

L'AFRIQUE ENTRE NÉGROPHOBIE ET DÉVELOPPEMENT.
ESSAI SUR LES RISQUES IDÉOLOGIQUES
DE LA PHILOSOPHIE

Jacques Nanema ¹

Moun - Revue de philosophie 5 (2007) 181-216

Pour se développer, c'est-à-dire s'épanouir de façon polymorphe et polyphonique, transformer ses propres dispositions naturelles et potentialités, en réalités effectives sur les plans spirituel, intellectuel, moral, physique, un homme ou un peuple a besoin, au-delà des conditions matérielles, financières, techniques et politiques, à la fois d'une certaine confiance en lui-même et de la considération d'autrui qui lui accorde un minimum de crédit d'humanité. Sans ces dimensions subjective et sociale, l'humanité ne peut vraiment se développer. Comme l'écrivait avec une justesse singulière, Charles Taylor ² : « *La reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens : c'est un besoin humain vital* », car « *la non reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite* ». Bien plus que les problèmes économiques, les problèmes d'identité tissent la trame de la question récurrente du déve-

¹ Jacques Nanema est enseignant, chercheur en philosophie, éducation et développement à l'Université de Ouagadougou, Burkina Faso.

² *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994. L'auteur y rappelle l'importance de la figure de Hegel dans la thématization de la reconnaissance vue comme condition fondamentale de l'affirmation et de l'avéation de l'identité personnelle. L'exigence de la reconnaissance de soi que l'auteur considère comme le trait essentiel de la vie humaine qui est fondamentalement « dialogique » se vérifie avec une insistance notable aussi bien dans l'authenticité irréductible des personnes ou des cultures, que dans la condition de citoyen ou d'être humain, égal en dignité à tout autre être. C'est donc par l'autre, lui aussi « donneur de sens » que nous sommes et pouvons nous développer.

loppement des personnes et des communautés ; le désarroi identitaire qui marque la personnalité des ex-colonisés détermine de fond en comble la question de leur développement. Le sous-développement de l'Afrique est un problème complexe dont les causes sont à la fois extérieures et intérieures au continent, à la fois d'ordre politique, économique, technique. Jusqu'à présent les grandes tendances dans l'intelligence de cette situation préoccupante ont négligé ou minimisé le moral des victimes du sous-développement, la vision qu'ils ont d'eux-mêmes et celle que les autres ont d'eux ou qu'ils attendent des autres. La confiance en soi et la considération ou respect qu'autrui vous témoigne sont capitales dans le processus sinueux par lequel chaque être, chaque peuple, passe d'une condition de minorité à son plein épanouissement véritable. Dans le propos suivant, il sera question de la négrophobie³ en tant qu'elle signifie à la fois haine multiforme du Noir venant du Blanc, suite à la confrontation historique entre les deux communautés culturelles, mais aussi en tant qu'elle signifie le tragique retournement de la haine de l'autre pour soi en une haine plus ou moins inconsciente de soi pour soi. Il s'agira de montrer que la négrophobie est, dans cette logique, le pire ennemi du développement de l'Africain, bien plus que l'ingratitude de la nature, l'état encore médiocre des technologies, le manque chronique de moyens financiers, l'absence de dispositif politique et juridique national et international pouvant servir de levier à la lutte contre la pauvreté au niveau local, régional et continental africain. Ensuite, il s'agira de rechercher des alternatives pour libérer la vie africaine prise au piège de la négrophobie, qui rendent possible un développement durable en Afrique.

1. Le sous-développement de l'Afrique et de ses causes

Au-delà du produit national brut et du revenu moyen par habitant, on entend par sous-développement un état de pauvreté essentielle-

³ Cet article prend appui sur les récentes parutions : S. Smith, *Négrologie : pourquoi l'Afrique meurt*, Paris, Calman-Levy, 2003 ; B. B. Diop - O. Tobner - F.-X. Verschave, *Négrophobie*, Paris, Broché, 2005. Il s'agit non de ressasser les controverses de l'afroessimisme et les tentatives de sa déconstruction, mais d'indiquer la possibilité pour les Africains de partir de la conscience des racines du mal pour engager une dynamique de dépassement salutaire de soi, dans une relation avec l'autre, assainie et libérée de tout complexe.

ment matérielle qui fait planer sur une population donnée la menace de la précarité économique. Il est généralement caractérisé par une économie de la débrouillardise dans laquelle l'organisation de la société pour la production des biens nécessaires à la sécurité physique des populations reste marquée par des défauts importants relatifs à la quantité et la qualité des ressources naturelles et humaines, à la quantité et la qualité des moyens techniques de production, à la qualité de l'organisation du travail et des échanges, la transformation et la valorisation des produits du travail. Le sous-développement n'est pas un état normal puisqu'il met à mal l'équilibre qui permet à une population de vivre dans une relative sécurité. Il est vu comme état d'insuffisance matérielle, économique par défaut ou par dégradation des conditions normales de bien-être. Ce bien-être comporte des dimensions aussi bien alimentaire, sanitaire, éducative que politique, cette dernière conditionnant souvent les premières.

Les populations africaines, depuis la proclamation des Indépendances, semblent survivre au gré des infortunes de leur propre histoire et des vicissitudes de l'histoire du monde. Les besoins élémentaires (se nourrir, se soigner pour conserver son corps physique) ne doivent pas être confondus avec les besoins fondamentaux qui incluent, en plus des besoins élémentaires, d'autres besoins essentiels tel que celui de pouvoir s'instruire, s'enrichir d'idées locales et universelles, se moraliser en confrontant son être à des valeurs d'ici et d'ailleurs, se cultiver en acquérant des expériences de toute sorte, d'autrui, de la vie. C'est la satisfaction des besoins fondamentaux qui transforme un peuple et le rend capable ensuite d'influencer le cours de l'histoire. Sans une éducation de qualité, faite de connaissances théoriques et pratiques, d'expériences et de valeurs diverses, les peuples restent un peu comme des animaux ordinaires qui se contentent de s'adapter à leur environnement immédiat pour leur auto-conservation. Un pays cesse d'être sous-développé quand il se donne de façon conséquente et durable, les moyens théoriques et pratiques de transformer le monde qui l'entoure, d'influer sur le cours de l'histoire, pour finalement repenser et refaire l'image qu'il a de lui-même et se reconfigurer pour les autres. C'est l'absence ou l'insuffisance d'un processus significatif d'une exigence d'excellence qui marque le sous-développement. A quelques exceptions près, les pays africains semblent n'avoir pas

résolument et de façon durable engagé ce processus de façon remarquable ; pire, ils manifestent aux yeux du monde soit des signes de stagnation, soit une grande et effrayante capacité de régression qui compromettent le peu d'acquis depuis les indépendances. La situation est telle que la mélancolie du temps du déshonneur prend le pas sur l'audace d'affronter les problèmes pour leur trouver des solutions qui ne se contentent pas de reproduire les modèles d'ailleurs : « *Partout en Afrique la désillusion est réelle, au point que face aux énormes difficultés qui les accablent, oubliant les épreuves de la colonisation, d'aucuns s'interrogent : jusqu'à quand durera l'indépendance ? Depuis 1960, le continent africain, en dépit de quelques bonnes performances initiales, s'est installé dans l'indigence, au point d'être considéré par tout le monde, y compris les Africains eux-mêmes, comme le continent de la pauvreté par excellence. Rien n'est plus éloquent que la misère dont l'Afrique et les Africains, par suite des déboires de l'indépendance, sont perçus par les autres peuples : continent pauvre, États précaires, peuples mendiants suscitant la pitié, naviguant entre dérision et la commisération. L'on nous traite de pauvres et de miséreux, oubliant que le continent, dont moins de dix pour cent du sous-sol actuellement prospecté, apparaît comme l'une des régions les plus riches de la terre* »⁴.

Mais si l'état de précarité dans laquelle vit l'essentiel du continent africain est devenu une source de préoccupations pour l'autre, il l'est aussi et surtout pour les filles et fils d'Afrique, premières victimes de ce qui s'appelle sous-développement et qui au quotidien s'éprouve sous le mode d'une précarité sociale, économique et politique qui fait planer un risque majeur pour la survie des populations. Le sous-développement a été déjà expliqué de mille et une manières. Certains ont jusqu'à présent situé l'origine du mal hors du continent (explication « exogène »), dans des programmes impérialistes extérieurs dont la visée est le pillage du continent et le mode d'action, la violence brutale ou la violence masquée par des politiques néo-coloniales de coopération sournoise. Même les organisations internationales fondées après la deuxième guerre mondiale pour arbitrer les relations entre les nations se laissent de moins en moins percevoir comme des institutions véritablement

⁴ Edem Kodjo, *Et demain l'Afrique*, Paris, Stock, 1985, p. 116.

démocratiques et philanthropes. D'autres ont situé l'origine du mal dans le continent (explication « endogène »), dans les actes et/ou les démissions des Africains eux-mêmes, à travers principalement leurs dirigeants politiques (corrompus, incompetents) ou encore à travers l'incapacité des communautés elles-mêmes à agir de façon organisée, efficace et efficiente sur le monde qui les entoure pour satisfaire leurs besoins les plus élémentaires. L'essentiel des problèmes du continent se ramène donc à une incapacité chronique à produire par lui-même de la richesse, à gérer les richesses reçues par perfusion de façon à créer du confort visible pour tous ; l'Afrique brille plus par la courbe hyperbolique vertigineuse d'un endettement insensé qui installe les Etats et les populations dans une tragique fragilité.

Face au sous-développement de l'Afrique qui doit s'entendre d'abord comme précarité multiforme, comme une insécurité certaine dans les domaines alimentaire, sanitaire, éducatif, culturel, économique et politique, les tentatives d'explication ont fleuri, allant de la mise en accusation de l'autre à la suspicion de soi, allant de la dénonciation de la mal-gouvernance nationale et internationale à la stigmatisation des entraves socio-culturelles, religieuses ou techniques du développement. Certes, il y a dans les pays africains une tension forte entre les visions traditionnelle et moderne, un chiasme entre représentations traditionnelles et représentations modernes du monde, de l'homme et de l'histoire, qui grèvent la possibilité d'engager la dynamique du développement. Certes, les valeurs religieuses, traditionnelles ou importées, se sont souvent situées aux antipodes de toute recherche du bien-être, du confort matériel, manifestant ainsi de la méfiance vis-à-vis de ce qu'on appelle développement et qui apparaît comme représentant un risque majeur d'aliénation économique des hommes et des femmes. Mais, n'y a-t-il pas, en plus de ces raisons du sous-développement dans lequel végètent les populations noires africaines, une autre et plus subtile raison à chercher dans l'inconscient collectif du monde noir, du côté de la qualité de la relation à soi (confiance en soi ou mépris de soi), médiatisée par la relation de l'autre à soi (relation traumatisante et méprisante du Blanc face au Noir) ? C'est dans cette perspective que mon propos va s'engager pour essayer de mettre en lumière ce qu'on me permettra d'appeler « négrophobie » et qui signifie « haine, peur, mépris du Noir par le Blanc et même par le

Noir ». Il ne s'agit pas de sombrer dans ce qu'on appelle aujourd'hui en Europe « auto-victimisation »⁵, car la négrophobie engage finalement la responsabilité même de l'homme noir aussi bien par rapport à une dérive masochiste suicidaire que par rapport à la possibilité d'en sortir pour se réconcilier avec soi-même et avec l'autre qui apparaît trop souvent comme un bouc-émissaire désigné.

a) De la négrophobie

On peut entendre par le terme de négrophobie ainsi que l'indique l'étymologie grecque, la haine du noir en général, et la haine de l'homme noir en particulier. Mais au-delà de la simple étymologie, il est important de lire dans cette expression, l'ensemble de tout ce qui, dans le domaine des relations entre les communautés qui peuplent la terre, dans les idées, les représentations et les comportements, se rapporte à l'ignorance de la réalité du monde noir conçue comme le fruit d'une insuffisance d'informations sur elle ou encore comme l'expression d'une passion destructrice de tout ce qui se rapporte à l'identité du Noir. Des actes ont été posés dans ce sens et illustrent tristement l'histoire du peuple noir, depuis l'exploration du continent jusqu'à la décolonisation, en passant par l'esclavage, l'évangélisation missionnaire, la colonisation. Point n'est besoin de gloser sur ces faits à l'heure où ils pèsent de tout

⁵ Il circule actuellement en France une idéologie pernicieuse qui s'exprime à peu près en ces termes : nous ne sommes pas responsables des malheurs qui frappent les héritiers de nos anciennes colonies, ils n'ont qu'à s'en prendre à eux-mêmes, à leurs gouvernants corrompus et incompetents, à leur peu d'instruction, à leur analphabétisme (confondu à tort avec l'obscurantisme), à leur lâcheté, à leur paresse légendaire, à leur bêtise ... nous n'avons rien à voir avec ce qui leur arrive. Nous ne voulons plus être une droite ou une gauche complexée ... nous ne sommes ni responsables, ni coupables ... Le danger d'une telle idéologie c'est qu'elle fait le lit de l'amnésie et de l'auto-amnistie faciles chez les héritiers et bénéficiaires actuels du système de l'esclavage, de la colonisation, du néo-colonialisme des anciennes puissances coloniales. La question à se poser est celle de savoir si la France dont ils sont si fiers aujourd'hui serait ce qu'elle est, si elle n'avait pas participé, aux côtés d'autres puissances européennes, à la traite des Noirs, à la colonisation, au système néo-colonial d'exploitation des ressources (naturelles ou culturelles) et de subordination des politiques africains ? La France actuelle est sans conteste le fruit de l'histoire, de son histoire et il ne sert à rien de le nier ; elle ne doit certes pas tout à l'autre puisqu'elle a su transformer (capitaliser, valoriser) ce qu'elle a lui a pris, mais cela justifie-t-il la possibilité d'une bonne conscience ? C'est à croire que la colonisation était une œuvre de bienfaisance/charité.

leur poids historique sur le présent de nos sociétés dont l'avenir se trouve par-là même lourdement hypothéqué.

En effet, outre la précarité multiforme qu'ils vivent et combattent comme ils peuvent, souvent avec les moyens du bord, les Africains doivent affronter un autre adversaire de taille, aussi dangereux que le sous-développement lui-même. Cet adversaire dessine en quelque sorte sa nature dans la toile des représentations véhiculées depuis des siècles sinon des millénaires dans le monde européen, particulièrement dans la littérature⁶, sur l'identité nègre et les (in)capacités qui l'affectent. Nous désignerons par commodité cette toile de représentations par le terme d'idéologie négrophobe, manifeste dans une panoplie d'écrits pluridisciplinaires. La philosophie que l'on reconnaît comme une discipline noble et hors de tout soupçon, parce qu'elle se veut un exercice critique et autocritique de la raison, faculté fondant la différence spécifique entre l'homme et l'animal et constituant la condition de possibilité des activités théoriques et pratiques, apparaît dans le champ de cette idéologie négrophobe sous une image trouble dans la mesure où les philosophes aussi ont trempé leur plume à l'encre noire de l'ignorance pour ne pas dire du mépris des Africains. Certaines de ses plus grandes figures se sont rendues tristement célèbres par des propos démesurés, à tel point que cela suscite chez les lecteurs africains de la philosophie tantôt la surprise agacée, tantôt la condamnation en bloc de la philosophie dite occidentale, alors suspectée de connivence avec l'idéologie négrophobe qui a théoriquement préparé et/ou justifié la l'asservissement historique des Noirs (esclavage, colonisation).

A défaut de pouvoir proposer une voie sûre pour le développement du continent africain, la philosophie en Afrique, en tant qu'engagement pour l'homme, être fini mais raisonnable, non pour l'idolâtrer tel qu'il est, mais pour le pousser à s'auto-promouvoir, à transcender sa propre finitude, pourrait très utilement aider à la libéra-

⁶ Ici on parlera de la philosophie aussi comme étant une variété de littérature, tout en étant conscient qu'il s'agit d'une variété très rare. La philosophie a sa propre littérature, faite d'exigences bien connues, soumise à la poursuite d'idéaux théoriques et pratiques, mais elle est aussi et avant tout une littérature, elle est de la littérature au sens général du terme, puisque les œuvres qui portent l'empreinte de la philosophie sont essentiellement écrites dans des langues propres à des sociétés historiquement et culturellement déterminées.

tion mentale des Africains pris au piège de l'idéologie négrophobe en entreprenant au plus vite sa déconstruction, sa démystification. Le rôle historique de la philosophie de l'engagement en Afrique, sans céder aux sirènes du militantisme aveugle et sectaire, qui ne fait pas honneur à la dignité de la réflexion philosophique, pourrait être de contribuer à l'effort commun des intellectuels africains pour déconstruire le complexe de supériorité colonial et interroger la bonne conscience eurocentriste⁷ qui entoure la littérature négrophobe. Elle pourrait aussi contribuer à surmonter les frustrations légitimes induites par cette littérature négrophobe en dégagant des possibilités d'une dynamique mentale et comportementale chez les Africains en faveur d'un développement durable parce que profondément humaniste, humain. De cette manière, la philosophie engagée en Afrique pourra faire fructifier même les pages les plus noires et les plus stériles de la littérature négrophobe européenne pour le compte de ceux-là mêmes à qui elle ne laissait aucune chance de quitter l'enfance, de s'émanciper de la primitivité⁸, qui sont les premières dénominations de ce qui s'appelle à présent « sous-développement » de l'Afrique.

⁷ Des auteurs non africains se sont déjà engagés dans cette critique, dénonçant l'auto-satisfaction arrogante et sordide de l'Occident, dominateur universel. Dans *L'Éthique : essai sur la conscience du mal*, Paris, Nous, 2003, pp. 26-33, Alain Badiou situe son propos (re-fondation de l'éthique dans l'événement contre l'éthique abstraite, bourgeoise et contemporaine issue d'une décomposition de la religion, piégée par une définition négative et victimaire de l'homme « animal humain », par la composition et la promotion d'un sujet aux antipodes d'une telle bonne conscience soutenue par des « prêches moralisateurs » qui fait le lit de l'ordre occidental établi sur le monde.

⁸ Il est important de démarquer la scolarisation et l'alphabétisation du concept d'éducation utilisé à tort et à travers dans les programmes d'éducation depuis l'époque coloniale dans une logique perverse de « civiliser les sauvages » alors qu'il s'agit en fait de les « re-éduquer » par l'instruction intellectuelle, religieuse ou politique, aux antipodes des valeurs socio-culturelles de leur milieu d'origine, disqualifiées, foulées aux pieds par le colonisateur. Par l'école coloniale, le maître voulait plus re-éduquer que « éduquer » des peuples dont il méprisait la culture, le système de valeurs, la vision du monde, de l'homme, de ses relations avec l'espace, le temps, la vie et la mort. A ce propos, malgré tout ce qui a été dit et écrit par les philosophes africains depuis quelques décennies, l'ouvrage controversé du Révérend Père Placide Tempels (*La philosophie bantou*) garde encore toute sa saveur iconoclaste contre la sacro-sainte ignorance coloniale de la valeur des valeurs des peuples dits primitifs. Ce livre mille et une fois commenté et contesté par l'élite intellectuelle africaine avait aussi la noble ambition de redonner à l'identité bantou ses lettres de noblesse que les Coloniaux lui refusaient. En ce sens, Tempels a plus et avant tout, fait œuvre d'humaniste, d'avocat des « damnés de la terre », que de philosophe, ce qui supposait que les Bantou au nom desquels il écrivait, prennent eux-mêmes la parole à titre de sujets conscients et responsables

b) Vision personnaliste sur l'Afrique

Face à ce défi, les intellectuels d'Afrique ne doivent pas perdre de vue le fait qu'ils ne sont pas seuls dans la critique de l'esclavagisme, du colonialisme, idéologies de la négation de l'autre à cause de la couleur de sa peau, la différence de sa culture. En le faisant, non seulement ils seraient de mauvaise foi, ils feraient preuve de malhonnêteté intellectuelle et ils pourraient se priver d'alliés utiles pour réussir la déconstruction du monstre responsable et coupable des crimes contre l'humanité. J'évoquerai tantôt la figure du philosophe Emmanuel Mounier, qui donna ses lettres de noblesse au personnalisme, philosophie centrée sur la personne en tant que relation, ouverture et solidarité, et mouvement d'action effective en faveur de la personne. Il représente une des consciences les plus critiques de son temps. Son propos mérite attention en ce qui concerne les relations entre l'Europe et l'Afrique. En périple dans l'Afrique occidentale française en 1947, il avait stigmatisé le mépris et la négation du monde noir dans le phénomène colonial tout en indiquant des voies possibles d'une rencontre réelle et fructueuse des cultures et des personnes d'Afrique et d'Europe. Mounier peut être considéré comme un dissident de la bonne conscience coloniale européenne qui prit la parole non à partir des salons feutrés, mais à partir de la réalité africaine qu'il est allé rencontrer.

A la différence d'autres philosophes européens qui ont fait de l'Afrique et des Africains des objets de propos trempés d'ignorance et/ou de mépris, Mounier est entré dans une relation effective, complexe et totale avec la réalité africaine. Entre Mounier et l'Afrique, la relation se montre complexe, se veut totale, complète, sans réserve, sans restriction, sans préjugés à tel point qu'elle nous donne des leçons pratiques, interculturelles sur le sens même de voyager. Le voyageur accepte d'apprendre avec tout ce que cet exercice comporte de patience, d'attention et de lutte contre soi-même, c'est-à-dire contre les préjugés, les idées préconçues. Mais, ce premier aspect qui montre la perméabilité de Mounier à la réalité africaine, ne saurait éclipser l'autre niveau qui est celui de l'ef-

devant l'histoire, et entret dans une interlocution critique et auto-critique avec l'autre qui, du haut du mythe de sa « blanchitude » et de la puissance militaire de sa civilisation, leur déniait toute capacité d'être spirituels, de philosopher, d'être humains.

fort de comprendre. Le périple de Mounier oscille en permanence entre deux attitudes différentes mais complémentaires : vivre et penser, se laisser informer et poser des questions, collecter des renseignements et tenter non seulement de les relier les uns aux autres, mais aussi de les relier au souci de solidarité entre les hommes et les peuples qui caractérise le personnalisme communautaire. Mounier ne se contente pas de vivre la réalité africaine, de la subir, il se soucie de la réfléchir, de la penser, c'est à dire de la mettre en relation avec ce qui n'est pas elle, d'articuler sa particularité à l'exigence de l'universalité qui définit la raison. En cela, le personnalisme tourne le dos à toute approche abstraite du réel. C'est parce qu'elle ne s'installe jamais définitivement dans aucun de ces moments (apprendre, comprendre, s'informer, penser) que la relation de Mounier avec l'Afrique se montre sans complaisance. En outre, à lire l'auteur, ce qui importe le plus pour le voyageur, ce n'est pas la relation en tant que telle mais ce qu'elle rend possible dans la perspective de l'humanisation de l'homme. Cette relation s'enracine dans une attention à la particularité africaine qui ne perd pas le sens de l'universalité (Mounier en voyage dans le sud ne perd jamais le nord, pourrait-on dire). En cela, il donna une belle leçon de philosophie : penser les problèmes d'Afrique, c'est inscrire l'Afrique dans le monde, la faire sortir du boudoir de sa solitude pour l'ouvrir et la relier fermement au monde. Trop souvent l'Afrique se ferme et se referme sur elle-même quand elle n'est pas renvoyée à elle-même et à une singularité artificielle.

Les Africains n'ont pas le monopole de la réflexion sur la réalité africaine, le monopole de la critique de l'ignominieux système d'exploitation et de négation que le continent a subi et qui peut être désigné comme un crime organisé contre l'humanité. En cela, le personnalisme peut être dit un humanisme à la manière de l'existentialisme dont la figure principale (Sartre) n'a pas hésité à prendre parti pour les « damnés de la terre ». C'est bien de cela qu'il s'agit, en effet, et toute action engagée contre le monstre de la haine de l'autre raterait son sens profond d'acte humaniste, s'il se définissait comme un acte unilatéral.

Venons-en à présent, à l'identification de la négrophobie que je considère comme une des causes majeures, mais subtile et incons-

ciente, de l'impossible développement⁹ de l'Afrique. Au-delà de la nécessité de produire des biens et des services de consommation pour la satisfaction des besoins primaires des personnes et des communautés en Afrique, on doit se convaincre que toute forme de haine ou de mépris de l'homme noir, démolit toute possibilité véritable de son épanouissement. L'humain, qu'il soit d'Afrique ou d'ailleurs, pour se réaliser a plus besoin de considération (de soi-même et d'autrui) : « *Le rapport positif à soi-même, loin d'être une donnée structurelle de la subjectivité, est une construction fragile toujours susceptible d'être remise en cause. ... la subjectivité est intersubjectivement constituée ... le rapport positif à soi est le résultat d'une construction sociale* »¹⁰.

2. Négrophobie objective et subjective : l'impasse majeure pour le développement.

La négrophobie s'est exprimée de multiples façons dans l'histoire des peuples noirs. Par la violence brute, destructrice, conquérante et dominatrice dans les faits historiques indéniables que furent les siècles de la traite esclavagiste, les périodes coloniales arabe et européenne qui ont déjà fait l'objet de critique aussi bien chez des auteurs africains que chez des philanthropes, humanistes et intellectuels européens. Mais au-delà de la violence brutale, on peut noter toutes les autres formes de haine et de mépris qui se traduisent par la condescendance, le paternalisme, l'idée que le Noir

⁹ On pourrait discuter le caractère réducteur de ce qu'on entend par développement. On y trouve quelques éléments forts : sécurité, stabilité, confort. Une telle caractérisation du développement peut sembler très discutable. A la base, les pays développés sont ceux qui ont un fort Produit Industriel Brut, et celui-ci peut bien s'atteindre sans que les individus bénéficient d'aucun de ces éléments - par contre, les entreprises ont sans doute besoin de sécurité et de stabilité. Si on s'intéresse au développement humain, dont l'idée est plus récente, on doit alors considérer les trois termes ci-dessus comme représentant seulement un minimum, l'essentiel étant ailleurs (dans des conditions d'épanouissement des personnes entre elles et entre elles et le milieu local et global dans lequel elles évoluent. Dans cette trilogie, on voit les fils d'un rêve équivoque sur fond d'espérance religieuse du repos éternel. Le développement tel qu'on le poursuit chez les riches comme chez les pauvres s'apparente bien à ce qui rendra possible « la paix des cimetières ». Nietzsche répondrait à un tel désir d'éternité que « si un peuple a beaucoup de stabilité, c'est la preuve qu'il veut se pétrifier et qu'il aimerait se changer en monument » (in *Humain, trop humain*, II, 323 « Etre un bon Allemand, c'est cesser d'être allemand »).

¹⁰ Emmanuel Renault, *Mépris social, éthique et politique de la reconnaissance*, Paris, Editions du Passant, 2004.

représente au mieux un enfant qui ne sait ni ce qu'il dit, ni ce qu'il fait, ni où il doit aller, un être mineur auquel il faut un tuteur, un père que l'Européen se propose toujours volontiers d'être, persuadé qu'il est d'accomplir une mission historique, humanitaire, et au pire, une chose, une matière première dont on peut se servir pour parvenir à ses propres fins.

Dans la panoplie de la littérature négrophobe ¹¹, prenons une seule figure importante de la tradition de rationalité que représente la philosophie. Hegel est connu en philosophie pour avoir élaboré une approche systématique, encyclopédique de la connaissance et de l'histoire humaines. L'auteur de l'œuvre monumentale qui symbolise pour beaucoup une force intellectuelle considérable, à la fois capable de critique mais aussi de reconstruction systématique, encyclopédique, a, tout au long de son œuvre philosophique, évalué et restructuré toutes les formes du savoir humain dans une logique progressive qui récupère le travail du négatif dans une positivité supérieure, dans une assomption effective. Hegel a par exemple revisité toute l'histoire de la philosophie pour y saluer des « moments » logiques et historiques dans le processus de l'auto-libération de l'Esprit, de l'auto-avération de la conscience, du devenir réel de la liberté.

Mais le promoteur moderne de la dialectique comme mode d'évolution et de révolution de l'Esprit à la recherche du savoir, a pris en charge dans ses écrits philosophiques, une problématique autre que celle de la connaissance ; il s'agit en l'occurrence de la problématique de l'histoire universelle qui met les peuples et les grands hommes qui les conduisent et les représentent aux prises avec la nécessité pour la réalisation de leurs aspirations et ambitions en général, et de la liberté en particulier. Le propos de Hegel comporte donc tout aussi bien la dimension théorique (problématique de la connaissance) du rapport entre l'homme et la réalité qui l'entou-

¹¹ Outre les auteurs que l'on peut désormais considérer comme les classiques de la littérature empreinte de négrophobie (Gobineau, Lévy Brühl, Voltaire, Rousseau, Hume, Renan, Kant, Hegel, Maurras, Jules Ferry) et malgré le devoir de nuances face à la complexité des textes produits, on voudrait aussi accuser à côté d'autres auteurs chrétiens le Pape Nicolas V qui aurait autorisé expressément l'esclavage des Noirs dans une Bulle de 1454, contrairement à tous les autres documents pontificaux antérieurs ou postérieurs. Cf. l'article de Ouédraogo Gaoussou dans le numéro spécial du *Cahier philosophique* sur « Philosophie et engagement en Afrique », 2004, Ouagadougou.

re que celle pratique (problématique de l'histoire locale et universelle) où se rendent visibles les différentes stratégies et modalités de réalisation de la liberté. La *Raison dans l'histoire* expose la lecture que le philosophe Hegel fait de l'histoire universelle qui selon lui est l'histoire de la Raison. Cette histoire de la Raison est appelée par l'auteur « calvaire de l'Absolu » parce qu'elle déploie l'ensemble des épreuves par lesquelles l'Absolu a la patience de passer, phase d'aliénation qui prépare laborieusement la réalisation d'une conscience de soi.

Mais le propos de Hegel a été très peu animé du mouvement dialectique quand il avait l'Afrique et les Noirs pour objet : « *L'Afrique, c'est le pays d'or replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit* ». Il renchérit que « *l'Afrique est d'une façon générale le pays replié sur lui-même et qui persiste dans ce caractère principal de concentration sur soi* »¹². Son propos sur l'Afrique fut sans appel, lui déniait toute possibilité d'entrer dans l'histoire universelle pour y jouer un rôle déterminant, tant ce qui s'y passe n'excède jamais la puérité, reste prisonnier du passionnel, de l'irrationnel. Ce que dénonçait Hegel consistait en une certaine « pauvreté spirituelle » que l'on pourrait appeler la « misère identitaire » manifeste dans le caractère superstitieux de l'esprit, dans une mentalité fétichiste¹³, versée dans la magie qui consiste en la folie de croire en une toute-puissance miraculeuse de l'homme sur les éléments naturels : « ... *En bref, l'homme se considère comme l'entité suprême qui a le pouvoir de commander* »¹⁴. Selon l'au-

¹² G. W. F. Hegel, *Cours de 1822*, in *La Raison dans l'histoire*. Traduction de Kostas Papaioannou, Paris, Plon, 1965.

¹³ « Ils élèvent à la dignité de génie toute chose qu'ils imaginent avoir de la puissance sur eux, animaux, arbres, pierres, figurines de bois. ... », *ibid.*, p. 255.

¹⁴ Ce qui est pointé ici peut s'appeler plus simplement la prétention ou la présomption qui consiste à se prendre pour ce qu'on n'est pas, à se faire des illusions sur soi-même, sur ses pouvoirs, sur son être et sur son avoir. Il s'agit ici du danger de la surestimation de soi qui fait que nous ignorons nos limites et sommes de ce fait incapables de grandir. Prendre la mesure de sa faiblesse, c'est acquérir du pouvoir, comme prendre conscience de son ignorance, c'est manifester un certain savoir : tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien, ceux qui comme les sophistes prétendent savoir, et tout savoir, font ainsi preuve d'une ignorance incurable... La formule « que sais-je ? » de Montaigne rejoint ainsi en écho la formule de Socrate et la définition que Pythagore et Platon donnèrent du philosophe : ni dieu, symbole de la perfection du savoir, ni ignorant, incapable de prendre quelque recul par rapport à son état, mais penseur conscient

teur, « ... le pouvoir du nègre sur la nature est seulement une force de l'imagination, une domination imaginaire » sans commune mesure avec le pouvoir manifesté dans le rationalisme promu depuis le XVII^e siècle en Europe, « qui réduit la nature à l'état de moyen, qui, par exemple, navigue sur la mer, et en un mot se rend maîtresse de la nature »¹⁵. Point n'est besoin de continuer la litanie.

Ce qui est important ici, c'est non seulement la dénonciation hégélienne d'un certain figement de l'être du Noir dans une immédiateté naturelle (sans étoffe spirituelle), mais aussi et surtout la manière dont les intellectuels africains ont reçu, perçu ce genre de propos. On a très vite assimilé de tels propos à des injures racistes tout comme on s'est scandalisé du fait que de tels propos étaient ceux d'un philosophe. Tout porte à croire que pour la plupart des critiques de Hegel sur sa relation à l'Afrique noire, il est en quelque sorte normal que l'homme ordinaire, livré à l'immédiateté naturelle et peu soucieux d'universalité, ou l'homme politique, pris dans la tourmente d'ambitions expansionnistes, manifeste dans son discours ou dans ses actes une volonté farouche de réduire l'autre, tandis que le philosophe serait quant à lui, de par sa nature d'homme de la raison, ouvert aussi bien au relatif qu'à l'universel, serait en quelque sorte prémuni contre une telle « dérive naturelle ». Le scandale provoqué par l'implication de certaines figures de la philosophie dans les conflits opposant les cultures, laisse croire que, par sa nature réfléchissante et sa fonction critique, le philosophe (législateur de la raison), serait naturellement prémuni contre la bêtise commune des hommes. Il serait d'office comme à l'abri des défauts les plus ordinaires des hommes du commun ; étant considéré comme le symbole même de l'excellence et de la pureté, évoluant dans une dimension aérienne. Une telle vision idyllique, si elle n'est pas synonyme de naïveté, révèle le fond moral et moralisateur (une sorte de gauchisme facile) de la vision que l'on s'est faite de la philosophie en Afrique. Comme le missionnaire que l'on a tendance à opposer naturellement au colonisateur, ainsi on a souvent opposé le philosophe et le raciste. Dans un style trempé de dérision, Nietzsche avait prévenu contre un tel préjugé favorable à l'élite intellectuelle du genre humain : « *On refuse de croire aux*

de son ignorance et de ce qui lui reste à conquérir en termes de savoir et de sens (sagesse).

¹⁵ Hegel, *op. cit.*, p. 258.

*sottises des hommes intelligents : quelle entorse aux droits de l'homme ! »*¹⁶.

Les intellectuels africains font-ils preuve de naïveté en se refusant à croire aussi à la «bêtise» des grands hommes que sont les ministres de la pensée ? Ont-ils tort de mettre à part et de traiter autrement les philosophes européens ? En d'autres termes, malgré tout ce qu'elle dit (car, en plus d'être un exercice méthodique de la pensée en vue de la recherche de la vérité et de la sagesse, de l'essence des choses et du sens de l'existence humaine, elle se veut un discours qui discrimine constamment entre ce qu'elle est et ce qui n'est pas elle) et fait dire d'elle, la philosophie ne demeure-t-elle pas dans une certaine communauté spirituelle plus ou moins profonde et irréductible avec la culture dans laquelle elle naît et évolue ? Marcien Towa avait dans un texte célèbre, posé la condition à laquelle une pensée pouvait être considérée comme vraiment philosophique : « *La philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance... En fait, la philosophie est essentiellement sacrilège ...* »¹⁷. La question qui se pose à nous est de savoir si une telle approche de la nature de la philosophie comme essentiellement iconoclaste, n'est pas excessive et même illusoire. C'est dire que, bien qu'elle soit d'essence critique, la philosophie n'est jamais à l'abri de l'idéologie qui est, en quelque sorte, son ombre qui souvent la rattrape dans son mouvement de distanciation d'avec ce qui est. La proximité de la philosophie avec l'idéologie laisse apparaître la philosophie comme une savante et belle mystification ; elle ne serait pas mieux qu'un simple reflet de la culture humaine, trop humaine d'un milieu donné. De la sorte, elle apparaît comme prise au piège du relativisme culturel et sociologique, reproduisant purement et simplement les représentations et préjugés du milieu socio-historique. Vue à ce kaléidoscope du relativisme sociologique, la philosophie perdrait de sa dignité et de sa noblesse traditionnelles et ne serait plus qu'un subtil déguisement des idoles du jour d'une communauté donnée en « idées et valeurs » dites universelles. Les intellectuels africains, au lieu

¹⁶ Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, 4° «Maximes et interludes», 178.

¹⁷ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique de l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971, pp. 29-30.

d'être de sages disciples de la tradition philosophique qu'ils essayent de perpétuer dans leur aire socio-culturelle, peuvent s'enrichir d'une conscience critique supplémentaire, en prêtant attention à des voix discordantes de la grande histoire de la philosophie. De cette manière, ils entreront dans un dialogue vivant, critique et progressif avec les valeurs promues des siècles durant. Philosophes après les Grecs, les Romains, les pères de l'Église, les modernes et les contemporains (allemands, français et autres européens) serait alors, à la fois mettre ses pas dans les pas des anciens, mais surtout, se situer à leurs antipodes pour explorer la fraîcheur de ce qu'ils avaient peu pris en compte, ou même disqualifié comme étant sans valeur. Quand elle moralise, la philosophie n'est jamais vraiment loin de l'idéologie. C'est justement une telle imposture idéologique qui guette en permanence la pensée philosophique, que Nietzsche désigna sous le terme de *fabulation* (postulation verbale d'une autre réalité par un instinct de dénigrement de ce qui est et subordination de ce qui est à ce qui devrait être) dans la *Généalogie de la morale*¹⁸ et le *Crépuscule des idoles*¹⁹. Dans le premier écrit, il s'agissait de montrer l'origine historique et non transcendante de ce que les hommes tiennent pour le bien ou pour le mal, tandis que dans le second, il s'est agi de montrer la violence multiforme par laquelle, on a érigé des vues personnelles, relatives en idéaux transcendants, en valeurs absolues, en « impératifs catégoriques » ayant force de lois universelles.

Nietzsche désacralisa la philosophie et les représentations traditionnelles, religieuses que l'on s'en faisait en jetant sur elle et ses grandes figures classiques, un regard fait d'interrogation et de suspicion : « *Ce que l'humanité a jusqu'ici pris au sérieux, ce ne sont même pas des réalités, mais de simples chimères, ou, à strictement parler, des mensonges nés des mauvais instincts de natures malades, et, au sens le plus profond, nuisibles - toutes ces notions de 'dieu', 'âme', 'vertu', 'péché', 'au-delà', 'vérité', 'vie éternelle' ... Mais c'est en elle que l'on a cherché la grandeur de la nature humaine, son caractère 'divin' ... Toutes les questions de la politique, de l'organisation sociale, de l'éducation, ont été faussées à la ba-*

¹⁸ Présentation et commentaires de Jacques Deschamps, préface de Henri Birault, Paris, Éditions F. Nathan, 1981.

¹⁹ *Le crépuscule des idoles (ou Comment philosopher à coups de marteau)*. Traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémerly, Paris, Gallimard, 1974.

se par le fait que l'on a pris pour de grands hommes les hommes les plus nuisibles, que l'on a enseigné à mépriser les 'petites choses', je veux dire les conditions élémentaires de la vie même... Notre culture actuelle est équivoque au plus haut point... »²⁰. On le sait également, Nietzsche reprendra les philosophes, accusés d'être tombés et restés dans le piège d'un moralisme de théologiens, sur ce point en voyant dans l'érection des valeurs personnelles ou locales en valeurs impersonnelles et universelles, objectives le signe fort d'une décadence entamée : « un peuple est perdu lorsqu'il confond son devoir avec l'idée du devoir en général ». Selon Nietzsche, à l'exception notable des Sceptiques, la plupart des philosophes cèdent à la mauvaise foi, quand ils « ignorent les exigences élémentaires de la probité intellectuelle. Tous, sans exception, font comme les bonnes femmes : ces grands rêveurs, ces rares phénomènes, prennent les 'beaux sentiments' pour des arguments, le 'sein agité' pour un divin soufflet de forge, la conviction pour un critère de vérité. ... Si l'on songe que, chez presque tous les peuples, le philosophe ne constitue que le perfectionnement du type sacerdotal, cette manière, héritée des prêtres, de se mystifier soi-même, ne surprend plus »²¹.

Dans cette logique d'auto-réduction de la philosophie à l'idéologie d'un milieu donné, toute philosophie ne serait qu'ethnophilosophie, vu que, aucun penseur ne saute au-dessus de son époque, que toute philosophie est fille de son époque. Il n'y aurait pas de *philosophia perennis*, intemporelle, abstraite, universelle (l'idée de « miracle grec » n'aurait aucun sens, ne serait alors que mascarade, mystification) comme le prétendent les grandes figures de la pensée philosophique. C'est alors toute la vision consacrée de la philosophie comme discipline au-dessus des contingences historiques et idéologiques, comme culture de la connaissance rationnelle, abstraite qui se verrait discréditée. Or si la philosophie n'est pas mieux que le simple reflet de la culture dans laquelle elle est née, si elle n'est pas en quelque sorte de la contre-culture, de la contre-idéologie, alors vaut-elle seulement une heure de peine, ainsi que le disait Pascal ?

²⁰ Nietzsche, *Ecce Homo*, in *L'Antéchrist* suivi de *Ecce Homo*, *Pourquoi je suis si avisé*, Paris, Gallimard, p. 127.

²¹ *Ibid.*, p. 23.

Nous sommes bien obligés de reconnaître que la pensée philosophique en Occident est loin d'être vierge de tout défaut, de toute compromission avec les idéologies diverses et particulièrement celle du culturalisme qui exacerbe les différences entre les peuples au point de créer et d'entretenir les conditions de la haine de l'autre. La négrophobie manifeste dans les nombreux écrits, a reçu déjà des répliques assez virulentes dans la littérature africaine qui a réussi à tourner en dérision l'acharnement idéologique, l'ethnocentrisme et l'eurocentrisme. Il n'est donc plus utile de s'y attarder. Le faire serait prolonger une polémique qui n'a déjà pas de raison valable d'être et révéler par là que les Africains seraient restés rivés à ces blessures historiques subies, qu'ils n'auraient pas eu la force mentale et morale de surmonter le calvaire du ressentiment et de la frustration que leur aurait imposé une malheureuse fatalité historique. Ce dont on peut cependant s'étonner, c'est que les intellectuels africains (écrivains, philosophes ou idéologues), soient quasiment tous persuadés que les penseurs sont naturellement des êtres incapables de céder aux défauts des hommes ordinaires. L'exercice de la réflexion préserverait par exemple les philosophes. C'est dire aussi que pour les intellectuels africains, l'intellectuel a une obligation naturelle d'humanité, d'universalité, qu'il ne saurait se laisser aller à défendre quelque particularisme que ce soit. En ce sens, il faut le reconnaître, les intellectuels africains se montrent très proches de la vision que Hegel et après lui, Husserl, ont laissée du philosophe. Il est par excellence celui qui, loin des passions subjectives, se place au niveau de la Raison universelle, le promoteur et le défenseur de l'Absolu, le fonctionnaire de l'humanité. C'est à croire que le philosophe n'est d'aucun pays, d'aucune époque, d'aucune classe sociale ou politique, qu'il philosopherait *in abstracto*, d'un point de vue anhistorique, absolu et éternel. Mais là encore, c'est Nietzsche qui semble tirer la sonnette d'alarme quand il nous prévient non seulement contre l'illusion que la philosophie immuniserait définitivement son homme contre la bêtise, mais encore contre la cécité de croire que le penseur n'écrit pas ses pensées avec son sang, du fond de ses entrailles : philosopher, c'est accéder et faire accéder à sa propre authenticité, sans doute parce que de cette manière, on retrouve ce qui unit le même à l'autre. Le travail critique et autocritique réalisé par Nietz-

sche en Allemagne trouve un écho en France, à travers ce qu'on pourrait appeler « l'insurrection » personnaliste d'Emmanuel Mounier dont on sait qu'il a, comme Nietzsche, stigmatisé les dérives spéculatives, scolastiques et universitaires de la philosophie au profit d'une philosophie « incarnée » et proche de l'existence réelle des hommes.

Héritier critique de la tradition de rationalité de l'Europe philosophe, Emmanuel Mounier a percé le secret de l'arrogance et de la bonne conscience coloniale de son pays en dénonçant la fermeture et la suffisance européennes par rapport à l'altérité africaine dont il était possible d'apprendre beaucoup et surtout de construire ce qu'il désigne comme une « civilisation eurafricaine ». L'Europe a fait preuve d'une impatience violente (la violence n'est-elle d'ailleurs pas toujours le signe, l'expression de l'impatience envers l'autre ?) à l'égard de l'Afrique, de sa réalité, de sa culture, de ses valeurs, de ses repères existentiels : « abandonnant l'attitude de pur et simple refus qui la rejette dans le 'prélogisme', pouvons-nous essayer de coïncider avec la conscience magique ... ? ». La critique mouniériste met en exergue le risque d'autisme de l'Europe qui s'emmure dans ses valeurs qu'elle absolutise et universalise au point de sombrer dans un ethnocentrisme délétère. Mounier mentionna dans ses notes de voyage que : « *La réaction suffisante du rationalisme européen se ferme à l'avance les révélations africaines susceptibles, au moins par provocation, d'enrichir notre surface de contact avec l'univers, et les possibilités de trouver les points où se greffent l'une sur l'autre, deux civilisations qui désormais ne peuvent plus se développer en aire fermée* »²². Ici, au-delà de la dénonciation de l'unilatéralisme européen, ce qui est déploré c'est l'opportunité manquée d'une rencontre mutuellement enrichissante, d'un dialogue, d'une dynamique de l'humanisation réciproque entre européens et Africains que Mounier appellera la « civilisation eurafricaine » : « *Les Africains ont vécu un équilibre de vie avant de connaître les Blancs. Ils en découvriront un autre le jour où se sera formée, par des voies encore imprévisibles, la civilisation eurafricaine* »²³. « *Je traite autrui comme un objet quand*

²² *Ibid.*, p. 270.

²³ E. Mounier, *L'éveil de l'Afrique noire*, in *Œuvres*, III : 1944-1950, Paris, Seuil, 1962, p. 268.

je le traite comme un absent, comme un répertoire de renseignements à mon usage (G. Marcel) ou comme un instrument à ma merci ; quand je le catalogue sans appel, ce qui est à proprement parler désespérer de lui. Le traiter comme un sujet, comme un être présent, c'est reconnaître que je ne peux le définir, le classer, qu'il est inépuisable, gonflé d'espoirs, et qu'il dispose seul de ces espoirs : c'est lui faire crédit. Désespérer de quelqu'un, c'est le désespérer »²⁴. Il n'est pas question de se perdre dans une quelconque mélancolie d'un âge d'or fait de solitude bienheureuse, il s'agit, au-delà des confrontations historiques entre les personnes et les peuples, et même grâce à ces confrontations, d'entrer dans une dynamique tendue vers l'avenir pour inventer et réaliser en synergie quelque chose de nouveau, de commun, d'humain. En cela, Mounier se faisait l'héritier de la philosophie kantienne de l'histoire qui s'interdisait de se morfondre dans un passéisme stérile pour construire dans la dialectique de l'insociable sociabilité entre les individus et entre les Etats particuliers, une réalité qualitativement supérieure sur l'état de nature qui n'est qu'un état de brutalité et de violence. Kant avait prévenu, la mélancolie d'un âge d'or n'a pas de sens, pire, elle peut entraîner l'humanité dans une perte de temps qui ne favorise pas son épanouissement. On peut ici reprendre la devise kantienne des Lumières (oser penser par soi-même) pour signifier contre la peur de l'avenir qui habite par exemple les peuples colonisés, castrés et traumatisés, qu'ils n'ont pas d'autres choix que de sortir au plus tôt et de la façon la plus énergique qui soit, du climat passionnel du ressentiment qui les habite pour devenir créatifs, poètes de lendemains qui vengent en quelque sorte la misère de leur passé.

Les récents développements de la vie politique en France prouvent l'idée qu'on ne colonise pas si on n'est pas persuadé de faire œuvre utile, de rendre service, de développer l'autre, puisque la France vient de prouver aux yeux du monde qu'elle est en quelque sor-

²⁴ *Ibid.*, p. 255 sq. Le personnalisme / la communication. Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'Europe n'a pas su communiquer avec l'Afrique. Elle a souvent parlé avec elle-même de l'Afrique, contre ou pour l'Afrique, mais c'était toujours en quelque façon de tristes monologues enferrés dans les préjugés et dans l'ethnocentrisme. L'Afrique le lui a bien rendu puisqu'elle s'est souvent recroquevillée dans le refus d'une communication authentique avec l'autre, la considérant à son tour comme un ennemi, comme une menace.

te, fière de son œuvre historique. La colonisation aurait laissé des traces positives ne devant pas tomber dans l'oubli : n'a-t-on pas tracé des routes ? n'a-t-on pas fait des progrès en matière de santé (infantile) ? en matière de religiosité (on les a libérés de l'anémisme, du fétichisme, de la religiosité puérile pour les engager dans la dynamique d'une religiosité mature, rationnelle, monothéiste) ? En d'autres termes, il faut croire que sans la colonisation, les Africains n'auraient jamais construit des routes (alors que l'histoire montre que les peuples vivaient d'échanges, de conflits, de commerce de toute sorte), qu'ils seraient tous morts de maladies (on peut dire que la colonisation aura introduit aussi de nouvelles maladies et qu'elle a disqualifié pour longtemps encore la possibilité pour les Africains de promouvoir, à l'image des Asiatiques, les richesses de leurs pratiques médicales traditionnelles). Mounier avait su interroger le complexe de supériorité qui anime les relations entre Européens et Africains tout en indiquant l'opportunité pour les protagonistes de la colonisation de grandir ensemble, l'un dans l'autre et l'un de l'autre, en humanité : « *qui nous autorise à lui imposer notre bonheur ? Je ne vois qu'une réponse : la solidarité mondiale de l'humanité dans sa lutte contre la misère, et, malgré tous les anathèmes contre la technique... C'est ne rien résoudre que parler de paresse, et d'appeler le gendarme* »²⁵.

Mais comme l'antisémitisme qui allait exploser dans l'Allemagne d'Hitler et que Nietzsche²⁶ flairait comme le signe majeur d'une

²⁵ Mounier avait dénoncé les pratiques du racisme au quotidien, l'injustice organisée, la méfiance généralisée du Français vis à vis du Noir (toujours suspect) tout comme il avait dénoncé la sainte hypocrisie à la française en rapportant un propos de colonisé : même si l'Anglais nous méprise au fond plus que vous autres Français, « *Il nous donne des postes, et ne couvre pas son mépris de grandes déclarations émancipatrices ...* », *op. cit.*, p. 293.

²⁶ Contrairement à ce que l'activisme de sa sœur, mariée à un partisan du Nazisme, qui porta un discrédit lourd à la pensée de Nietzsche, celui-ci doit être reconnu pour un des penseurs les plus germanophobes que l'Allemagne ait porté. Pour aller plus loin sur la question, voir les références suivantes : a) *Par-delà Bien et Mal*, VIII, «Peuples et Patries», b) *Le Crépuscule des Idoles*, «Ce qui manque aux Allemands», c) *Le Gai Savoir* (aphorismes 103, 104, 105, 146, 357, 358, 377), d) *Contre Wagner suivi de Nietzsche Contre Wagner*, e) *L'Antéchrist* (aphorismes 8 à 11, 60, 61), f) *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis avisé ». L'auteur n'a eu de cesse de dire tout son mépris pour l'Allemagne des officiers prussiens. Comme un visionnaire, il semblait pressentir les lourdes menaces et les fièvres du nationalisme (ce mensonge de l'auto-idolâtrie raciale) qui risquaient d'assaillir sa communauté d'origine. Pour conjurer de tels

décadence annoncée, la négrophobie représente une forme particulière de violence d'autant plus injustifiable qu'elle persiste encore aujourd'hui alors que toutes sortes de brassages entre les hommes, les peuples et les cultures ont été favorisés par l'histoire et les artifices technologiques nés du génie humain.

Il est évident alors que la négrophobie dont il est question ici ne saurait représenter la seule forme de violence dans l'histoire humaine, encore moins le monopole du monde européen que l'histoire présente comme cherchant depuis déjà quelques siècles, à soumettre et réduire le monde noir par toutes sortes de violences (ouvertes) et de ruses (violences subtiles). La violence entre les humains raconte en vérité l'histoire d'une « altérophobie » (hétérophobie aurait, selon l'étymologie grecque, mieux exprimé ce dont je traite, mais ce concept étant déjà fortement surdéterminé par le discours actuel sur la sexualité, il est préférable de parler d'altérophobie, combinaison entre le latin - *alter* - et le grec - *phobos*) irréductible qui habite les individus, les peuples et hante leur rapport avec ce qu'ils se représentent comme différents d'eux aussi bien sur le plan physique (apparence physique, comportement) que spirituel (représentations, vision du monde). Emile Cioran avait si bien exprimé cette fureur alterocide qui tenaille les héros de l'histoire humaine en des termes très avertis : *« Chaque civilisation croit que son mode de vie est le seul bon et le seul concevable, qu'elle doit y convertir le monde ou le lui infliger ; il équivaut pour elle à une sotériologie expresse ou camouflée ; en fait, à un impérialisme élégant, mais qui cesse de l'être aussitôt qu'il s'accompagne de l'aventure militaire. On ne fonde pas un empire seulement par caprice. On assujettit les autres pour qu'ils vous imitent, pour qu'ils se modèlent sur vous, sur vos croyances et vos habitudes ; vient ensuite l'impératif pervers d'en faire des esclaves pour contempler en eux l'ébauche flatteuse ou caricaturale de soi-même. Qu'il existe une hiérarchie qualitative des empires, j'y consens : les Mongols et les Romains ne subjuguèrent pas les peuples pour les mêmes raisons et leurs conquêtes n'eurent pas le*

risques, Nietzsche, philosophe du voyage aux strictes antipodes de Kant, philosophe le plus sédentaire que l'Allemagne ait porté, préconisait avant l'heure la constitution de l'Europe (HTH, I, VIII, 475 «L'homme européen et la destruction des nations»). Mais de plus en plus, aux yeux de certains, l'Europe tend à devenir une super-nation, qui pourrait donner naissance à un nationalisme nouveau contre le sud.

même résultat. Il n'en demeure pas moins qu'ils étaient également experts à faire périr l'adversaire en le réduisant à leur image »²⁷.

b) De l'ipsophobie

Outre la négrophobie objective dans laquelle nous voyons se déployer une sorte d'altérophobie (haine de l'autre), il existe une autre forme de négrophobie qui se déploie sous la forme d'une homophobie (haine de soi-même). Se trouve vérifiée de façon excessive la formule de Pascal selon laquelle, le moi serait haïssable. Ici, le terme ipso-phobie (haine de soi-même par soi-même) convient plus au sens de mon propos, vu la surdétermination sexuelle du concept d'homophobie. C'est dire que dans cette nouvelle forme, tout se passe dans le même et non plus entre le même et l'autre. Autrement dit, le même semble ici avoir à faire à lui-même et non plus à un autre, en tant qu'il devient en quelque sorte étrange et étranger à lui-même. Le même réalise à un moment donné qu'il n'est pas ce que Descartes considérerait comme une substance pure, translucide à elle-même, homogène, mais qu'il est à la fois une et diverse, unique et différente, même et autre. La négrophobie s'exprime aussi chez les Noirs entre eux quand dans leur imaginaire en attente de décolonisation impérative ou dans leur comportement quotidien, ils manifestent pour eux-mêmes un mépris incompréhensible, dans un climat d'auto-flagellation destructrice. Le traumatisme colonial du déni d'humanité semble, comme dans une tragédie, muer en auto-négation suicidaire. En Afrique, pourrait-on dire, on a tellement été médusé par le mythe du Blanc intelligent, cultivé, riche, beau, etc., qu'on en est venu à sous-estimer, mépriser et disqualifier le Noir. Ici, ce qui apparaît clair, c'est que la négrophobie est loin d'être le monopole de la communauté blanche, européenne. Les Noirs eux-mêmes participent à cette dynamique négative mise en œuvre pour les réduire (au néant).

Le contexte post-apartheid de l'Afrique du Sud a montré à tous que les victimes de l'ignoble « système du développement séparé » mis en place par des « immigrants du Nord » contre les autochtones dépouillés de leur droit à la terre ancestrale et de tout droit à l'autodétermination politique, étaient loin de constituer une seule

²⁷ E. Cioran, *Histoire et Utopie*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 43-44.

et homogène communauté, unanime, tant les intérêts des uns étaient divergents de ceux des autres. Loin de représenter une même cause, une même nation, les Noirs d’Afrique du Sud sont comme chacun le sait, déchirés par une violence multiforme comme ils ont été divisés sous le régime de l’apartheid entre la connivence des uns avec le système en place et la résistance active que les autres lui ont opposée jusqu’à son abolition officielle. Pas plus que les autres communautés humaines (blanche, jaune, rouge), les Noirs n’existent en masse compacte opposable de façon absolue à ce qui n’est pas eux ; il n’y a pas de fourmilière humaine. Nulle part ailleurs que dans une vision idyllique de l’histoire et de la politique, on ne voit les hommes fondus et confondus *ne varietur* dans une osmose anhistorique. Bien qu’une telle vision flatte notre narcissisme collectif et ait été chantée dans la poétique de la Négritude, nous Noirs, ne sommes pas plus que les autres hommes naturellement portés à l’unanimité, à former une communauté. Tout accord véritable est comme le soulignera Kant²⁸, « pathologiquement extorqué » au « cher moi » qui est l’autre nom du moi empirique caractérisé comme un « animal besogneux » et rusé. En ce sens, il faut convenir que les alibis invoqués par les idéologues de la négrophobie pour légitimer la domination et la subordination des Noirs ou pour justifier la violence contre les Noirs (ils sont eux-mêmes esclavagistes, ils ont participé à leur propre servitude, l’esclavage leur a été profitable, ils sont incapables de s’entendre, etc.) tombent comme des feuilles d’un arbre lui-même condamné à mort. Par là, il devient perceptible que les Noirs peuvent trouver des points de convergence avec des hommes d’autres couleurs, d’autres origines ; ils peuvent trouver avec l’autre ou celui qu’ils se représentent comme tel des rapports de solidarité. Ainsi, un grand pas dans le sens d’une conscience véritablement humaine, c’est-à-dire au-delà des frontières locales, est possible du monde noir vers les autres membres de la communauté humaine. Ce qui devient perceptible c’est la disposition des Noirs à travailler avec les autres communautés pour que l’humanité, à travers chacune de ses particularités, progresse dans son ensemble. Malgré toutes les formes de repli sur soi des ethnies et même des peuples que l’on observe dans l’histoire et qui restent toujours manifestes dans le

²⁸ E. Kant, *Œuvres philosophiques : II*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 187-205.

monde et dans les Etats, après la chute du mur de Berlin qui consacre une « désoviétisation » irréversible des anciens pays communistes, un sens de l'universel prend progressivement corps dans la conscience des Noirs et devient le point de départ d'un projet cosmopolitique à penser et à réaliser, comme un défi commun. Kant avait signifié bien avant Hegel et Marx, la possibilité d'un inconscient historique par lequel à travers les actions partisans et les intérêts particuliers des acteurs de l'histoire, se réalise à l'insu même de ces acteurs, la grande aventure de l'espèce humaine dans son ensemble.

Pour nous résumer sur l'ipsophobie en question, disons qu'en plus d'être exposés à la haine de l'autre, les Noirs sont eux-mêmes exposés à une violence d'ordre subjectif ; en ce domaine comme en d'autres, le mal ne vient pas toujours de l'extérieur, il est aussi en quelque sorte un ver déjà dans le fruit. L'homme est un être si étrange qu'il est capable, en plus des dommages qu'il subit de la nature extérieure qui l'entoure (pénurie, hostilité, intempéries), de s'en infliger d'autres de son propre fait. Cette constatation contredit dans le principe même l'idée spinoziste selon laquelle chaque être tend à persévérer dans son être, qui reprenait en son temps la thèse platonicienne du désir²⁹ irréductible d'immortalité constitutif de l'essence humaine. Mais il reste à savoir si même dans les tendances suicidaires qu'il peut manifester à l'occasion d'un refus de reconnaissance de sa dignité par l'autre, l'homme n'est pas toujours et encore sur les sentiers du désir d'éternité (je me mortifie, je me tue parce que je préfère encore mourir que de supporter de ne pas être reconnu comme votre égal, comme un humain à part entière).

Entre ces deux aspects de la négrophobie, on peut être tenté de voir des rapports de consécution, le premier expliquant le second. Beaucoup parmi les Européens et même parmi les Africains pensent allègrement que si les Africains se méprisent (au sens subjectif et intersubjectif du terme : je me méprise moi-même en tant que noir, et je méprise les autres noirs), ce fait est simplement dû au mépris premier (celui subi de l'homme blanc) qu'ils auraient inté-

²⁹ Dans le *Banquet* par exemple, Platon développe une théorie du désir qui présente l'homme comme « malade » d'un manque à gagner, d'une totalité perdue à reconquérir. Le mythe de l'âme sœur sert de toile de fond à la réflexion platonicienne sur le désir. Cf. *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard.

riorisé, qu'ils reproduiraient inconsciemment. Les Africains seraient alors dans ce schéma, deux fois victimes et ce de façon inconsciente. Cette vision contient certes une bonne dose de vérité, car l'histoire témoigne que les peuples asservis, même une fois échappés du joug de leur maître, entrent dans un processus masochiste dans la mesure où ils continuent de se regarder, de se concevoir et de se juger non selon leurs propres mesures, mais selon le kaléidoscope dichotomique de l'idéologie du maître. A ce propos, Aimé Césaire et Franz Fanon³⁰ sont de ceux qui, avec un sens consumé de la rigueur, ont su peindre et dénoncer la tragédie identitaire de l'auto-martyrisation dont les Noirs sont victimes, qu'ils vivent en métropole ou qu'ils évoluent dans les anciennes colonies.

Mais, ne nous laissons pas griser par cette forme secondaire de haine (ipsophobie) que l'on pourrait appeler une négrophobie par procuration, car héritée de l'esclavage des Noirs et de la colonisation. On peut même soutenir que si elle a fleuri chez les Noirs qui ont de ce fait appris à se haïr, à se mépriser, ce devait être en raison de causes plus profondes que le simple mimétisme du colon. Au-delà de la négrophobie dérivée, secondaire, il existe comme une négrophobie radicale, en-deçà de toute détermination coloniale. Le mépris de soi est le propre de l'homme ; il prend racine dans la conscience de notre finitude face au monde. La conscience humaine de notre finitude, en tant qu'être individuel par rapport à un groupe qui nous écrase de sa massivité et de son anonymat, en tant qu'être collectif par rapport à d'autres collectivités plus ou moins puissantes que la nôtre, donne naissance au pessimisme. L'homme est un être qui pleure, qui pleure pour soi, sur soi-même et surtout quand il pleure pour et sur les autres. Le pessimisme est en quelque sorte la première fleur qui pousse et prospère sur la terre de la conscience de notre finitude. Blaise Pascal à qui revient la formule terrible selon laquelle « *le moi est haïssable* » avait non seulement peint la tragi-comédie de la misère humaine, mais il avait également indiqué les différentes formes de divertissement par lesquelles la conscience humaine cherche à surpasser notre condition. Des jeux à l'espérance de l'immortalité, l'homme, être de désir par excellence, plus que de besoin, circule en quelque façon, comme s'il

³⁰ *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

était « sans repos », inquiet, errant, désespérément à la recherche d'un on-ne-sait-quoi, au-delà de la finitude qui constitue son animalité, que l'illustre Platon appelait l'éternité : « *l'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est* »³¹.

Ici ce qui est mis en lumière, ce sont les sources profondes de l'être religieux de l'homme ; celui-ci est fondamentalement un être de désir, un être radicalement mécontent de ce qui est, mécontent d'exister ici et maintenant, malheureux d'être tel qu'il est et non tel qu'il devrait ou voudrait être (*borné dans sa nature et infini dans ses vœux, l'homme est un dieu tombé, qui se souvient des cieux*, écrivait Lamartine). L'invocation et l'imploration d'un au-delà de l'homme, transcendant et omnipotent, manifeste dans les religions traditionnelles africaines ou dans les religions dites révélées, le même désir de l'humain d'échapper à la condition animale, manifeste le même refus invincible de dire « oui » à la réalité en général et à la réalité humaine en particulier (l'homme se sait mortel mais il ne veut pas le croire, il résiste à cette vérité jusqu'à son dernier souffle et même quand il opte pour le suicide, c'est toujours par souci de soi, de se conformer à l'idée qu'il se fait de lui-même, être éternel)³². Cette force irréductible de refus de ce qui est peut être considérée comme le principe fondateur de la métaphysique (qu'elle soit religieuse, dogmatique ou critique) « *le principe de réalité insuffisante* ». L'homme est radicalement un animal religieux, quelle que soit sa couleur, son continent ou son époque. En tant que tel, perdu entre deux infinis, égaré dans le silence des grands espaces du monde, selon la formule pascalienne, l'homme est tout aussi bien tenté par la grandeur (son développement) que par la petitesse (sa misère).

Aujourd'hui, face à la question du sous-développement qui paralyse le plein épanouissement des Africains au point d'exposer ces

³¹ Pascal, *Pensées*, Section III, fragment 194, Paris, Bordas, 1984, p. 79.

³² Platon a théorisé cette grande aventure du désir d'éternité chez l'homme principalement dans le *Banquet* et le *Phèdre* où il montre la multiplicité des voies par lesquelles l'homme cherche à transcender sa condition de mortel. Les uns cherchent à assurer leur immortalité en se reproduisant biologiquement (par les enfants), d'autres commettent des hauts-faits, des actes héroïques pour rester dans la mémoire de la postérité, tandis que les autres poursuivent l'immortalité par l'écriture (logographes).

derniers au plus grand mépris d'eux-mêmes (afropessimisme rimbant avec la conviction que nous serions congénitalement des incapables), alors que l'Afrique dite sous-développée est soumise au chantage de la production quantitative, il importe de se poser la question de savoir s'il ne s'agit pas d'une tentative de diversion par rapport à l'essentiel qui est d'ordre spirituel, holistique. Le développement tel qu'il est proposé et vendu à l'Afrique des misérables par les différents programmes conçus dans les salons feutrés du Nord, insulte la dignité humaine en ce que, sous prétexte de répondre à l'urgence de sauver des vies en péril, il risque de réduire l'homme d'Afrique à un simple être de besoins, exclusivement soucieux de consommer. Mais, l'homme qui accepte d'emprunter cette voie du quantitatif ne résout en rien la misère qui le constitue ; pire, il l'aggrave et lui assure de beaux jours. Assumer les aspects matériels et quantitatifs du développement représente une course interminable, dans la mesure où la société de consommation dans laquelle nous vivons actuellement crée sans cesse de nouveaux besoins qui tyrannisent les personnalités les plus faibles parce privées d'intériorité, de spiritualité. Les Africains doivent comprendre que ce qui s'impose à eux comme impératif du marché risque fortement d'étouffer une dimension importante du développement qui concerne leur personnalité propre, leur humanité même. C'est en ce sens en tout cas, que Mouelle nous invite à lire la problématique du développement trop encombrée par des problèmes de production, de redistribution et des fausses solutions de consommation matérielle : « *Quand donc nous affirmons que le développement ne saurait se concevoir comme l'entreprise de résolution définitive de nos problèmes, nous voulons attirer l'attention sur la nécessaire distinction qu'il convient d'établir entre les illusions de solutions que représentent les réalisations matérielles et techniques d'une part et, d'autre part, les véritables solutions qui consisteraient en la transformation réelle de l'homme. Et c'est cette transformation de l'homme déjà dénommée précédemment réalisation de soi, épanouissement ou promotion de l'excellence que nous présentons pour notre part comme une entreprise interminable et néanmoins entreprise essentielle* »³³. C'est le caractère inépuisable du développement dans sa dimension radicale, humai-

³³ Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLE, 1970, pp. 153-154.

ne, qui exprime la misère humaine sous les cieux les plus différents. Il devient évident que la problématique du sous-développement de l'Afrique ne peut être traitée du seul point de vue économiciste, en termes de production et de distribution de biens et de services ordinaires : « *Il ne peut y avoir développement économique et social sans une conciliation des valeurs traditionnelles et des impératifs d'efficacité et d'accumulation économique (...) La nouvelle approche doit concilier deux buts parfois contradictoires : l'accumulation (croissance) et la redistribution (équité)* »³⁴. Au-delà de la production économique³⁵ qui se trouve idolâtrée et des conditions de son efficacité, au-delà même de la justice sociale et de la légitimité de sa poursuite par des politiques démocratiques adaptées, contextualisées, il semble que subsiste une dimension radicale qui est d'autant plus importante qu'elle dépasse toute préoccupation d'ordre économique ou politique et qui s'appelle l'aspiration à la réalisation de soi, à l'épanouissement de l'humanité. La civilisation technicienne peut être questionnée par les ressources spirituelles qui constituent le fond de commerce des religions, mais elle le peut encore mieux par les ressources critiques et réflexives de la philosophie. Si le sous-développement de l'Afrique n'est compris que comme un vide à remplir par un « faire » et un « faire-vite », comme un manque à gagner, alors comment échapper à la logique de la boulimie économique qui réduit le développement à un simple remplissage matériel et quantitatif ? Heidegger avait en son temps fait le procès d'une vision aussi réductrice de l'agir humain quand il écrivait que : « *Nous ne pensons pas de façon assez décisive encore l'essence de l'agir. On ne connaît l'agir que comme la production d'un effet dont la réalité est appréciée suivant l'utilité qu'il offre. Mais l'essence de l'agir est l'accomplir. Accomplir signifie : déployer une chose dans la plénitude de*

³⁴ Cf. Mamadou Dia, « Développement et valeurs culturelles en Afrique subsaharienne », in *Finances et développement*, décembre 1991, p. 256.

³⁵ Au livre III de *Aurore* (1880), Paris, Gallimard, trad. J. Hervier, 1974, Nietzsche avait stigmatisé les dérives capitalistes du travail humain de production et dénoncé l'absurdité de la logique moderne de l'accumulation en des termes sans appel : « Dans la glorification du travail..., le travail comme police... le culte de la sécurité (économique) par le labeur... relent de christianisme et de pénitence en attendant l'eschatologie, la fin des temps... pour le salut de l'humanité... les travailleurs sont des individus dangereux ... ». L'homme n'est pas seulement un *homo oeconomicus*, et même dans l'économie, il se peut qu'il soit à la recherche de valeurs non économiques.

son essence, atteindre à cette plénitude, producere »³⁶. Par là s'affirme la noblesse et la dignité du travail humain, au-delà de toute rentabilité économique, de toute efficacité technologique, par un sens profondément métaphysique ; le travail est une tentative de transcender la finitude qui nous constitue. Au plaisir actuel de l'économie déterminé par les puissances du Nord comme critère déterminant du développement, il nous faut peut-être substituer l'économie des plaisirs proposée depuis l'antiquité par Epicure et qui faisait montre de sagesse dans une frugalité assumée (ce qui n'a rien à voir avec la précarité subie et qui révolte toute conscience humaine digne de ce nom : face à l'extrême précarité qui menace de mort par exemple les réfugiés, peut-on rester indifférents ?).

La misère apparaît comme le lot de l'humain bien qu'elle représente la condition dans laquelle l'homme se méprise et se voit comme méprisable. C'est donc, non en tant qu'ayant été réduit en esclavage ou en tant qu'ayant été colonisé que l'homme noir se méprise, se haït, mais en tant qu'il est simplement humain. La négrophobie se révèle finalement, au-delà des violences diverses qui la constituent, comme l'expression même de l'humanité des Noirs en quête de son développement, de son épanouissement. L'humanité de l'homme a son ressort dans le refus irréductible de sa condition qui le pousse à haïr autrui et soi-même, à vivre dans une dynamique de la transcendance rebelle à toute limite. De ce fait, même si elle apparaît négative et négatrice, la haine peut être autant que l'amour, le sentier qui conduit à l'humanité. Les philosophes ont été attentifs à ce paradoxe et à son mystère dans la mesure où, au lieu de sombrer dans le moralisme facile et les condamnations rapides et brutales dont elle rend capable, ils ont lu et interprété la violence et les conflits par lesquels elle s'exprime, non comme exclusivement anéantissante, mais comme fructueuse. C'est tout le sens de la pensée dialectique dont Hegel a été l'illustre promoteur et qui puise dans l'énergie de la négativité les possibilités et les moyens de rendre effectif le progrès dont rêvent les hommes, les peuples, les civilisations du monde.

³⁶ M. Heidegger, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, p. 67 (les premières lignes de la *Lettre sur l'humanisme*).

c) Le désir inassouvi de faire communauté

Le sous-développement de l'Afrique et la pauvreté des Africains représentent, depuis quelques décennies, un véritable sujet de préoccupation pour le Nord en général et les pays d'Europe en particulier, dorénavant soumis aux vagues incessantes d'une immigration économique qui s'habille de tous les alibis. Il représente également une source de problèmes polymorphes qui vont de la criminalité transfrontalière à l'épineuse question de l'intégration sociale, culturelle, scolaire, économique et politique des minorités dans les anciennes métropoles. Les problèmes économiques qui représentent le miroir principal du sous-développement, cachent en fait d'autres problèmes qui sont à l'origine des migrations Sud-Sud et Sud-Nord. C'est dire que les migrations ne sont jamais seulement à lire sur le seul plan économique, mais doivent être comprises comme l'expression d'une crise de l'humanité : qu'est-ce qu'être homme aujourd'hui en Afrique alors que le système éducatif, sanitaire est largement précarisé, lorsque le tissu social et culturel est mis à mal par une crise profonde issue de la confrontation coloniale et entretenue par des indépendances qui ont plus brillé par leur infécondité, leur impuissance à créer les conditions favorables à la guérison des blessures invisibles infligées par l'histoire.

Il importe que les pays qui représentent des terres d'asile pour les Africains en exode de leur terre natale, dépassent la seule dimension économique ou politique des migrations africaines pour intégrer une dimension essentielle qui est la recherche d'une mise en présence avec l'autre, celui-ci étant désiré comme alter ego, condition de possibilité de la reconnaissance dont chaque homme a besoin pour grandir en humanité. La recherche de meilleures conditions de vie cache une recherche de soi dans et par l'autre. Si malgré toutes les menaces qui pèsent sur les migrants lors de la transgression illégale des frontières, rien n'arrête ces flux, on peut alors comprendre qu'est en marche, dans l'itinérance des uns et des autres, un sentiment de communauté universelle, un sentiment d'appartenance commune à la même terre que la nature a faite ronde pour éviter, selon les termes de Kant, la dispersion à l'infini des fils et filles de l'espèce humaine qui seraient alors exposés à des solitudes infécondes, un sentiment de participation métaphysique de tous les hommes, peuples et cultures à l'humanité. Nous sommes en quelque sorte tous embarqués dans la même galère d'une

existence qui ne saurait signifier une simple co-habitation aussi pacifique soit-elle, mais plutôt intersubjectivité et interculturalité inventives et productives de sens au-delà de nos différences respectives. Là encore, il me semble que les écrits et la vie du philosophe français Emmanuel Mounier présentent comme une nouvelle philosophie du voyage vers l'autre qui peut servir à remettre en perspective la relation Afrique-Europe..

Conclusion

Depuis les premières mises en présence des deux types de culture lors des missions exploratoires menées par les premiers Blancs dans le continent noir jusqu'à nos indépendances piégées par ce qu'on appelle, dans la rhétorique politique africaine des dernières décennies, le néocolonialisme et qui a pour signes et conséquences une précarité polymorphe (politique, économique, culturelle, matérielle et spirituelle) en passant par les braves missionnaires qui étaient loin d'être tous des anges, la relation entre le monde des Noirs et celui des Européens est comme truffée de malentendus, de complexes et d'équivoques irréductibles. Face à l'Afrique, l'Occident est l'expression d'une synthèse réussie et vivante entre deux dimensions de l'histoire de l'Europe. L'Occident a tout aussi bien hérité de l'Europe des Lumières qui s'origine dans la Grèce antique de la rationalité philosophique que de l'Europe des explorateurs, des esclavagistes, des missionnaires, des conquérants, des colonisateurs, il a amassé et construit des fortunes colossales³⁷ sur le dos et avec la sueur des pays conquis d'Amérique, d'Asie et d'Afrique, un capital de savoir rationnel opératoire du fait de son essence mathématique et une expérience monumentale dans la transformation de la nature pour la satisfaction des besoins croissants de consommation. C'est dire que l'Occident a su tirer profit non seulement des autres parties du monde, mais aussi et surtout de son propre passé complexe, marqué entres autres par la Grèce et la Rome antiques³⁸. Le défi qui s'impose à l'Afrique du XXI^e

³⁷ L'histoire des villes portuaires d'Europe en général et de France en particulier, est significative à ce sujet.

³⁸ L'Europe et au-delà d'elle, l'Occident, ont profité tout aussi bien du « rationalisme spéculatif » de la Grèce des philosophes, que du rationalisme pratique de l'empire romain (conquête militaire, administration et gestion économiques des terres et des hom-

siècle est non celui de la régression obsessionnelle vers un modèle ancestral idyllique (mythification malade de l'ancestralité), mais celui de réussir autant que faire se peut, une synthèse dynamique entre ce qu'elle a véritablement été dans un passé trop tôt éclipsé par le soleil brûlant jusqu'à l'incandescence de la domination étrangère et l'expérience multiforme de l'Europe et des autres civilisations avec lesquelles elle doit apprendre à construire un monde de liberté et de co-responsabilité. Pour réussir ce défi, il faudrait commencer par sortir du piège tendu par deux formes d'unilatéralisme qui s'opposent de façon stérile sur la question du développement de l'Afrique : le développement par mimétisme, assistance / perfusion et le développement par repli sur soi, endogène si l'on préfère, qui a de moins en moins de sens au regard de la mixité identitaire qui caractérise aussi bien l'Europe que l'Afrique. Il n'existe nulle part une Europe pure, vierge et homogène ou une Afrique du même type : l'intériorité respective de ces deux entités a croisé de mille et une manières leur extériorité respective au point de sceller un destin commun à assumer bon gré, mal gré, dorénavant en synergie.

BIBLIOGRAPHIE

- Alain Badiou, *L'éthique, essai sur la conscience du mal*, Paris, Nous, 2003.
- Emile Cioran, *Histoire et Utopie*, Paris, Gallimard, 1960.
- Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Cours de 1822*, in *La Raison dans l'histoire*, Paris, Plon, 1965.
- Martin Heidegger, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1976.
- Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1985.
- Edem Kodjo, *Et demain l'Afrique*, Paris, Stock, 1985.
- Emmanuel Mounier, *Œuvres*, tome III, 1944-1950, Paris, Seuil, 1962.
- Friedrich Nietzsche, *Aurore*, Paris, Gallimard, 1980 (1989 pour la préface)
- Id., *Humain, trop humain, (un livre pour esprits libres)*, I et II, Paris, Gallimard, 1988.
- Id., *La généalogie de la morale*, Paris, Nathan, 1981.
- Id., *L'Antéchrist suivi de Ecce Homo*, Paris, Gallimard, 1974.
- Id., *Le crépuscule des idoles (ou Comment philosopher à coups de marteau)*, Paris, Gallimard, 1974.
- Id., *Œuvres I et II*, Paris, Laffont, 1993.

mes). L'impérialisme moderne qui répond à des besoins économiques du capitalisme bourgeois émergent trouve son foyer d'origine dans l'*Imperium* politique romain.

- Id., *Par-delà bien et mal*, Paris, Gallimard, 1971.
- Ebenezer Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Clé, 1970.
- Gaoussou Ouédraogo, *Cahier philosophique d'Afrique*, numéro spécial sur « Philosophie et engagement en Afrique », 2004, Ouagadougou.
- Blaise Pascal, *Pensées*, Section III, fragment 194, Paris, Bordas, 1984.
- Platon, *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, Paris, 1950.
- Emmanuel Renault, *Mépris social, éthique et politique de la reconnaissance*, Paris, Editions du Passant, 2004.
- Stephen Smith, *Négrologie : pourquoi l'Afrique meurt*, Paris, Calman-Lévy, 2003.
- Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.
- Placide Tempels, *La philosophie bantou*, Elisabethville, Lovania, 1945.
- Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique de l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971.

Jacques Nanema

RESUME

Jacques Nanema dans cet essai sur 'nérophobie et développement' nous ouvre à une archéologie qui nous révèle des sédiments de conscience. Il nous demande de partir à la recherche du crédit d'humanité. Il a voulu surtout « montrer que la nérophobie est, dans cette logique, le pire ennemi du développement de l'Africain » afin de trouver des alternatives libératrices de vie en Afrique. Pour cela il s'oblige à un parcours dans l'être primordial, de cet être qui n'a pas de couleur ou qui est au-delà des couleurs, du simple fait qu'il est.

La nérophobie est une forme particulière de violence injustifiable qui persiste encore aujourd'hui malgré le métissage et le brassage entre les hommes, les peuples et les cultures. L'auteur a tenté de la lier au sous-développement. Il convoque à témoin Mounier. 'Ce dissident de la bonne conscience coloniale européenne prit la parole non à partir des salons feutrés, mais à partir de la réalité africaine qu'il est allé rencontrer'. Il monte en épingle le risque d'autisme de l'Europe et interpelle sa rationalité. Celle-ci peut être hypocrite, de la même manière que Hegel put être incohérent. D'ailleurs comme Nietzsche nous le redit le philosophe n'est en rien 'le symbole de l'excellence et de la pureté'. Les plus intelligents sont capables de sottises incroyables ; la philosophie n'est pas à l'abri de l'idéologie. Ici Mounier et Nietzsche se donnent la main.

Or la nérophobie s'exprime aussi chez les Noirs, 'dans leur comportement quotidien, leur mépris incompréhensible d'eux-mêmes et leur propension à l'auto-flagellation destructrice'. Elle se révèle « comme l'expression même de l'humanité des Noirs en quête de son développement,

de son épanouissement ». Elle est par procuration, secondaire ou même radicale. Elle est ipsophobie. Concédon's à l'auteur que l'homme est fondamentalement un être de désir, mécontent de ce qui est et de ce qu'il est, mais on n'est pas si assuré que le mépris de soi est si essentiel à l'humanité de l'homme.

L'homme comme du socius se réalise dans l'avec, voilà pourquoi pour faire communauté il est prêt à tout braver pour invalider les 'solitudes infécondes' et réussir le voyage vers l'autre. En tant qu'homo viator. L'Afrique doit éclabousser le carcan de la fermeture que l'auteur nomme joliment 'singularité artificielle' afin de réussir une synthèse dynamique qui met l'être humain en syntonie et en réseau avec ses doubles et son image que sont les autres.

Jacques N. nous a parlé de fracture, de césure dans l'être. Il nous rebelle contre toute idéologie y compris celle (qui hante même la pensée) philosophique. Être d'intelligence avec lui c'est nous libérer de toute négrophobie pour nous inscrire dans l'ouverture épanouissante de l'être.

P. Patrick Aris

ABSTRACT

In that essay on "Negrophobia and Development", Jacques Nanema introduces us to an archaeology that reveals to us some sediments of conscience. He asks us to set off in search of "human credit"³⁹. He mostly wanted to "show that Negrophobia is, in this logic, the worse enemy of the African's development," in order for us to find liberating life alternatives in Africa. For that reason, he forces himself to take a journey into the primordial core of that being who has no color or who is beyond colors, from the simple fact that he is.

Negrophobia is a particular form of unjustifiable violence that still persists today in spite of the cross-breeding and the mixing of men, people and cultures. The author tried to tie it to underdevelopment. He summons Mounier as a witness. "This dissenter from the European colonial good conscience spoke not from cushy living rooms but from the African reality that he went to meet." He dramatizes the risk of autism on the part of Europe and challenges his rationality. The latter can be hypocritical in the same way that Hegel could be incoherent. Besides, as Nietzsche tells us again, the philosopher is in no way "the symbol of excellence and of purity." The most intelligent of them are capable of incredible stupidities; Philosophy is not shielded from ideology. Here, Mounier and Nietzsche are in agreement.

³⁹ Obtained when one attains both self-confidence and the respect of others.

But then, Black people can also express Negrophobia, ‘in their daily behavior, their incomprehensible self-loathing and their propensity to destructive self-flagellation.’ This reveals itself “as the very expression of the humanity of Black people in quest of its growth, of its full development.” It is by mandate, secondary or even radical. It is Ipso-phobia. Let’s concede to the author that man is fundamentally a creature of desire, dissatisfied with what is and with what he is but one is not so certain that self-despite is that essential to man’s humanity.

Man as of part of the Socius becomes his true self within the “with;” this is why, to become part of a community, he is prepared to risk everything to invalidate the “unfruitful isolations” and succeed in his journey towards the other. As *Homo viator*. Africa must splash out the burden of being shut off that the author charmingly names “artificial singularity,” in order to attain a dynamic synthesis that puts the human soul in syntony and in network with its doubles and with its image that others are.

Jacques Nanema spoke to us of fracture, of caesura inside the person. He makes us rebel against all ideology including the one (that haunts even the thought) of Philosophy. To agree with him is to free ourselves of all Negrophobia to register ourselves in the radiant blossoming of the human being.

(Translated by Marlène Rigaud Apollon)
