



Repenser l'identité négro-africaine chez Marcien Towa et Léopold Sedar Senghor

Cheikh Moctar BA

Université Cheikh Anta Diop de Dakar
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Département de Philosophie
cheikhmoctar.ba@ucad.edu.sn

Résumé : Avec la publication de *Léopold Sédar Senghor, Négritude ou servitude ?*, Towa est connu par sa critique radicale de la Négritude senghorienne. Pour lui, cette doctrine ne s'élève pas au niveau du *concept* et conçoit que l'identité négro-africaine porte les empreintes de l'émotion et de la sensibilité qui attestent son authenticité dans l'univers participationniste où il évolue. L'« âme » négro-africaine constitue une essence spécifique et irréductible qui lui façonne une identité ontologique particulière. Or le problème fondamental que Towa voit dans la doctrine senghorienne est la *biologisation du culturel*. Contre l'apologie de la différence caractéristique du « Senghorisme » qui condamne le négro-africain à la servitude, à l'assujettissement, Towa opte pour une définition existentialiste de l'identité qui l'inscrit dans une dynamique, une dialectique qui transcende les identités spécifiques. Dans cet article, nous apprécions le débat intellectuel entre Towa et Senghor sur l'identité pour voir s'ils ne se sont pas engagés pour la même cause et la même finalité mais avec des approches différentes.

Mots-clés : Négritude - Servitude - Biologisation - Culture - Identité - Asservissement - Senghor - Towa

Abstract: With the publication of *Léopold Sédar Senghor, Négritude ou servitude?*, Towa is known for his radical critique of Senghorian Négritude. For him, this doctrine does not rise to the level of the concept and conceives that the negro-African identity carries the imprints of the emotion and the sensitivity which attest its authenticity in the participationist universe where it evolves. The Negro-African "soul" constitutes a specific and irreducible essence that gives it a particular ontological identity. However, the fundamental problem that Towa sees in the Senghorian doctrine is the biologization of culture. In contrast to the apology of difference characteristic of "Senghorism" which condemns the negro-African to servitude, to subjugation, Towa chooses an existentialist definition of identity which inscribes it in a dynamic, a dialectic which transcends specific identities. In this article, we appreciate the intellectual debate between Towa and Senghor on identity to see if they are not committed to the same cause and the same goal but with different approaches.

Keywords: Negritude - Servitude - Biologization - Culture - Identity - Bondage - Senghor - Towa

Introduction

M. Towa est connu par sa critique radicale de la négritude senghorienne. Pour lui, cette doctrine n'élève pas la pensée au niveau du concept. 1971 marque un moment important dans les rapports intellectuels tendus entre le Maître d'Endama et le chantre de la Négritude notamment avec la publication de *Léopold Sedar Senghor, Négritude ou servitude ?* Dans cet ouvrage, M. Towa entreprend une critique sans complaisance de la doctrine de l'enfant de Joal qu'il qualifie d'aliénante pour le Négro-africain. L'approche towaienne déconstruit les thèses principales de cette pensée. Signalons que la déconstruction n'est pas à comprendre, ici, en son sens négatif qui renvoie à l'idée de détruire, d'anéantir ou de dissoudre. Le concept de « déconstruction » renvoie à une nouvelle manière d'interroger le texte, à un nouveau rapport au texte philosophique. En ce sens, J. É. Derrida (2004) écrit : « si je voulais donner une description économique, elliptique de la déconstruction, je dirais que c'est une pensée de l'origine et des limites de la question "qu'est-ce que ?" [...] ». Déconstruire, ce n'est pas poser un acte anti-structuraliste ou anti-systémique. Pour J. É. Derrida (2004) : « il faut entendre ce terme de "déconstruction" non pas au sens de dissoudre ou de détruire, mais d'analyser les structures sédimentées qui forment l'élément discursif, la discursivité philosophique dans lequel nous pensons ». Il s'agit de démonter un artefact pour en faire apparaître les structures afin d'identifier ses dysfonctionnements et transcender sa précarité ruineuse.

M. Towa engage une déconstruction de cette forme qu'a prise la négritude senghorienne à partir d'une préoccupation centrale que constitue le devoir-être ou le devenir philosophique de l'Afrique. Ainsi, il fait passer cette doctrine au crible de la pensée critique, afin d'en scruter l'origine et d'en déceler les limites dans ce qu'il appelle le « *projet fondamental de nous-mêmes* » (M. Towa, 1971 a, p. 69) à savoir la construction d'une identité africaine pouvant servir de support ontologique et axiologique au développement. Un travail d'archéologie de l'être du négro-africain s'impose dans la considération de certains préalables nécessaires. Il importe de réaliser cette activité pour analyser la liberté et l'autodétermination de l'Africain à partir de sa situation historique concrète pour le délivrer de l'aliénation culturelle. Cependant, l'auteur d'*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* souligne que « ces présuppositions de l'autonomie culturelle, la négritude senghorienne et l'ethnophilosophie ont pour effet, sinon pour but, de les dissimuler, et de couvrir ainsi la dégradation et la démolition de nos cultures par le néo-colonialisme » (M. Towa, 1971 a, p. 68.) Ainsi, il justifie sa critique déconstructive de la négritude senghorienne par le fait que, pour lui, la possibilité d'une originalité de l'Africain, son émancipation, dépend de la révolution de ses cultures assises sur le socle théorique de l'essentialisme et du culte de la différence. Or, le problème fondamental que M. Towa voit dans la doctrine senghorienne de l'identité est la

biologisation du culturel. Quels sont les enjeux de l'approche critique de la négritude senghorienne ? Au regard de l'évolution des deux systèmes dans l'histoire, les critiques towaiennes sont-elles toujours d'actualité ? Notre présente étude porte sur l'appréciation du débat théorique entre l'approche essentialiste et celle existentialiste respectivement incarnées par les travaux de L. S. Senghor et M. Towa notamment sur des enjeux que soulève l'œuvre de ce dernier intitulée *Léopold Sedar Senghor : Négritude ou seroititude ?* Pour ce faire, il s'agira de voir en quoi la négritude senghorienne serait une approche essentialiste de l'identité avant d'analyser le caractère progressiste de la transcendance comme dépassement de l'identité spécifique par l'originalité de l'identité générique.

1. L'essentialisme spécifique, principe de l'aliénation culturelle

La pensée critique de M. Towa s'insurge contre tout système qui enferme l'homme dans une définition identitaire essentialiste figée et intemporelle, notamment celui de L. S. Senghor sur la revendication d'une identité culturelle spécifique au négro-africain qui s'incarne dans *l'âme noire*. Car, le culte de la différence relève de l'essentialisme alors que, pour l'auteur de *l'Idée d'une philosophie négro-africaine*, la dimension pratique de la réflexion philosophique, comme théorie orientée vers l'efficacité pratique, constitue une idée directrice dans la recherche d'une identité. En effet, pour M. Towa (1979, p. 49) : « pas plus qu'il n'y a d'art pour l'art, il n'y a pas de savoir pur, de savoir pour le savoir. Le savoir doit augmenter notre emprise sur le réel et améliorer notre condition dans le monde ». Le différentialisme¹ spécifique est rétrograde parce qu'essentialiste, clos et ne favorise pas l'expression d'une humanité dynamique qui repose sur une identité progressiste originale. Mais qu'est-ce que l'identité ?

Dans un article intitulé *Tradition, Identité et philosophie négro-africaine*, I. Sow (1984, p. 29) relève la complexité du concept qu'on ne saurait définir sans faire intervenir les notions de temps, d'être et de différence lorsqu'il souligne que « l'identité implique l'absolue totalité du même à travers le temps et la différence fondamentale de l'autre comme possibilité du même ». Il n'y a d'identité que dans la différence, et c'est précisément la différence de l'autre qui est la condition de possibilité de la définition de l'identité. Le même implique toujours l'autre et l'identité culturelle s'inscrit dans l'altérité. Dans cette optique, c'est au confluent de la revendication identitaire et de la volonté de sauvegarde du soi que se pose la question de l'originalité culturelle. Or, confrontés à la domination, les idéologues de l'identité africaine ont, dans la définition des contours de cette dernière, établi un lien systémique entre la revendication d'une identité culturelle et la volonté d'une sauvegarde des valeurs traditionnelles. Corrélation

¹ Par ce terme, nous entendons un culte de la différence qui enferme le sujet dans une identité culturelle spécifique et statique qui ne s'inscrit pas dans une dynamique existentielle.

qui contient un double piège théorique. D'une part, ils n'ont pensé l'identité qu'en des termes apologétiques dans le but à la fois de défendre et de valoriser leurs cultures. C'est ainsi qu'ils créèrent une « identité-refuge ». D'autre part, enfermés dans cette conception réductrice et idéologique de l'identité, ils n'ont pas pu poser « le problème purement théorique, c'est-à-dire la nécessité de penser le concept en tant que tel, de façon fondamentale » (I. Sow, 1984, p. 30.)

La critique towaïenne des idéologies de l'identité n'est pas en contradiction avec celle d'I. Sow. Cependant, M. Towa adopte une posture plus radicale par rapport au concept. Constatant des manifestations ou symptômes d'un malaise identitaire profond principalement dû à l'action pernicieuse du colonialisme sur les cultures africaines, M. Towa pense que l'illusion consistant à concevoir l'identité africaine immuable dans son essence et inaltérable à travers le temps se révèle être fatale et mortifère à la fois pour sa dynamique et pour sa survie. L'identité-refuge trouve son confort dans le passé. S'y enfermant, elle se satisfait d'un être-propre, d'un soi exclusif qui s'inscrit dans le culte de la différence en opposant la pure essentialité de l'homme noir au blanc symbole de la domination et de l'aliénation. L'identité biologique suppose que les sociétés africaines s'appréhendent à travers le renversement des valeurs occidentales par celles traditionnelles authentiques. D'ailleurs, cette logique d'opposition procède d'un manichéisme simpliste selon S.-K. Grandvaux (2013, p. 44) qui, reprenant des propos de Mudimbe, énumère les dualités suivantes: « traditionnel versus moderne, oral versus écrit et imprimé, communautés agraires et coutumières versus civilisations urbaines et industrialisées, économies de subsistance versus économies hautement productives ». La biologisation de l'identité la rend figée, étrangère au mouvement, à la temporalité et l'enferme dans une quête quasiment compulsive d'originalité, d'exotisme qui s'incarne dans le culte exacerbé de la différence. La négritude senghorienne que M. Towa (1971b, p.11) nomme « Senghorisme² » tout comme les ethnophilosophies se déploient « centrés sur le culte de la différence, la recherche d'originalité, le rejet de ce qu'est censé incarner l'occident, ces discours aboutissent à une conception séparatiste » (S.-K. Grandvaux (2013, p. 44). Partant du constat que la négritude senghorienne et les ethnophilosophies ont en commun l'affirmation de la nécessité de demeurer soi, M. Towa (2011, p. 21) se demande : « mais que signifie cette exigence générale ? (...) Quel contenu donner à cet être soi ? Le soi dont il est question désigne-t-il l'état actuel de nos cultures ? » La biologisation de l'identité dé-substantialise le soi, le dénature en lui confinant un contenu obsolète, dépassé et en déphasage

²Comparant les doctrines de L. S. Senghor et A. Césaire, M. Towa (1971b, p.11) soutient : « (...) La négritude de Césaire et ce que Senghor appelle du même nom présentent des différences structurelles trop importantes pour être confondues. Les vues de Senghor le situent beaucoup plus près de Gobineau que de Césaire et de tout autre ténor de la Négritude (Damas, Roumain, Dadié). Sa conception n'appartient qu'à lui : c'est du Senghorisme ».

avec les urgences de notre situation caractérisée par la dépendance. C'est pourquoi il urge de comprendre autrement la volonté de demeurer soi. L'Afrique a besoin d'une doctrine qui, prenant en charge la question de l'identité débouche sur une action, une pratique radicale subversive, permettant d'abolir l'oppression et de renverser le rapport de domination, donc de mener le continent vers l'autodétermination véritable. Or la biologisation identitaire ne peut pas générer une idéologie de l'action ou fonder une praxis radicale. Elle débouche plutôt sur un essentialisme spécifique tel que, selon le Maître d'Endama, il se dégage de la négritude senghorienne et elle est impropre à l'action libératrice. Car, souligne M. Towa (2011, p. 125) : « l'essentialisme spécifique, s'offre comme un discours clos, un discours fermé sur lui-même au lieu de s'ouvrir sur une praxis concrète ». Qu'est-ce que l'essence et en quoi l'essentialisme spécifique est-il aliénant ?

L'essence renvoie à ce qui constitue la caractéristique déterminante et décisive dans la définition de l'être. Elle qualifie la détermination fondamentale de l'être, sa nature propre, sa vérité. À la différence des attributs, des qualités et des propriétés contingentes, l'essence relève de la nécessité. Selon M. Towa (2011, p. 114) : « elle est la réponse correcte à la question *ti esti* ». Elle est ce qui dans la chose est universel, stable et identique à elle-même soustrait au mouvement et au changement et perdure. Ainsi, l'essentialisme caractérise toute doctrine qui accorde à l'essence une primauté, une valeur supérieure, absolue. M. Towa, montre comment L. S. Senghor considère « l'âme noire », la culture africaine comme une essence dans la mesure où elle est décrite « comme partout et toujours une, identique. L'unité, l'inaltérabilité de l'âme noire est (en effet) rigide chez Senghor pour qui sa pureté est indépendante des circonstances géographiques, politiques et historiques. » (M. Towa, 2011, p. 115). D'ailleurs, ces propos renforcent la position de l'auteur de *Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude ?* qui, analysant les rapports du poète à ses traditions culturelles, considère que le plus important à retenir dans *Chants d'ombre*, le plus frappant est :

Peut-être le « retour aux sources », l'affirmation de ce que le poète considère comme les principales valeurs du monde noir. Il y a d'abord cet amour ardent qui embrasse chaque vers, et qui inspire par exemple ce poème où il chante son village natal : Joal. À ce seul nom affluent les souvenirs émus d'une enfance heureuse et sans doute peu légendaire : les grandes dames, « les signares aux yeux surréels », « les fastes du Couchant », « les festins funèbres fumant du sang des troupeaux égorgés », « les rhapsodies des griots », les voix païennes rythmant le « *Tantum Ergo* », « la danse des filles nubiles », et celle des jeunes athlètes (...). (M. Towa, 1971b. p. 24.)

Face à la colonisation et au défi du nouvel univers qui prend forme en Afrique, L. S. Senghor propose une Afrique traditionnelle authentique et spécifique. Cette tendance fait qu'il vise le particulier, la différence, le spécifique

et n'appréhende pas le général, l'universel comme c'est le cas dans la tradition essentialiste. L'essentialisme culturel de Senghor est spécifique en ce sens qu'il tend à une « segmentation indéfinie de l'humanité », indique M. Towa (2011, p. 115.) Dans *Léopold Sedar Senghor : négritude ou servitude ?*, des expressions comme « la Négritude Senghorienne ou le fatalisme de la servitude nègre » ; « Léopold Sédar Senghor ou la prédétermination biologique » consacrent la radicalité de la critique de la pensée senghorienne. En effet, les expressions « prédétermination biologique » et « fatalité » renvoient à l'idée de cloisonnement, d'enfermement de l'homme noir dans les limites intrinsèques de sa race, donc de son architecture biologique. Dans l'optique towaienne, la conception senghorienne du négro-africain en fait un être prisonnier d'une condition indépassable parce que raciale et essentielle. Car c'est la race qui détermine la culture. L'homme noir vit dans l'ordre de l'émotion et « se caractérise essentiellement par sa faculté d'être ému » (L. S. Senghor, 1964, p. 70.) L'émotion et la sensibilité font partie de son originalité. Ce qui émeut le Négro-africain, ce n'est pas l'aspect extérieur de l'objet, c'est plutôt la « surréalité » de l'objet, son essence. À cet égard, L. S. Senghor donne l'exemple de l'eau qui émeut le Nègre non pas parce qu'il lave, mais parce qu'il purifie. Cet argument en faveur de l'émotivité du Nègre a amené M. Towa (1971a, p. 24), en situant les approches d'A. Césaire et de L. S. Senghor, à soutenir que « 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 ». Mais L. S. Senghor (1939, p. 295) n'énonce-t-il pas que « l'émotion est nègre, la raison hellène »? Pour corroborer son propos, L. S. Senghor (1977 : 92) indique :

Le Nègre est l'homme de la nature. L'environnement animal et végétal, foisonnant en Afrique depuis toujours, le climat chaud et humide lui ont donné une très grande sensibilité que maints ethnologues ont mise en relief. Le Nègre a les sens ouverts à tous les contacts, voire aux sollicitations les plus légères. Il sent avant que de voir, il réagit immédiatement au contact de l'objet, aux ondes qu'émet l'invisible. C'est sa puissance d'émotion, par quoi il prend connaissance de l'objet. Le blanc européen tient l'objet à distance ; il le regarde, l'analyse, le tue - du moins le dompte - pour l'utiliser.

Que nous soyons d'accord sur l'idée que le mode de connaissance ainsi définie soit bien plus qu'un simple culte de l'irrationalisme, il n'en reste pas moins que l'homme noir y est conçu comme un pur champ sensoriel, une perméabilité, une sensibilité baignant dans un milieu où tout est signifiant et symbolique parce que mystique. L. S. Senghor (1964, p. 25) écrit :

Ainsi, toute Nature est animée d'une présence humaine. Elle s'humanise au sens étymologique et actuel du mot. Non seulement les animaux et les phénomènes de la nature - pluie, vent, tonnerre, montagne, fleuve - mais encore l'arbre et le caillou se font hommes. Hommes qui gardent des caractères physiques originaux, comme

instruments et signes de leur âme personnelle. C'est là le trait le plus profond, le plus éternel de l'âme nègre.

Le négro-africain serait alors un émotif doublé d'un mystique dont l'âme, par saisie directe et par participation intuitive, est en communion d'essence avec la réalité. L'auteur de *Liberté 1* considère que la raison-étreinte qui est essentiellement nègre, est à la fois supérieure et différente de la raison-œil qui se trouve être le propre du blanc européen. Entre la physio-psychologie du nègre et celle du blanc la cloison se veut étanche. Car, à la différence du noir africain qui fonctionne selon les principes de la loi de participation, L. S. Senghor (1964, pp. 258-259) souligne :

Homme de volonté, guerrier, oiseau de proie, pur regard, le blanc européen se distingue de l'objet. Il le tient à distance, il l'immobilise et le fixe. Muni d'instrument de précision, il le dissèque dans une analyse impitoyable. Animé d'une volonté de puissance, il tue l'autre et dans un mouvement centripète il en fait un moyen pour l'utiliser à des fins pratiques. Il l'assimile.

Par rapport au blanc européen, l'homme noir, décrit sous ces traits, présente une différence d'ordre racial, voire ontologique, sa personnalité est autrement structurée sur le double plan biologique et psychologique. L'âme noire constitue une essence spécifique et irréductible. Cependant, le problème fondamental que M. Towa voit dans le Senghorisme est à situer au niveau de la biologisation du culturel. À cet effet, il écrit :

Ce qui est remarquable dans la thèse de l'émotivité du nègre, et qu'il nous faut maintenant souligner, c'est la confusion qu'elle implique entre le culturel et le biologique, plus précisément, le racisme. Selon Senghor, le nègre est émotif et mystique au même titre qu'il a la peau noire et les cheveux crépus. Il ne considère pas l'émotion et le mysticisme qui selon lui constituent « l'âme noire » comme des traits purement culturels nés de circonstances historiques déterminées, d'un mode particulier d'insertion au milieu géographique et donc, susceptibles de se transformer et de céder la place à d'autres traits culturels avec l'évolution historique et l'apparition d'autres types de rapports avec le milieu. (M. Towa, 1971, p. 102.)

L. S. Senghor n'inscrit pas l'identité du négro-africain dans la dialectique du temps. L'âme noire ne serait pas alors embarquée dans l'histoire, entendue ici comme principe de changement, elle est réfractaire au devenir avec son lot de transformations nécessaires. Elle échappe à la temporalité et demeure pure essence, figée, immuable : « le style nègre demeure aussi longtemps que demeure l'âme nègre, vivace, dirai-je éternel. » (L. S. Senghor, 1964, p. 23.) Ainsi, l'essentialisme spécifique constitue le principe d'une double aliénation de l'homme noir. En l'enfermant dans ses traditions, il lui fait aussi accepter l'expression de la volonté des puissances impérialistes dominatrices. L'« âme noire » est intemporelle et M. Towa (1971b, p. 102) reproche à L. S. Senghor de ne pas proposer « une méthode de remplacement » qui la sortirait de son

achèvement préconçu pour l'inscrire dans le temps et lui permet de transcender le « climat tropical » (M. Towa, 1971b, p. 103) chaud et humide comme obstacle au progrès. Mais que propose M. Towa comme alternative à l'aliénation ?

2. L'identité générique, une conception rationnelle de l'universel chez M. Towa

Le culte de l'authenticité traditionnelle est négatif et incompatible avec l'idée de progrès. Se replier dans ses traditions est signe de fermeture et d'aliénation pour l'être humain. L'essentialisme cultive une identité spécifique qui éloigne le sujet de la connaissance de soi. Sa transcendance s'impose comme défi pour l'Africain en quête d'une identité originale. Selon le Maître d'Endama, c'est la conscience de dépassement qui manque fondamentalement à la négritude senghorienne. Dans l'analyse de la description de l'« âme nègre » par le chantre de la Négritude, M. Towa (1971b, p. 103), indique que « telle que Senghor la découvre et la présente, elle est constituée " *ne varietur* ", achevée une fois pour toutes. C'est une essence immuable dont Senghor déduit la religion du nègre, sa vie sociale, son esthétique (...) ». Or, accepter le principe d'immuabilité d'une essence humaine, c'est refuser à l'être humain sa capacité à se projeter, à s'inscrire dans une dynamique de changement et sa propension au devenir. C'est reconnaître qu'il soit biologiquement déterminé. La biologisation de la culture est un culte de l'essentialisme spécifique qui se matérialise par la prédétermination de l'identité. Cela ramène à une explication « raciste » (M. Towa 1971b, p. 105) de la diversité des cultures fondée sur le « sang » (L. S. Senghor, 1964, pp. 385-386). Ce qui ne répond à aucun principe scientifique et est de l'ordre de « l'empirisme vulgaire » (*id.*) À cette préoccupation, M. Towa (1971b, p. 105) propose une solution fondée sur l'argument selon lequel « la question de savoir si la culture est le produit de la race, c'est-à-dire, du patrimoine biologiquement héréditaire d'une population, est une question de fait, et comme telle, susceptible d'une réponse expérimentale, positive ». La question de la diversité culturelle doit être étudiée par l'Anthropologie humaine et trouver ses réponses dans l'analyse de l'histoire culturelle. Or, s'appuyant sur la question senghorienne de savoir s'il serait possible que le Nègre puisse « battre les Européens dans la mathématique, les hommes singuliers exceptés, qui confirmeraient que nous ne sommes pas une race abstraite » (L. S. Senghor, 1964, p.12), M. Towa considère que naturaliser la culture fait subir à l'être humain une condamnation biologique. La critique towaïenne est renforcée par l'idée que dans le Senghorisme « la culture est une réaction raciale de l'homme sur son milieu, tendant à un équilibre intellectuel et moral entre l'homme et ce milieu » (*id.*) Ainsi le Nègre ne saurait pas s'adapter aux exigences du nouvel univers mondial basé sur la force de la science et de la technique qui se met en place. Face à la propagande de la différence dans l'approche de l'humain, M. Towa propose une

nouvelle voie par la distinction entre l'essentialisme spécifique et l'essentialisme générique, l'un cherchant ce qui spécifie un particulier par rapport à un autre particulier, l'autre tentant de ranger dans l'unité et la communauté du genre, la diversité de l'être humain. Dans la rationalisation de l'identité, M. Towa (2011, p 12) part d'une réfutation des thèses de L. S. Senghor lorsqu'il constate que,

Si tel était leur mode de connaissance, il y a beau temps qu'ils auraient disparu de ce bas monde : la race eut été exterminée par l'action combinée des fauves, des intempéries et des maladies si les individus avaient été portés à s'abandonner en dansant au rythme des ondes de l'autre.

Cependant, si la capacité d'adaptation est l'apanage de l'homme de façon générale, les Nègres n'ont-ils pas, depuis toujours, su manier la dialectique du besoin leur permettant de s'adapter convenablement à leur environnement physique ? Or, L. S. Senghor en enfermant le négro-africain dans son émotivité, lui ferme aussi les autres entrées du savoir dont l'ouverture ou l'accès, nécessite la clé de la raison hypothético-déductive. Contre cette apologie de l'identité spécifique caractéristique du mouvement de la négritude, de façon générale, Achille Mbembe (2014) dit :

La Négritude fut un combat défensif, sans doute nécessaire, mais primaire. C'est qu'elle comprend à faux le problème fondamental que pose le racisme. Le racisme invente le Nègre et dit aux Nègres: « Vous n'êtes pas des hommes comme nous ». La réponse de la Négritude est la suivante : « Oui, nous ne sommes pas comme vous. Regardez combien est belle la différence ». La Négritude ne comprend pas que ce contre quoi elle se défend se procure régulièrement une entrée dans ce par quoi elle s'en défend. Il faut aller au-delà de l'apologie de la différence. Il faut s'attaquer à la seule question qui vaille vraiment, celle du semblable et de l'en-commun.

Si, comme l'indique M. Towa (1971b, p. 107) « le monde moderne auquel le nègre doit bien s'adapter pour survivre, repose sur la technique et la science qui sont le privilège racial, biologiquement héréditaire du blanc (...) » et que, renchérit-il « d'un autre côté, la constitution biologique du nègre qui fait de lui un émotif et un mystique, lui interdit (alors) de pouvoir jamais rivaliser avec le blanc sur le terrain de la raison et de la science » (*id.*), alors, l'homme noir serait fatalement condamné à la servitude éternelle, à l'assujettissement économique et culturel dans le Senghorisme. Car, son inadaptabilité, son inaptitude à évoluer en fonction du contexte ou d'un besoin, serait congénitale, atavique. Toutefois, la crise globale qui est corrélative à la colonisation affecte l'identité de l'homme noir et la délite. Ainsi, sortir de la dépendance aliénante suppose sa conscience et son dépassement par la transcendance de l'identité spécifique afin de réconcilier le sujet avec lui-même. Car, comme le note I. Sow (1984, p. 25),

Vouloir être soi-même ne va pas de soi. Il faut d'abord avoir la conscience d'un péril pour en venir à vouloir sauvegarder le propre, à vouloir à la fois se reconnaître soi-même et se faire reconnaître comme tel, comme ce que l'on est.

La quête d'une identité authentique est suppléée par la conscience d'une identité originale, et l'identité générique prend la place de celle spécifique. Ainsi, l'identité constitue une entité dynamique, capable d'enrichissement et d'évolution par adaptation. La crise donne à la fois un sens à la quête de soi et conditionne le recours au passé pour y identifier les forces créatrices de culture à renforcer par l'appropriation des forces positives qui constituent la base de la puissance impériale. Selon I. Sow (1984, p. 28),

C'est l'Étranger, celui qui trouble le chez soi, et menace le propre, qui permet au propre de se révéler comme conscience de soi, c'est-à-dire la nécessité de se retrouver dans le rapport conflictuel et violent qu'il entretient avec lui.

La nécessité de la conscience des enjeux du conflit est déjà présente chez M. Towa qui milite pour une identité inscrite dans le mouvement et soumise au changement. Pour lui, il urge de critiquer et de dépasser toutes les doctrines et idéologies qui se développent sur le socle de l'essentialisme culturel et identitaire dont la négritude senghorienne et le courant ethnophilosophique, entre autres. Ce qui permet de dépasser le stade de la soumission du *modus operandi* nègre à celui du blanc européen. Dans *Liberté I*, L. S. Senghor (1964, p. 44.) tente de surmonter l'enfermement des dominés dans l'enclos « association ou assimilation » en proposant « assimilation et association » comme fondement d'une humanité nouvelle, mais avec la particularité qu'il serait attendu que la colonie assimile l'esprit de la civilisation européenne pour féconder ses cultures indigènes, afin de profiter de ses lumières dans une logique de subordination. Se fondant sur les propos de L. S. Senghor (1964, p. 45) selon lesquels le système de fécondation par assimilation et association « loin d'affaiblir l'autorité de la Métropole, ne ferait que la renforcer puisqu'il la fonderait sur le consentement et l'amour d'homme libérés, d'hommes libres ; loin d'affaiblir l'unité de l'Empire, il la souderait puisque le chef d'orchestre aurait pour mission non d'étouffer (...) les différents éléments, mais de les diriger dans l'unité », M. Towa (1971b, p. 114) rétorque que « Senghor ne voit aucune incompatibilité entre liberté et subordination, il conçoit, sans être troublé, une liberté dirigée ». Ainsi, l'essentialisme spécifique enferme plus qu'il ne subvertisse³. Il enferme fatalement, chaque fois qu'il fixe, au nom de l'essence, des limites, établit des

³ Toutefois si nous nous installons dans la perspective d'Herbert Marcuse, auteur que cite Towa, nous voyons qu'une certaine conception de l'essence peut conduire à la révolution ; en ce sens que Marcuse part de l'existence pour en venir à l'essence et finit par inscrire l'essence dans l'existence. Pour Marcuse, l'essence constitue un *telos*, un horizon de sens inépuisable qui norme la marche de l'histoire. L'essence de l'humain, par exemple, est supérieure à toutes les formes particulières de la réalisation de l'humanité. L'essence a un côté normatif. L'essentialisme, chez H. Marcuse (1968, p. 165), se confond à la dialectique de l'histoire, car « Quand la dialectique ontologique devient une dialectique historique, elle retient la double dimension de la pensée philosophique en tant que cette dimension est réflexion critique, négative. Alors l'essence et l'apparence, est et devrait, s'affrontent dans un conflit où les forces actuelles des sociétés s'opposent à ce qu'elle pourrait être. » Souligne-t-il (1965, p. 165.)

frontières, dresse des barrières à une classe d'hommes bien déterminés et la considère par là même incapable de réaliser certaines œuvres de civilisations.

M. Towa (2011, p. 121) estime que « l'âme noire, l'essence noire n'est rien d'autre qu'une étiquette collée sur un état de fait contingent des cultures africaines à une phase déterminée de leur processus évolutif ». Dans l'optique towaienne, toutes les doctrines identitaires qui ne sont pas à même de porter ou de supporter l'action révolutionnaire, d'accélérer le processus de libération du continent africain sont à abandonner. Contrairement à L. S. Senghor et aux ethnophiles, M. Towa opte pour une définition existentialiste de l'identité. Elle se veut dynamique et s'appuie sur ce qui est universel en l'homme, à savoir la raison considérée comme garante de liberté et de créativité, porteuse de progrès et de libération. En tant que catégorie universelle, l'identité générique de l'homme, c'est celle-là qui le définit et le distingue ontologiquement de tous les autres êtres. La définition d'une identité africaine repose sur un rationalisme pratique. C'est en ce sens que pour M. Towa (2011, p. 15),

L'idée d'une identité vivante ou dynamique, dont l'existence précède l'essence ; il s'agit d'une identité critique en ce sens que la crise, comme principe de perturbation, et de mutation, est inscrite dans la constitution même de l'identité : le soi est toujours en devenir, il ne peut se conserver dans le temps et dans l'espace, il ne peut se persévérer dans son être, dans un monde en mutation permanente, qu'à la condition de pouvoir devenir autre que soi, c'est-à-dire de se renouveler et de s'adapter au temps et à l'espace qui eux, sont programmés au changement : si l'évolution pouvait s'estomper, et, avec elle, le temps qui n'aurait plus d'incidence sur l'espace, ce phénomène entraînerait avec lui la fin de la dynamique de l'identité, autant dire la mort de l'identité, ou encore la fin de l'homme.

L'identité est historique et embarquée dans le devenir avec son cortège de crises, de changements et de transformations. Elle ne saurait être enfermée dans une essence à l'abri de toute évolution ou involution. La crise qui ronge la culture et l'identité africaines depuis son choc dévastateur avec l'occident impérialiste atteste du dynamisme et de la vie qui animent l'Afrique. M. Towa (2011, p. 27) pense à juste titre que la régénération culturelle et identitaire tant voulue n'advient que si,

Nous devenons capables de concevoir, de décider et de réaliser nous-mêmes ce que nous voulons ; si nous parvenons à nous constituer en monde non dominé, ayant en lui-même son propre centre d'initiative et de création, qu'il nous sera possible de sauver ce qui mérite de l'être dans notre patrimoine culturel et de l'enrichir en même temps de nouvelles créations.

L'identité se définit par la transcendance⁴. Car « avec l'homme, le pouvoir adaptatif et créatif a cessé de se manifester au niveau biologique et organique, pour se traduire essentiellement par des transformations culturelles et historiques. L'évolution culturelle semble avoir pris le relais de l'évolution biologique. » (M. Towa, 2011, p. 202.) Cette aptitude à transcender une situation constitue une force qui, selon M. Towa (2011, p. 204), soutient la création et la diversité culturelle. Ainsi,

Toute culture constituée résulte d'un processus spécifique de création. Et qui dit création dit transformation, changement, innovation, dit par conséquent diversité, car transformer, changer, innover, c'est faire jaillir des phénomènes différents.

Déclarer l'absolue immutabilité d'une identité culturelle, c'est aussi exprimer l'absence absolue de culture et d'identité, dans la mesure où ces deux concepts semblent étrangers à toute idée de fixité et d'uniformité. Il revient aux Africains de redevenir réellement créateurs pour reconquérir pleinement leur humanité perdue. En outre, étant donné que la crise qui affecte l'identité africaine n'est que le symptôme d'un malaise inondant toutes les dimensions de l'être-au-monde de l'Africain, développer une ou des dispositions intérieures dont l'efficacité se borne au refus de l'assimilation ou de la domination, à la manière des doctrines essentialistes, ne saurait suffire. L'urgence pour le Maître d'Endama consiste à penser le réel africain dans le souci de mettre en œuvre une stratégie globale à la fois théorique et pratique pouvant supprimer le mal en réalité et non théoriquement et promouvoir la praxis radicale dont l'Afrique a besoin.

Conclusion

La question de la dignité humaine est corrélative à l'évolution de l'histoire des idées. Dans l'espace philosophique négro-africain, elle a fait l'objet d'un débat houleux entre les tenants de l'authenticité et les partisans d'une nouvelle identité originale. Ce conflit intellectuel a connu son épilogue dans les rapports scientifiques et les critiques entre L. S. Senghor et M. Towa sur leurs conceptions de l'identité. En effet, le chantre de la Négritude situe l'identité dans l'espace association par assimilation qui renferme l'être humain dans sa singularité authentique. L'homme noir doit son identité à l'acceptation de ce qu'il a traditionnellement été, doublé de son assimilation des valeurs occidentales. Son identité est conditionnée par une liberté orientée et déterminée qui s'impose à lui. À travers la thèse de l'émotion, L. S. Senghor circonscrit à la fois la modalité et le sens de l'être-au-monde de l'homme noir, en ce sens qu'il rend compte de la

⁴ Ici, ce concept ne renvoie pas à l'idée d'un être transcendant, mais fait référence à cette capacité immanente en l'homme faisant de lui un être capable d'autodépassement, de nier le donné dans le but de l'améliorer qualitativement. Tout en restant le même, de se projeter vers ce qu'il n'est pas encore.

façon authentique dont le nègre de l'Afrique traditionnelle interagit avec les différents éléments de la nature et de la spécificité de ce mode de connaissance qui découle de cette relation et qui impacte fondamentalement son identité. Chez L. S. Senghor, la restauration de la dignité repose sur la valorisation de l'identité négro-africaine qui relève du culte de l'authenticité et l'assimilation des valeurs de la Métropole et non celle du négro-africain à la Métropole.

C'est dans ce sens que certaines critiques acerbes sur l'expression, le plus souvent décontextualisée, « l'émotion est nègre, la raison hellène » gagneraient en re-considération – au sens d'une position revue et corrigée au besoin – en tenant compte du projet senghorien et de ses enjeux scientifiques. L'essentiel de ce qui fait l'homme ne se situe-t-il pas au croisement de la raison et de l'émotion ? Senghor cherche à concevoir un être humain intégral, non amputé de l'une ou de l'autre de ses facultés. Le sujet pensant est partagé entre l'émotion et la raison et ce qui différencie le nègre du blanc serait donc la part octroyée à la raison discursive et/ou à la sensibilité. Le nègre est-il intuitif par essence ? À cette question, un passage de *Liberté 3. Négritude et Civilisations de l'Universel* (Paris, Éditions du Seuil, 1977) donne l'explication selon laquelle « il reste que le Blanc européen est d'abord discursif ; le Négro-africain, d'abord, intuitif. Il reste que tous les deux sont des hommes de raison, des *Homines sapientes*, mais pas de la même manière » (L. S. Senghor, 1977 : 92). Cependant, la critique towaienne considère que cette différenciation est discriminatoire et opère un cloisonnement culturel fondé sur la biologisation de la culture. Les cultures s'inscrivent dans un rapport de forces entre celles des puissances dominatrices, impériales et les cultures subordonnées des peuples colonisés. Au moment où le chantre de la Négritude prône l'association par assimilation des valeurs culturelles de la Métropole, le Maître d'Endama s'inscrit dans un projet doublement conçu : trouver un élément de réplique à la domination occidentale en s'appropriant la science et la technique par lesquelles l'Occident nous a dominés et rester nous-mêmes en soumettant nos traditions à une critique philosophique sans complaisance. Toutefois, par-delà les tensions intellectuelles, les systèmes de ces deux figures militent en faveur d'une même cause à savoir que le négro-africain retrouve une dignité propre à l'être humain quelles que soient ses conditions d'existence. Cela, même si les chemins que M. Towa et L. S. Senghor empruntent dans l'approche de l'identité sont différents. De part et d'autre, l'assimilation et l'asservissement constituent les fondements de la rencontre des cultures.

Bibliographie

BOULBINA Seloua Luste et MBEMBE Achille, 2004, « Penser par éclairs et par la foudre », in *Rue Descartes* 2014/4 (n° 83), pp. 97-116, <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2014-4-page-97.htm>.

- DERRIDAT Jackie Élie (Jacques), 2004, « Qu'est-ce que la déconstruction ? », entretien inédit par Roger-Pol Droit le 30 juin 1992, Ed. Le Monde, in <https://www.yumpu.com/fr/document/view/17306321/derrida-le-monde>, Sources : DerridaBiblio 1992_QQDQQD YYA.1992.Derrida.Jacques Rang = ZZ_BIB_Derrida_QQD Genre, mise-a-jour le 12 octobre 2004.
- KODJO-GRANVAUX Séverine, 2013, *Philosophies africaines*, Paris, Présence Africaine.
- MARCUSE Herbert, 1968, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Éditions de Minuit.
- SENGHOR Léopold Sedar, 1964, *Liberté 1, Négritude et humanisme*, Paris. Éditions du Seuil.
- SENGHOR Léopold Sédar, 1969, *Négritude, Arabité et Francité, réflexions sur le problème de la culture*, Beyrouth, éditions Dar Al-Kitab Allubnani.
- SENGHOR Léopold Sedar, 1977, *Liberté 3, Négritude et Civilisations de l'Universel*, Paris, Éditions du Seuil.
- SOW Ibrahima, 1984, « Tradition, Identité et philosophie négro-africaine », in *Revue sénégalaise de philosophie*, N°4.
- TOWA Marcien, 1971a, *Essai sur la problématique philosophie dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé.
- TOWA Marcien, 1971b, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude*, Clé, Yaoundé.
- TOWA Marcien, 1979, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Clé, Yaoundé.