arrêter notre choix et notre position* »⁶⁹¹. Puisque la pratique de la philosophie est indissociable du milieu dans lequel l'on vit. C'est le milieu social qui est susceptible d'influencer et d'affecter le contenu de la philosophie, et c'est ainsi qu'inversement, le contenu de la philosophie cherchera à affecter et à transformer le milieu social, soit en confirmant ce qu'offre ledit milieu, ou soit en s'opposant aux doctrines et idéologies de cette société : « *Le milieu social affecte le contenu de la philosophie, et le contenu de la philosophie cherche à affecter le milieu social, soit en le confirmant, soit en s'y opposant* »⁶⁹². Mais il est difficile pour le philosophe de confirmer ce que lui offre le milieu social. Dans la plupart des cas, le philosophe porte un regard critique sur sa société. Cette attitude critique du philosophe est ce qui le met en conflit soit avec les autorités, soit avec les autorités politiques.

De ce fait, le philosophe qui confirme et accepte l'ordre établi dans la société qu'il vit peut paraître comme un conservateur de musée pour parler comme Ébénézer Njoh-Mouelle. Ce type de philosophe ne saurait être utile à sa société parce qu'il sombrerait soit dans le fanatisme, soit dans le pur dogmatisme. C'est pourquoi, parlant des ethnophilosophes, Njoh-Mouelle affirme : « *Le philosophe qui tient office de conservateur de musée est un pseudo-philosophe, inutile à la société* »⁶⁹³. Pour ne donc pas paraître inutile à la société, Towa nous dit que le philosophe doit commencer par invalider, c'est-à-dire par critiquer ce qu'il a trouvé jusqu'à son époque comme vérité absolue et indiscutable, car « *Pour le philosophe aucune donnée, aucune idée si vénérable soit-elle, n'est recevable avant d'être passé au crible de la*

⁶⁹⁰ Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, trad. Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 71.

⁶⁹¹ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 69.

⁶⁹² Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, trad. Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 72.

⁶⁹³ Ébénézer Njoh-Mouelle, *La philosophie est-elle inutile ? Essai autour du principe d'utilité*, Yaoundé, CLÉ, 2003, p. 18.

pensée critique. [...] C'est pourquoi tous les grands philosophes commencent par invalider ce qui était considéré jusqu'à eux comme absolu »⁶⁹⁴.

Dans un tel contexte, le philosophe ne peut pas être neutre. Sa fonction ne peut être nourrie que par un engagement guidé par une action. C'est pourquoi Nkrumah assigne à la philosophie une fonction sociale. Ce rapport de la philosophie d'avec la société ou le milieu social fait qu'elle prenne appui sur une idéologie révolutionnaire. C'est dans la perspective d'une idéologie révolutionnaire que s'inscrivent le Consciencisme philosophique et le panafricanisme. Cette perspective ne peut diverger d'avec l'idée d'égalité qui, à son tour, est guidée par un esprit d'ouverture des peuples de la périphérie vis-à-vis de la culture des pays du centre. A cet effet, Charles Romain Mbele écrit :

Nkrumah affirme de multiples façons que l'idée de l'égalité doit être au fondement philosophique des processus sociopolitiques et culturels de la décolonisation. Elle doit être l'âme du développement et de l'appropriation active et dynamique des cultures rencontrées par les Africains. De ce dernier point de vue, l'essentiel est de s'ouvrir de façon critique aussi bien à l'« esprit » des cultures européennes ou islamiques que des cultures traditionnelles à partir d'un but final : l'égalité, la liberté et le développement⁶⁹⁵.

Nous venons de montrer en quoi le Consciencisme et le panafricanisme apparaissent comme une synthèse de la dialectique de l'ouverture et de l'autocentrisme. Pour finir, relevons que le panafricanisme garde encore toute sa pertinence aujourd'hui, car il est, pour la libération de l'Afrique, une orientation intellectuelle essentielle à côté de celle de la maîtrise de la technoscience :

D'abord, il faut ajouter à cette perspective le besoin d'une lutte acharnée et ardue pour la réalisation du panafricanisme, des États-Unis d'Afrique : il nous faut prendre conscience de nos besoins et de nos aspirations les plus profondes pour nous constituer en un grand ensemble, comme les grands ensembles qui comptent, c'est-à-dire un centre autonome de puissance, et donc de conception, de décision et de réalisation. Nous sortirons alors des empiètements des conditionnalités des puissants. L'unité est l'une des conditions de possibilité essentielle de la libération. Celle-ci est la fin qui donne la possibilité de sauver ce qui mérite encore de l'être dans notre patrimoine culturel en l'enrichissant par de nouvelles créations, par des processus de reconfiguration de notre culture. Face à ce but, toutes les traditions culturelles – y compris les nôtres – deviennent les matériaux utilisables selon qu'ils

⁶⁹⁴ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 30.

⁶⁹⁵ Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015, pp. 81-82.

*servent ou non notre dessein fondamental. Toutes les traditions doivent être jugées en fonction de la « dialectique de nos besoins », selon le mot d’Aimé Césaire. Ensuite, la puissance africaine n’est possible qu’à travers la maîtrise de la technoscience ; ces deux aspects sont donc étroitement liés*⁶⁹⁶.

Cela étant dit, essayons de sortir, dans les lignes qui suivent, de ce débat en menant une analyse de l’ouverture et de l’autocentrage sous l’angle de la transcendance et d’une déconnexion du système global d’exploitation.

III. De l’ouverture et de l’autocentrage : entre transcendance et déconnexion du système global d’exploitation

Le Consciencisme philosophique et le panafricanisme de Nkrumah nous ont permis de montrer en quoi ils font la synthèse de la dialectique de l’ouverture et de l’autocentrage. Le Consciencisme vise l’insertion, dans la personnalité africaine, des valeurs culturelles euro-chrétiennes et musulmanes, dans une prise en compte de celles de la culture traditionnelle africaine, alors que le panafricanisme pose l’unité politique et économique des États d’Afrique comme gage d’une Afrique forte et puissante, capable de secouer efficacement et définitivement les méandres de la colonisation et du néocolonialisme.

Si le Consciencisme nous montre la voie par excellence de l’ouverture, le panafricanisme nous pose les bases et les fondamentaux de l’autocentrage. Bien que cela puisse paraître bien énoncé, prenons également la peine de montrer en quoi l’ouverture et l’autocentrage peuvent être aussi perçues sous l’angle de la transcendance et de la déconnexion.

De prime abord, relevons qu’en faisant recours au concept de transcendance ici, nous avons à l’esprit Marcien Towa dans son ouvrage, *Identité et Transcendance*. Du coup, l’on peut comprendre qu’en faisant recours à celui de déconnexion, nous voulons faire référence à Samir Amin dans son ouvrage, *La Déconnexion. Pour sortir du système mondial*.

Nous ne devons pas l’omettre, puisque nous l’avons énoncé plus haut, notamment dans les propos introductifs de ce chapitre, que parmi les problèmes que nous pose la dialectique de l’ouverture et de l’autocentrage, nous avons celui de la préservation de notre identité dans un système mondial globalisé. Dans ce système, les plus forts dictent leurs lois

⁶⁹⁶ Charles Romain Mbele, « De la valeur morale élevée de la puissance matérielle », préface de l’ouvrage de Siméon Clotaire Mintoume, *Marcien Towa. Progrès scientifiques et émancipation des peuples*, Paris, L’Harmattan, 2021, p. 13.

aux plus faibles. Et du coup, la scène internationale, au-delà de son apparence ordonnée, apparaît dans une trajectoire difficilement perceptible comme une jungle où c'est la loi du plus fort qui est la meilleure. Ceci se justifie par le fait que par la violence et l'agressivité, une minorité a pu vaincre et soumettre la grande majorité. Pendant que les vainqueurs jouissent d'une liberté qui leur garantit le progrès dans toutes ses dimensions, les vaincus quant à eux continuent de subir, pour la plupart, naïvement l'ordre établi par les « maîtres du monde ». Mais ce ne sont pas tous les vaincus qui ont accepté et continuent d'accepter de subir les décisions de ceux qui tiennent les gouvernails de la scène mondiale, car parmi les dominés, certains, au plan individuel et notamment dans le monde négro-africain, pensent les philosophies de la dialectique de la libération depuis la grande domination ou la domination ouverte jusqu'à nos jours. Césaire, Cheikh Anta Diop, Nkrumah, Towa, pour ne citer que ceux-là, en sont des exemples vivants. De même, certains États autrefois dominés ont pu mener des luttes qui les ont conduits à la libération et à la renaissance. Nous voulons faire référence aux pays comme la Chine, la Corée, l'Inde...

La préservation ou l'entretien de la situation dans laquelle les dominés se trouvent est loin de sauver leur identité qui trouve au contraire la dégradation dans ces conditions. Ce point de vue est soutenu par Marcien Towa lorsqu'il affirme que

Les peuples qui ont décidé de perdre leur essence afin d'assimiler le secret de l'Occident impérialiste se retrouvent en demeurant eux-mêmes, et ceux au contraire qui ont voulu préserver leur originalité, leur être profond sont en train de les perdre en se perdant. Les premiers ont fait peau neuve et ont recouvré santé et vigueur, les seconds, incapables de riposter adéquatement au défi du temps, succombent sous le poids du passé, s'éloignent de la scène de l'histoire et deviennent un champ d'action et d'extension de l'autre⁶⁹⁷.

Cette affirmation de Towa est vivante, car face au prétexte relatif à la montée du terrorisme qui expose certaines parties du continent africain à l'insécurité et à la terreur, les interventions militaires étrangères ne cessent de se multiplier en Afrique. Ceci est la preuve que l'Afrique, qui a connu l'impérialisme et qui continue de souffrir du néocolonialisme, n'arrive toujours pas à riposter efficacement et rigoureusement face aux anciens et nouveaux défis que lui impose le temps. La conséquence est qu'elle ne cesse de demeurer « un champ d'action et d'extension »⁶⁹⁸ de certaines grandes puissances. La cause de cette conséquence est bien énoncée par Towa : la préservation de l'originalité, de l'authenticité, de l'être

⁶⁹⁷ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 46.

⁶⁹⁸ *Id.*

profond, en un mot, la préservation de l'identité. En voulant conserver et préserver à tout prix leur originalité comme gage de l'autocentrisme et de l'ouverture au reste du monde, Towa montre que les peuples d'Afrique perdent non seulement cette originalité, mais encore, se perdent eux-mêmes. Il s'agit là d'une double perte. Se perdre soi-même c'est être comme un étranger dans son propre monde, en fait c'est subir le monde. Cette perte s'explique par l'expansion militaire étrangère en Afrique qui rappelle la triste période de l'invasion coloniale.

Parmi les puissances étrangères qui ont des bases militaires établies et bien structurées en Afrique, nous avons la France et les États-Unis. Mais aujourd'hui, d'autres puissances leur emboîtent le pas avec véhémence. Quant à la France, depuis belle lurette, elle s'est toujours considérée comme le gendarme de l'Afrique, le pacificateur, tel un père soucieux du devenir de son fils, quand bien même celui-ci présente les signes de maturité et le goût de se voir voler de ses propres ailes. Or derrière ces interventions militaires, se dissimulent les enjeux géostratégiques de très grande ampleur. Le principal enjeu étant le contrôle des États d'Afrique et de leurs ressources naturelles.

Dans une suite logique de ce que nous venons de dire, nous pouvons arguer que la présence militaire étrangère en Afrique n'augure pas un avenir radieux aux Africains. Car, déjà, au lendemain des indépendances, certains pays coloniaux ont mené des incursions militaires en Afrique dont le souvenir ne peut rendre que triste au regard des conséquences de ces interventions. C'est le cas de la France dont les actions militaires en Afrique ont consisté à mater les revendications nationalistes et indépendantistes. Les interventions militaires étrangères en Afrique, depuis les années 60 du siècle dernier, n'ont causé que des pertes énormes à l'Afrique. Nous pensons à l'élimination des leaders comme Lumumba, Um Nyobe, Ouandje, Sankara, Amilcar Cabral, etc. Et plus proche de nous, une intervention militaire étrangère assez maladroite en Afrique a fait perdre aux Africains et aux Libyens, le 20 octobre 2011, Mouammar Kadhafi, alors qu'il était président en exercice de son pays, la Libye. Récemment encore, c'est-à-dire, le 20 avril 2021, c'est le président Tchadien Idriss Déby qui a trouvé la mort alors qu'il tentait de se débarrasser par lui-même des groupes terroristes qui ont connu un essor et une forte émergence dans le Sahel au lendemain de la mort du Guide libyen.

Au vu de ce qui précède, on s'aperçoit que l'Afrique s'est érigée en champ d'action et d'extension des puissances étrangères à cause, comme nous le montre Marcien Towa, de la préservation de l'identité. Au regard des conséquences assez négatives de ces interventions

militaires étrangères en Afrique que nous venons de ressortir, nous pouvons voir la nécessité pour l'Afrique de se positionner comme une puissance autonome et autocentrée.

Voilà ce à quoi nous expose la préservation de l'identité. Que de nous protéger, la préservation de l'identité nous prédispose à une ouverture au monde dont nous n'avons pas de contrôle, ouverture qui nous expose à l'exploitation et à la mort au sens propre du terme.

Or, selon Marcien Towa, pour une ouverture autocentrée au monde, l'identité ne peut plus être perçue dans une perspective statique ou de préservation. Une ouverture au monde qui garantit l'autocentration veut que l'identité soit perçue comme transcendance. Voilà pourquoi il dit que la révolution identitaire veut que le soi se nie pour devenir comme l'autre, c'est-à-dire incolonisable par l'autre :

Notre tâche se précise donc ainsi : nous avons à nous affirmer dans le monde actuel ; nous, séculairement assis dans la nuit de l'inanité, nous avons à nous redresser de toute notre stature d'hommes ; nous, depuis si longtemps affairés au service de l'autre, nous avons à nous affairer à notre propre service ; nous dont l'autre a si longuement disposé, nous devons rentrer dans la disposition de nous-mêmes. Et naturellement, la décision de nous assumer, de nous affirmer, d'être fier (nous jusqu'ici si humiliés et si humbles) est en même temps décision d'assumer notre passé, de le valoriser et d'en être fiers. Seulement, une telle décision, pour autant qu'elle veut introduire une révolution radicale dans notre condition actuelle, exige pour aboutir une rupture elle aussi radicale avec notre passé, puisque cette condition provient rigoureusement et incontestablement de ce passé. La volonté d'être soi conduit immédiatement à la fierté reprise en charge du passé, parce que l'essence du soi n'est que le résultat du passé du soi ; mais le passé lucidement et froidement interrogé et scruté atteste que l'assujettissement présent trouve son explication dans la provenance de l'essence du soi, c'est-à-dire, dans le passé du soi, et nulle part ailleurs. Révolutionner la condition présente du soi signifie donc en même temps révolutionner l'essence en soi, ce que le soi a en propre, ce qu'il a d'original et d'unique, entrer dans un rapport négatif avec soi⁶⁹⁹.

Telle est donc la dialectique profonde de la transcendance de l'identité selon Marcien Towa. Il énonce ici notre tâche, c'est-à-dire la voie de notre libération et de notre révolution. Cette tâche dépend de notre décision et de notre détermination à vouloir nous assumer et nous affirmer dans le monde actuel. En voulant être soi, nous éprouvons la fierté de reprendre en charge notre passé qui, interrogé de façon froide et lucide, nous conduira à voir que la dépendance actuelle trouve ses racines dans le passé du soi qui n'a pas pu résister face au

⁶⁹⁹ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 41.

choc de la rencontre avec l'autre. Cela étant, on aboutit à la conclusion que notre révolution, notre libération, notre déconnexion, notre transcendance, notre renaissance exigent que nous entrions en conflit contre ce que nous avons en propre, c'est-à-dire, ce que le soi à d'original. C'est ainsi que nous sommes en droit de parler de la dialectique de la libération chez Marcien Towa comme transcendance et auto-décolonisation intérieure. Cette transcendance nous conduit à une ouverture autocentrée, c'est-à-dire, libre, autonome. De la sorte, nous serons déconnectés du grand système globalisé d'exploitation.

Samir Amin ne s'éloigne pas de cette option, car pour lui, la préservation de notre identité passe par la déconnexion ou la sortie immédiate du système mondial parce qu'il s'agit d'un système dont les vaincus n'ont pas de contrôle et se trouvent comme dans un voyage dont ils ne maîtrisent ni le chemin ni la destination.

Partant d'une analyse des évolutions contemporaines des pays du tiers monde, Samir Amin soutient l'idée que

Le système mondial des États capitalistes n'est pas un facteur favorable à la construction des nouveaux États bourgeois nationaux capables de répondre aux défis de l'époque, mais, au contraire, qu'il constitue un handicap à celle-ci. La nécessité d'amorcer la transition complexe et contradictoire au socialisme, à travers la « déconnexion », reste incontournable⁷⁰⁰.

L'auteur fait la précision selon laquelle, il ne faut pas entendre par déconnexion un appel à une sorte d'autarcie économique. D'ailleurs, l'histoire de l'humanité nous montre qu'une vie autarcique n'est envisageable pour aucun peuple aujourd'hui. Il est juste frappé par l'hégémonie capitaliste à travers le monde. Ce sont les États capitalistes qui organisent le système mondial et embarquent le reste des pays du globe dans un système qu'il trouve improductif pour les États faibles. Ces jeunes États n'ont pas les moyens de sortir de cet ordre dont l'arrimage les prédispose à subir et à accepter la dépendance dont les bases ont été posées par l'impérialisme. Or, le système capitaliste apparaît comme un handicap, c'est-à-dire un frein à l'émergence et au développement des nouveaux États, pour la plupart, autrefois colonisés. D'où l'exploration de la voie socialiste, bien qu'elle soit contradictoire et opposée à celle du capitalisme.

De ce qui précède, notre propos serait que la déconnexion, telle que nous l'entendons sous la plume de Samir Amin, s'arrime bien avec notre projet de renaissance africaine, en ceci

⁷⁰⁰ Samir Amin, *La Déconnexion. Pour sortir du système mondial*, Paris, La Découverte, 1986, p. 73.

qu'il s'agit d'un processus qui contribue, comme le Consciencisme et le panafricanisme, à mettre la lumière autour du problème de la dialectique de l'ouverture et de l'autocentrisme. Pour le cas de l'Afrique, accepter de demeurer ouvert comme les autres nous l'exigent nous condamne à vivre dans un monde où nous n'exerçons aucun contrôle et n'avons aucune emprise. Puisqu'à l'heure actuelle, le système capitaliste nous est imposé par l'idéologie dominante. Or, l'idéologie dominante repose sur l'asservissement des vaincus qu'on aime appeler, abusivement, les plus faibles, alors qu'au fond, ils sont, pour le moment, jute des peuples affaiblis.

La déconnexion rime avec notre projet de renaissance aussi parce qu'il s'oppose à la nature même du capitalisme qui repose sur l'accélération des inégalités qui débouche au développement de certains États au détriment des autres. C'est ce développement inégal prôné par le capitalisme qui a donné naissance à la création des centres industrialisés et des périphéries exploitées et paupérisées. En outre, la déconnexion veut favoriser l'émergence du socialisme en ceci que celui-ci dénonce les inégalités du développement axé sur le système capitaliste. A cet effet, Samir Amin affirme : « *La déconnexion est une condition nécessaire de toute avancée socialiste, dans le Nord comme dans le Sud. Cette proposition est essentielle, à notre avis, pour une interprétation du marxisme qui tienne réellement compte du caractère inégal du développement capitaliste* »⁷⁰¹.

On le voit bien, la déconnexion est ici posée comme condition nécessaire au progrès du socialisme. Comme le Consciencisme, la déconnexion vise la suppression des inégalités pour donner la possibilité à tous les États de savourer le progrès véritable. Supprimer les inégalités revient à supprimer les oppositions des classes qui sont la conséquence directe du capitalisme. Voilà pourquoi la déconnexion apparaît aux yeux de Samir Amin comme l'unique solution possible pour barrer la voie à l'émergence des sociétés rongées par les dichotomies des classes. « *La déconnexion s'impose comme la seule solution possible, pour les peuples de la périphérie du système parce que le développement inégal du capitalisme accuse nécessairement ici les contrastes des classes d'une manière explosive* »⁷⁰².

La déconnexion soutient l'idée de rupture. Mais cette rupture n'est pas à confondre, nous l'avons déjà dit, avec l'autarcie et n'invite non plus les peuples de la périphérie à barrer la voie au développement technologique et industriel. Il s'agit d'une rupture qui vise à

⁷⁰¹ Samir Amin, *La Déconnexion. Pour sortir du système mondial*, Paris, La Découverte, 1986, p. 6.

⁷⁰² *Id.*

autonomiser les peuples de la périphérie qui subissent de plein fouet les conséquences du système d'exploitation mondialement organisé. Le but de la déconnexion ou de la rupture est le développement des pays de la périphérie. Etayons cet aspect de la question avec ces propos de Samir Amin :

Le développement des pays de la périphérie du système capitaliste mondial passe de ce fait par une « rupture » nécessaire avec celui-ci, une « déconnexion », c'est-à-dire le refus de soumettre la stratégie nationale de développement aux impératifs de la « mondialisation ». Mais le sens que nous donnons au concept de « déconnexion » n'est pas du tout synonyme d'autarcie. Ce sens est le suivant : organisation d'un système de critères de la rationalité des choix économiques fondés sur une loi de la valeur à base nationale et à contenu populaire, indépendant des critères de la rationalité économique tels qu'ils ressortent de la domination de la loi de la valeur capitaliste opérant à l'échelle mondiale⁷⁰³.

La dialectique profonde de la déconnexion est ici énoncée : Il s'agit du changement de la perspective économique mondiale telle que préconisée par la mondialisation. En effet, les choix économiques doivent tenir compte des aspirations réelles de ceux pour qui ces actions économiques sont orientées. Ce qui est mis en exergue ici c'est le développement autocentré, c'est-à-dire un développement économique qui prend en compte les besoins réels du peuple. Ce point est décisif, car le développement mondialisé, puisqu'il est conçu par l'idéologie dominante, a tendance à privilégier les économies du centre, entretenant par-là la misère des pays de la périphérie. A ce niveau, une question peut se poser : dans un tel contexte, qui est mieux placé pour penser le développement des pays du Sud ou de la périphérie ? Le dominateur ou le dominé ?

Ceci peut de prime abord paraître comme une question absurde. Or à bien y voir, il ne s'agit pas d'une question anodine dans la mesure où l'un des motifs de l'impérialisme a consisté à faire croire qu'on apportait aux peuples « primitifs » la civilisation, le savoir-vivre, le savoir-être, bref le bien-être. Mais au fond, l'impérialisme n'a consisté qu'à apporter exactement le contraire de ce qu'il prétendait servir aux « peuples sauvages », c'est-à-dire la division, les guerres, la famine, les maladies, l'analphabétisme, le dogmatisme, bref tout ce qui a trait au mal-être est ce que la colonisation et l'impérialisme ont servi dans un plat doré aux colonisés.

Notre interrogation requiert toute son importance ici dans la mesure où, aujourd'hui encore, de nombreux Africains continuent de croire aveuglement à la bonne foi des détenteurs

⁷⁰³ Samir Amin, *La Déconnexion. Pour sortir du système mondial*, Paris, La Découverte, 1986, p. 108.

du capital mondial à l'égard des pays appauvris. En Afrique, et surtout en Afrique subsaharienne, nous sommes encore nombreux à continuer à croire, comme le précise Marcien Towa, que les solutions à nos problèmes théoriques et pratiques proviendront du ciel, ou encore, de la magnanimité de l'Occident. Ceci n'est purement et simplement qu'une pure illusion. Voilà pourquoi certains esprits bien avertis, à l'instar de Samir Amin, avant lui, Cheikh Anta Diop, Nkrumah ou Towa, pensent que pour renverser la tendance actuelle de domination, nous devons nous armer de la connaissance scientifique et technologique jusqu'aux dents, pour parler comme Cheikh Anta Diop. C'est dans cette perspective que Samir Amin précise que la déconnexion ne saurait être un appel à l'autarcie et invite par-là les peuples de la périphérie à conquérir la technologie. Il pense en effet que parmi les choix à opérer chez l'Occident capitaliste,

La question technologique doit être replacée dans le cadre de ces choix. La déconnexion n'implique le refus de toute technologie étrangère, parce qu'elle est étrangère, au nom d'un certain nationalisme culturaliste. Mais elle implique certainement que l'on soit conscient que la technologie n'est neutre, ni en fonction des rapports sociaux de production, ni en fonction des modèles de vie et de consommation. La priorité donnée à l'entraînement de tout le pays, tout le peuple, dans le processus du changement, impose un mélange de technologies modernes (importées éventuellement) et de rénovation, amélioration des technologies traditionnelles. En revanche, le choix extraverti renforce très certainement l'aliénation absolue dans la technologie du capitalisme avancé⁷⁰⁴.

Cette thèse de Samir Amin vient rejoindre celle de Towa lorsqu'il soutient que notre libération du joug de l'impérialisme consiste pour nous à voler le secret de la domination de l'Occident sur nous, qui n'est autre que la maîtrise de la philosophie, de la science et de la technologie. En fait, « nous ne voulons pas nous insérer dans le monde bâti par l'autre, en assumant ses inégalités, ses exclusions. Notre option est de nous déconnecter d'un tel monde pour nous constituer en nouveau pôle de civilisation et de puissance autonome »⁷⁰⁵.

Ce chapitre qui s'achève a porté sur une analyse de la dialectique de l'ouverture et de l'autocentrisme. Ce qui nous a posé le problème de la préservation de l'identité dans un monde qui se veut ouvert et globalisé. L'examen du problème nous a amené à voir que le problème de la crise de l'identité dans le Tiers-monde en général, et en Afrique en particulier, trouve sa source dans la manipulation idéologique qui nous a conduit à une impasse qui s'est

⁷⁰⁴ Samir Amin, *La Déconnexion. Pour sortir du système mondial*, Paris, La Découverte, 1986, p. 116.

⁷⁰⁵ Charles Romain Mbele, « De la valeur morale élevée de la puissance matérielle », préface à l'ouvrage de Siméon Clotaire Mintoume, *Marcien Towa. Progrès scientifiques et émancipation des peuples*, Paris, L'Harmattan, 2021, p. 15.

manifestée par l'émergence des doctrines de l'identité, notamment, dans la pensée africaine moderne. C'est ainsi que le Consciencisme et le panafricanisme de Nkrumah nous sont apparus comme une synthèse de l'ouverture et de l'autocentration. Pour sortir du débat, nous avons tenté d'appréhender la question de la dialectique de l'ouverture et de l'autocentration comme une exigence de transcendance et de déconnexion du système global d'exploitation, qui nous somme dans le même temps à penser le développement ou le bien-être par nous-mêmes et pour nous-mêmes, dans une quête acharnée de la maîtrise de la philosophie, de la science et de la technologie. Nous ne saurions finir sans donner la possibilité de méditer sur ce texte de Charles Romain Mbele extrait de son ouvrage intitulé, *Le Ghetto théocratique* :

Pour nous aussi, comme pour de nombreux peuples du monde, la civilisation industrielle nous permettra de sortir des activités de simple survie ; elle déterminera aussi une égalité de puissance avec les peuples qui comptent dans le concert des nations. Nos cultures pourront alors résister aux forces dissolvantes et entrer dans un procès de dépassement et de renouvellement des traditions culturelles par l'acceptation de la logique moderne du rapport à la nature. Pour cela, l'analyse des cultures africaines doit se situer au-delà de l'approche objectiviste, de la vision purement biologique du culturel, de l'ahistoricisme et de l'irrationalisme afin de faire des Africains les sujets agents/actifs de leur propre histoire. Ils pourront alors s'observer eux-mêmes de façon plus critique et rigoureuse, prendre en considération leurs lacunes, se remettre en question, en vue d'opérer les transmutations radicales dans leurs traditions culturelles, sans complaisance, tout s'ouvrant – et donc s'enrichissant -, librement et sans contrainte, aux aspects révolutionnaires des autres civilisations du monde, qu'il leur faut mieux connaître. Car, pour le dire avec le poète, « c'est une nouvelle société qu'il nous faut créer, riche de toute la puissance productive moderne, chaude de toute la fraternité antique »⁷⁰⁶.

⁷⁰⁶ Charles Romain Mbele, *Le Ghetto théocratique*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 250.

CHAPITRE IX : DU CONCEPT DE RENAISSANCE ET NOUS

Au fur et à mesure que les années passent, les Africains sont de plus en plus fascinés par tout ce qui vient d'ailleurs. Mais quand on se demande : qu'est-ce que nous, Africains, proposons à l'humanité ? On serait pressé de répondre que nous n'avons rien à proposer du tout. Et pourtant, nos matières premières sont acheminées à l'état brut tous les jours en Europe pour être transformées, afin d'être retournées en Afrique sous forme de produits manufacturés. Ce processus, difficilement observable par l'Africain ordinaire, amène la plupart à conclure rapidement que nous stagnons toujours dans une position de consommateur. Alors qu'au fond, le système est fait tel que le continent noir soit toujours perçu comme un dépotoir de tout ce qui vient d'ailleurs, en l'occurrence l'Europe. A l'époque pendant laquelle Marcien Towa développait les idées qui font l'objet de notre étude en rédigeant par exemple *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, l'effectif des pays puissants était faible. On pouvait compter certains pays de l'Europe, les USA, le Japon. Mais aujourd'hui, tel n'est plus le cas, car plusieurs pays qui avaient la même position que l'Afrique dans le monde, ont eu à faire des progrès considérables sur presque tous les aspects. La Chine, certains pays de l'Amérique latine et même d'Asie en sont des exemples patents. Quant à la Chine, elle fait dorénavant partie des grandes puissances mondiales.

Nous ne devons pas l'omettre, l'Afrique est un continent qui fait l'objet de toutes les convoitises des pays qui accèdent au statut de grandes puissances. Alors, ce qui est frappant, c'est la présence chinoise de plus en plus remarquable sur le continent. Les anciennes puissances coloniales sont certainement persuadées d'avoir un rival géant et inquiétant dans leurs colonies. Car les produits chinois inondent considérablement les marchés africains.

Une analyse superficielle de la présence en Afrique d'un pays autrefois sous-développé mais devenu finalement grand et puissant, peut nous amener à conclure très rapidement que cela est d'un grand atout pour le continent africain. Puisqu'entre deux ou plusieurs vendeurs en concurrence ou en compétition, l'avantage ne peut que revenir à l'acheteur en ceci qu'il a la possibilité d'acheter chez le vendeur qui lui propose des produits à des coûts réduits et favorables. C'est ainsi que nous avons vu, ces vingt dernières années, les motocycles de marque chinoise envahir les pays de l'Afrique subsaharienne, pour ne citer que cet exemple.

Mais cependant, nous ne saurions nous limiter à une telle analyse aussi simple : premièrement, le progrès fulgurant de la Chine doit amener les peuples africains à comprendre qu'aucun peuple au monde n'est condamné à l'échec et à la servitude ; qu'on peut quitter de zéro et devenir héros ou de la médiocrité et atteindre l'excellence, pour parler comme le philosophe camerounais, Ébénézer Njoh-Mouellé. Nous pouvons dire de la Chine qu'elle est partie de très loin dans la mesure où, elle a subi la colonisation et l'impérialisme occidental autant que les peuples africains. Mais nous devons faire, à ce niveau, une nuance : même si la Chine et l'Afrique ont connu l'impérialisme occidental, à notre connaissance, la Chine n'a pas connu l'esclavage contrairement à l'Afrique qui a connu la traite négrière pendant des siècles. Et l'on peut imaginer le poids de ce passé esclavagiste sur le présent du continent africain.

Deuxièmement, l'impressionnant progrès de la Chine avec comme l'une des conséquences, sa présence en terre africaine, rend de plus en plus complexe et ardue la libération du continent noir des mains des oppresseurs, ou mieux, des prédateurs économiques étrangers. Parce qu'il y a quelques décennies, les Africains n'avaient qu'à lutter pour se libérer de l'impérialisme occidental afin d'envisager l'accès au statut de créateurs et d'innovateurs. Mais maintenant, un autre poids lourd qu'est la Chine s'est ajouté. Par conséquent, l'Afrique doit aussi désormais lutter contre la prétendue tendance dominante de la Chine sur le plan économique. C'est dire qu'entre 1971 (année de parution de l'un des premiers ouvrages de Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*) et 2018-2022 (années de rédaction de notre thèse), la problématique de la renaissance africaine est devenue de plus en plus complexe. Les enjeux sont à présent multiformes : aux problèmes de l'impérialisme et du néo-colonialisme, se sont ajoutés ceux afférents au terrorisme, à l'immigration, aux coups d'État créant des guerres dans les États et parfois entre les États, etc. ; la mondialisation, avec l'imposition des paradigmes improductifs comme les Programmes d'Ajustement Structurel, l'aide au développement, le développement durable, la démocratie, etc.

Dans certains États d'Afrique, la gestion de la chose publique est parfois empreinte de médiocrité caractérisée par la corruption. Dans son aspect ludique, Lucien Ayissi définit la corruption comme étant « *Un jeu cynique qui aliène la fonction publique du service et*

transforme la gouvernance en un vaste marché où la prestation des services est soumise au principe de vénalité »⁷⁰⁷.

Dans une gouvernance corrompue, poursuit-il, l'être peut passer pour le non-être, les crétiens pour les surdoués, les génies pour les idiots, les valeurs épistémologiques pour les valeurs marchandes, le sal pour le propre, le normal pour le pathologique, les prostituées pour des dames respectables, les escrocs pour des notables, les faux monnayeurs pour des thaumaturges, etc.⁷⁰⁸

Autrement dit, dans une gouvernance sous l'emprise de la corruption, des mauvaises choses passent pour des choses bonnes, mais les choses bonnes et merveilleuses, l'inverse. En dehors de la corruption, l'un des faits marquant dans les États d'Afrique est le taux de chômage très élevé des jeunes. Ce taux de chômage élevé prédispose une bonne partie de la jeunesse à la consommation des stupéfiants, à l'alcool, à la sexualité précoce avec pour conséquence des grossesses indésirées chez les jeunes filles. Ce dernier point semble être l'une des conséquences directes du mauvais usage des Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication. C'est dire que l'Afrique d'aujourd'hui, pas plus que celle d'hier, a de nombreux défis à relever pour l'avènement de sa renaissance.

Ce qui précède montre que, partant de la pensée de Marcien Towa, il importe pour nous de reprendre en charge l'idée de renaissance africaine dans la prise en compte des nouveaux défis et enjeux sus-évoqués auxquels l'Afrique fait face désormais. Cela nous amènera, dans un premier temps, à montrer la nécessité de la déconstruction de la thèse d'une sous-humanité de l'homme noir avant l'arrivée du colon. Dans un second temps, nous souhaiterions montrer en quoi il est nécessaire pour les Africains de partir de la justification du retard de l'Afrique par l'impérialisme ou le néocolonialisme pour une action de libération effective de l'Afrique. Si cela est fait, on pourra en dernier lieu voir comment la libération des Africains de la mentalité coloniale sous ses formes culturelle, mythico-religieuse, politique et éducative, est un pas décisif dans la marche vers la renaissance africaine. Ceci revient à dire que le panafricanisme, le Consciencisme et toutes les philosophies de la dialectique de libération doivent refaire surface sur toutes nos plates-formes éducatives, afin de barrer la voie aux discours d'aliénation et de dépendance comme le discours postcolonialiste qui prône la dépendance des pays appauvris, l'individualisme et l'enrichissement individuel et favorise la paupérisation des grandes masses sensées vivre dans un esprit communautaire qui prône le partage et la fraternité.

⁷⁰⁷Source internet : ayiluc.over-blog.org/article7259034.html, consulté le 5 juillet 2017.

⁷⁰⁸ *Id.*

I. De la critique de la thèse d'une sous-humanité de l'homme noir avant l'arrivée du colon

Après la découverte de l'Amérique en 1492, un phénomène va se passer dans le monde et va marquer l'histoire de l'humanité pour des siècles. Il s'agit de la traite négrière ou la traite des esclaves noirs. Les Noirs étaient vendus en milliers et transportés par des navires négriers pour le nouveau monde dans le but d'y travailler dans les plantations. A cause de la course des Occidentaux vers l'enrichissement matériel, l'humanité a sombré dans une pratique ignoble et inhumaine qui a consisté à faire de l'homme par des autres hommes un animal, un instrument, une simple chose.

Le problème est qu'à partir de la traite négrière, des stéréotypes ont été développés sur les Noirs au point où les Noirs eux-mêmes ont pu se convaincre d'être destinés à la servitude. D'autres stéréotypes ont été développés de nature à culpabiliser les Noirs. Ainsi, l'esclavage a trouvé l'une de ses justifications dans une dimension purement idéologique. Cette dimension idéologique de la justification de l'esclavage trouve ses racines dans les religions dites révélées.

Ibrahima Baba Kaké, dans son ouvrage, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, nous fait savoir que bien que le problème de la nature des rapports entre l'esclavage et la religion soit fort complexe au regard de la divergence des opinions selon les auteurs, « *l'Ancien Testament entérine formellement l'esclavage : la descendance de Cham est vouée à la servitude par la malédiction de Noé (Genèse, chapitre V, IX, XXIV, XXVII)* »⁷⁰⁹.

Bien plus, le christianisme occidental s'est montré très favorable à la pratique de l'esclavage dès l'aube du Moyen Âge, car à la période pendant laquelle les grands conciles contemporains militaient pour la Paix de l'Eglise, les positions du christianisme occidental se sont vues nettement affirmées à travers les travaux de leurs dignes représentants comme saint Augustin ou saint Thomas d'Aquin.

Pendant que saint Augustin déclarait dans *La cité de Dieu* que « *Dieu a justement introduit la servitude dans le monde, que celle-ci est une peine consécutive à un péché et que, selon la recommandation de l'Apôtre, les esclaves doivent rester soumis jusqu'à la*

⁷⁰⁹ Ibrahima Baba Kaké, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, p. 12.

disparition de toute iniquité et de toute domination humaine »⁷¹⁰, saint Thomas d'Aquin, de son côté, « *déclare que certains hommes, réfractaires à la raison, n'accepteraient de travailler que contraints et forcés. Ainsi en ont décidé la nature et la loi divine* »⁷¹¹.

On voit ici que le christianisme occidental s'est montré très favorable à l'esclavage, justifiant cette pratique soit par la nature, soit par la loi divine. Cette vision religieuse occidentale de l'esclavage ne divergeait pas de celle de la politique d'alors. Car, Justinien 1^{er}, encore appelé Justinien le Grand, empereur romain d'Orient de l'Antiquité tardive, qui a régné de 527 jusqu'à sa mort le 15 novembre 565, en plus de faire « *preuve d'un grand zèle dans la conversion des hérétiques, consacra légalement l'esclavage dans ses Institutes et son fameux code* »⁷¹².

Bien plus, la convergence entre l'idéologie chrétienne et l'idéologie politique sur la pratique de l'esclavage peut se justifier par un capitulaire de l'an 779 provenant de Charlemagne, qui « *ordonnait que les esclaves soient vendus en présence de témoins de marque, parmi lesquels devaient figurer en premier lieu l'évêque, le comte et l'archidiacre* »⁷¹³.

Dans le christianisme occidental, surtout dans la tradition de l'église catholique, nous savons que l'évêque est une personnalité importante chargée de la direction d'une province ecclésiastique. Une province ecclésiastique étant composée de plusieurs diocèses. Le diocèse désignant, dans l'Empire romain, une circonscription administrative. Mais pour l'Eglise catholique, le diocèse est un territoire canonique supervisé par un évêque. Au Moyen Âge, certains évêques étaient si importants et si puissants au point de consacrer des rois. C'est le cas de l'évêque de Reims, saint Remi, qui a sacré le roi de France.

Si nous avons compris l'importance et la grandeur de la personnalité de l'évêque au Moyen Âge, relevons que le Comte est un titre de noblesse pouvant désigner le compagnon ou le délégué de l'empereur. L'archidiacre ou l'archiprêtre quant à lui désignait, autrefois, la personne qui occupe la première place auprès du clergé dans une cathédrale.

Telles sont définies les fonctions des personnalités de marque qui devaient être des témoins lors de la vente des esclaves. On s'aperçoit qu'il s'agit des personnalités religieuses

⁷¹⁰ Ibrahima Baba Kaké, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, p. 12.

⁷¹¹ *Id.*

⁷¹² *Ibid.*, p. 13.

⁷¹³ *Id.*

d'obédience chrétienne certes, mais plus précisément des personnalités de la religion catholique, c'est-à-dire des personnes investies pour annoncer la « bonne nouvelle » et promouvoir la justice parmi les hommes. Le plus surprenant est cette amère ironie dont nous fait savoir Ibrahima Baba Kaké : « *L'un des premiers bateaux négriers s'appelait Jésus* »⁷¹⁴.

Parmi les religions révélées, il n'y a pas que le christianisme occidental qui justifie l'esclavage dans sa dimension idéologique. La religion islamique, en dépit des subterfuges utilisés pour adoucir le traitement des esclaves, prône la soumission et la résignation pieuses de l'esclave dans la reconnaissance de son statut d'inférieur. Bien plus, le prophète, dans ses prédications, recommande aux fidèles d'avoir beaucoup de compassion vis-à-vis des défavorisés que sont des esclaves : « *N'oubliez pas qu'ils sont nos frères. Dieu vous a donné le droit de propriété sur eux ; il aurait pu leur donner le droit de propriété sur vous. Dieu a plus de puissance sur vous que sur eux* »⁷¹⁵. Ceci peut paraître comme une invite au maître d'avoir toujours un minimum de respect vis-à-vis de son ilote. Ainsi il devrait éviter des appellations comme « mon esclave » pour privilégier celles comme « mon garçon » ou « ma servante ».

Mais à bien y voir, cet enseignement du prophète prouve l'approbation de l'esclavage par la religion islamique, puisque c'est Dieu qui donne la possibilité à certains d'avoir le droit de propriété sur d'autres. Par conséquent, la prédication coranique ne prône pas l'abolition du servage ou de l'esclavage, mais prône plutôt la soumission et la résignation de l'opprimé dans la recherche des règles de respect et de politesse vis-à-vis de celui-ci :

*...il faut de même remarquer qu'en dépit de toutes ces déclarations de foi, le fikh n'a jamais prévu de sanctions qui réprimeraient la vente de personnes, que celles-ci fussent musulmanes ou non. [...] A travers ces quelques observations, il est facile de se rendre compte que, au moins jusqu'au début des temps modernes, l'esclavage restait une institution très vivace, admise par les religions révélées*⁷¹⁶.

Hormis l'approbation de la pratique de la traite par la religion islamique, les Arabes musulmans qui venaient capturer les esclaves en Afrique justifiaient leurs actes en arguant que « *la traite était une institution courante dans le continent noir* »⁷¹⁷. Or cette justification qu'ils évoquent n'est qu'un simple prétexte dénué de tout fondement. Car ce que les négriers

⁷¹⁴ Ibrahima Baba Kaké, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, p. 13.

⁷¹⁵ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁷¹⁶ *Ibid.*, pp. 14-15.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

arabes appellent esclavage en Afrique n'est qu'une exagération sinon une profanation. Certes, l'Afrique connut, dans les temps mémoriaux, la captivité comme les autres continents. Sauf qu'en Afrique, celui qui était passible de captivité était la personne qui avait commis une faute comme l'adultère ou le vol :

Le traitement des captifs africains n'avait rien de comparable à celui que connaissait l'esclave de la traite vendu en Europe. En effet, le captif était autorisé à se marier, à posséder les biens, des serviteurs, et aucune loi ne l'empêchait d'entrer en contact avec les hommes libres. Souvent, un enfant de prisonnier se mariait avec son maître. En fait, avant l'arrivée des Européens, les captifs étaient considérés comme utiles (et même précieux) ; leurs propriétaires étaient tenus à des obligations précises, tant en ce qui concerne la nourriture et l'habillement que l'abri et la protection. Les serviteurs représentaient, pour les rois et les nobles, le symbole de leur position et de leur rang. La vie des villages et des villes se caractérisait par cette protection qu'un individu puissant accordait à ses ilotes et qui, dans une certaine mesure, ressemblaient aux rapports que le seigneur féodal établissait avec ses serfs⁷¹⁸.

On voit bien que le traitement des captifs en Afrique diffère largement du traitement des captifs en Europe, en Asie ou en Amérique. Si un captif a la possibilité de se marier, à avoir des biens et même des serviteurs, en rigueur de termes, celui-ci ne mérite pas d'être appelé esclave. Ceci nous amène à nous poser la question de savoir, qu'est-ce que l'esclavage ? Cette réponse d'Ibrahima Baba Kaké nous sied de par sa simplicité et son accessibilité : « *L'esclavage est une forme de sujétion, sans doute la plus cruelle de toute car elle prive l'homme de ses libertés les plus fondamentales (déplacement, action, etc.)* »⁷¹⁹. Mais l'esclavage ne se limite pas qu'à la privation des libertés fondamentales de l'homme. En plus de la privation des libertés, l'esclavage a pour but de contraindre l'homme à travailler dans des conditions inhumaines contre son gré. A la suite des fruits récoltés à partir du travail de l'esclave, celui-ci n'a droit à rien sinon les restes du maître.

De ce qui précède, on s'aperçoit que dans l'Afrique pure, l'Afrique authentique, c'est-à-dire, l'Afrique n'ayant subi aucun contact avec l'Europe ou l'Asie (du moins un contact d'agression ou conflictuel), la cruauté de l'esclavage sous le modèle européen ou asiatique n'était pas concevable. Les négriers arabes, par exemple, procédaient à la castration de leurs captifs lorsqu'il s'agissait des hommes. Tel n'avait pas été le cas dans la société africaine où il arrivait parfois que le captif occupe un rang important. Dans certaines régions d'Afrique, les

⁷¹⁸ Ibrahima Baba Kaké, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, pp. 15-16.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 9.

grands chefs confiaient à leurs captifs leurs trésors et certaines de leurs affaires comme la gestion des troupes par exemple. Il arrivait même des fois où le chef pouvait confier au captif la gestion de sa famille. De tels traitements des captifs étaient très répandus chez les Bambara et les Segu.

Bien plus, dans l'Afrique authentique, il était très difficile que le captif soit vendu en dehors de sa communauté de souche. L'exception faite sur les prisonniers de guerre qui, très souvent, étaient emmenés loin de leur communauté natale :

Ce dernier fait, révélateur à lui seul, montre bien que l'Afrique ne connut jamais les formes les plus extrêmes de l'esclavage, formes qui furent allègrement développées dans l'antiquité méditerranéenne ou dans l'Amérique coloniale. [...] De même, l'Afrique ne connut pratiquement aucune révolte d'esclaves avant l'arrivée des négriers blancs. Il n'y eut ni Spartacus ni Pougatchev sur le continent noir⁷²⁰.

C'est donc avec la découverte de l'Amérique par les Européens qu'un mouvement qui date de l'Antiquité s'est vu accroître, cette fois, avec la déportation des Noirs d'un bout à l'autre de l'océan atlantique. C'est dire que ce n'est pas en Amérique que l'esclavage a vu le jour. Bien que les Européens en parlent très peu, nous sommes en train de voir que l'esclavage est une tradition européenne, mais que l'on a voulu faire croire qu'il s'agit d'une pratique qui puise ses sources dans le mode de vie des Africains. La preuve en est que même les philosophes européens de marque

estimaient que l'esclavage était légitime : Platon le justifiait au nom de la politique ; Aristote au nom de l'histoire naturelle ; Thucydide au nom de l'histoire tout court ; Epicure au nom de la volupté et Xénophon par l'indifférence. Aristophane trouvait plaisant de refuser à l'esclave l'accès à la barque de Charon, tandis qu'Hésiode affirmait que le servage est au riche ce que le bœuf est au pauvre⁷²¹.

Au vu de ce qui précède, nous sommes en droit d'invalider la thèse selon laquelle l'esclavage est né de la fertilité du sol américain qui nécessitait une main d'œuvre pour la culture du café, de la canne à sucre, du coton, etc. ; et que, de cette fertilité du sol, les Occidentaux ont d'abord essayé de soumettre les populations indigènes à ces travaux durs, mais ceux-ci ne se sont pas laissés faire, car ils n'ont pas été dociles. Ce qui amena les Occidentaux à se tourner vers l'Afrique où ils ont trouvé des hommes obéissants et inoffensifs.

⁷²⁰ Ibrahima Baba Kaké, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, pp. 16-17.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 10.

L'une des thèses qui aurait pu mériter de retenir notre attention au sujet des causes de la traite négrière serait la suivante :

*Les autochtones n'étaient pas habitués à des conditions de travail aussi intenses et difficiles. Ils ont rapidement tous été exterminés, principalement tués au travail, les conditions étaient trop dures. Plusieurs ont aussi succombé à des maladies amenées d'Europe par les colonisateurs et contre lesquelles les autochtones n'avaient aucune défense*⁷²².

S'étant rendu compte de la faiblesse des autochtones, les négriers européens se tournèrent vers l'Afrique où ils y trouvèrent des hommes forts qu'ils embarquèrent de force dans des bateaux. A priori, cette thèse suscite une réfutation dans la mesure où il serait difficile d'admettre que des étrangers peuvent débarquer dans un territoire inconnu au point de se mettre à arrêter par force des milliers d'hommes, de femmes et d'enfants pour les embarquer dans les bateaux, ce, durant des siècles. Or, ce qui est évident est que le recours à la violence et à la brutalité a été inévitable lors de la capture des ilotes africains. Si les Arabes procédaient à des Razzia, les négriers européens procédaient aux rafles. C'est dire que les Africains n'étaient pas dociles, obéissants et inoffensifs. C'est certainement l'une des raisons pour laquelle les Occidentaux ont tenté de justifier leurs atrocités par le mythe de la malédiction de Cham. Que nous enseigne ce mythe concrètement ?

Pour répondre à cette interrogation, évoquons à nouveau Ibrahima Baba Kaké. Voici ce qu'il écrit à propos du mythe de la malédiction de Cham :

*Les théologies chrétienne et judaïque enseignent que la servitude des Noirs résulte du châtement d'un Dieu providentiel. L'histoire, ici, n'a aucun rôle à jouer ; tout au plus peut-elle constater que toutes les religions et toutes les théologies présentent aux peuples les malheurs qui les frappent comme une résultante de leurs péchés et, par voie de conséquence, un châtement voulu par Dieu. Ainsi les Noirs, apprend-on dans les écoles chrétiennes, seraient les descendants de Cham et, par filiation, victimes de la malédiction prononcée par Noé contre un fils irrespectueux*⁷²³.

Telle est la quintessence du mythe de la malédiction de Cham. Ce mythe ne fait que confirmer ce que nous disions plus haut, l'accord conciliant du christianisme occidental avec la pratique de la traite négrière. Mais l'on ne saurait se limiter à dénoncer seulement le christianisme occidental, mais le christianisme tout court. Si le christianisme occidental est à indexer, c'est parce qu'il s'est évertué à interpréter *La Bible*, livre principal et sacré de la

⁷²² Source internet : www.universalis.fr/encyclopedie/traite-des-noirs/, consulté le 21 juin 2017.

⁷²³ Ibrahima Baba Kaké, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, p. 17.

religion chrétienne. Bien plus, ce sont les théologiens et missionnaires occidentaux qui ont assigné à *La Bible* les commentaires et les interprétations non pas erronés, mais à caractère idéologique.

L'interprétation du mythe de la malédiction de Cham s'est affirmée de façon catégorique au point d'entrer dans les livres d'histoire de haute facture. C'est ainsi qu'au fil des siècles, la malédiction de Cham est devenue une vérité indiscutable chez la quasi-totalité des adeptes du christianisme. Or, à bien lire ces versets du livre de la *Genèse* qui traite de la malédiction de Cham, on ne voit rien qui aurait un rapport avec l'homme noir et sa descendance :

Or Noé commença à cultiver la terre et planta de la vigne, et il but du vin et s'enivra, et se découvrit au milieu de sa tente. Et Cham, père de Canaan, ayant vu la nudité de son père, le rapporta dehors à ses deux frères. Mais Sem et Japhet prirent le manteau tous deux sur leurs épaules, et, marchant en arrière, ils couvrirent la nudité de leur père. Et, comme leurs visages étaient tournés, ils virent point la nudité de leur père ; et Noé, réveillé de son vin, apprit ce que son fils cadet lui avait fait. Et il lui dit :

« Maudit soit Canaan !

Il sera le serviteur de ses frères ».

« Il dit encore :

« Béni soit l'Eternel, Dieu de Sem,

» Et que Canaan soit leur serviteur.

» Que Dieu donne de l'extension à Japhet

» Et qu'il habite dans les tentes de Sem,

» Et que Canaan soit leur serviteur. »⁷²⁴

Tel est le passage biblique qui a été manipulé pour justifier l'asservissement du Noir par un châtement divin. Alors qu'au fond, ce passage ne fait référence à aucune race. Le passage ne dit pas que Cham est un Noir. Tout compte fait, il s'agit d'un mythe et non une réalité ; un mythe qui est loin d'avoir un rapport avec l'Afrique et les Africains. Puisqu'en lisant ce passage biblique, il apparaît clairement que le châtement est réservé à Canaan et aux Cananéens. Dès lors, on est en droit de se demander *« comment une exégèse si dure pour les Noirs a pu s'imposer à l'interprétation véritable. On se demande qui a, le premier, exprimé*

⁷²⁴ *Genèse IX, 20-27, cité par Ibrahima Baba Kaké, La Traite négrière. L'Afrique brisée, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, p. 18.*

cette idée et comment une telle explication a pu se répandre, au point d'envahir les Eglises chrétiennes »⁷²⁵.

Ibrahima Baba Kaké, en historien professionnel, nous fait savoir que la mauvaise interprétation du mythe de la malédiction de Cham est un montage d'un théologien et médecin hollandais, Jean Hanneman. Il est né en 1640 à Amsterdam. C'est en 1677 qu'il écrit

une dissertation médico-théologique. A l'en croire, les Africains ainsi que les habitants des Indes néerlandaises et de l'Hindoustan étaient tous les descendants de Cham, et, par conséquent, englobés par cette fameuse malédiction. Hanneman prétendait expliquer la négritude par deux sortes de causes : les unes physiques, les autres théologiques (hyper-physiques). Et, affirmait-il, ces causes hyper-physiques, surnaturelles en quelque sorte, convergeaient vers un seul endroit : la malédiction de Cham⁷²⁶.

Telle est l'origine de l'exégèse sur la malédiction de Cham. Mais cette thèse n'est pas restée irréfutable au cours de l'histoire, car Ahmed Babola, savant noir de Tombouctou, va répliquer avec une Fatwa (consultation), lorsque les Touat, effrayés et troublés par le gigantesque trafic des leurs, vinrent à sa rencontre. Allons lire la réponse perspicace d'Ahmed Babola en guise de réfutation de la thèse du néerlandais Jean Hanneman :

Quelques généalogistes n'ayant aucune connaissance de l'histoire naturelle ont prétendu que les Nègres, race descendue de Cham, fils de Noé, reçurent pour signe distinctif la noirceur de la peau, par suite de la malédiction dont leur ancêtre fut frappé par son père, et qui aurait pour résultat l'altération du teint de Cham et l'asservissement de sa postérité. Mais la malédiction de Noé contre son fils Cham se trouve rapporté dans le Pentateuque, et il n'y est fait aucune mention de la couleur noire⁷²⁷.

Mais en dépit d'une telle réfutation de la thèse de Hannemann portant sur la malédiction de Cham comme malédiction de l'ancêtre des Nègres, nous pouvons déplorer le fait que ladite réfutation n'a pas été mise à la disposition des générations africaines à venir. La cause, nous la connaissons tous : le colonialisme et l'impérialisme. L'un des buts du colonialisme consiste à tout faire pour montrer aux peuples soumis que leur passé n'est truffé que de médiocrité et de barbarie. D'où la nécessité, aujourd'hui, dans le cadre d'une renaissance africaine effective, de déconstruire la thèse d'une sous-humanité de l'homme noir

⁷²⁵ Ibrahima Baba Kaké, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, p. 18.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁷²⁷ Ahmed Babola, cité par Ibrahima Baba Kaké, *op.cit.*, p. 21.

avant l'agression étrangère. En s'attardant sur l'historique des causes profondes de la traite des Noirs telle que décrite par un historien africain de pointe, Ibrahima Baba Kaké, nous voulons déculpabiliser les Noirs d'une pratique qui leur a été plutôt imposée par la violence, la brutalité et la terreur. Ainsi nous ne pourrions plus admettre l'idée que le commerce d'esclave a été un marché ouvert entre acheteurs et fournisseurs. Les fournisseurs étant les Africains et les acheteurs les Occidentaux et les Arabes.

Notre objectif ici se dessine clairement : la remise en question de certaines sources historiques relatives à la traite négrière, afin que la jeunesse africaine, qui doit assumer la renaissance, sache qu'il n'a pas s'agi d'une coopération ou d'une adhésion naïve des victimes comme point de faiblesse pouvant traduire l'état d'une quelconque sous-humanité du Noir. La vérité est que nos ancêtres n'ont pas adhéré au projet cynique de la vente des leurs. En aucun cas, les Noirs n'ont jamais eu un retard mental ou psychologique par rapport aux Blancs agresseurs. Nous n'avons pas accepté de nous vendre nous-mêmes comme des biens immobiliers. Le problème est qu'après cette pratique qui s'est vue accompagner des atrocités de toute nature, il fallait retourner cette fatalité contre les victimes pour que les générations futures se persuadent que, eux, les Africains, ne valent rien ; que nous ne sommes pas des hommes au même degré qu'eux. C'est cette thèse qu'il faut déconstruire dans le processus de la renaissance africaine. La vérité est que l'esclavage est un fait historique que nous ne pouvons modifier certes, mais que nous pouvons nous en servir, à condition de ne plus sombrer dans l'ignorance du passé parce qu'il y a un rapport entre celle-ci et les errances du présent. C'est Bruno Lara qui fait ressortir ce rapport en ces termes : « *L'ignorance d'hier est une grande faiblesse. Elle fait toujours errer dans le jour présent* »⁷²⁸. L'Autre a voulu nous faire perdre, face à lui, notre estime et notre dignité en faisant de nous des objets marchands. C'est à ce niveau qu'il est peut-être important, comme nous le recommande Marcien Towa, de découvrir notre être distinctif. Nous devons faire un diagnostic sur nous-mêmes afin d'identifier le mal à guérir et les différentes lacunes à combler. Il ne s'agit pas d'exhumer un passé noble et de se sentir en situation de confort, de quiétude ou de tranquillité relative à notre gloire. Justement, Marcien Towa note à cet effet que

La découverte de notre être distinctif nous importe beaucoup, non à ce que nous aurions à le préserver, à nous maintenir dans cet être distinctif, mais bien plutôt en ce que cette découverte délimite la région de ce qui en nous doit être révolutionné

⁷²⁸ Source internet : aboumashimango.over-blog.com/article-negro-renaissance-942260html, consulté le 2 mai 2017.

*dans le sens de notre devoir-être qui doit précéder la quête de notre être distinctif et de sa provenance historique*⁷²⁹.

Voilà pourquoi dans l'examen de l'idée de renaissance africaine et nous, nous pensons qu'il est prioritaire pour la jeunesse actuelle d'Afrique de faire un pas décisif dans la prise de conscience de nos lacunes, qui peuvent être l'infériorité intellectuelle et économique, le manque d'organisation à l'échelle régionale pour la concrétisation du projet d'une Afrique autocentrée, l'infériorité militaire. De cette prise de conscience, nous pourrions identifier les causes de notre stagnation et de notre situation actuelle. Ces causes peuvent être l'ignorance, le manque de vision et de planification pour les générations futures, la limitation dans le présent, le manque d'esprit de transcendance, l'absence d'une diplomatie agressive vis-à-vis de ceux qui nous écrasent. Il s'agit là certainement de nos lacunes qui nécessitent que « *la rigueur et la sévérité doivent remplacer la complaisance, parce que cette dernière attitude engendre l'auto-satisfaction factice et la stagnation dans notre présente condition de dépendance et d'humiliation* »⁷³⁰.

Cette condition de dépendance et d'humiliation subie par l'Afrique ne date pas d'hier, car elle tire ses origines aux premiers siècles de notre ère avec les invasions arabes et tend à s'éterniser. Comme elle dure depuis des siècles, elle risque de se cramponner dans les esprits de certains comme une malédiction, telle que nous l'avons vu avec la fabrication du mythe de la malédiction de Cham. Aujourd'hui encore, ce fameux mythe continue de sévir dans les esprits de nombreux Africains. On n'a qu'à voir l'ancrage du christianisme et de l'Eglise catholique en Afrique pour prendre conscience de la gravité du problème.

Ce sur quoi nous sommes en train d'insister sur ce point est que l'Afrique a été victime de la traite négrière et n'est pas la cause de cette traite comme l'on a bien voulu lui faire croire. Ce point de vue peut aussi se justifier de la manière suivante : selon un proverbe populaire africain, *la vraie richesse, ce sont les hommes et non les biens matériels*. Dans certaines sociétés africaines, l'homme n'est riche que s'il a plusieurs épouses et de nombreux enfants. Mais comment comprendre qu'un peuple qui accorde tant d'importance à l'homme peut se retrouver dans une bassesse consistant à marchander ses propres hommes ? Ceci prouve trop que le commerce des esclaves n'a été possible que par les violences occidentale et arabe sur les Africains.

⁷²⁹ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p.54.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 70.

Ceci revient à invalider également la thèse selon laquelle, la traite négrière a été favorisée par les chefs et rois africains. Ce qui importe pour nous est la connaissance de la vérité afin que nous soyons affranchis, car dans les *Saintes Ecritures*, il est écrit : « *vous connaîtrez la vérité et la vérité vous affranchira* »⁷³¹. Celui qui se place sur la voie de la vérité, c'est-à-dire sur la voie de la connaissance, se place sur la voie de la libération. C'est pour cette raison que la connaissance de notre passé et de son appropriation par nous sont nécessaires dans notre marche vers la renaissance. C'est l'ignorance de notre passé qui favorisa l'émergence et la prolifération des idéologies étrangères en Afrique sur l'Afrique et les Africains. C'est pour cette raison que dans *Civilisation ou Barbarie*, Cheikh Anta Diop s'évertue à nous montrer que le passé africain ne commence pas avec la traite négrière comme l'ont longtemps enseigné les idéologues et les théoriciens de l'impérialisme en Afrique. D'où la nécessité de la création d'une science appelée égyptologie africaine qui,

*seule, permettra, grâce à la connaissance directe qu'elle confère, de dépasser pour de bon les théories frustrantes et dissolvantes des historiens obscurantistes ou agnostiques qui, à défaut d'une information solide puisée à la source, cherche à sauver la face, en procédant à un hypothétique dosage d'influences comme s'ils partageaient une pomme*⁷³².

Certes, aujourd'hui, nous sommes en train de subir les conséquences d'un passé d'humiliations et de souillures diverses. Le retard de l'Afrique actuelle tire ses origines à partir des invasions arabes suivies de la traite négrière. Pendant plus de quatre siècles, l'Afrique a perdu des dizaines de millions d'hommes, de femmes et d'enfants. Il s'agit là d'un passé assez douloureux ; mais, nous devons marquer un temps d'arrêt pour repartir sur des bases nouvelles afin que l'Afrique ne soit plus la joueuse des bas rôles sur la scène mondiale.

Ce réveil s'impose à nous. Par-là nous pourrions faire que les accords de partenariat économique avec les pays industrialisés, par exemple, profitent aux peuples qu'aux individus. Puisqu'au lendemain des « indépendances » africaines, comme le montre si bien Cheikh Anta Diop, « *le processus d'accumulation, de confiscation des richesses est très avancé ; celle-ci dans une répartition inégale, sont passées des mains des anciens colons à celles des nouvelles bourgeoisies africaines qui, pour le moment, investissent dans les secteurs parasitaires : bâtiment...* »⁷³³.

⁷³¹ *La Bible*, Jean, chapitre 8, verset 32.

⁷³² Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 16.

⁷³³ *Ibid.*, p. 15.

Ceci étant posé, on s'aperçoit que pour une renaissance africaine effective, il faudrait rejoindre Marcien Towa à ce niveau lorsqu'il dit par exemple que nous devons d'abord identifier nos lacunes afin de mieux les combattre. L'une de ces lacunes réside dans la perte du sens de l'amour de la patrie et même celui de la fraternité. Il semble même que certains parmi nous ont laissé développer en eux des égos qui font d'eux des étrangers vis-à-vis de la culture et des traditions africaines. Ces égos qui caractérisent certains parmi nous font d'eux des assoiffés du pouvoir et des hautes fonctions administratives. Quand bien même il arrive que ceux-là soient hissés à une haute fonction de responsabilité étatique, alors ils ne pensent qu'à se servir au lieu de servir la nation. Dit autrement, ils ne pensent qu'à eux-mêmes, se limitant au présent, dans l'incapacité de laisser des œuvres qui pourront retenir la mémoire de la postérité. Ceux-là continuent de toujours se tromper en pensant que l'accumulation matérielle est l'unité de mesure de la grandeur de l'homme. Cette illusion participe aujourd'hui à nos malheurs qui découlent de notre condition de dépendant.

Nos bourreaux ne se sont pas limités à nous faire croire que nous sommes responsables de la traite dont nous avons été victimes. Car, une certaine opinion a toujours voulu nous faire admettre l'idée que la colonisation et l'impérialisme ont eu de bonnes raisons de s'implanter en terre africaine. Dès sa genèse, la colonisation a toujours été présentée comme une « mission civilisatrice ». Et pourtant, il ne faut pas être savant pour réaliser que l'impérialisme et la colonisation sont des conséquences directes de la traite négrière. Cette affirmation nous est inspirée par Marcien Towa lorsqu'il dit : « *Le passé lucidement et froidement interrogé et scruté atteste que l'assujettissement du présent trouve son explication dans la provenance de l'essence du soi, c'est-à-dire, dans le passé du soi, et nulle part ailleurs* »⁷³⁴.

Le passé du soi ou l'essence du soi dont Towa fait allusion ici est un passé d'assujetti et d'asservi. Quatre siècles d'esclavage sont assez suffisants pour impacter négativement l'avenir et le devenir d'un peuple. Le pire c'est de nous faire croire que nos ancêtres avaient coopéré sans vergogne à la pratique de la traite négrière qui, aujourd'hui, apparaît comme l'une des sources véritables des malheurs, des misères et des souffrances de toute nature dont continuent de subir le continent africain. Selon ces accusateurs des victimes de la Traite, la cause ou la raison qui aurait favorisé leur adhésion à cette pratique aurait été leur faiblesse intellectuelle caractérisée par un manque de développement de l'intelligence. Mais déjà, Marcien Towa nous interpelle sur notre effort intellectuel et surtout philosophique en ces

⁷³⁴ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 41.

termes : « *L'interrogation de notre dessein profond, sur la direction à donner à notre existence, doit être la grande affaire de notre effort intellectuel, philosophique* »⁷³⁵. En réalité, la véritable force de l'homme ne réside pas dans le physique, mais dans l'intelligence. La force physique est une force illusoire. La vraie force de l'homme serait dans l'esprit, dans la pensée, donc dans l'intelligence. La preuve est que la force physique des Noirs a été orientée vers la servitude dans les plantations américaines. Mais si les Noirs ont été asservis, ce n'est pas forcément parce que leurs oppresseurs avaient été plus intelligents qu'eux. C'est plutôt par la terreur que les négriers ont réussi à asseoir le commerce des Noirs.

On nous a laissé aussi croire que pour perpétrer la traite négrière, les Occidentaux eurent les « complices » sur place. Or ceux-là ne méritent pas être appelés des complices parce qu'ils se sont retrouvés dans une situation où leur liberté ne pouvait dépendre que de leur adhésion à la pratique de la traite. De même, pour asseoir l'impérialisme et la colonisation, on nous a toujours fait croire qu'il y a eu en Afrique des coopérants inoffensifs. Il peut être un peu difficile de réfuter une telle opinion dans la mesure où, aujourd'hui, le néocolonialisme semble être une réussite parfaite en Afrique à cause de certains traîtres africains qui sombrent dans « *le lâche irénisme des théoriciens du post-colonialisme subsaharien, leur « accord conciliant » à la Senghor et leur « solidarité » avec les puissants et les dominants* »⁷³⁶.

Tout compte fait, nous n'admettons pas l'idée d'une sous-humanité de l'homme noir avant son contact agressif avec l'Occident et le monde arabe. Il faut noter que les rapports entre l'Afrique et l'Europe n'ont pas été que conflictuels. A preuve, à l'époque où les Egyptiens détenaient le monopole de la science dans les domaines variés, les Grecs venaient séjourner en Afrique pendant des années afin d'être initiés à la science égyptienne. A propos des fréquentations des Grecs en Egypte, Cheikh Anta Diop écrit :

*Nous savons de façon certaines que Pythagore, qui passa 22 ans auprès des prêtres égyptiens pour s'initier, Platon et Eudoxe (13 ans), Démocrite (5ans), et bien d'autres, recevaient l'enseignement dans la langue pharaonique, qui était celle des prêtres, leurs professeurs, d'autant plus à ces époques où l'insignifiance de la Grèce, dans tous les domaines, rendait absurde pour les prêtres d'apprendre le grec*⁷³⁷.

⁷³⁵ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 53.

⁷³⁶ Charles Romain Mbélé, *Essai sur le post-colonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, CLÉ, 2010, p. 122.

⁷³⁷ Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 479.

Si l'Europe et l'Afrique ont connu des rapports pacifiques, on peut s'interroger sur l'origine de la dégradation de ces rapports, qui ont conduit les Occidentaux à l'implémentation de la traite négrière et, plus tard, à l'impérialisme. A cette inquiétude, Ibrahima Baba Kaké nous apprend que ce sont les Romains, en premier, qui sont les initiateurs des conquêtes des peuples par la violence en Europe. A ce sujet, il nous éclaire en ces termes :

*La situation va changer avec les Romains, qui eurent une attitude de vainqueurs vis-à-vis de tous les peuples. Avec la puissance de Rome va naître le racisme, qui se développera au Moyen Âge pour atteindre un degré paroxystique à l'époque moderne. L'impérialisme romain était particulièrement brutal ; il reposait sur l'exploitation systématique des pays conquis, dont les habitants étaient soumis à l'impôt et enrôlés dans les armées modernes ; ces pratiques seront reprises par les Européens quelques siècles plus tard...*⁷³⁸

Telle est donc l'origine de la traite négrière, de l'impérialisme et de la colonisation à l'Occidental : l'attitude de vainqueur des Romains à l'égard de tous les peuples du monde. Cet instinct de vainqueur et de dominateur est toujours présent chez les Occidentaux au point où, aujourd'hui, ils exaltent sans vergogne leur hégémonie, se comportent comme des maîtres du monde et des éternels donneurs de leçon.

Dans cette section, nous avons voulu invalider la thèse selon laquelle l'Afrique vivait dans la barbarie ou dans un état de sous-humanité avant ses rapports conflictuels avec le monde extérieur. Notre propos est que les Africains n'étaient pas prédisposés de façon naturelle ou génétique à la servitude, comme a voulu nous faire croire les interprétations erronées, sinon de mauvaise foi, du mythe de la malédiction de Cham. La décadence des grandes dynasties égyptiennes, la traite négrière, l'impérialisme, le colonialisme, le néocolonialisme, n'ont été rendus possibles que par la brutalité, la force, la violence, la terreur... S'agissant de l'esclavage, qui a porté un coup assez fatal sur la descendance et les générations africaines, saisissons cette occasion pour rappeler que, c'est depuis l'époque du Moyen Âge européen que l'Afrique fait face à la perte de ses enfants à cause de la traite musulmane. Notons que l'Europe ne fut pas seule à arracher ainsi les hommes au continent noir. Sur ce point, sous la plume d'Ibrahima Baba Kaké, nous lisons ceci :

L'Arabie et l'Asie prélevèrent sans doute un tribut plus lourd encore. Pendant de nombreux siècles, Kilwa (en Tanzanie actuelle), dominée par les Arabes, fut l'un

⁷³⁸ Ibrahima Baba Kaké, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, p. 28.

des plus grands centres exportateurs d'esclaves. [...] Avant même que les Européens n'investissent l'Afrique pour y chercher des esclaves, les peuples de l'Afrique du Nord et du Moyen Orient détournaient des populations noires vers le Maghreb, l'Arabie, l'Irak ou la Turquie. Commencée dès l'Antiquité, cette traite (appelée plus tard la « traite musulmane ») connut une expansion particulière durant une période qui s'étend du Moyen Âge à la fin du XIXe siècle⁷³⁹.

De ce qui précède, il apparaît que si l'Afrique est faible aujourd'hui et a besoin de renaissance, c'est parce qu'elle a été affaiblie depuis des siècles par des peuples étrangers. Cet affaiblissement et cet envahissement étrangers ont fait que le berceau de l'humanité soit en perte de repère aujourd'hui. Raison pour laquelle notre marche vers la renaissance voudrait aussi que nous quittions de la justification du retard de l'Afrique par son passé lugubre et triste pour une action de libération effective.

II. De la justification à la libération effective : la voie de la renaissance

Interrogé sur l'avenir de l'Afrique, un expert canadien affirme mordicus : « *Si la survie de l'Occident passe par une recolonisation de l'Afrique et la mainmise sur ses ressources naturelles vitales, cela se fera sans état d'âme* »⁷⁴⁰. Ceci voudrait dire que face à l'Europe, l'Afrique ne suscite aucune pitié ni compassion. La preuve est que par le passé, les Africains ont été réduits à l'esclavage, c'est-à-dire à l'état de chose. Il serait donc erroné de penser que des siècles s'étant écoulés, la mentalité prédatrice européenne à l'égard de l'Afrique a changé. Car, vis-à-vis de l'Afrique, l'idéologie occidentale, telle qu'elle a été initiée par l'attitude vainqueresse des Romains face aux autres peuples du monde, est restée intacte de la période esclavagiste jusqu'à nos jours. En réalité, ce qui change ne sont rien d'autres que les contextes. L'impérialisme et le colonialisme ont valablement remplacé la traite négrière ; le néocolonialisme n'a pas que remplacé l'impérialisme, il serait son synonyme même. Présentement, la mondialisation⁷⁴¹ est le nouveau concept qui résume tous les champs lexicaux qui qualifient l'exploitation des pays en voie de développement et des pays en voie de sous-développement. Plus proche de la mondialisation, le paradigme postcolonial s'est déclaré ouvertement comme philosophie de la légitimation des inégalités et

⁷³⁹ Ibrahima Baba Kaké, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988, pp. 29-30.

⁷⁴⁰ Magloire Ambourhouet-Bigmann, *Pourquoi la Cafritude ?*, Libreville, éd. Odette Maganga, 2013, p. 263.

⁷⁴¹ Samir Amin, *Les Défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 1996.

de l'exploitation des faibles⁷⁴². Dans ce nouvel engrenage d'exploitation, l'Afrique ne peut pas manquer d'être toujours perçue par les autres comme une proie.

De ce qui précède, il apparaît que si nous demeurons dans la justification du retard de notre continent par les causes exogènes, nous courrons le risque de ne pas nous remettre en question dans l'optique de déterminer les freins endogènes ou nos lacunes, pour parler comme Marcien Towa. En adoptant la stature de la justification, l'Afrique risquerait de demeurer dans la domination et dans l'exploitation étrangère où l'Occident sera toujours en tête en prenant en Afrique tout ce qu'elle a de précieux. Parce que, comme on peut le constater, la ligne d'exploitation de l'Afrique telle que tracée par les Occidentaux n'a pas de limite. Elle s'étend à l'infini. Les Occidentaux, eux, prétendent avoir développé la matière grise qui leur permet de toujours nous distraire dans nos réclamations qui, très souvent, sont maladroites. Après la déportation des Noirs d'une côte à l'autre de l'océan atlantique, ils ont trouvé nécessaire de venir nous asservir sur place, sur notre propre sol, par le colonialisme. Pour se défaire de la colonisation, les nationalistes africains se sont levés, dans la quasi-totalité des colonies, comme un seul homme, pour réclamer les indépendances, parfois au prix du sang, que nous croyons finalement avoir obtenues. Mais toujours est-il que le problème demeure : l'Afrique et les Africains sont-ils libres et libérés ? La vérité serait que, depuis des lustres, nous ne cessons de subir le poids de l'Europe sur nous. Mais est-ce une raison pour demeurer dans la justification de notre retard par les causes exogènes ?

Plus haut, nous avons essayé de déconstruire la thèse d'une Afrique favorable par nature à la traite négrière, à l'occupation et à l'exploitation. Il ressortait de là que nous avons juste été victime de la brutalité et de la terreur des envahisseurs étrangers. Donc nous n'accusons pas un retard dans le domaine de l'intelligence. Sur ce point, Cheikh Anta Diop nous édifie lorsqu'il écrit :

*Autant la technologie et la science modernes viennent d'Europe, autant, dans l'Antiquité, le savoir universel coulait de la vallée du Nil vers le reste du monde, et en particulier vers la Grèce, qui servira de maillon intermédiaire. [...] Par conséquent, aucune pensée, aucune idéologie n'est, par essence, étrangère à l'Afrique, qui fut la terre de leur enfantement*⁷⁴³.

⁷⁴² Charles Romain Mbele, *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, CLÉ, 2014. Charles Romain Mbele, *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 80.

⁷⁴³ Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 12.

Aujourd'hui, la ruse et l'hypocrisie de nos prédateurs semblent avoir valablement remplacé la brutalité et la violence d'autrefois. Certes, dans un processus de libération ou de renaissance, la connaissance des causes historiques de l'échec est nécessaire. Mais le problème serait que l'on se limite à cette connaissance étiologique. De la connaissance des causes, nous devons passer aux actions concrètes. A l'heure qu'il est, l'Afrique n'est pas en manque d'hommes suffisamment éclairés au plan intellectuel, capables de faire face de manière intelligible aux prédateurs étrangers. Là n'est point un débat. Il est vrai qu'en 1971, année de parution de *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Marcien Towa faisait déjà la remarque suivante : « *Dans la production intellectuelle de l'Afrique moderne, et en général, du monde noir moderne, nous ne voyons guère que le Consciencisme de Kwame Nkrumah, qui correspond à la méthode que nous proposons à la philosophie* »⁷⁴⁴.

Cette déclaration de Towa peut laisser penser qu'avant Nkrumah, les philosophes africains n'étaient pas sur la bonne voie, ou alors, ils n'étaient pas encore en route, pour parler comme Karl Jaspers ; soit ils étaient en gestation ou dans leurs premiers balbutiements ; soit encore, ils ont été distraits par *La Philosophie bantoue* du Révérend Père Tempels. Towa se justifie davantage en ces termes : « *L'interrogation du Consciencisme porte sur une possibilité essentielle de nous-mêmes : une Afrique spirituellement et matériellement intégrée sur la base d'une idéologie moderne dynamique* »⁷⁴⁵. Ce témoignage favorable de Towa sur l'œuvre de Nkrumah montre que l'Afrique a des intellectuels. Que de se limiter à justifier notre retard par l'impérialisme et ses corollaires, nous devons plutôt élaborer une idéologie efficace susceptible de nous permettre de donner le sens que nous voulons à notre être dans le monde, à notre existence.

Mais à côté de Kwame Nkrumah, Towa aurait pu évoquer Cheikh Anta Diop relativement à ses productions intellectuelles, lorsqu'il écrit par exemple que :

Il faudra que l'Afrique assimile la pensée scientifique moderne le plus rapidement possible ; on doit même attendre davantage d'elle : pour combler le retard qu'elle a accumulé dans ce domaine depuis quelques siècles, il lui faut entrer sur la scène de l'émulation internationale et contribuer à faire avancer les sciences exactes dans toutes les branches par l'apport de ses propres fils. Mais ne nous faisons pas trop d'illusions : une telle entreprise ne se réalisera pleinement que le jour où l'Afrique

⁷⁴⁴ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 53.

⁷⁴⁵ *Id.*

sera indépendante. Ce serait un suicide pour le régime colonialiste de permettre la formation de cadres techniques à un rythme efficace dans les pays dominés. A ce sujet les programmes sont étalés sur une durée suffisante pour que, parallèlement, on ait assez transformé le milieu et le rapport numérique entre colon et indigènes afin que l'Afrique ne soit plus aux Africains. Chaque fois que les colonialistes nous invitent à une collaboration pour un progrès commun de nos deux peuples ils ont cette arrière-pensée d'arriver, avec le temps, à nous supplanter. Voilà pourquoi, tout ce qu'ils nous offrent n'est qu'un vaste mirage qui peut égarer un peuple entier, grâce à la complicité de quelques-uns. On assiste tout au plus à l'émergence de quelques personnalités brillantes ; mais André Siegfried dira aussitôt qu'on ne peut juger un peuple sur la réalisation de quelques individus, oubliant, presque ainsi les bases théoriques de l'individualisme bourgeois qui attribue le progrès de l'humanité à quelques génies⁷⁴⁶.

Ce qui précède montre assez qu'en Afrique, ce ne sont pas des productions intellectuelles et des propositions idéologiques qui manquent pour faire de l'Afrique un continent libre. Allant dans le même sillage que Nkrumah et Cheikh Anta Diop, Towa lui-même écrit que son dessein est de faire du continent noir :

Une Afrique auto-centrée et puissante, ayant en elle-même le centre de conception et de décision pour toutes les sphères de son existence : politique, économique, spirituelle, une Afrique appliquant le même principe de liberté dans toutes les formes de relations interhumaines, une Afrique enfin œuvrant pour le même idéal dans le monde, si nous convenons d'un tel dessein, c'est lui aussi qui doit être notre fil d'Ariane dans notre quête du secret de l'Europe⁷⁴⁷.

Une telle ambition doit nous amener à tout faire pour s'approprier le secret de la puissance de l'Europe qui, selon Towa, n'est rien d'autre que la maîtrise de la science et de la technique. Toujours pour la même cause, Nkrumah va plus loin en pensant que « *l'unité des pays d'Afrique est la condition sine qua non d'un développement complet et rapide, non seulement de la totalité du continent, mais aussi de chaque pays* »⁷⁴⁸.

On voit donc que ce ne sont pas les idées qui manquent visant à changer le sort de l'Afrique. Mais l'un des problèmes est que pour la plupart d'Africains, de telles idées sont des utopies, des rêves irréalisables voire de simples élucubrations. Mais ce que semblent oublier ceux-là que nous préférons appeler Afro-pessimistes, c'est que les grands projets sont ceux qui se conçoivent d'abord dans l'esprit, car aucune réalisation n'est envisageable si elle n'a

⁷⁴⁶ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1979, pp. 17-18.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁷⁴⁸ Source internet : www.congo-liberty.com/?p=4880, consulté le 11 juillet 2017.

pas été au préalable élaborée dans la pensée. On pense d'abord, et on agit par la suite. C'est donc dire que la pensée précède l'action.

Il serait aussi intéressant que ces afro-pessimistes sachent que rien n'est impossible à l'homme. Les hommes qui échouent créent parfois eux-mêmes leurs propres obstacles dans leurs psychismes, leurs pensées, leurs esprits. Cette façon de penser est celle qui est typique à la plupart d'Africains. En effet, il s'agit d'une tendance qui consiste à développer la mentalité de perdant, en formulant toujours des phrases dotées de charges négatives telles : *on ne peut pas, ce n'est pas possible, on ne pourra jamais, c'est l'Europe ; ce n'est jamais nous*, etc. Or, à bien y voir, ce genre de stéréotypes sont nos propres blocages que nous créons nous-mêmes en nous et qui font que nous soyons toujours sur place, comme des êtres ayant tourné le dos au développement et au progrès dans une marche-avant. Voilà pourquoi ce qui importe le plus pour nous est le changement de paradigme, de mentalité. Mais ce qui est de plus aberrant est qu'on retrouve le développement de cette mentalité de perdant et d'échec chez les diplômés, les intellectuels, les personnes en charge de l'éducation et de l'instruction...

A l'idée de l'unité de l'Afrique prônée par Nkrumah, relevons que Cheikh Anta Diop avait déjà pensé que « *les frontières actuelles tracées par la commodité de l'exploitation coloniale – sinon au hasard – ne sont pas forcément inviolables et nous devons éduquer notre conscience en vue de la rendre apte à accepter une future modification* »⁷⁴⁹.

Ces illustrations montrent que l'Afrique a des productions intellectuelles et la matière grise suffisantes pouvant lui permettre de barer la voie à l'opresseur et à l'envahisseur. Pour cela, il serait judicieux que nous cessions toute complicité avec l'autre, puisque l'autre ne nous aime pas. Pourquoi devrait-il même nous aimer ? Il serait bon pour nous de savoir que l'Afrique fait l'objet de toutes les convoitises des puissances étrangères seulement à cause de son scandale géologique ou à cause des richesses de son sol et de son sous-sol. Si cela est su, il importe que nous trouvions un moyen qui fera que nous ne soyons plus comme hantés par notre passé humiliant. La connaissance de notre passé devrait nous libérer de nos humiliations passées afin que nous nous appesantissions uniquement sur notre condition présente et notre futur commun de peuples asservis et exploités. Si nous n'arrivons pas à le faire, nous risquerons donner raison à ceux qui pensent que la mentalité du Noir est prélogique et inapte à la raison ; en l'occurrence Hegel pour qui

⁷⁴⁹Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1979, p. 21.

*L'Africain ne pense pas, ne réfléchit pas, ne raisonne pas, s'il peut s'en dispenser. Il a une mémoire prodigieuse. Il a de grands talents d'observation et d'intimidation, beaucoup de facilité de parole... mais les facultés de raisonnement et d'invention restent en sommeil. Il saisit les circonstances actuellement présentes, s'y adapte et y pourvoit ; mais élaborer un plan sérieusement ou induire avec intelligence, c'est au-dessus de lui*⁷⁵⁰.

Nous pouvons répliquer à de telles affirmations par des paroles certes, mais en réalité, il incombe que nous répliquions aussi par des actes. Sinon nous sommes loin d'admettre que le Noir ne possède que la facilité de parole et serait incapable d'élaborer un plan avec intelligence et ingéniosité.

Ce que nous sommes en train de vouloir mettre en exergue ici est que, la renaissance ou la libération, lorsqu'elle est pensée, nécessite d'être matérialisée par les actes.

Loin d'admettre les stéréotypes impérialistes et colonialistes, l'Afrique a des fils dignes, compétents et capables de la transformer en un paradis terrestre en peu de temps. Ceci se justifie par le fait que l'Afrique n'est pas pauvre. Hâtons-nous même de dire que l'Afrique à tout. Sauf que l'une des difficultés à surmonter en Afrique aujourd'hui est le problème de corruption. Et ce problème de corruption qui gangrène les États africains est un héritage colonial assez néfaste comme beaucoup d'autres.

Dans son ouvrage intitulé, *Corruption et gouvernance*, Lucien Ayissi prend en charge conceptuellement le phénomène de corruption, et aboutit à l'idée que dans les gouvernances corrompues,

*L'être peut passer pour le non-être, les crétins pour les surdoués, les génies pour les idiots, les valeurs épistémologiques pour les valeurs marchandes, le sal pour le propre, le normal pour le pathologique, les prostituées pour des dames respectables, les escrocs pour des notables, les faux monnayeurs pour des thaumaturges, etc.*⁷⁵¹.

Donc les Africains ne sont pas dépourvus de raison. C'est peut-être l'usage de la raison qui peut poser problème. Ce qui importe le plus pour nous serait d'éviter de sombrer dans la justification de notre retard par l'impérialisme ou les causes exogènes. Une telle attitude risquerait de développer en nous le confort de la stabilité et de la dépendance, tout en nous empêchant de déterminer nos lacunes propres. Nous ne disons pas que les causes de

⁷⁵⁰ Hegel cité par Ernest-Marie Mbonda, « Fabien Eboussi Boulaga : penser les événements et les institutions » in *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, PUY, 2006, p. 291.

⁷⁵¹ Source internet : ayiluc.over-blog.org/artiCLÉ7259034.html, consulté le 5 juillet 2017.

notre retard ne méritent pas d'être dénoncées. Ce que nous avons voulu dire est qu'après la dénonciation des causes de notre condition actuelle, nous devons passer aux actes, c'est-à-dire, nous devons agir. L'action dont il est question ici voudrait aussi que nous nous libérions de la hantise coloniale ou de la mentalité coloniale présente en nous et autour de nous.

III. De la renaissance et de la libération de la mentalité coloniale

Notre marche vers la renaissance africaine se heurte à un autre défi majeur qu'il faudrait surmonter. Le défi en question est ce que nous avons préféré appeler mentalité coloniale. En effet, nous entendons par mentalité coloniale l'héritage mythique culturel, religieux, éducatif, politique, légué par les colons, et qui s'est ancré dans le psychisme et le subconscient des Africains sous forme de stéréotypes qui se transmettent de génération en génération, avec pour redoutable manifestation, l'influence sur leur comportement, leur mode de penser et même d'agir. Ce legs colonial en Afrique n'a pas que hanté une frange de la population africaine, bien au contraire, c'est la quasi-totalité des Africains, héritiers de la colonisation, qui en sont victimes. Des moins instruits aux intellectuels, des analphabètes aux lettrés, la mentalité coloniale sévit fatalement. Ainsi, pour renaître, nous pensons qu'il serait judicieux pour nous de se libérer de ces carcans de la colonisation qui nous tiennent tant sur les plans culturel que religieux, politique, éducatif. Cette tâche nous paraît d'autant plus nécessaire lorsque Marcien Towa écrit : « *Un peuple porte toujours les marques profondes et durables de son histoire et de sa situation, ou, pour mieux dire, il se confond en tant que cultivé, avec son histoire et sa situation, du moins sous l'angle statique* »⁷⁵². C'est dire que la colonisation s'est installée « *à domicile dans notre intériorité* » pour

*nous régenter du dedans, taxer de fétichisme le recueillement devant la statue de l'ancêtre pour ranimer le goût de la liberté et les énergies endormies, prohiber toute velléité de résistance à l'oppression comme haine criminelle, jeter l'anathème sur tout mouvement nationaliste, obliger en conscience à voter pour le candidat béni-oui-oui, bref, nous manœuvrer comme des mécanismes bien montés pour « la bonne marche » de la colonie*⁷⁵³.

La lutte pour la libération de la mentalité coloniale veut que nous devons réarmer notre intériorité qui a été désarmée par l'éducation coloniale et ses religions.

⁷⁵² « La fonction normale de l'école dans la nation », in *Abbia. Revue culturelle camerounaise – Cameroon cultural review*, n° 2, Yaoundé, mai 1963, p. 78.

⁷⁵³ « Principes de l'éducation coloniale », in *Abbia. Revue culturelle camerounaise – Cameroon cultural review*, n° 3, Yaoundé, septembre 1963, p. 31.

1. De la libération de la mentalité coloniale au plan culturel

En observant autour de nous, nous remarquons que plus le temps passe, mieux nous abandonnons nos cultures et traditions pour la simple raison que le colon nous a fait croire que tout ce que nous avons en propre n'est pas utile. Sur le plan culturel, nos langues sont supplantées par les langues étrangères. Or, un peuple qui œuvre pour la conservation de ses langues conserve par-là même son patrimoine culturel. Cela implique que lorsqu'un peuple perd ses repères linguistiques, culturellement, il est sur la voix de l'égarement.

Quoi qu'on fasse, la renaissance africaine implique, d'une manière ou d'une autre, un retour aux sources africaines. Pour retourner aux sources, nous ne devons pas abandonner nos langues. Puisqu'à parler proprement, ce sont nos langues qui peuvent encore nous lier à nos ancêtres. Nous ne disons pas qu'il faut rejeter les langues étrangères. Ce dont il est question, c'est d'accorder à nos langues plus d'importance, ou du moins la même importance que celle que nous accordons aux langues étrangères. L'erreur que nous avons commise jusqu'ici est celle d'avoir pensé que, comme aucune langue africaine n'est parlée en Occident ou dans les pays dits développés, la maîtrise du français, de l'anglais, de l'espagnol, de l'allemand, etc., suffirait à faire de nous les rivaux ou les semblables du colon. Cette façon de penser n'est qu'une illusion ou une simple vue de l'esprit. Quoi qu'on fasse, le colon ne fera jamais de nous ses amis, encore moins ses « frères », même si nous parlons la même langue.

En méprisant ou en abandonnant nos langues pour l'étude assidue des langues étrangères, on s'expose à des conséquences irréversibles. Nous devenons des aliénés culturels et des générations sans repères. Au niveau de la communication la plus élémentaire dans le processus d'intégration des grandes masses pour la révolution africaine, on se retrouvera dans une impasse. Cette difficulté est énoncée par Marcien Towa en ces termes :

Mais aussitôt que l'on éprouve le besoin d'une action révolutionnaire de masses, la nécessité vitale de recourir aux langues africaines apparaît comme l'un des problèmes cruciaux de notre destin. Les masses ignorent les langues européennes. Les leur apprendre serait infiniment plus coûteux et plus long que l'utilisation des langues africaines⁷⁵⁴.

Cette remarque, bien qu'elle date de quelques décennies, garde encore toute sa pertinence et son actualité aujourd'hui. Mais dans le contexte qui est le nôtre, les masses se

⁷⁵⁴ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, pp. 50-51.

concentrent de plus en plus dans les agglomérations à cause, peut-être, de l'exode rural. Cet exode rural coupe la jeunesse de leurs villages qui sont censés être des temples et des réservoirs culturels. Or la forte concentration de la nouvelle génération dans les grandes villes africaines ne garantit pas le maniement et la maîtrise des langues étrangères. Ce qu'elle garantit à coup sûr est l'ignorance ou l'oubli des langues locales par ces jeunes.

La conséquence est que, dans le cadre de la communication entre leaders et grandes masses, ce sera un véritable dialogue de sourds. Cela s'explique par le fait que si le leader recourt à la langue étrangère pour s'adresser au peuple, il ne sera pas bien saisi puisque les grandes masses ne sont pas suffisamment exercés à la compréhension ni au maniement de ces langues. De même, dans le cas d'un leader voulant s'adresser à une foule en langue locale, celle-ci éprouvera toujours les difficultés de compréhension parce qu'ayant négligé l'apprentissage des langues locales. Telle est l'une des difficultés à laquelle l'ignorance de nos propres langues nous expose.

Une telle analyse voudrait simplement montrer que si rien n'est fait, il ne faudra plus attendre longtemps pour avoir en Afrique des générations qui seront totalement ignorantes de toutes cultures. Pendant qu'elles ne sauront rien de la culture africaine, la culture étrangère leur sera toujours fermée. Par conséquent, lorsqu'elles voudront assimiler la culture occidentale, ce sera peine perdue parce que l'autre n'est pas du tout ouvert à une collaboration franche et sincère. Déjà, à une certaine époque, c'est-à-dire quelques années après les indépendances, Towa faisait la remarque selon laquelle, les enfants de la bourgeoisie ignorent tout de la culture africaine :

En ce qui concerne les peuples africains, un coup d'œil sur les horaires d'enseignement suffit à faire voir que la proportion élevée de nos maigres ressources consacrée à l'éducation sert essentiellement à l'extension des langues européennes. Dans les anciennes colonies françaises notamment, nous en sommes au point où de nombreux enfants de la bourgeoisie ignorent tout de la culture africaine, ne connaissent pas un traitre mot d'aucune langue africaine, ne comprenant et ne parlant que le français⁷⁵⁵.

Mais aujourd'hui, le problème ne fait que prendre de l'ampleur, car il n'y a pas que les enfants de la bourgeoisie qui s'enfoncent dans le nuage de l'ignorance de nos langues. Or, quelle que soit l'efficacité de la méthode qu'on mettra en vigueur, il serait absurde

⁷⁵⁵ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 47.

d'envisager faire des Africains des Européens ; la vérité serait que le Noir, aussi ingénieux soit-il, ne peut être accepté par le Blanc que pour des intérêts bien précis. Par conséquent, il est difficile de faire du Noir un Blanc. Dans l'imaginaire profond du Blanc, la couleur de notre peau dit trop qu'on en imagine. La couleur de notre peau fait de nous des Africains par essence et par nature. Parlons, comportons-nous comme eux, nous ne serons jamais les leurs. Face à un tel contexte, ce qui nous importe, c'est de recourir à une sorte d'authenticité africaine. L'authenticité dont il est question ne consiste pas à légitimer ou à vénérer nos lacunes qui nous ont conduit au retard économique, technique, scientifique. Mais une authenticité fondée sur nos propres valeurs puisées du fond précieux de notre passé et de notre culture. Il ne s'agit pas d'une authenticité qui nous prive de l'appropriation des créations étrangères susceptibles d'enrichir notre patrimoine. Il s'agit pour nous de créer une sorte d'orgueil africain en recourant, comme nous le recommande Cheikh Anta Diop, à la connaissance et à l'appropriation de la culture de l'Égypte antique comme socle de notre identité culturelle :

Pour nous, le retour à l'Égypte dans tous les domaines est la condition nécessaire pour réconcilier les civilisations africaines avec l'histoire, pour pouvoir bâtir un corps de sciences humaines modernes, pour rénover la culture africaine. Loin d'être une délectation sur le passé, un regard vers l'Égypte antique est la meilleure façon de concevoir et bâtir notre futur culturel. L'Égypte jouera, dans la culture africaine repensée et rénovée, le même rôle que les antiquités gréco-latines dans la culture occidentale⁷⁵⁶.

Il ne s'agit donc pas d'envier les autres sous le prétexte qu'ils se croient puissants. Voilà en quoi nos langues nécessitent de retenir toute notre attention afin de faire l'objet d'une étude scientifique. Cela est d'autant plus nécessaire en ceci que, selon Cheikh Anta Diop, ces langues tiennent de l'Égyptien ancien.

Ils sont nombreux ces Africains qui se trompent en pensant que l'école, qui passe forcément par l'étude des langues étrangères, résout le problème de l'abandon ou de l'ignorance des langues locales. En réalité, penser de la sorte serait condamner nos peuples au suicide ; c'est être aveugle face aux éléments catalyseurs de l'éveil culturel d'un peuple ; c'est n'avoir rien compris du tout sur le fonctionnement du monde et la révolution des peuples. Ceci est d'autant plus inquiétant, car comment comprendre que dans certains pays africains, au nom de l'école coloniale, des groupes de personnes font des revendications identitaires

⁷⁵⁶ Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 12.

sous la casquette « anglophone » ou « francophone ». C'est le cas du Cameroun où, dans les régions du Nord-Ouest et du Sud-Ouest, une frange de la population dite « anglophone » s'est engagée dans les émeutes depuis 2016, sous le prétexte d'être marginalisée par les « francophones ».

Cette crise dite « anglophone » est une preuve vivante qui démontre que nous restons encore sous l'emprise de la hantise coloniale ou de la mentalité coloniale. Lorsque les Africains d'un même pays se mettent à faire des revendications meurtrières sous une telle casquette, cela montre qu'il y a véritablement un problème d'aliénation et de perte de repères ; cela montre que nous avons un effort surhumain à faire pour la consolidation de notre identité culturelle réelle.

De tels comportements nous éloignent du vœu de Nkrumah qui pense que

*Le fait que je parle anglais, ne fait pas de moi un anglais. De même, le fait que certains d'entre nous parlent français ou portugais, ne fait pas d'eux des français ou des portugais. Nous sommes des Africains et rien que des Africains, et nous ne pouvons poursuivre notre intérêt qu'en nous unissant dans le cadre d'une communauté africaine*⁷⁵⁷.

C'est dire que la renaissance africaine nous impose la libération de la mentalité coloniale au plan culturel. Par conséquent, nous n'avons pas à nous identifier par les langues étrangères, la culture et même les religions étrangères.

2. De la libération de la mentalité coloniale au plan religieux

De nos jours, il est très difficile de nier que l'Afrique est véritablement sous l'emprise de la mentalité religieuse étrangère. Le problème est que le sentiment d'attachement ou d'appartenance des Africains aux religions qui ne sont pas africaines est un facteur de division, de sous-développement, d'antagonisme, de conflit, de guerre en Afrique. Pour renaître, nous devons assainir la mentalité religieuse coloniale fortement ancrée dans nos esprits, nos comportements.

Hormis les religions traditionnelles qui sont d'ailleurs phagocytées et sont même en voie de disparition à cause des terreurs de la colonisation, l'Afrique est dominée par deux religions : l'islam et le christianisme. L'islam a précédé le christianisme puisqu'après l'Asie, l'Afrique est le deuxième continent à être infecté par l'islam à partir des premiers siècles de

⁷⁵⁷ Source internet : www.congo-liberty.com/?p=4880, consulté le 11 juillet 2017.

notre ère, c'est-à-dire quelques années seulement après que cette religion a vu le jour. Quant au christianisme, il gagne l'Afrique au XIX^{ème} siècle avec l'idéologie impérialiste et colonialiste.

Aujourd'hui, si l'Afrique s'est égarée sur les plans spirituel et religieux, ces deux religions y sont pour beaucoup. Pour tout Africain soucieux de la renaissance d'une Afrique ébranlée et égarée par le colonialisme, il verra que ces deux religions sont une entrave à l'éveil des consciences africaines. Comme il est très difficile pour la plupart de ses adeptes de les abandonner, le christianisme et l'islam nécessitent au moins qu'ils soient repensés aujourd'hui par nous-mêmes Africains. Ici, notre analyse ne consiste pas à déterminer entre ces deux religions celle qui serait mieux pour nous. A première vue, elles apparaissent différentes, alors qu'au fond, toutes deux ont tendance à produire les effets similaires chez leurs adeptes, en l'occurrence, la haine à l'égard de celui qui n'adhère pas à la même religion que soi.

Avant de poursuivre, que l'on nous permette de faire une brève esquisse sur la manière dont l'islam et le christianisme ont réussi à s'imposer et à se propager en Afrique. La première remarque est que toutes les deux, pour s'imposer en Afrique, ont recouru à la violence, la terreur et la pure brutalité. La brutalité et la terreur sont beaucoup plus spécifiques à l'islam. C'est certainement pour cette raison que Towa définit le coran, livre sacré de l'Islam, comme n'étant « *guère qu'une reprise de la bible assortie de quelques commentaires et adaptations conçus dans un esprit d'un dogmatisme plus intransigeant et plus brutal* ». ⁷⁵⁸

Le christianisme, pour s'imposer, en plus de la violence, recourait aux mensonges, à l'hypocrisie, à la haine. Voici comment Marcien Towa décrit l'arrivée du christianisme en Afrique :

Les envahisseurs, notamment les missionnaires, se livrèrent à un véritable vandalisme culturel, détruisant ou pillant les œuvres d'art, faisant la guerre à nos religions et nos croyances. Nos chefs et nos institutions politiques devinrent de simples rouages de la machine administrative coloniale, nos langues, réservoirs de notre patrimoine culturel, furent interdites, la vie économique fut désorganisée, l'artisanat étouffé etc. Plus grave que cette destruction de nos cultures constituées, fut la perte de l'initiative historique. En nous empêchant de manier la dialectique du

⁷⁵⁸ Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, p. 22.

*besoin, la colonisation nous stérilisait culturellement et nous mettait dans l'impossibilité de créer*⁷⁵⁹.

Voilà à peu près par quelles voies ces religions ont réussi à s'imposer en Afrique. La violence, la brutalité, la terreur, les massacres, le pillage, les mensonges, l'hypocrisie ont été les moyens empruntés par les Arabes et les Occidentaux pour convertir les Africains à croire à ce dont eux-mêmes feignent de croire. Ce n'est pas par amour pour les Africains que les mercenaires étrangers ont trouvé nécessaire de les brutaliser pour les convertir à l'islam et au christianisme. Marcien Towa définit davantage le rôle du christianisme missionnaire en ces termes :

*La réussite exceptionnelle du christianisme dans cette besogne tient à l'emprise qu'il exerce sur les masses et à la profondeur de cette emprise, puisqu'il envahit l'âme toute entière jusqu'aux recoins les plus secrets et les plus intimes. Le ministre du culte investit ce centre de surgissement de soi qu'est la volonté, il en prend possession. C'est lui qui, à la place du fidèle, définit le bien et le mal, les actes bons et le péché, et ainsi lui ravit la liberté de décision et toute responsabilité, puisque c'est un autre qui, en définitive, décide pour lui. Le prêtre catholique va même jusqu'à imposer au fidèle un comportement religieux sans signification pour ce dernier, à lui faire tenir des propos pour lui dépourvus de sens ; ainsi le croyant en vient à renoncer au jugement et à faire ce qu'il ne comprend pas. Ceci revient à dire qu'il se vide de toute son intériorité, se dépouille de son moi, le fidèle se fait chose au bénéfice de l'Absolu, par la médiation du ministre de culte*⁷⁶⁰.

Ceci montre à suffisance la raison pour laquelle nous devons lutter contre ce type de croyance, car par leurs voies d'arriver, il est temps que les Africains s'éveillent sur les enjeux véritables de l'islam et du christianisme en Afrique. L'un des enjeux est la domination de l'Afrique, son assujettissement, son exploitation. Si nous sommes aliénés culturellement et religieusement aujourd'hui, c'est à cause, en grande partie, de ces deux religions. Ce sont elles, l'islam en premier, qui sont responsables de la fragilisation et de la dissolution des grands empires de l'Afrique du nord et de l'Ouest. En réalité, c'est à ces deux religions que l'Afrique doit en grande partie ses souffrances et ses misères d'aujourd'hui.

L'islam et le christianisme ont encouragé et favorisé la traite négrière. Quant aux mercenaires arabes, ils furent les premiers à réduire l'homme noir à l'esclave. Et nous savons

⁷⁵⁹ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Molé, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, pp. 339-340.

⁷⁶⁰ Marcien Towa, « Principes de l'éducation coloniale », in *Abbia. Revue Culturelle Camerounaise – Cameroon cultural review*, n° 3, Yaoundé, septembre 1963, p. 30.

à quel point la traite des Noirs a laissé en Afrique des conséquences néfastes et des tâches presque indélébiles. Rendu au XXI^{ème} siècle, l'Afrique a toutes les raisons leur permettant de remettre en question l'islam et le christianisme occidental. La foi et la morale qu'elles prétendent défendre ne sont que des alibis. Car c'est « *au nom de la foi en Dieu que les chrétiens, avec la bénédiction des papes se sont livrés à la traite des nègres pendant des siècles, ont encouragé le colonialisme et pris une part active à l'impérialisme occidental avec son cortège de dévastations culturelles et de massacres* »⁷⁶¹.

Si tel est donc le cas, on s'aperçoit qu'il est d'un grand intérêt pour les jeunes africains de surtout comprendre que l'islam et le christianisme, tout comme le français et l'anglais, ne nous sont pas naturels, encore moins innés. Ces religions et langues étrangères sont postérieures à nos ancêtres. Il importe que nous cessions de nous identifier par elles parce qu'elles ne sont que des instruments de domination, d'exploitation et d'assujettissement. Si tellement elles intéressent certains parmi nous, nous pouvons les repenser par nous-mêmes tel que nous le recommande le consciencisme de Nkrumah.

En Afrique aujourd'hui et même au-delà de l'Afrique, l'islam et le christianisme sont à l'origine des guerres sanglantes et sempiternelles. La brutalité de l'islam s'est emparée de ses adeptes contre les mensonges et l'hypocrisie du christianisme. C'est ainsi qu'on peut assister à des scènes de terreur où les Africains, se réclamant musulmans, massacrent leurs propres frères, pour la simple raison qu'ils sont des chrétiens. Les jeunes musulmans sont devenus des instruments du terrorisme et des machines explosives ambulantes. Plus proche de nous, Le Mali, le Nigeria, le Cameroun, la RCA, la Lybie, le Tchad, etc., en sont des exemples vivants. De même, plus loin de nous, l'Asie, en l'occurrence les pays du moyen orient, battent le record des drames du terrorisme. Le monde occidental n'est pas en reste, car lui-même connaît les douleurs, les pleurs et les larmes dues aux atrocités du terrorisme.

Le monde et l'Afrique sont en train de payer très cher les conséquences de l'islam et du christianisme. Mais l'Afrique est l'une des meilleures victimes parce qu'à vrai dire, elle n'a jamais pu bénéficier de l'islam ni du christianisme, contrairement aux autres pays à qui l'islam et le christianisme ont permis de piller et d'amasser les richesses. Alors, pour notre renaissance, il est temps de marquer un temps d'arrêt et de nous repenser en dehors de l'islam et du christianisme.

⁷⁶¹ Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, p. 92.

En plus du fait que ces religions sont à l'origine des conflits et des guerres, elles ont une incidence sur le développement de la pensée en Afrique. Puisqu'elles s'évertuent à véhiculer parfois maladroitement le message de la foi. Or pour Towa,

La foi est, par définition, foi aux mystères, aux dogmes, c'est-à-dire à des affirmations incompréhensibles par la raison et inaccessibles aux sens. Ce qui est perçu par les sens ou par la pensée devient par là même vérité naturelle et, comme tel, ne relève plus de la foi et a pour objet, ce qui ne saurait être perçu ni par les sens ni par la raison, et qui pourtant doit être tenu pour vrai. Autrement dit, le contenu de la foi est, par définition, l'incompréhensible, l'inintelligible, et, du point de vue de la raison l'absurde⁷⁶².

Ce culte de la foi prôné par les adeptes du christianisme et de l'islam annihile chez les jeunes gens le développement de l'esprit critique. Voilà pourquoi chez les musulmans par exemple, pour avoir appris que le chrétien n'est pas son frère en Allah, même dans le cas où il serait son frère de sang, développe une haine à son égard, sans le moindre esprit critique, pouvant l'amener au meurtre, s'il le faut. De même, c'est un sacrilège pour un non musulman de tomber amoureux d'une fille musulmane. S'il doit espérer l'épouser, son islamisation est la première condition sine qua non. Ainsi, le stéréotype selon lequel la jeune musulmane ne peut pas épouser un non musulman s'est suffisamment implanté dans les esprits de ces jeunes filles au nom du respect du coran, et se transmet de génération en génération. Même les plus instruites sont incapables de se défaire d'un tel stéréotype. Pris dans ce sens, la religion devient ipso facto liberticide, envahissante et totalitaire.

Il est difficile pour un pays de renaître de ses cendres à partir des spiritualités étrangères. Quant aux Romains, ils ont importé le christianisme d'Asie, l'ont modelé à leur guise et l'ont transformé en un instrument d'escroquerie, d'arnaque, de vol, de pillage et de domination. Leur attitude vainqueresse vis-à-vis des autres peuples du monde leur a permis d'amasser d'énormes richesses à travers le monde.

Quant à nous, peuple opprimé et exploité depuis des siècles, il nous importe de savoir que c'est la pensée comme développement de l'esprit critique qui interroge la matière dans le but de la transformer pour le bien-être des hommes. Car à ce sujet, Towa écrit :

La solution de nos problèmes ne se trouve pas au ciel, entre les mains des dieux ou des chefs charismatiques, des hommes providentiels et autres sauveurs. Attendre d'eux des réponses à nos interrogations théoriques et à nos hésitations pratiques,

⁷⁶² Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, p. 93.

*c'est fuir le nécessaire effort de réflexion, de pensée personnelle par la discussion et la recherche méthodique*⁷⁶³.

Notre analyse a voulu montrer que la renaissance africaine implique la libération des Africains de la mentalité mythico-religieuse arabo-occidentale. Parce que ces religions sont étrangères à l'Afrique et sont des instruments d'assujettissement, d'aliénation, de pillage et de domination de par leurs caractères dogmatiques. Ce caractère rigide et dogmatique de l'islam et du christianisme entrave considérablement l'essor de l'exercice du libre talent de la raison. C'est dire que ces religions nous ôtent notre liberté, notre créativité et notre esprit d'initiative.

Pour cela, il nous incombe de les repenser en rapport à nos religions africaines dites traditionnelles, afin d'en faire une synthèse qui nous permettra d'obtenir une (la nôtre) en fonction de nos besoins actuels. Tel est d'ailleurs le vœu de Nkwame Krumah lorsqu'il écrit :

*Il faut créer une harmonie nouvelle permettant la coexistence de l'Afrique traditionnelle, de l'Afrique musulmane et de l'Afrique euro-chrétienne ; une telle coexistence serait en accord avec les principes de l'humanisme originel sur quoi repose la société africaine. Notre société n'est pas l'ancienne société ; c'est une société nouvelle, élargie par les influences musulmanes et euro-chrétiennes. Il faut donc une idéologie nouvelle, capable de se cristalliser en une philosophie, mais n'abandonnant pas les principes humanistes de l'Afrique*⁷⁶⁴.

Si une telle idéologie religieuse nouvelle est mise sur pied, certainement, nous cesserons de subir la bourgeoisie étrangère, et par conséquent nous serons libérés de la mentalité religieuse coloniale et arabo-musulmane :

*Depuis des siècles, la bourgeoisie nous a asservis, colonisés, exploités, massacrés, dupés, et manipulés en toute liberté. J'avoue que mon article qui est un plaidoyer pour la pensée, voudrait encourager les Africains à mettre fin à la liberté dont continue de jouir l'impérialisme de la bourgeoisie occidentale de nous dominer et de nous exploiter en toute liberté tout en nous manipulant à l'aide d'une mythologie périmée qu'elle a elle-même répudiée depuis longtemps*⁷⁶⁵.

3. De la libération de la mentalité coloniale aux plans politique et éducatif

Dans un article intitulé « Principes de l'éducation coloniale », Marcien Towa, définissant ces principes, écrit : dans l'école coloniale,

⁷⁶³ Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, p. 22.

⁷⁶⁴ Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, trad. Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence Africaine, 1976, pp.88-89.

⁷⁶⁵ Marcien Towa, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979, p. 22.

*le plus urgent et le plus important c'était ce qu'on pouvait appeler le désarmement intérieur du colonisé : détruire à la racine toute velléité de résistance, instiller la résignation, la soumission, la bassesse, bref substituer à la mentalité d'homme libre une mentalité de sujet, façonner au colonisé une âme d'esclave. L'indigène devait se convaincre de sa faiblesse et de sa perversité originelle. Et le plus beau serait que les vaincus soient contents et qu'ils aiment le maître, qu'ils lui soient reconnaissants d'avoir daigné les soumettre. La tâche ici est facilitée par la fascination admirative que le maître exerce sur le vaincu...*⁷⁶⁶

Demeurant dans la même perspective, cette fois dans l'un de ses célèbres ouvrages, *Identité et Transcendance*, à propos du vandalisme de la « mission civilisatrice », Towa, affirme :

*Les envahisseurs, notamment les missionnaires, se livrèrent à un véritable vandalisme culturel, détruisant ou pillant les œuvres d'art, faisant la guerre à nos religions et nos croyances. Nos chefs et nos institutions politiques devinrent de simples rouages de la machine administrative coloniale*⁷⁶⁷.

De ces propos, on est tenté de se demander si entre la nature des relations politiques de cette époque et celle d'aujourd'hui, y a-t-il vraiment une différence ? Celui qui répond à cette lancinante interrogation par l'affirmative ne peut pas être en panne d'arguments pour justifier sa position. Un autre peut même rétorquer en ces termes : c'est une question absurde voire stupide, puisque nous sommes à plus du sexagénaire des indépendances !

Indépendant ou pas, là n'est pas notre débat. Ce que nous souhaitons mettre en exergue ici est la présence et la manifestation de la hantise coloniale dans le volet politique et éducatif comme obstacle au processus de la renaissance africaine. En effet, depuis le départ très discuté du colon de l'Afrique, les Africains n'arrivent toujours pas à être eux-mêmes, c'est-à-dire, les Africains ont de la peine à agir de manière libre et autonome. Ces séquelles de la colonisation, devenues comme pathologiques, sont bien visibles dans l'aspect culturel et religieux comme nous venons de le voir plus haut. Et tel a été même d'ailleurs l'un des buts de l'impérialisme décrit ici par Cheikh Anta Diop en ces termes :

Ainsi, l'impérialisme, tel le chasseur de la préhistoire, tue d'abord spirituellement et culturellement l'être, avant de chercher à l'éliminer physiquement. La négation de l'histoire et des réalisations intellectuelles des peuples africains noirs est le meurtre

⁷⁶⁶ Marcien Towa, « Principes de l'éducation coloniale », in *Abbia. Revue culturelle camerounaise – Cameroon cultural review*, n° 3, Yaoundé, septembre 1963, p. 29.

⁷⁶⁷ Marcien Towa, *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011, p. 339.

*culturel, mental qui a déjà préparé le génocide ici et là dans le monde. [...]L'optique déformante des œillères du colonialisme avait si profondément faussé le regard des intellectuels sur le passé africain que nous éprouvions les plus grandes difficultés, même à l'égard des Africains, à faire admettre les idées qui aujourd'hui sont en passe de devenir les lieux communs. On imagine à peine ce que pouvait être le degré d'aliénation des Africains d'alors*⁷⁶⁸.

Ce génocide et assassinat culturel dont parle Anta Diop sont entretenus dans les écoles, vu que l'école en Afrique est l'œuvre des colons. Par conséquent, la plupart des systèmes éducatifs africains ne peuvent être qu'aliénants voire suicidaires pour les générations africaines. Puisque l'école coloniale, celle que nous continuons à louer et à vénérer dans la plupart des pays africains aujourd'hui, serait la cause du génocide culturel en Afrique. Ces propos de Georges Hardy, inspecteur de l'enseignement en Afrique Occidentale Française (AOF), en disent un peu trop qu'on peut imaginer :

*Nous imposons à l'école d'étroites obligations... Nous nous efforcerons de l'apparenter de plus en plus étroitement aux intentions essentielles de notre œuvre coloniale, de l'enraciner en pleine terre de réalité, de faire de son enseignement tout entier une préparation au mode d'existence qui nous paraissent désirables pour les indigènes*⁷⁶⁹.

Voilà qui est clair que l'école occidentale en Afrique était destinée à ne pas donner la possibilité aux indigènes de se révolter et de faire des réclamations indépendantistes. Or pour nous, le but de l'école c'est d'éveiller les esprits en sommeil. Une école qui n'arrive pas à le faire devient une école suspecte, dangereuse voire inutile. Car, l'école doit être un laboratoire d'éveil des consciences, un lieu où les jeunes esprits apprennent à exprimer librement leurs idées. Mais ce vœu est loin de celui des idéologues de l'impérialisme et du colonialisme.

Définissant la trajectoire de l'école coloniale en Afrique, Georges Hardy poursuit en ces termes : il faut

Eviter que l'enseignement des indigènes ne devienne pas un instrument de perturbation sociale... le recrutement de l'enseignement primaire supérieur doit faire l'objet d'un tirage attentif, il s'agit, en effet, de faciliter l'accès des carrières administratives à ceux dont la famille a toujours secondé avec honneur notre œuvre civilisatrice et mis son prestige héréditaire au service de nos intentions. Il s'agit de distinguer parmi les autres ceux dont les qualités de caractères sont absolument

⁷⁶⁸ Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 10.

⁷⁶⁹ Source internet : www.academia.edu/8022266education-conquete-coloniale-en-afrique-francophone-subsaharienne, consulté le 28 juillet 2017.

*certains, et il faut surtout éliminer avec un soin impitoyable tous ceux dont les qualités, même brillantes, sont insuffisamment équilibrées, tous ceux qui feront servir à la satisfaction de leurs appétits le savoir qu'on leur donnera, qui pousseront leurs congénères à des révoltes et qui garderont toute leur vie l'inquiétude de la cruauté de loups mis en cage*⁷⁷⁰.

Tout observateur curieux peut bien remarquer que dans l'Afrique post-coloniale, les hommes politiques et les administrateurs semblent avoir valablement remplacé le colon, alors que le peuple, quant à lui, a su occuper cruellement et naïvement la place de la colonie ou du colonisé. La situation se présente comme si les impérialistes sont les membres des gouvernements, et le peuple peut demeurer en quête perpétuelle des moyens de survie, parfois, au moyen des dons de ceux qui ont la charge de l'administrer. Une telle analyse démontre à suffisance que nous n'arrivons toujours pas à se libérer des chaînes de l'esclavage mental et des séquelles de la colonisation. Cette reproduction assez maladroite de la vie administrative coloniale par les hommes politiques et les administrateurs africains est non seulement une conséquence du système éducatif colonial, mais aussi a une incidence directe sur le système éducatif.

Les programmes scolaires sont tels que tracés par l'administration coloniale. Bien que périmés, on dirait qu'il y a une crainte qui animerait les décideurs et les empêche de s'attaquer frontalement à cet héritage empoisonné qu'est le système éducatif colonial. Là encore, nous excellons tristement dans la conservation des systèmes périmés et dépassés ailleurs, de même que nous sommes champions dans la conservation et la défense des mythologies périmées et répudiées depuis longtemps ailleurs. Est-ce encore la peur de cet avertissement ou de cette admonestation de Georges Hardy selon lequel

*Il faut surtout éliminer avec un soin impitoyable tous ceux dont les qualités, même brillantes, sont insuffisamment équilibrées, tous ceux qui feront servir à la satisfaction de leurs appétits le savoir qu'on leur donnera, qui pousseront leurs congénères à des révoltes et qui garderont toute leur vie l'inquiétude de la cruauté de loups mis en cage ?*⁷⁷¹

Ces propos de Hardy peuvent vraiment justifier les massacres dus aux luttes qui précéderent les indépendances dans les pays dominés par l'impérialisme occidental.

⁷⁷⁰ Source internet : www.academia.edu/8022266education-conquete-coloniale-en-afrique-francophone-subsaharienne, consulté le 28 juillet 2017.

⁷⁷¹ Source internet : www.academia.edu/8022266education-conquete-coloniale-en-afrique-francophone-subsaharienne, consulté le 28 juillet 2017.

Or, la renaissance africaine voudrait que nous soyons affranchis de toutes menaces et de toutes intimidations, afin que l'école en Afrique soit repensée profondément par les Africains eux-mêmes parce que, celle que nous faisons depuis l'époque coloniale n'est pas une école voulue et conçue par nous. C'est une école dont l'objectif premier a été celui de former les cadres qui serviront de relais à l'impérialisme après ce qu'on a appelé, à tort ou à raison, les indépendances. Jules Brévié, Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française (AOF), entre 1930 et 1936, définissait dans une circulaire, en 1933, la visée ultime de cette école en ces termes:

*Le contenu de nos programmes n'est pas une simple affaire pédagogique. L'élève est un moyen de politique indigène [...]. Le devoir colonial et les nécessités politiques et économiques imposent à notre œuvre d'éducation une double tâche : il s'agit d'une part de former des cadres indigènes qui sont destinés à devenir nos auxiliaires dans tous les domaines... d'autre part, d'éduquer la masse pour la rapprocher de nous et transformer son genre de vie...*⁷⁷²

Ces propos doivent nous interpeller davantage sur la nécessité, voire l'urgence de revisiter nos systèmes scolaires. Pour attaquer le système éducatif, la tâche incombe aux politiques ou aux hommes d'État certes. Mais ce qui ne voudrait pas dire que les intellectuels, et surtout les chercheurs et les penseurs, sont épargnés de cette tâche. Sinon, c'est aux politiques que revient le pouvoir décisionnel et exécutif. Doit-on rappeler jusqu'à quand que pour renaître, les pays d'Afrique ont besoin des techniciens et des scientifiques hautement formés. Mais malheureusement, on s'aperçoit que nos universités offrent plus d'opportunités aux jeunes bacheliers à poursuivre leurs études dans les filières théoriques que pratiques et techniques. La conséquence directe est que, les grands chantiers de construction de l'Afrique sur le plan infrastructurel sont toujours confiés aux étrangers, conscient du fait que, nous n'avons pas de mains d'œuvres adéquates à cet effet. Le problème, ce sont nos systèmes éducatifs entretenus par les politiques qui, jusqu'ici, nous donnent l'impression d'avoir assimilé le vœu de Brévié qui a consisté à faire d'eux leurs auxiliaires. Ces systèmes sont inaptes à la résolution de nos problèmes. Le plus gênant est le laxisme avec lequel ils sont entretenus par les politiques.

Or, pour une renaissance africaine digne de nom, Towa pense que nous devons tout faire pour nous approprier du secret de la puissance occidentale qui n'est rien d'autre que la maîtrise de la philosophie, de la science et de la technique. Mais comment allons-nous

⁷⁷² Mounouni, cité par Marcien Towa, *Poésie de la négritude Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), Naaman, 1983, pp. 114-115.

parvenir à maîtriser la science et la technique si nous ne repensons pas par nous-mêmes nos systèmes éducatifs ?

Dans les manifestations de la mentalité coloniale dans les domaines politique et éducatif, il est aussi reproché aux penseurs africains d'être de très bons commentateurs des pensées des auteurs étrangers. Pour préciser la visée de son ouvrage intitulé *Rationalité d'un discours africain sur des phénomènes paranormaux*, Hegba écrit ceci :

L'essai vise à réhabiliter les croyances métaphysiques et religieuses africaines qui se sont trop vite effacées dans l'irruption des philosophies et religions étrangères [...] nous avons adhéré, sans le moindre esprit critique, aux sagesses orientales passées sous le moule de la pensée occidentale, impressionnés que nous étions par le prestige de la science et de la technologie et de la supériorité militaire... Aujourd'hui, nous avons entrepris l'inculturation des apports étrangers, c'est-à-dire leur insertion dans notre univers culturel⁷⁷³.

De ces propos de Hegba, il apparaît que notre nouveau canevas scolaire et éducatif devrait aussi prendre en compte les croyances métaphysiques et traditionnelles africaines. Or, en ce moment, nos enseignements sont en marge de nous-mêmes et de nos propres réalités. La raison est que le colon a réussi à intérioriser en nous le mépris de tout ce qui existe chez nous. Effectivement, toujours en AOF, un autre gouverneur général, Ernest Roume (1902-1907), a pu proclamer l'assassinat culturel de tout colonisé qui se sera intéressé à l'école coloniale en ces termes :

Par un enseignement bien conduit, il faut amener l'indigène à situer convenablement sa race et sa civilisation en regard des autres races et civilisations passées et présentes. C'est un excellent moyen d'atténuer cette vanité native qu'on lui reproche, de le rendre plus modeste, tout en lui inculquant un loyalisme solide et raisonné. Tout était mise au point pour que le colonisé soit en rupture avec son milieu, sa culture, ses traditions⁷⁷⁴.

Admettons qu'à une certaine époque, nous ne le savions pas. Nous ne savions peut-être pas que l'école du colon consistait à nous abrutir pour mieux servir l'Europe et ses intérêts chez nous-mêmes. Reconnaissons-le, une telle technique d'exploitation ne peut que relever du génie de la part des Occidentaux. Mais nous aussi, nous pouvons réagir en génie également, pour affirmer que dans une telle démarche scolaire et académique, il n'est pas

⁷⁷³ Meinrad Hegba, *Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 10.

⁷⁷⁴ Mounouni, cité par Marcien Towa, *Poésie de la négritude Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), Naaman, 1983, p. 115.

évident pour nous d'entreprendre un progrès significatif, puisque nous sommes coupés de nous-mêmes tout en nous ignorant nous-mêmes. Il est nécessaire que nous nous connaissions nous-mêmes, puisque notre passé est toujours présent autour de nous : « *Les Africains doivent partir de ce qu'ils sont. Ils ne peuvent pas faire l'économie d'un inventaire réfléchi de leur être-au-monde, qui leur permette d'assumer, à bon escient, leur passé toujours présent en eux et autour d'eux* »⁷⁷⁵. C'est dire que nous sommes liés par des réalités métaphysiques relatives à notre passé, mais qu'on ignore malheureusement. Raison pour laquelle ces réalités métaphysiques africaines nécessitent d'être étudiées et enseignées dans les écoles. Pour ce faire, l'effort doit être intellectuel autant que politique. On voit donc pourquoi il est important que la hantise coloniale politique soit bannie. S'agissant du rapport entre le progrès d'un peuple et la connaissance de son passé, Théophile Obenga écrit :

*Aucun peuple du monde qui vit aujourd'hui n'ignore ou feint d'ignorer son passé, son histoire. Tout peuple du monde qui vit aujourd'hui vit avec sa mémoire culturelle. Il est nécessaire et utile de connaître son histoire, l'évolution culturelle du peuple, dans le temps et dans l'espace, pour mieux saisir et comprendre le progrès incessant de l'humanité, y contribuer aussi, en toute lucidité et responsabilité*⁷⁷⁶.

L'étude et la connaissance de notre passé apparaissent ainsi comme une condition nécessaire à notre projet de renaissance africaine. Mais sachons le dire, c'est aux Africains que la tâche incombe d'une manière ou d'une autre. Pour Towa par exemple, la tâche relative à la connaissance du passé de l'Afrique incombe aux philosophes Africains : « *Mais il serait absurde de rendre notre passé plus négatif qu'il ne le fut en réalité [...] C'est donc au philosophe africain qu'incombe la tâche de retracer avec le maximum de rigueur et d'objectivité l'histoire de notre pensée* »⁷⁷⁷.

Par ailleurs, notons qu'il est difficile pour un décideur d'agir efficacement pour le progrès de son pays en étant coupé de son peuple. C'est à l'écoute des masses, mieux, c'est en dialoguant avec les grandes masses qu'on peut mieux cerner les véritables problèmes du peuple avant d'entreprendre des éventuelles solutions.

Si cela est dit, relevons que le colon avait peut-être raison de vivre en marge des colonisés, puisque lui, entretenait un mythe : le mythe de l'homme-dieu. C'était une technique

⁷⁷⁵ Mounouni, cité par Marcien Towa, *Poésie de la négritude Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), Naaman, 1983, p. 8.

⁷⁷⁶ Théophile Obenga, *La Géométrie égyptienne*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 14.

⁷⁷⁷ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 70.

bien élaborée qui consistait à favoriser et à asseoir la domination et le pillage. Les commandes administratives tant revendiquées nous étant revenues, nous n'avons pas à imiter aveuglément l'ancien colon. Entre nous, nous sommes tous des Africains et avons de nombreux défis à relever ensemble. Car, aux yeux de l'Autre, il semble que nous sommes vus pareillement. Apparemment, le complexe de supériorité développé par les Blancs sur les Noirs depuis des siècles ne tient pas compte de nos titres et grades de fonction. Pour l'Autre, un Nègre est un Nègre, qu'il soit intellectuel, chef d'État, talentueux, richissime, c'est le même regard. Notre hommité à son égard a été perdue depuis la traite des Noirs.

Si nous comprenons cet enjeu, nous verrons du coup la nécessité de réunir nos efforts, en remettant en question les anciens enseignements et stéréotypes coloniaux, pour mieux réagir énergiquement contre la domination et l'exploitation que nous subissons de génération en génération depuis des siècles. Pour cela, il est important que nous ayons toujours à l'esprit cette mise en garde de Magloire Ambourhouet-Bigmann : « *Gare à l'Africain, à l'Afrodescendant oublieux de cette réalité faisant d'eux des êtres moindres. Une réalité toujours bien enracinée chez l'Autre, un maître du monde, qui pense et se voit en maître de tous les vivants* »⁷⁷⁸.

⁷⁷⁸ Magloire Ambourhouet-Bigmann, *Pourquoi la Cafritude ?*, Libreville, éd. Odette Maganga, 2013, p. 165.

CONCLUSION PARTIELLE

Dans cette partie, dernière articulation de notre travail, nous ne nous sommes pas enfermé dans une simple réfutation de la conception de l'idée de renaissance de Marcien Towa. Au premier chapitre de la partie, nous avons jugé nécessaire d'examiner le problème de la réception de cette idée de Towa relative à la renaissance. Ce qui nous a amené à exposer d'abord les thèses de certains auteurs apparaissant comme des critiques de Marcien Towa avant de tenter de formuler une réplique à ces formulations critiques qui nous a permis de montrer en quoi cette idée de renaissance est encore d'actualité. C'est ainsi que nous sommes parvenu à la conclusion selon laquelle, loin d'être un appel des Africains à immigrer massivement vers l'Europe ni à leur ouvrir la voie pour une éventuelle aliénation, l'idée de renaissance de Marcien Towa est plutôt une incitation des peuples dominés par l'impérialisme à l'appropriation de la civilisation universelle ; un appel au développement d'une attitude positive et d'ouverture vis-à-vis de la science et de la technique ; à la négation de soi qui consiste à engager en soi-même une lutte contre toutes les forces négatives qui empêchent de se libérer et de progresser.

Notre second moment de la partie nous a amené à approfondir la réflexion, cette fois, en posant l'idée de renaissance de Towa comme une dialectique de l'ouverture et de l'autocentrisme. Notre idée est que la renaissance ne condamne pas le peuple à vivre dans l'enfermement ni dans une ouverture aveugle vis-à-vis des apports extérieurs. Ainsi la renaissance exige l'enracinement culturel et en même temps une ouverture stratégique et intelligente à l'égard de la culture de l'Autre ou de la civilisation universelle entendue comme civilisation industrielle.

Au troisième chapitre enfin, nous avons essayé de repenser l'idée de renaissance en rapport avec notre temps. Il ressort de là que dans le contexte actuel, la renaissance exige que nous nous connaissions nous-mêmes et que nous connaissions également notre passé. Voilà pourquoi nous avons commencé par invalider la thèse d'une sous-humanité de l'homme noir avant son contact conflictuel avec le monde arabo-musulman et l'Europe. Ensuite, nous avons vu que nous ne saurions nous limiter à la justification du retard de l'Afrique par les causes exogènes, dans le but de développer chez les jeunes Africains l'attitude vainqueresse, puisque jusqu'ici, il semble que nous demeurons sur la trajectoire de la perpétuation du développement de la mentalité de perdant et d'éternel dépendant. Cette dernière attitude paraît très néfaste et assez dangereuse pour notre avenir, car elle fait que nous soyons toujours en

train de justifier notre retard par les causes externes. Le risque ici est qu'en demeurant dans une telle attitude, il serait facile de trouver des boucs émissaires. Ce qui peut nous empêcher de nous interroger en profondeur sur nos lacunes propres afin de nous améliorer pour la suite de la lutte telle qu'elle a été amorcée par les Chaka, les Béhanzin, les Lumumba, les Toussaint Louverture, les Nkrumah, les Fanon, les Garvey, les Du Bois, les Mandela, les Um Nyobe, les Cabral, etc.

En dernier ressort, nous avons vu qu'il est important que nous nous libérions de ce que nous avons préféré appeler la mentalité coloniale fortement ancrée dans nos esprits et même dans nos mœurs sous forme de stéréotypes. Bien évidemment, cela ne peut être dissociable de l'impérative nécessité de la maîtrise de la philosophie, de la science et de la technique qui passe par l'éducation et la formation.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Notre travail a porté sur l'analyse de l'idée de renaissance selon Marcien Towa. L'analyse de notre thématique nous a posé le problème de la libération de l'Afrique, aboutissant aussi sur celui du rapport entre la démarche intellectuelle d'un peuple et son progrès, sa libération, sa renaissance. L'examen de ce problème nous a amené à recourir à la méthode analytique. Pour cela, nous avons pu aboutir à des résultats qu'il convient de dégager.

Notre développement a insisté sur l'analyse des caractéristiques de la renaissance. C'est ainsi que l'étude de la Renaissance italienne nous a permis de voir que pour tout peuple en quête de renaissance, l'étude de son passé est d'un apport inestimable. C'est le cas de la Renaissance italienne qui a été impulsée par toute une génération d'hommes ayant consacré la plupart de leur temps à l'étude de l'Antiquité gréco-romaine. En effet, il s'agissait, d'une sorte de résurrection de l'Antiquité. En fouillant dans le passé, les Italiens de la Renaissance se sont rendus compte que leur passé était plus riche que celui de l'Italie d'alors. Ce qui nous a permis de mieux comprendre pourquoi, à l'égard du passé africain, Towa pense que pour éviter de le rendre plus négatif qu'il ne le fût en réalité, la tâche incombe aux philosophes africains de le retracer avec le maximum d'objectivité et de rigueur.

De même que l'étude et la connaissance du passé, la langue est une caractéristique indispensable dans le processus de la renaissance d'un peuple. Dans le cadre de la Renaissance italienne, la langue et le langage étaient au cœur du débat et de la sociabilité. C'est dire que la langue est un facteur de cohésion sociale. Voilà pourquoi nous avons montré en quoi il est nécessaire pour un peuple en quête de renaissance de fonder une langue nationale à partir de laquelle tout le monde pourra se retrouver afin que chacun puisse développer un véritable amour pour son étude et son apprentissage. De là, il ressort que renaître à partir des langues étrangères est utopique. Mais on peut plutôt se servir d'elles tels les Italiens qui traduisirent les manuscrits grecs et arabes en leur propre langue. L'accomplissement d'une pareille tâche nécessite des hommes hautement instruits. Effectivement, dans l'Italie de la Renaissance est né le courant humaniste à partir des hommes qui se sont adonnés à fond au développement de la science. Car le courant humaniste insiste sur l'éthique qui affirme la dignité et la valeur de tous les individus, fondée sur la capacité rationnelle de l'homme à déterminer le bien et le mal par le recours à des qualités humaines universelles. De là, il apparaît que l'idée de renaissance s'écarte de la compréhension de l'homme et l'explication des phénomènes naturels à partir des discours mythiques et dogmatiques des maîtres charismatiques ou des êtres surnaturels, afin que triomphe le règne

de l'intelligence humaine et de la raison. Pour ce faire, il est d'un grand intérêt que les princes adhèrent au mouvement de l'éclosion scientifique, car dans la Renaissance italienne, c'est dans la cour des princes que l'humanisme a prospéré aussi bien que dans les écoles.

L'étude de la Négro-rennaissance américaine et de ses enjeux éthique et esthétique nous a permis de voir que les descendants d'esclaves, face à l'exclusion et à la marginalisation des Blancs, ont trouvé nécessaire de redonner une bonne image de la race noire, leur propre race, en promouvant la culture africaine à travers l'étude et la connaissance du passé de leur continent, en insistant également sur le développement de l'estime de soi. Le principal enjeu de la Négro-rennaissance a consisté à effacer de l'esprit des Blancs et des Noirs l'idée selon laquelle, l'homme noir n'est qu'un sous-homme, donc incapable de raisonner. Les Africains, eux aussi, ont besoin de se défaire du complexe d'infériorité face à l'homme blanc. Ainsi, pour sortir du débat s'agissant de notre première articulation, nous avons analysé la question de la liberté comme condition de possibilité de la renaissance.

Voilà ce qui est de notre premier résultat.

Notre recherche nous a amené à constater que l'Afrique, de l'époque de son contact conflictuel avec le monde arabo-musulman et l'Occident jusqu'à nos jours, est en crise. Le continent noir et le monde nègre en général ont besoin de retrouver leurs repères dans un monde en tourmente, un monde où, avec un regard lucide, l'avenir ne rassure plus. La balkanisation du continent en pays ou en micro-États a accru la course vers les intérêts et l'enrichissement. Les égoïsmes se sont développés au point où les États dits puissants dictent leurs lois et les leçons de toute nature sur les petits États affaiblis. Ils ne se limitent pas qu'à dicter leurs lois, car ils pillent les richesses des affaiblis, et les privent de liberté économique, politique, diplomatique. Qu'est ce qui peut être le secret de la domination de ces États dits puissants sur le reste du monde ? Comme le démontre Towa, la réponse est : la maîtrise de la philosophie, de la science et de la technique qui est à l'origine de leur pouvoir et de leur puissance. Voilà pourquoi, pour Marcien Towa, pour sortir de la domination, de l'oppression, de l'exploitation des puissances étrangères, nous devons nous approprier impérativement le secret de leur puissance qui n'est rien d'autre que la maîtrise de la philosophie, de la science et de la technique. Dans ce cas, du point de vue de ce philosophe, l'un des aspects de la renaissance consiste en la maîtrise de la science, de la technique et de la philosophie. Pour y arriver, le courant littéraire qu'est la Négritude doit être dépassé parce qu'il insiste sur la revendication du droit à l'initiative du Nègre et sur la reconnaissance de sa dignité

anthropologique. L'obtention des indépendances met fin à ces revendications centrées sur l'exaltation de ce qui nous différencie de l'autre. Au lieu de brandir notre spécificité et notre culture particulière, nous devons plutôt nous remettre en question dans le but d'identifier et d'extirper nos lacunes, puisque « *ce que nous avons en propre, ce ne sont pas seulement les valeurs que le monde attendrait, mais aussi de redoutables lacunes* », ⁷⁷⁹ affirme Marcien Towa.

Bien plus, l'une des raisons pour laquelle il est nécessaire qu'on se débarrasse du mouvement de la Négritude est son prolongement dans la réclamation et la quête d'une philosophie typique et authentique à l'Afrique : l'ethnophilosophie. Selon Marcien Towa, le déguisement de la Négritude en ethnophilosophie a égaré bon nombre de philosophes africains dans leurs démarches. Or, dans une cité, en plus du fait que le philosophe est un veilleur, il est un éveilleur de conscience ; c'est lui l'éclaireur qui, autrefois, marchait avec une lampe à main en plein jour, disant qu'il cherche l'homme. Bien évidemment, c'est dans sa mission d'éveilleur de conscience que Socrate a été accusé injustement de corruption de jeunes gens, et condamné à boire la cigüe, poison mortel à nul autre pareil. Dans ce cas, si les philosophes d'une cité s'égarèrent, ils ne vont pas se noyer seuls, mais avec la cité toute entière. C'est pour éviter toutes ces dérives de la philosophie en Afrique que Towa milite pour un recadrage et un redressement de l'activité philosophique en Afrique, en qualifiant de narcissisme la méthode ethnophilosophique. Narcissisme parce qu'elle s'enferme dans le culte de l'originalité et de la spécificité africaine. La voie préconisée par l'ethnophilosophie condamne l'Afrique toute entière à la servitude, à la domination, à l'exploitation dont elle est victime depuis des siècles. Voilà pourquoi dans la querelle des identités, nous avons montré en quoi Marcien Towa s'oppose à l'identité spécifique pour l'identité générique de l'homme. Dès lors, ce qui importe à l'Afrique, c'est d'opérer une révolution qui se veut intellectuelle, culturelle, théologique, idéologique. C'est ainsi que chez Marcien Towa la révolution apparaît comme la voie par excellence de la renaissance.

Voilà le second résultat auquel nous avons pu aboutir à l'issue du second moment de notre travail.

Dans la partie consacrée à la réception de l'idée de renaissance de Towa, nous avons présenté quelques thèses de certains auteurs qui apparaissent comme les critiques de Marcien

⁷⁷⁹ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007, p. 39.

Towa, notamment celles de Fabien Eboussi Boulaga, Pius Ondoua, Emile Kenmogne, Lazare Marcelin Poame et Souleymane Bachir Diagne

En effet, Pour Eboussi, dans le processus de libération du Muntu, la préservation de la différence, donc de l'authenticité, s'avère primordiale afin de ne pas sombrer dans la clochardisation culturelle. Ondoua, comme Poame semble pessimiste, voire fataliste face à l'essor de la technoscience dans une Afrique asservie depuis des siècles. Quant à Emile Kenmogne, le développement par Marcien Towa de l'idée de la maîtrise et de l'appropriation de la science et de la technique est, à ses yeux, un appel à l'immigration clandestine et massive des Africains vers Europe.

Pour Bachir Diagne, la Négritude en générale, et celle théorisée par Senghor en particulier, est un humanisme et une herméneutique qui donne sens à l'art africain dans son ensemble. Il présente Léopold Sédar Senghor comme un philosophe et pense, comme lui, que sa Négritude ne peut pas être dépassée en ceci qu'elle nous convie à la Civilisation de l'Universel.

Face à toutes ces critiques, nous nous sommes efforcé à ressortir la dialectique profonde de l'idée de renaissance de Towa. De cette dialectique, il ressort que l'idée de renaissance selon Marcien Towa est une incitation à l'appropriation de la civilisation universelle qui se veut technique et scientifique ; un appel des peuples asservis au développement d'une attitude positive et d'ouverture vis-à-vis de la science et de la technique ; une négation de soi qui consiste à lutter contre nos propres lacunes qui nous empêchent de nous élever face aux apports positifs de l'extérieur. La négation de soi, chez Marcien Towa, nous invite, à proprement parler, à une transformation en profondeur, à une auto-révolution qui consiste à une remise en question permanente et perpétuelle de soi.

Nous ne nous sommes pas arrêté là, car nous avons jugé nécessaire d'approfondir la réflexion en examinant le problème de la dialectique de l'ouverture et de l'autocentrisme dans l'idée de renaissance de Towa. C'est ainsi que nous avons vu que cette idée de renaissance ne condamne pas à une vie autarcique, mais apparaît comme une exigence à faire des emprunts culturels aux autres si et seulement si nous jugeons de l'utilité de ces produits culturels. Ce n'est que de cette manière, selon Towa, que nous pouvons préserver notre identité et pourrons la conserver vivante. Dans le cas contraire, notre identité est vouée à la destruction, à une mort certaine. Quant à l'autocentrisme, loin de prôner une sorte d'enfermement, elle apparaît

plutôt comme une nécessité d'unité des États africains pour mieux pallier en blocs les assauts des prédateurs étrangers. Voilà en quoi l'idée de renaissance de Towa est vivante.

Pour sortir de ce débat, nous avons tenté d'analyser à notre propre compte le concept de renaissance dans le but de le contextualiser et de l'actualiser. Ce qui nous a permis de voir que pour la renaissance de l'Afrique, il est temps que les Africains s'appesantissent sur la connaissance de leur passé réel, afin d'éduquer les jeunes gens sur les productions intellectuelles de l'homme noir dans l'histoire. Si cela est fait, le jeune Africain croira en ses facultés et ses capacités intellectuelles et ne sombrera plus dans le complexe d'infériorité face à l'homme blanc, complexe qui lui a été savamment inoculé pendant la colonisation directe. Il s'agit également de prendre conscience, comme nous le dit Towa, de nos lacunes, causes historiques de notre défaite face aux envahisseurs étrangers. La prise de conscience de nos lacunes nous permettra de les combattre afin de nous améliorer et de mieux nous outiller pour les prochaines batailles qui ne tarderont certainement pas à voir le jour.

Si cela est fait, il est aussi temps que nous, Africains, ne nous limitions plus à la dénonciation et la justification de notre retard par les causes exogènes. Car, avec les indépendances (bien que problématiques) et les nouvelles possibilités qui s'offrent à nous, par exemple, celle de suivre les mêmes cursus académiques que les Occidentaux, la possibilité de nouer des accords de coopération et de partenariat avec des pays comme la Russie, la Chine, l'Inde, nous pensons être à la hauteur pour prendre en charge notre destin. C'est de cette manière que nous cesserons de faire pitié et d'apparaître aux yeux du monde comme des nécessiteux malheureux auxquels il faut toujours porter secours. Ceci est loin d'être une illusion, encore moins une utopie, car en termes de ressources naturelles, les pays africains n'ont rien à envier à certains pays vers lesquels ils immigreront pour chercher l'épanouissement économique ou culturel. Il faudrait finir avec les plaintes et les lamentations, à présent, c'est aux Africains de conjuguer communément les efforts, de les réunir et de les orienter vers une même fin.

En dernier ressort, l'un des adversaires les plus redoutables dans cette marche vers la renaissance est la mentalité coloniale. Le passage des colons en Afrique a laissé des traces et des séquelles qui sont restées dans les esprits des Africains sous forme de stéréotypes et de clichés, au point de se transmettre de génération en génération comme un patrimoine ou un héritage à incarner, à défendre et à promouvoir. Parmi ces stéréotypes, nous avons les langues, les religions, les systèmes éducatifs, les modes de gouvernance, etc. Notre analyse

des textes de Marcien Towa nous a permis de voir qu'une Afrique en quête de renaissance doit se libérer aussi de ce poison héréditaire colonial. C'est ce que nous avons appelé la libération de la mentalité coloniale. Cette forme de libération fera que les Africains aient une mentalité renouvelée et neuve. C'est cette mentalité neuve qui fera d'eux des nouveaux joueurs ayant des esprits de vainqueurs et de gagnants. Pour y parvenir, il est temps que nous fassions de la philosophie et de la technoscience notre religion, au lieu de sombrer dans un dogmatisme rigide et fataliste qui nous fait croire que les solutions à nos problèmes théoriques et pratiques nous viendront du ciel.

BIBLIOGRAPHIE

I- OUVRAGES ET ARTICLES DE MARCIEN TOWA

I-1- Ouvrages de Marcien Towa

- *Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude ?*, Yaoundé, CLÉ, 1971.
- *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, 1979.
- *Poésie de la négritude Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), Naaman, 1983.
- *Valeurs culturelles et Développement. Exposé présenté au « Séminaire de lutte contre la pauvreté », Elig-Mfomo, le 12/07/2000, suivi de La preuve par le comportement*, AMA-CENC, 2001.
- *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971), Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 2007.
- *Identité et Transcendance*, préface de Joseph Ndzomo Mole, Paris, L'Harmattan, coll. « Problématiques africaines », 2011.
- *Histoire de la pensée africaine*, Yaoundé, CLÉ, 2015.

I-2- Articles de Marcien Towa

- « La fonction normale de l'école dans la nation », in *Abbia. Revue culturelle camerounaise – Cameroon Cultural Review*, n° 2, Yaoundé, mai 1963, pp. 75-83.
- « Principes de l'éducation coloniale », in *Abbia. Revue culturelle camerounaise – Cameroon Cultural Review*, n° 3, Yaoundé, septembre 1963, pp. 25-38.
- « Civilisation industrielle et négritude », in *Abbia. Revue culturelle camerounaise – Cameroon Cultural Review*, n° 19, Yaoundé, mars 1968, pp. 31-45.
- « Le consciencisme : émergence de l'Afrique moderne à la conscience philosophique », in *Abbia. Revue culturelle camerounaise – Cameroon Cultural Review*, n° 19, Yaoundé, juin 1968, pp. 5-33.
- « Aimé Césaire, prophète de la révolution des peuples noirs », in *Abbia. Revue culturelle camerounaise – Cameroon Cultural Review*, n° 19, Yaoundé, janvier 1969, pp. 49-57.
- « Idéologie et utopies », in *Annales de la FALSH*, n° 8, Yaoundé, 1977, pp. 237-256.

- « Proposition sur l'identité culturelle », in *Présence africaine*, n° 109, 1979.
- « Les conflits entre traditionalismes : recherche d'une solution », in *Recherche, pédagogie et culture*, n° 56, Yaoundé, « Philosophie en Afrique », janvier-mars 1982, pp. 30-36.
- « Au-delà de la négritude, quelle philosophie pour l'Afrique ? », inédit, novembre 1983.
- « Tendances de la philosophie en Afrique depuis 1935 », manuscrit, 1983.
- « La philosophie entre le mythe et les sciences », in *Actes du colloque de philosophie de l'Ecole Normale de Yaoundé*, du 4 au 8 avril 1983, Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul, 1984, pp. 182-192.
- « Le concept d'identité culturelle », in *L'Identité culturelle camerounaise*, Paris, ABC, 1985.
- « Zéen ou le chemin », in *Zéen bulletin. Bulletin de la revue du club de philosophie Kwame Nkrumah*, n° 19, Yaoundé, janvier-février-mars, 1989, pp. 103-114.
- « Pour une histoire de la pensée africaine », in *Zéen bulletin. Bulletin de la revue du club de philosophie Kwame Nkrumah*, n° 1, Yaoundé, janvier-février-mars, 1989, pp. 119-148.
- « Tradition et révolution », in *Zéen bulletin. Bulletin de la revue du club de philosophie Kwame Nkrumah*, n° 2-3, Yaoundé, avril-septembre 1989, pp. 1-26.
- « La question démocratique », in *Zéen bulletin. Bulletin de la revue du club de philosophie Kwame Nkrumah*, n° 01, Yaoundé, juillet-août 1991, pp. 5-13.
- « De la lisibilité de notre monde », in *Zéen bulletin. Bulletin de la revue du Club de philosophie Kwame Nkrumah*, n° 2-3-4, Yaoundé, Septembre 1991-février 1992, pp. 3-13.

II- OUVRAGES, ARTICLES ET TRAVAUX ACADEMIQUES SUR MARCIE N TOWA

II-1- ouvrages sur Marcien Towa

- **AYISSI, Lucien** (dir.), *La Philosophie de la libération et de l'émancipation de Marcien Towa*, Paris, Dianoia, 2021.

- **MABE, Emmanuel Jacob**, (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2015.
- **MBEDE, Christian Gabriel**, (dir.), *Marcien Towa, théoricien de la révolution africaine*, préface de Charles Romain Mbele, Douala, Éditions Cheikh Anta Diop, 2021.
- **MINTOUME, Siméon Clotaire**, *Marcien Towa. Progrès scientifiques et émancipation des peuples*, préface de Charles Romain Mbele, Paris, L'Harmattan, 2021.

II-2- Articles Sur Marcien Towa

- **AYISSI, Lucien**, « Les enjeux de la rationalité dans la philosophie de la libération et de l'émancipation de Marcien Towa », in Ayissi Lucien, (dir.), *La philosophie de la libération et de l'émancipation de Marcien Towa*, Paris, Dianoia, 2021.
- **DIAKITE, Samba** « La problématique de l'ethnophilosophie dans la pensée de Marcien Towa », en ligne : <http://journals.openedition.org/leportique/1381?lang=en>.
- **KENMOGNE, Emile** « La réception de la philosophie bantoue de Placide Tempels par Marcien Towa », in Jacob Emmanuel Mabe, (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2015, pp. 151-168.
- **LADO, Ludovic**, « Marcien Towa : Ethnographie africaine et philosophie : Marcien Towa a-t-il compris Meinrad Hebga ? » in *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, PUY, 2006, pp. 365-384.
- **MABE, Jacob Emmanuel**, « Towa et la philosophie de langue française au Cameroun », in Jacob Emmanuel Mabe, (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2015, pp. 65-78.
- **MBELE, Charles Romain**, « Marcien Towa : l'idée de l'Europe et nous », in *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, PUY, 2006, pp. 149-174.
- « Texte d'hommage des disciples de Marcien Towa à l'occasion de la cérémonie d'Hommages Académiques rendus à l'Amphi 700 de l'Université de Yaoundé I, le vendredi 8 août 2014 », in Jacob Emmanuel Mabe, (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2015, pp. 247-255.

- **MOCTAR BÂ, Cheikh**, « Le concept de conscience active chez Marcien Towa », in *Diogène*, 2011/3-4(n°235-236), pp. 14-29.
- **MONO NDJANA, Hubert**, « Témoignage Marcien Towa : sur la raison et le libre-arbitre », in Jacob Emmanuel Mabe, (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2015, pp. 219-226.
- **MUTOMBO NKULU-N’SENGA**, « Towa, Tempels and Bantu Philosophy », in Jacob Emmanuel Mabe, (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2015, pp. 105-132.
- **NDZOMO-MOLE, Joseph**, « Towa critique de la feymania », in Jacob Emmanuel Mabe, (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2015, pp. 201-218.
- **NGUEMBA, Guillaume**, « Marcien Towa comme lecteur critique de Hegel », in Jacob Emmanuel Mabe, (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2015, pp. 185-200.
- **NKOLO FOE**, « Pour Marcien Towa ou éloge de la raison vivante », in *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, PUY, 2006, pp. 203-232.
- **NSAME MBONGO**, « Le rationalisme critique et progressiste : la voie philosophique de Marcien Towa et ses difficultés », in *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, PUY, 2006, pp.175-205.
- **OUMAROU, Mazadou**, « Dynamique globale de l’Afrique et perspective géostratégique de Marcien Towa », in Ayissi Lucien, (dir.), *La Philosophie de la libération et de l’émancipation de Marcien Towa*, Paris, Dianoia, 2021, pp 259-269.
- **WOUAKO TCHALEU, Joseph**, « Tecnoscience et puissance chez Marcien Towa », in *Cahier de l’IREA N°5-2016. Philosophie et histoire*, Paris, L’Harmattan, 2016, pp. 51-78.

II-3- Travaux académiques sur Marcien Towa

- **MANDA MBINDA, Jean-Marie**, *Le Matérialisme historique et Marcien Towa*, mémoire de Maîtrise présenté sous la direction d’Ernest Menyomo, 1989-1990.

- **YAKSIA, Siliana**, *L'Orientation utilitariste de la philosophie chez Marcien Towa : une tentative de la solution contre la dérive de la philosophie en Afrique*, mémoire de maîtrise présenté sous la direction de Hurbert Mono Ndjana, 1998-1999.
- **ELONDOU, Théodore**, *Rationalité et développement chez Towa et Njoh Mouelle*, mémoire de Maîtrise présenté sous la direction de Lucien Ayissi, 2000.
- **NSANGOU, Amadou**, *La Fonction de la rationalité chez Marcien Towa*, mémoire de Maîtrise présenté sous la direction de Lucien Ayissi, 2002-2003.
- **MBEDE, Christian-Gabriel**, *L'Iconoclasme révolutionnaire de Marcien Towa : utopie ou possibilité objective ?*, mémoire de Maîtrise présenté sous la direction d'Ernest Menyomo, 2006-2007.
- **MBABE, Jaudel-Etienne**, *La Question de la rationalité technoscientifique chez Marcien Towa à l'épreuve de la critique postmoderniste*, mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme de Master en philosophie, sous la direction de Lucien Ayissi, 2011-2012.
- **BOLEHEKEN TOKET, Rodrigue**, *L'Idée de renaissance selon Marcien Towa dans l'Essai sur la problématique philosophique de l'Afrique actuelle*, mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme de Master en philosophie, sous la direction de Charles Romain Mbele, 2018.

III- OUVRAGES GENERAUX

- **AMBOURHOUE-BIGMANN, Malgroire**, *Pourquoi la Cafritude ?*, Libreville, éd. Odette Maganga, 2013.
- **AYISSI, Lucien**, *Corruption et gouvernance* (2003), Paris, L'Harmattan, coll. « Pensée Africaine », 2008.
- *Rationalité prédatrice et crise de l'État de droit*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- **BABA KAKÉ, Ibrahima**, *La Traite négrière. L'Afrique brisée*, Paris, Présence Africaine, coll. « Histoire générale de l'Afrique », 1988.
- **BACHIR DIAGNE, Souleymane**, *Léopold Sédar Senghor : L'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve, 2007.
- **BACON, Francis**, *Du Progrès et de la promotion des savoirs*, trad. Michèle Le Dœuf, Paris, Gllimard, 1991.
- **BIDIMA, Jean-Godfroy**, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'école de Francfort à la « Docta spes africana »*, Paris, Publication de la Sorbonne, 1993.

- **BURCKHARDT, Jacob**, *La Civilisation de la Renaissance en Italie I*, trad. L. Schmitt et R. Klein, Paris, Gonthier, 1958.
- *La Civilisation de la Renaissance en Italie II*, trad. L. Schmitt et R. Klein, Paris, Gonthier, 1958.
- **CASSIRER, Ernst**, *Logique des sciences de la culture* (1942), trad. Jean Carro, Paris, CERF, 1994.
- *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.
- **CESAIRE, Aimé**, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955.
- **DIOP, Cheikh Anta**, *Nations Nègres et culture* (1954), Paris, Présence Africaine, 1979.
- *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981.
- **DU BOIS, William Edward Burghardt**, *Les Âmes du peuple noir* (1903), trad. Magali Bessone, Paris, La Découverte, 2007.
- *Âmes noires*, traduit de l'américain par Jean-Jacques Fol, Paris, Présence Africaine, 1959.
- **EBOUSSI BOULAGA, Fabien**, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977.
- **HARDY, Georges**, *Une conquête morale : L'enseignement en AOF*, Paris, A. Colin, 1917.
- **HEBGA, Meinrad Pierre**, *Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- **HEGEL, Georg wilhelm Friedrich**, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.
- **HURSSSEL, Edmund**, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gradel, Paris, Gallimard, 1976.
- **KÄ MANA**, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Bousculer l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique*, Paris, CERF, 1991.
- **KANGUE EWANE, Fabien**, *Semence et moisson coloniales. Un regard d'Africain sur l'histoire de la colonisation*, Yaoundé, CLÉ, 1985.
- **KENMOGNE, Emile**, *Comprendre la philosophie*, Yaoundé, P.U.Y, 2005.
- **KI-ZERBO, Joseph** (dir.), *Histoire générale de l'Afrique I. Méthodologie et préhistoire africaine*, préface de M. Amadou Mathar M'bow, Paris, Editions UNESCO, 1980.

- **KRISHNAMURTI**, *La Première et dernière liberté* (1979), trad. Carlo Suarez, Paris, 1990.
- **MANDELA, Nelson**, *Un Long chemin vers la liberté* (1995), trad. Jean Guiloineau, Paris, Médium, 2004.
- **MANGA BIHINA, Antoine et MOUCHILI NJIMOM, Issoufou Soulé**, (dir.), *Philosophie et développement. De la philosophie de questionnement du développement aux perspectives de l'émergence*, Paris, L'Harmattan, 2015.
- **MBELE, Charles Romain**, *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, CLE, 2010.
- *Panafricanisme ou postcolonialisme ? La lutte en cours en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015.
- **Mbembe, Achille**, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala. coll. « Les Afriques », 2000.
- *Le Ghetto théocratique*, Paris, L'Harmattan, 2017.
- **MELONE, Thomas**, *MONGO BETI : l'Homme et le destin*, Paris, Présence Africaine, 1971.
- **MOUMOUNI, Abdou**, *L'Education en Afrique*, Paris, François Maspero, 1964.
- **NJOH-MOUELLE, Ébénézer**, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLÉ, 1970.
- *La philosophie est-elle inutile ? Essai autour du principe d'utilité*, Yaoundé, CLÉ, 2003.
- **NKRUMAH, Kwame**, *Le Consciencisme* (1964), trad. Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence Africaine, 1976.
- *L'Afrique doit s'unir*, trad. L. Jospin, Paris, Payot, 1964.
- **OBENGA, Théophile**, *La Géométrie égyptienne*, Paris, L'Harmattan/khepers, 1995.
- **ONDOUA OLINGA, Pius**, *Existence et valeurs IV. Un développement « humain ».* *Réflexion éthique et politique*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- **ROSNY, Eric de**, *Les Yeux de ma chèvre* (1981), Saint-Armand-Montron, Plon, 1996.
- **ROUSSEAU, Jean-Jacques**, *Du Contrat social* (1762), Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- **SAMIR AMIN**, *La Déconnexion. Pour sortir du système mondial*, Paris, La Découverte, 1986.
- *Les Défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 1996.

- **SENGHOR, Léopold Sédar**, *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Présence Africaine, 1964.

IV- AUTRES OUVRAGES, ARTICLES ET MAGAZINES CONSULTÉS

IV-1- Autres ouvrages consultés

- **ARENDT, Hannah**, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967.
- **BACHELARD, Gaston**, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1934.
- **BIDIMA, Jean-Godfroy**, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, 1934. coll. « Que sais-je ? », 1995.
- **CHATUE, Jacques**, *Senghor philosophe. Cinq études*, Préface de Charles-Robert Dimi, Yaoundé, CLE, 2009.
- **DESCARTES, René**, *Principes de la philosophie*, Paris, Vrin, 1644.
- **EMBOUSSI BOULAGA, Fabien**, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1984.
- **ELA, Jean-Marc**, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du « monde d'en-bas »*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- **ELLUL, Jacques**, *Autopsie de la révolution* (1969), Paris, La table ronde, 2008.
- **FOUCAULT, Michel**, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1964.
- **GEORG, André**, *Réforme et révolution*, Paris, Le seuil, 1969.
- **HEBGA, Meinrad Pierre**, *Sorcellerie et prière de délivrance*, Paris, Présence Africaine, 1982.
- **HEGEL, Georg wilhelm Friedrich**, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gilbelin, Paris, Vrin, 1954.
- **MARX, Karl**, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1968.
- **NKRUMAH, Kwame**, *L'Afrique doit s'unir* (1964), trad. L. Jospin, Paris, Présence Africaine, 1994.
- **ONDOUA OLINGA, Pius**, *Existence et valeurs. Tome II : L'irrationnelle rationalité*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- **TABI MANGA, Jean**, *Des voix ... à la voie du temps. Variation sur la Renaissance, l'Emergence et la Modernité africaines*, préface de Jean Louis Roy, Yaoundé, Éditions SOPECAM, 2014.

IV-2- Autres articles consultés

- **AYISSI, Lucien**, « Essai de clarification du rapport de l’Afrique à la technoscience », in *Annales de la FALSH de l’université de Yaoundé I*, n° 4, nouvelle série, Yaoundé, 2006, pp. 278-296.
- **BACHIR DIAGNE, Souleymane**, « La Négritude comme mouvement et comme devenir », in *Rue Descartes*, Paris, Collège Internationale de Philosophie, 2014, pp. 50-61.
- **BIDIMA, Jean-Godefroy**, « Itinéraire d’un entretien autour d’un philosophe de la praxis », in Jacob Emmanuel Mabe, (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2015, pp. 133-150.
- **DIOP, Cheikh Anta**, « Quand pourra-t-on parler d’une renaissance africaine ? ». in *Le Musée vivant*, n° spécial 36-37, pp. 57-65.
- « L’importance de l’Égypte dans les civilisations africaines », in *Diaspora africaine*, n° 3, 1991, pp. 1-45.
- **EBOUSSI BOULAGA, Fabien**, « Le bantou problématique », in *Présence africaine*, n° 66, 1968, pp. 4-40.
- **GUMEDE, William**, « Thabo Mbeki et la renaissance africaine », in *Africulture*, n°66 : *Afrique : mondialisé mais pas dupe*, Paris, L’Harmattan, 2006, pp. 61-71.
- **MBONDA, Ernest-Marie**, « Fabien Eboussi Boulaga : penser les événements et les institutions » in *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, PUY, 2006, pp. 271-295.
- **NJOH MOUELLE, Ebénézer**, « Senghor, la philosophie africaine et la religion », in Jacob Emmanuel Mabe, (dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2015, pp. 21-48.
- **OSSAH EBOTO, Charles**, « Les phénomènes paranormaux, la crise de la raison et l’avenir de la philosophie », in *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, PUY, 2006, pp. 385-396.
- **POAME, Lazare Marcelin**, « Les tâches d’une philosophie pratique à l’âge de la technoscience », in *Philosophiques*. 25, (1), Québec, Société de philosophie du Québec, printemps 1998, pp. 91-109.
- « Les particularismes culturels négro-africains face à la dynamique universalisatrice de la technique et de la démocratie », in *Quest*, vol. XIII 1-2, 1999.

IV-3- Autres magazines consultées

- **Lame Marchand**, « Comment ruiner le Nègre sans se fatiguer », in *Africa express* n°-0006, novembre 2002.
- **Alfred de Montesquiou**, « La traversée infernale », in *Paris Match* n°3517 du 13 au 19 octobre 2016.

V- WEBOGRAPHIE

- <http://ethiopiennes.refer.sir>
- societetotalitaireetpe.e-monsite.com/pages/la-propagande-allemande/l-ideologie-de-la-race-aryenne.html
- www.academia.edu/8022266education-conquete-coloniale-en-afrique-francophone-subsaharienne
- [http:// fr.m.wikipedia.org /wiki/ frantz-fanon](http://fr.m.wikipedia.org/wiki/frantz-fanon)
- www.academia.edu/8022266education-conquete-coloniale-en-afrique-francophone-subsaharienne
- <https://fr.m.wikipedia.org/malcom-x>
- lettremodernesnantes.xooit.fr/t45-litterature-afro-americaine-et-negro-africaine.htm
- <https://www.actu-environnement.com>
- www.cosmovisions.com
- ayiluc.over-blog.org/article7259034.html
- www.congo-liberty.com/?p=4880
- www.academia.edu/8022266education-conquete-coloniale-en-afrique-francophone-subsaharienne
- www.universalis.fr/encyclopedie/traite-des-noirs/
- <http://www.ceafri.net/site/spip.php?article144>

INDEX

INDEX DES AUTEURS

A

Ambourhouet-Bigmann, 41, 43, 47, 48, 50, 116, 330, 352
 Anta Diop, 8, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 41, 53, 115, 136, 178, 183, 196, 204, 206, 207, 264, 276, 289, 305, 311, 326, 328, 331, 332, 333, 334, 339, 346, 347, 365
 Arendt, 208, 237
 Ayissi, 96, 230, 314, 335, 367

B

Baba Kaké, 37, 38, 40, 44, 45, 48, 49, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 329, 330
 Bacon, 6, 28, 30, 31, 91, 184, 185, 255, 256
 Blyden, 94, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 168, 169, 172, 175, 178, 202, 203, 280
 Brévié, 123, 124, 349
 Burckhardt, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30

C

Cabral, 196, 306, 354
 Cassirer, 260
 Castoriadis, 237
 Césaire, 7, 53, 54, 55, 56, 66, 67, 91, 96, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 112, 115, 126, 127, 128, 129, 130, 137, 156, 196, 197, 259, 269, 304, 305, 363

D

Daryush Shayegan, 258
 Descartes, 6, 59, 91, 160, 184, 222, 255, 256
 Du Bois, 7, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 42, 44, 50, 51, 53, 88, 196, 200, 354

E

Eboussi Boulaga, 37, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 335, 359, 371

F

Fanon, 53, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 85, 86, 87, 107, 108, 115, 117, 189, 195, 196, 209, 210, 211, 247, 354
 Fouda, 120, 219, 287, 288

H

Hardy, 347, 348
 Hebga, 365
 Hegel, 37, 62, 63, 113, 114, 120, 193, 223, 241, 242, 261, 264, 271, 272, 286, 334, 335, 366
 Hountondji, 194, 201, 286, 288

I

Ibn Khaldoum, 225

K

Kadhafi, 252, 306
 Kant, 41, 53, 85, 253, 256, 286, 295
 Kenmogne, 186, 187, 239, 251, 252, 253, 254, 255, 359, 365

L

Lévy-Bruhl, 37, 264, 286
 Lumumba, 115, 127, 128, 197, 200, 306, 354

M

Malcom X, 35, 127, 233
 Mandela, 56, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 87, 88, 125, 126, 183, 197, 200, 354
 Marx, 62, 294
 Mbele, 1, iii, 56, 58, 59, 81, 82, 83, 85, 86, 89, 90, 109, 190, 194, 195, 196, 197, 201, 202, 205, 206, 218, 231, 233, 257, 260, 261, 275, 276, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 295, 299, 301, 302, 303, 304, 311, 312, 331, 365, 367
 Mbembe, 85, 109, 196, 198, 199, 200, 201, 206, 369
 Mintoume, 190, 205, 251, 257, 258, 304, 311
 Mounouni, 42, 124, 349, 350, 351

N

Njoh Mouelle, 14, 300, 302, 314
 Nkrumah, 8, 53, 57, 82, 83, 84, 115, 127,
 128, 183, 195, 196, 197, 200, 212, 213,
 214, 220, 221, 226, 227, 228, 229, 250,
 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297,
 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305,
 311, 312, 332, 333, 334, 340, 343, 345,
 354, 364

O

Obenga, 8, 36, 264, 351
 Ondoua, 239, 247, 248, 249, 250, 251,
 256, 359

P

Poame, 239, 255, 256, 257, 258, 359

S

Samir Amin, 304, 308, 309, 310, 311, 330

T

Tempels, 119, 130, 185, 186, 187, 218,
 252, 253, 254, 284, 285, 286, 287, 332,
 365, 366
 Thabo Mbeki, 9
 Towa, iv, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14,
 17, 21, 22, 23, 24, 31, 35, 36, 37, 39, 42,
 43, 45, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 60, 73,
 77, 83, 84, 89, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99,
 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,
 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115,

116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123,
 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131,
 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139,
 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148,
 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156,
 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164,
 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172,
 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181,
 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189,
 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 201,
 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209,
 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217,
 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226,
 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235,
 237, 238, 239, 241, 242, 244, 245, 246,
 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254,
 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262,
 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270,
 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278,
 279, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 288,
 289, 291, 292, 298, 302, 303, 304, 305,
 306, 307, 308, 311, 313, 314, 324, 325,
 327, 328, 331, 332, 333, 336, 337, 338,
 341, 342, 343, 344, 345, 346, 349, 350,
 351, 353, 356, 357, 358, 359, 360, 363,
 364, 365, 366, 367, 371

U

Um Nyobe, 197, 198, 199, 200, 306, 354

W

Wade, 9

INDEX DES CONCEPTS

A

Afrique, iv, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 13, 14, 17, 18, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 44, 45, 48, 49, 52, 53, 55, 56, 58, 59, 66, 68, 69, 71, 73, 75, 77, 78, 82, 83, 85, 86, 88, 89, 94, 96, 104, 106, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 158, 159, 163, 165, 166, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 213, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 235, 241, 242, 244, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 353, 356, 357, 358, 359, 360, 363, 364, 367, 368, 369, 370

Afrodescendant, 48, 352

Antiquité, 7, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 23, 36, 243, 317, 320, 330, 331, 356

Authenticité, 201, 239, 240, 244, 246, 247, 249, 264, 273, 278, 279, 292, 305, 339, 359

Autocentrage, 3, 10, 215, 238, 276, 277, 279, 290, 292, 297, 298, 299, 300, 303, 304, 306, 307, 309, 311, 312, 353, 359

C

Christianisme, 4, 24, 25, 70, 83, 134, 138, 139, 140, 141, 143, 148, 193, 219, 220,

226, 279, 316, 317, 318, 321, 322, 325, 340, 341, 342, 343, 344, 345

Civilisation, iv, 13, 14, 15, 17, 18, 35, 39, 40, 42, 43, 61, 68, 110, 112, 113, 121, 124, 125, 133, 134, 135, 136, 137, 141, 142, 147, 148, 149, 155, 158, 178, 183, 190, 203, 209, 210, 218, 233, 238, 241, 242, 243, 244, 250, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 261, 263, 265, 267, 268, 271, 276, 278, 279, 301, 302, 310, 311, 312, 350, 353, 359

civilisation universelle, 35, 121, 238, 250, 259, 261, 263, 265, 271, 276, 353, 359

Civilisation universelle, 35, 121, 238, 250, 259, 261, 263, 265, 271, 276, 353, 359

Colon, 69, 70, 83, 88, 96, 106, 128, 129, 178, 185, 198, 200, 211, 230, 262, 280, 282, 315, 316, 333, 337, 346, 348, 350, 351, 352

Colonisation, 2, 53, 56, 70, 82, 83, 86, 110, 134, 145, 146, 147, 149, 178, 185, 193, 198, 204, 205, 210, 217, 218, 231, 265, 280, 282, 293, 304, 310, 314, 327, 328, 329, 331, 336, 340, 342, 346, 348, 360, 368

Consciencisme, 8, 9, 128, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 227, 229, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 309, 312, 315, 332, 343, 345, 363

Crise identitaire, 279, 280, 290

Culture, iv, 3, 7, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 23, 25, 35, 36, 39, 41, 42, 43, 47, 60, 68, 69, 92, 96, 108, 110, 115, 121, 122, 124, 135, 141, 142, 144, 145, 146, 156, 157, 158, 165, 167, 168, 169, 173, 175, 176, 177, 178, 188, 190, 204, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 230, 238, 240, 241, 244, 245, 247, 251, 254, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 265, 267, 270, 271, 275, 277, 279, 284, 289, 298, 303, 304, 320, 327, 333, 334, 338, 339, 340, 350, 353, 357, 358, 364, 368

Culturelle, iv, 4, 8, 36, 43, 45, 60, 94, 108, 109, 111, 120, 121, 125, 126, 127, 130, 131, 142, 147, 156, 157, 168, 176, 178, 203, 204, 206, 207, 209, 210, 211, 233,

235, 238, 240, 242, 243, 245, 261, 276,
280, 281, 289, 291, 301, 336, 339, 340,
342, 346, 351, 358, 359, 363, 364

D

Déconnexion, 304, 308, 309, 310, 311, 312
Développement, iv, 2, 4, 5, 6, 12, 13, 14,
15, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 39, 47, 49,
51, 54, 60, 73, 85, 92, 100, 108, 109,
115, 116, 118, 124, 125, 127, 144, 145,
146, 155, 185, 187, 188, 193, 194, 196,
224, 230, 231, 235, 247, 248, 249, 250,
251, 253, 254, 258, 259, 260, 265, 270,
271, 272, 275, 276, 278, 284, 293, 294,
295, 297, 298, 300, 302, 303, 308, 309,
310, 312, 314, 327, 330, 333, 334, 344,
353, 356, 357, 359, 367, 369

Dialectique, 3, 10, 35, 63, 65, 137, 156,
172, 190, 195, 196, 199, 200, 201, 204,
205, 210, 214, 215, 217, 221, 233, 238,
239, 248, 249, 251, 269, 276, 277, 278,
279, 284, 292, 294, 298, 299, 303, 304,
305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 315,
341, 353, 359

E

Education, iii, 14, 23, 26, 35, 39, 58, 68,
72, 74, 102, 110, 113, 124, 146, 147,
149, 155, 196, 207, 208, 212, 213, 214,
230, 231, 233, 234, 235, 271, 334, 336,
338, 342, 345, 346, 349, 363

Essentialisme générique, 168, 169, 170,
171, 172, 179

Essentialisme statique, 95, 174, 179, 246

Ethnophilosophie, iv, 2, 3, 7, 8, 58, 84, 85,
89, 94, 121, 130, 172, 181, 186, 187,
189, 190, 195, 201, 227, 235, 241, 244,
245, 250, 273, 275, 284, 285, 286, 287,
288, 289, 290, 291, 358

Exploitation, 3, 5, 39, 61, 62, 66, 76, 81,
83, 85, 86, 97, 100, 104, 106, 109, 111,
113, 115, 196, 198, 220, 225, 229, 230,
238, 241, 243, 247, 248, 250, 272, 293,
294, 295, 299, 304, 307, 308, 310, 312,
329, 330, 331, 334, 342, 343, 350, 352,
357, 358

F

fanatisme religieux, 177, 220, 221, 226

G

Ghetto théocratique, 89, 90, 218, 287, 288,
289, 312, 369

H

Humanisme, 22, 28, 137, 142, 220, 293,
345, 357

I

Iconoclasme, 181, 367

Identité, 7, 19, 94, 95, 96, 110, 121, 132,
144, 155, 156, 161, 162, 168, 173, 174,
175, 176, 177, 178, 179, 189, 190, 191,
196, 201, 212, 235, 243, 257, 261, 266,
272, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284,
285, 289, 290, 292, 304, 305, 306, 307,
308, 311, 312, 339, 340, 358, 359, 364

Idéologie, 2, 24, 29, 39, 47, 55, 67, 76, 86,
94, 96, 106, 108, 113, 114, 115, 116,
117, 120, 123, 124, 128, 129, 130, 131,
166, 171, 174, 194, 201, 203, 210, 219,
220, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232,
234, 247, 249, 250, 265, 273, 281, 284,
286, 289, 291, 292, 299, 303, 309, 310,
317, 330, 331, 332, 341, 345, 371

Impérialisme, iv, 2, 4, 8, 19, 24, 37, 45, 47,
49, 55, 82, 83, 89, 91, 96, 111, 112, 113,
115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123,
126, 140, 142, 145, 149, 153, 155, 165,
172, 178, 181, 187, 193, 194, 195, 199,
219, 227, 230, 235, 244, 247, 248, 257,
263, 265, 267, 275, 276, 279, 282, 286,
293, 294, 295, 296, 305, 308, 310, 311,
314, 315, 323, 326, 327, 328, 329, 330,
332, 335, 343, 345, 346, 347, 348, 349,
353

Islam, 83, 133, 138, 139, 140, 141, 144,
148, 219, 279, 281, 282, 341

L

Langue, 12, 13, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 67,
92, 123, 124, 147, 176, 206, 207, 208,
209, 210, 211, 240, 241, 262, 263, 275,
277, 328, 337, 338, 356, 365

Libération, iv, 3, 4, 6, 8, 12, 14, 28, 43, 52,
58, 61, 67, 69, 70, 73, 74, 76, 81, 82, 84,
85, 86, 88, 91, 92, 94, 96, 98, 102, 106,
109, 112, 115, 126, 127, 128, 129, 146,
147, 156, 166, 172, 174, 187, 188, 190,
192, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 224,

- 226, 227, 230, 231, 232, 241, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 257, 259, 260, 262, 263, 266, 272, 280, 281, 283, 287, 290, 295, 296, 297, 298, 300, 303, 305, 307, 308, 311, 314, 315, 326, 330, 332, 335, 336, 337, 340, 345, 356, 359, 360, 364, 365, 366
- Libération de l'Afrique, iv
- Liberté, 130
- M**
- Maîtrise, iv, 3, 4, 58, 111, 115, 140, 158, 196, 204, 233, 235, 237, 238, 241, 243, 247, 248, 249, 250, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 261, 262, 263, 265, 266, 271, 272, 273, 274, 275, 295, 299, 303, 304, 311, 312, 333, 337, 338, 349, 354, 357, 359, 366, 367
- Mentalité coloniale, iv, 204, 315, 336, 337, 340, 345, 350, 354, 360
- Mission civilisatrice, 69, 73, 83, 110, 142, 210, 218, 285, 327, 346
- Mondialisation, 2, 49, 127, 195, 278, 310, 314, 330, 369
- Moyen Âge, 13, 14, 22, 23, 24, 25, 31, 91
- N**
- Négation de soi, iv, 259, 261, 267, 268, 269, 270, 271, 274, 353, 359
- Nègre, iv, 7, 34, 38, 41, 42, 43, 51, 58, 60, 61, 69, 101, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 122, 123, 127, 139, 142, 150, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 164, 178, 189, 194, 203, 235, 245, 352, 357
- Négritude, iv, 2, 3, 7, 8, 9, 42, 54, 55, 58, 60, 67, 84, 92, 94, 96, 97, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 156, 165, 169, 181, 185, 190, 195, 197, 201, 207, 217, 227, 235, 244, 245, 250, 275, 278, 284, 289, 291, 323, 349, 350, 351, 357, 358, 363, 364
- Négritude césairienne, 112, 122, 126, 127, 128, 129, 156
- Négritude senghorienne, 58, 84, 112, 122, 123, 125, 126, 131, 165, 190, 195, 197, 201, 207, 227, 244, 245, 250, 275, 284, 289, 291
- Négro-africain, 106, 110, 111, 115, 119, 165, 166, 175, 176, 178, 210, 287
- Négro-rennaissance, 9, 12, 32, 35, 43, 46, 55, 92
- Noir, 33, 34, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 49, 50, 51, 52, 60, 61, 63, 75, 77, 87, 92, 94, 96, 108, 111, 112, 113, 115, 118, 119, 122, 127, 130, 134, 139, 140, 144, 145, 146, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 164, 168, 171, 172, 175, 185, 209, 210, 322, 324, 334, 335, 339
- O**
- Oppression, 13, 24, 39, 51, 52, 55, 56, 61, 74, 76, 78, 79, 85, 86, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 110, 111, 115, 116, 118, 136, 156, 190, 191, 192, 194, 196, 230, 231, 248, 251, 254, 275, 336, 357
- Optimisme technoscientifique, 271, 272, 274, 275
- Ouverture, iii, 3, 10, 190, 215, 235, 238, 251, 253, 254, 259, 260, 263, 265, 267, 271, 275, 276, 277, 278, 279, 290, 292, 297, 298, 299, 300, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 353, 359
- P**
- Panafricanisme, 8, 196, 199, 200, 290, 292, 295, 296, 298, 299, 300, 303, 304, 309, 312, 315
- Patrimoine culturel, 184, 204, 205, 210, 217, 270, 277, 303, 337, 341
- Philosophie, 1, iii, 119, 120, 186, 187, 205, 298, 332, 368
- Praxis radical, 181, 182, 183, 184, 205
- Progrès, iv, 3, 6, 8, 13, 14, 16, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 36, 59, 60, 85, 88, 90, 109, 135, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 184, 185, 192, 219, 226, 228, 235, 237, 251, 262, 266, 272, 275, 281, 291, 292, 295, 305, 309, 313, 314, 333, 334, 351, 356, 367
- R**
- Radicalisme iconoclaste, 181, 182
- Rationalité technologique, 247, 248, 251
- Religion, 24, 44, 68, 69, 70, 83, 86, 99, 100, 138, 140, 143, 148, 154, 155, 173, 176, 177, 219, 220, 221, 223, 225, 226, 227, 242, 262, 273, 281, 282, 285, 316, 318, 322, 341, 344, 360, 371

Renaissance,
iv,v,2,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17,18
,19,20,21,22,23,24,25,26,27,28,29,30,31,3
2,35,36,37,46,52,53,54,57,58,88,89,91,92,
94,111,121,122,123,125,130,131,172,174,
179,180,181,182,184,187,188,189,196,203
,206,211,214,215,220,222,226,227,228,23
0,232,233,235,239,237,238,239,241,243,2
47,248,250,251,242,254,257,258,259,261,
262,264,265,266,265,266,267,269,271,272
,273,274,275,276,277,278,279,290,292,29
8,300,305,308,309,313,314,315,323,324,3
25,326,327,330,332,335,336,337,340,341,
343,345,346,349,351,353,356,356,357,358
,359,360

Renaissance africaine, iv, 3, 5, 6, 7, 8, 9,
18, 24, 31, 53, 54, 125, 130, 131, 172,
179, 181, 222, 226, 227, 228, 230, 233,
264, 269, 272, 273, 278, 298, 308, 314,
315, 323, 324, 325, 327, 336, 337, 340,
345, 346, 349, 351

Renaissance culturelle, 182, 187, 188, 206,
241, 248, 250, 260, 272

Renaissance européenne, 22, 243

Renaissance italienne, 6, 9, 12, 13, 14, 15,
16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 29,
31, 36, 53, 92, 262, 356, 357

Révolution, iv, 4, 9, 10, 21, 23, 35, 36, 39,
43, 45, 52, 62, 92, 94, 95, 111, 123, 126,
127, 129, 131, 156, 179, 180, 181, 184,
185, 187, 189, 190, 191, 195, 196, 201,
203, 206, 207, 209, 211, 212, 213, 214,
215, 220, 222, 228, 230, 232, 233, 235,
269, 276, 292, 307, 308, 337, 339, 358,
359, 363, 364, 365, 370

Révolution africaine, 111, 129, 276, 337,
365

Révolutionnaire, 23, 51, 59, 60, 77, 92,
106, 112, 118, 127, 128, 129, 180, 181,

191, 195, 200, 207, 208, 209, 226, 230,
233, 234, 273, 274, 292, 303, 337, 367

S

Science, iv, 3, 4, 6, 12, 13, 14, 16, 17, 22,
24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 35, 83, 86, 92,
111, 115, 116, 122, 123, 135, 140, 144,
145, 148, 158, 159, 184, 192, 193, 196,
220, 221, 233, 235, 237, 240, 241, 242,
246, 247, 248, 249, 254, 257, 258, 259,
261, 262, 263, 265, 271, 272, 273, 275,
276, 282, 311, 312, 326, 328, 331, 333,
349, 350, 353, 354, 356, 357, 359

Servitude, 34, 41, 52, 54, 56, 60, 97, 104,
105, 106, 108, 113, 122, 123, 140, 143,
160, 164, 165, 166, 167, 175, 194, 196,
218, 221, 225, 248, 259, 263, 265, 275,
277, 287, 314, 316, 321, 328, 329, 358,
363

Sous-développement, 19, 247, 330, 340

Sous-humanité, 4, 46, 55, 115, 198, 264,
268, 315, 316, 323, 324, 328, 329, 353

système éducatif, 348, 349

T

Technologie, 83, 116, 122, 148, 196, 220,
246, 247, 248, 261, 311, 312, 331, 350

Technoscience, 115, 190, 221, 233, 238,
247, 251, 253, 255, 256, 257, 272, 273,
276, 303, 304, 359, 360, 370, 371

Théorie des pierres d'attente, 91

Tradition, 9, 36, 43, 45, 68, 70, 72, 169,
203, 212, 213, 214, 215, 235, 240, 244,
245, 246, 255, 258, 277, 285, 288, 317,
320

Traditionalisme, 203, 213, 214, 215, 235

Traite négrière, 2, 4, 7, 32, 37, 38, 40, 44,
45, 48, 49, 53, 89, 114, 121, 134, 137,
145, 165, 166, 178, 185, 188, 196, 282,
293, 295, 314, 316, 321, 324, 325, 326,
327, 328, 329, 330, 331, 342

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE.....	i
DÉDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE : DES CARACTÉRISTIQUES DE LA RENAISSANCE.....	12
INTRODUCTION PARTIELLE.....	13
CHAPITRE I : DE LA RENAISSANCE ITALIENNE.....	14
I. De la résurrection de l'Antiquité dans la Renaissance italienne.....	14
II. De la langue et du langage au cœur de la sociabilité dans la Renaissance italienne	19
III. De l'apport des humanistes dans la Renaissance italienne	23
IV. De l'humanisme dans la cour des princes	29
CHAPITRE II : DES ENJEUX CULTURELS, ESTHÉTIQUES ET ÉTHIQUES DE LA NÉGRO-RENAISSANCE	33
I. De la situation politique et socio-économique des descendants d'esclaves avant le mouvement de la Négro-Renaissance	33
II. Du mouvement de la Négro-Renaissance.....	36
III. Des enjeux culturels de la Négro-Renaissance.....	41
IV. Des enjeux éthiques et esthétiques de la Négro-Renaissance.....	46
CHAPITRE III : DE LA LIBÉRATION COMME CONDITION DE POSSIBILITÉ DE LA RENAISSANCE	54
I. De la prise de conscience du besoin de liberté	55
II. Des chemins de la liberté dans la quête de la renaissance.....	58
III. Du chemin de la lutte pour la liberté	60
IV. Des difficultés du parcours du combattant de la liberté	75
V. De l'affranchissement des mythes comme voie de la libération	82
VI. De la liberté : le grand chantier de l'existence	89
CONCLUSION PARTIELLE.....	93
DEUXIÈME PARTIE : DU DÉPASSEMENT DE LA NÉGRITUDE À L'IDÉE DE RÉVOLUTION COMME VOIE DE LA RENAISSANCE AFRICAINE.....	94
INTRODUCTION PARTIELLE.....	95
CHAPITRE IV : DE LA NÉCESSITÉ DU DEPASSEMENT DE LA NÉGRITUDE.....	97
I. Du contexte d'émergence de la Négritude	97

II.	De l'acceptation de la Négritude comme nécessité d'un retour aux sources africaines ..	111
III.	De la Négritude comme mouvement de révolte face à la condition d'une Afrique dominée par l'impérialisme et la servitude de l'homme noir.....	114
IV.	Du pourquoi du dépassement de la Négritude.....	120
1.	De la Négritude senghorienne	123
2.	De la Négritude césairienne.....	127
CHAPITRE V: DE LA QUERELLE DES IDENTITÉS		133
I.	De la question de l'identité chez Blyden vue par Marcien Towa.....	133
1.	Blyden : du rejet de l'idée de l'infériorité congénitale de l'homme noir aux sources du retard de l'Afrique par rapport à l'Europe.....	135
2.	Blyden et la question de la répartition des absolus éthique et religieux entre les races ..	139
3.	De l'influence du problème colonial dans la pensée de Blyden.....	146
4.	Blyden : entre l'attachement à l'âme noire et la défense de celle-ci	150
II.	De l'identité chez Senghor vue par Marcien Towa	156
1.	Senghor et la question du biologisme culturelle : l'émotion-féminité comme essence du Nègre	157
2.	De l'anthropopsychisme senghorien	162
3.	Identité senghorienne et théorie de l'âme noire.....	165
III.	Marcien Towa et la critique de l'âme noire	169
1.	Towa et la remise en question de l'approche statique de l'univers culturel noir.....	169
2.	Essentialisme générique et essentialisme spécifique.....	170
3.	L'identité selon Marcien Towa	173
CHAPITRE VI : DE LA RÉVOLUTION À LA RENAISSANCE AFRICAINE.....		181
I.	L'iconoclasme révolutionnaire et la praxis radicale comme principes révolutionnaires chez Marcien Towa	182
II.	De la révolution vue sous l'angle intellectuel	185
III.	De la révolution vue sous l'angle culturel et l'apport des masses populaires : entre tradition et traditionalisme.....	204
IV.	De la révolution vue sous l'angle théologique comme abandon de la mentalité mythico-religieuse	216
V.	De l'idéologie de la renaissance	227
CONCLUSION PARTIELLE.....		236
TROISIÈME PARTIE : RÉCEPTION DE L'IDÉE DE RENAISSANCE DE MARCIEN TOWA		237
INTRODUCTION PARTIELLE.....		238
CHAPITRE VII : DU PROCÈS DE L'IDÉE DE RENAISSANCE DE TOWA.....		240

I.	Des appréhensions critiques de l'idée de Renaissances de Towa.....	240
1.	Fabien Eboussi Boulaga et la question de l'authenticité	240
2.	Pius Ondoua et la question de la rationalité technologique.....	248
3.	Emile Kenmogne et le procès d'intention d'une européanisation de l'Afrique par Marcien Towa	252
4.	Lazare Marcelin Poame et l'évaluation de la technoscience	256
5.	Souleymane Bachir Diagne et la réhabilitation de la Négritude senghorienne	259
II.	De la réplique : Marcien Towa, renaissance et maîtrise de la philosophie, de la science et de la technique.....	262
1.	De l'idée de renaissance de Towa : une incitation à l'appropriation de la civilisation universelle	262
2.	De l'idée de renaissance de Towa : développement d'une attitude positive et d'ouverture vis-à-vis de la science et de la technique.....	268
3.	De l'idée de renaissance comme négation de soi	270
4.	De l'optimisme technoscientifique de Marcien Towa à l'idée de renaissance.....	274
CHAPITRE VIII : DE LA DIALECTIQUE DE L'OUVERTURE ET DE L'AUTOCENTRATION		
.....		280
I.	Aux sources de la crise identitaire en Afrique : le problème de la préservation du soi ou de l'identité.....	282
II.	Panafricanisme et Consciencisme : une synthèse de l'autocentration et de l'ouverture..	293
III.	De l'ouverture et de l'autocentration : entre transcendance et déconnexion du système global d'exploitation.....	307
CHAPITRE IX : DU CONCEPT DE RENAISSANCE ET NOUS.....		316
I.	De la critique de la thèse d'une sous-humanité de l'homme noir avant l'arrivée du colon	319
II.	De la justification à la libération effective : la voie de la renaissance.....	333
III.	De la renaissance et de la libération de la mentalité coloniale	339
1.	De la libération de la mentalité coloniale au plan culturel	340
2.	De la libération de la mentalité coloniale au plan religieux	343
3.	De la libération de la mentalité coloniale aux plans politique et éducatif	348
CONCLUSION PARTIELLE.....		356
CONCLUSION GÉNÉRALE		358
BIBLIOGRAPHIE		365
INDEX.....		376
INDEX DES AUTEURS		377
INDEX DES CONCEPTS		379

