La négritude : un paradigme novateur pour le refus de l'aliénation et de la négrophobie

Anselme MBEMBA-MPANDZOU*

Résumé
Le présent article se propose de réfléchir sur la portée épistémologique de la critique de la négritude. Considérée comme un mouvement de revendication pour la reconnaissance de l'identité et la dignité des peuples Africains, la négritude a suscité chez les critiques le rejet. Un rejet fondé sur la philosophie à laquelle elle s'est adossée, notamment le culturalisme. Cette réflexion a pour but de mettre en relief l'invention par la négritude d'un possible existentiel pour sortir l'Afrique de son « état de minorité » afin de l'engager dans la voie du développement endogène.

Mots clés
Civilisation, culture, émancipation, identité, négritude, paradigme.

Abstract
This article proposes to reflect on the epistemological range of the criticism of the negritude. Regarded as a movement of claim for the recognition of the identity and the dignity of the African people, the negritude caused in the critics the rejection. A rejection based on the philosophy to which it leaned, in particular culturalism. The purpose of this reflexion is to highlight the invention by the negritude of possible existential to leave Africa its "state of minority" in order to engage it in the way of the endogenous development.

Keywords
Civilization, Culture, Émancipation, Identity, Negritude, Paradigm.

Introduction

La négritude, mouvement philosophico-politico-littéraire initié par les étudiants d'origine africaine, en l'occurrence, Léopold Sédar Senghor,

* Département de Philosophie, Faculté des lettres et sciences humaines (Université Marien Ngouabi), Brazzaville. E-mail : lembav@gmail.com

Aimé Césaire, Léon-Gontran Damas. Aimé Césaire, on le sait, en est le créateur. Au début, la négritude fut saluée par l'intelligentsia africaine et la diaspora. Mais très tôt, elle a été accusée par les critiques Africains de mener un combat sur fond d'une philosophie dépassée. En effet, la négritude a insisté sur la reconnaissance de l'identité de l'homme Africain, dépositaire d'un patrimoine culturel indéniable. Dans ce combat de reconnaissance du patrimoine culturel, les fondateurs de la négritude ont eu beau jeu de célébrer, par leurs écrits, la grandeur passée de la culture africaine. Cette célébration est d'autant plus répétée que bon nombre de critiques ont manifesté leur répulsion à l'égard de ce courant de pensée. Pour l'essentiel, les critiques reprochent à la négritude de mener un combat d'arrière-garde, lequel n'est plus ni moins qu'un « sionisme noir » (R. Depestre, 1980, p. 53). Le comble de la critique est atteint au détour de la thèse senghorienne de l'émotivité, caractéristique du Noir, alors que la rationalité serait une spécificité des Leucodermes. Cette thèse est tournée en dérision par Stanislas Adotévi (1972), qui voit là une aberration mentale du pape de la négritude, en l'occurrence Léopold Sédar Senghor. Sur la base de ces considérations, nous formulons deux questions :

1- La négritude, en cherchant à valoriser le patrimoine culturel Africain, a-t-elle voulu réellement revenir sur des valeurs jugées rétrogrades ?

2- Le mouvement de la négritude est-il véritablement un « sionisme noir », comme le soulignent les critiques ?

Deux hypothèses structurent cette réflexion. La première consiste à dire que la négritude en tant que courant de pensée littéraire refuse un retour aux antiquités africaines. La deuxième hypothèse se fonde sur l'idée que le combat de la négritude se démarque fondamentalement de celui du sionisme juif. Le but de cette réflexion consiste à montrer le bien-fondé de la négritude, à un moment où les peuples dits de couleurs croulaient sous le rouleau compresseur de la civilisation occidentale dominant le monde.

1. Les critiques de la négritude : entre enthousiasme et rejet

Procédant dans *Négritude et négrologues* à l'intellection du mouvement de la négritude, Adotevi (1972, p. 29) remarque : « La négritude est politique avant d'être poétique. Pratique elle l'était avant d'être lyrique. En d'autres termes, c'était hier une des formes possibles de la lutte d'émancipation ». La négritude s'avère donc un mouvement d'affranchissement des peuples noirs. Précisément parce qu'elle scande

la dynamique de libération de la servitude de l'impérialisme européen, c'est en quoi elle suscite l'enthousiasme des critiques. Mais cet enthousiasme est d'autant plus manifeste qu'il s'accompagne étrangement de réticence. « Quelles que soient les réticences que nous nourrissons à son égard et bien que certains aspects en soient démodés ou réactionnaires, nous devrions la considérer comme le temps primitif de la Renaissance africaine ». (S. S. Adotevi, 1972, p. 29). Autrement dit, malgré le délire et l'instabilité qui constituent la marque de fabrique de cette poésie, laquelle n'est au fond qu'une poésie du bizarre et de l'insolite (S. S. Adotevi, 1972, p. 29), les critiques sont forcés de reconnaître que la négritude est un moment essentiel pour le renouveau de la conscience historique africaine. Cependant, l'enthousiasme des critiques a fait place au rejet du discours global de la négritude. Ce rejet repose sur l'inadéquation entre la théorie et la pratique. En effet, si dans le ciel étoilé des années trente, « Des nègres osèrent proclamer le droit à l'existence autonome du noir en rappelant bruyamment et sauvagement le passé africain, la civilisation et la culture africaines ». (S. S. Adotevi, 1972, p. 29), dans la pratique, les chefs de file de la négritude n'ont pu apporter des solutions aux problèmes quotidiens qui demandent des solutions urgentes et qui n'ont rien à voir avec la négritude. (S. S. Adotevi, 1972, p. 152). Adotevi épingle alors cette incohérence qui nuit à la réputation même de la négritude. Sa cible privilégiée n'est autre que Senghor.

> En ressassant le passé, en attisant une sensibilité morbide, le poète-Président ou le Président-poète vise à faire oublier le présent. La négritude d'aujourd'hui, la négritude des discours, n'est rien moins qu'une pure et plate propagande, une panacée aux problèmes de gouvernement (S. S. Adotevi, 1972, p. 114).

Le verdict d'Adotevi (1972, p. 152) tombe comme un couperet : « La négritude est un cul-de-sac. Le nègre poète est un malade qui, incapable de retrouver la vie simple des tâches enrichissantes se veut rageusement contagieux ». Par conséquent, pour n'avoir pas cherché à résoudre les problèmes du peuple, la négritude a failli.

Les propos d'Adotevi manquent de courtoisie, d'élégance. L'emploi des adverbes « bruyamment et sauvagement » en sont une des preuves manifestes. Ceci nous amène à formuler une question essentielle : dans la situation de dominés et d'opprimés où ils se trouvaient, eussent-ils été bon que les défenseurs de la négritude demandassent aux colonisés,

c'est-à-dire ceux qui, comme le prétend Césaire (1983, p. 15), n'ont inventé ni la poudre ni la boussole (sic), de livrer une guerre contre les colons détenteurs d'une puissance de feu redoutable ? Autrement dit, n'est-ce pas pousser au suicide un handicapé qui a perdu l'usage de ses jambes et tenant une lance pierre de se battre avec quelqu'un qui tient une kalachnikov à la main ?

À l'avalanche des critiques qui leur sont adressées, les chefs de file de la négritude ne restent pas indifférents. Senghor, par exemple fait paraître dans la revue *Études françaises* en 1967, un article intitulé « Qu'est-ce que la négritude ? ». Il s'agit, en fait, d'une réponse cinglante à toutes les critiques développées continûment contre sa vision de la négritude et, partant, son combat politique :

> Depuis plus de trente ans donc, nos idées ont été développées par les écrits de nombreux militants de la négritude. Sans doute, ces écrits, étaient-ils, au départ, polémiques, soulevés d'une certaine passion. Il fallait, d'abord, combattre avec vigueur, mordre d'une dent dure, pour se faire une place au soleil. Devant les préjugés des uns, les lâchetés des autres, les railleries, il fallait frapper fort pour faire admettre notre culture au banquet de l'Universel. C'était la condition *sine qua non* de notre participation à l'édification d'un nouvel humanisme. Au demeurant, cette lutte culturelle se doublait alors d'une lutte politique : la négritude était également arme de combat pour la décolonisation. (Senghor, 1967, p. 4).

Si Senghor avait d'abord mis l'accent sur la culture, c'est parce qu'il était persuadé que la culture est un puissant levier pour amener les peuples à la prise de conscience effective des enjeux du présent et de l'avenir avant d'entreprendre toute autre action, fut-elle politique ou économique. Car ce n'est pas la politique qui fonde la culture, c'est plutôt la culture qui fonde la politique. Dans le Discours de circonstance qu'il prononce à Dakar en novembre 1976, lors de la célébration de son 70e anniversaire sur le thème « Culture et développement », Senghor (1976, p. 1) écrit : « La politique doit se mettre au service de la culture et non pas, comme c'est malheureusement le cas dans la plupart des États du Tiers Monde, la culture au service de la politique ». Or, précisément, il s'agit plus que d'une simple précaution herméneutique, mais d'un préalable indispensable fondé sur une vision prospective d'ensemble :

> L'indépendance culturelle au sens de la volonté de penser et d'agir par soi-même et pour soi-même est la condition *sine qua non* de toute autre forme d'indépendance, y compris la politique. C'est tellement vrai que non seulement les politiques, mais aussi les économistes, et de plus en plus, affirment « leur souci de l'homme » et la nécessité de tenir compte, en les étudiant, de l'aspect culturel des problèmes économiques si l'on veut leur trouver des solutions efficaces. (Senghor, 1976, p. 1).

Abondant dans le même sens que Senghor, l'écrivain kenyan, Ngugi Wa Thiong'o, dans une interview accordée à *Afrique Asie*, répondant à une question sur la persistance du front culturel dans ses œuvres romanesques, montre l'importance de la culture dans la perception qu'un peuple se fait de lui-même : « De mon point de vue, la culture est le véhicule des valeurs du peuple. Et ces valeurs - bases de l'identité des populations en tant que peuples - déterminent la façon dont ils se perçoivent comme collectivité et comme individus par rapport à l'univers ». (Ngugi Wa Thiong'o, 1983, p. 52). D'ailleurs, pendant la colonisation, l'un des objectifs de l'impérialisme a été, en dehors du contrôle des forces productives, c'est-à-dire les ressources naturelles et la force de travail, et du politique, d'avoir un contrôle absolu sur la culture. En effet, « ces différents contrôles ne sont jamais complets sans le contrôle culturel. […] L'objectif du contrôle culturel est donc, en fait, de contrôler le regard que les peuples portent sur eux-mêmes, contrôler les bases de leur propre identité en tant que peuple ». (Ngugi Wa Thiong'o, 1983, p. 52).

C'est donc à dessein que le premier travail des colonisateurs a consisté à détruire la culture des peuples à coloniser. S'emparer du champ culturel des peuples à soumettre a essentiellement pour visée de porter un coup fatal à leur imaginaire de sorte qu'ils soient épuisés mentalement et ainsi retarder leur développement. Or,

> 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 spirituels, intellectuels, 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 se développer ». (J. Nanéma, 2007, p. 181).

Malheureusement, dans l'appréhension du problème du développement, les critiques de la négritude ont négligé, voire minimiser 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. (J. Nanéma, 2007, p. 182). Nous ne connaissons pas génération plus lucide que celle des pères de la négritude. Avec une justesse singulière, en effet, ils ont compris très tôt qu'il fallait faire surgir chez les Africains, en particulier, et chez les peuples opprimés, en général, le mythe de la grandeur passée de leur culture sans lequel il était difficile de sortir de cette situation préoccupante.

Cela dit, réduire, rabaisser le travail de décolonisation mentale entrepris par les fondateurs de la négritude, c'est mal appréhender l'impact de la négrophobie. Qu'est-ce à dire ? Si la négrophobie s'entend comme la haine que voue le Blanc à l'égard du Noir, et en même temps renvoie au tragique retournement de la haine de l'autre pour soi en une haine plus ou moins inconsciente de soi pour soi (J. Nanéma, 2007, p. 182), alors elle est le pire ennemi du développement de l'Africain, sinon des peuples dominés. La perspective enclenchée par la négritude se comprend donc comme une manière de « libérer la vie africaine prise au piège de la négrophobie ». (J. Nanéma, 2007, p. 182). La négrophobie n'est-elle pas au fond une forme d'oppression qui emprisonne les individus les plus fragiles dans une espèce de perception fausse de soi ?

2. Le procès de la négritude : un procès en sorcellerie

La critique d'Adotévi et Depestre qui reprochent aux leadeurs de la négritude d'avoir bavardé inutilement sur le passé de l'Afrique alors qu'ils auraient pu élaborer une théorie économique de développement pour permettre à ce même peuple de changer de niveau de vie paraît une critique de bas étage.

> Le développement embrasse en effet tout l'homme. Comment concevoir le développement de l'homme africain en dehors de son développement culturel ? Comment concevoir que lui permettre de mieux manger suffit, si on lui enlève sa musique, ses danses, son art, ses langues, sa famille, sa société et tout ce qui donne un sens à sa vie ? (E. Mveng, 1971, p. 146).

Aimé Césaire a eu les mots justes lorsqu'il rappelle que « ceux qui, à l'heure actuelle, se font les dents sur la négritude et pourfendent la négritude, en réalité sont bel et bien nés de la négritude ». (L. Kesteloot et B. Kotchy, 1973, p. 235). En clair, certains critiques de la négritude ne doivent leur célébrité qu'à la négritude. Si Césaire, Senghor et leurs pairs n'avaient pas "bavardé" sur le passé des peuples africains, il est évident que ces critiques n'auraient sans doute pas de visibilité. En quoi ces critiques (Adotévi, Depestre, etc.), qui n'ont contribué au progrès d'aucune science, ni créé de concept fut-il philosophique, se sentiraient-ils qualifiés pour porter un jugement de valeur sur la négritude ? Diantre pourquoi n'ont-ils pas produit des théories d'envergure pour pallier les insuffisances des chefs de file de la négritude, ce qui aurait pu enclencher le développement de l'Afrique ? C'est quand même indécent pour un intellectuel de verser dans la critique facile sans que celle-ci ne soit assortie de proposition appropriée. Comme le dit Michel Serres (1994, p. 17), « le travail intellectuel a pour unique but et pour unique objet l'invention. Si l'on n'invente pas, on n'a pas le droit de passer pour intellectuel ou pour philosophe. Or la polémique est un obstacle absolu à l'invention de concept ». La capacité d'un intellectuel se mesure à l'aune de sa contribution pour faire avancer les connaissances de son temps.

Ainsi, affirmer l'identité du peuple noir n'enjoint pas d'opposer un « racisme noir » au racisme blanc, comme les détracteurs de la négritude semblent l'admettre. Au fond, la négritude est avant tout une attitude totale de réponse à une situation historique : le colonialisme. Il s'agissait « du refus de s'assimiler, de se perdre dans l'autre. Mais parce que ce mouvement est historique, il est du même coup dialectique. Le refus de l'Autre, c'est l'affirmation de soi ». (Senghor, cité par P. Tort et P. Désalmand, 1978, p. 17). La survie d'une communauté de civilisation n'est-elle pas conditionnée par l'affirmation de son droit à la vie ? Et si la civilisation noire avait pris conscience de ce fait pour affirmer son droit à l'existence, doit-on alors en inférer qu'il s'agit là d'un « sionisme noir » (sic) ? L'un des dignes fils d'Afrique, Alioune Diop**,** a soutenu avec beaucoup de lucidité l'importance qu'il y a pour tout être humain à faire valoir son identité : « Tout être humain est nié qui ne manifeste pas sa personnalité. Au contraire, exprimer son âme singulière, c'est contribuer à infléchir l'opinion publique et le cadre des institutions dans un sens plus largement humain ». (L. Kesteloot, 1987, p. 125).

En professant un certain conservatisme culturel, pour se libérer du carcan assimilationniste occidental, en prônant un retour, et non un

recours, aux sources africaines, la négritude n'est pas tombée dans une espèce de sionisme noir. Le sionisme, on le sait, est une idéologie caractérisée par des idées nationalistes, chauvinistes et profascistes. Il se fonde sur la thèse selon laquelle les Juifs de tous les pays du monde représentent un « peuple mondial » exterritorial, la « nation juive mondiale ». Or un tel dispositif idéologique est totalement absent chez les tenants de la négritude.

Mais à côté de ces analogies de façade, il y a des raisons assez pertinentes qui font que la négritude ne peut, en aucun cas, être assimilée au sionisme. En effet, l'énoncé que la négritude est un « sionisme noir » frise une forme d'aliénation intellectuelle par trop excessive, d'autant que le placage du concept de sionisme - élaboré, comme chacun sait, à partir de la situation historique juive - sur la réalité africaine aboutit, à coup sûr, à la méconnaissance du drame africain. Sur ce registre, Jean-Pierre Ndiaye a vu juste lorsqu'il attire l'attention sur l'usage que l'on peut faire d'un appareil conceptuel donné sans tenir compte de son contexte d'élaboration :

> Transposer artificiellement un concept sur une réalité autre, sans chercher à savoir, avec la plus extrême attention et la plus extrême minutie s'il y a adéquation, ou nécessité de rectification, ou antinomie de l'un par rapport à l'autre, peut aboutir à occulter définitivement la connaissance, l'appréhension de cette réalité. (J.-P. Ndiaye, 1976, p. 82).

Par conséquent, la négritude n'est pas identifiable au sionisme. D'abord parce qu'elle ne s'appuie pas sur la thèse que les Noirs de tous les pays du monde représentent un « peuple mondial » exterritorial, «la nation noire mondiale ». En dépit du statut historique de l'Afrique d'être le Berceau de l'humanité, la négritude ne verse pas dans une espèce d'exaltation tendant à faire des Noirs un « peuple biblique » et de l'Afrique, un « continent sacré », thèmes assez récurrents dans les discours des leaders et idéologues sionistes. Ensuite, la négritude n'a pas ce côté colonialiste consistant, d'une part, à brandir des thèses aussi loufoques qu'hypocrites du genre « mission civilisatrice », « fardeau de l'homme noir », et, d'autre part, à vouloir d'une manière ou d'une autre maltraiter certaines couches de la population noire vivant dans d'autres pays du monde, les soumettre et les obliger à accepter les « dogmes » de la négritude. Enfin, les leaders de la négritude ne sont pas racistes. Ils n'attisent nullement la haine et le mépris des non Noirs pour susciter,

par exemple, des stratégies de liquidation de Blancs. On sait que la mise en œuvre de pareilles politiques a conduit au génocide des arméniens par les Turcs ou à l'extermination des nations indiennes des Caraïbes par les conquistadores européens. D'ailleurs, dans l'hommage rendu aux 90 ans du poète-président, René Depestre qui assimilait la négritude au « sionisme noir » est revenu sur ses propos en reconnaissant qu'il n'y avait rien de tel avec la négritude :

> La négritude de Senghor et de Césaire vint à point nommé réinsérer fièrement l'histoire de l'Afrique et de la Caraïbe dans la condition humaine universelle. Le mérite majeur de ces deux grands poètes, c'est qu'ils se sont gardés d'ériger la négritude en « pouvoir noir », et d'avilir leur aspiration à la justice et a la dignité dans une opération à caractère messianique ; intégriste, ou dans un pan-négrisme totalitaire, comme ce fut le cas en Haïti avec les tontons-macoutes de Papa Doc Duvalier.
>
> Pour Léopold Sédar Senghor, étant donné son ascendant intellectuel et civique en Afrique et dans le monde, c'eut été un jeu d'ouvrir à Dakar un enseignement écumant de « racisme antiraciste », une église pan-africaine de combat, une mosquée armée jusqu'aux dents, où se mettrait à officier une négritude revancharde sans foi ni loi, en proie jusqu'au délire à la haine des autres humanités de la planète. Hommes de poésie et de culture, frères vrais de tout l'homme, Senghor et Césaire ont eu la sagesse de maintenir l'anthropologie critique de la négritude - et la mutation d'identité qu'elle orchestrait - dans une généreuse perspective seulement esthétique et morale. (R. Depestre, 1997, p. 42-43).

Quant à Fanon, dans le chapelet de récriminations, ce dernier fait la leçon aux fondateurs de la négritude en expliquant qu'ils ont eu tort de valoriser leur passé ou, ce qui revient au même, le *Volksgeist* (génie national). Aussi refuse-t-il l'idée d'une continuité entre le passé et le présent. Tout se passe comme si l'actualité n'est pas réintégrée dans la continuité ininterrompue du temps passé. Cela dit, on ne peut comprendre le présent sans cette prise en compte du passé. Le grand historien français, Marc Bloch (1974, p. 47), fusillé en 1944, l'avait bien reconnu : « Une expérience unique est toujours impuissante à discriminer ses propres facteurs; par suite à fournir sa propre interprétation ». Autrement dit, une expérience exige toujours de la part de celui qui la vit la compréhension, sans toujours livrer le chiffre qui rendrait possible une telle compréhension. C'est seulement lorsque

l'événement vécu est rattaché au passé, c'est-à-dire replacé dans son contexte historique qu'on découvre le chiffre qui décrypte l'événement. C'est dans cette perspective que Marc Bloch (1974, p. 45) a laissé ce message plein de sagesse et de lucidité : « L'ignorance du passé ne se borne pas à nuire à la connaissance du présent ; elle compromet, dans le présent, l'action même ». Dès lors, n'est-il pas impensable d'imaginer que le passé, et donc l'histoire soit autre chose que ce qui nous permet de nous orienter dans le présent ?

3. L'histoire comme boussole du présent et de l'avenir

C'est ici le lieu de faire remarquer que, l'une des erreurs commises par bon nombre de chercheurs Africains, en particulier les philosophes, résident dans le peu d'attention accordée à l'histoire. Ils se plaisent souvent à pérorer sur ce poncif éculé, à savoir que la philosophie est la mère de sciences ; ils oublient cependant que si la philosophie est la mère des sciences, l'histoire en est sans aucun doute la grand-mère des sciences. Nombre de philosophes travaillant à la cour du prince ont mordu leur langue pour n'avoir pas compris qu'à la cours du prince il n'y a que des coups bas. Une fois éjectés, ils se mettent à maudire le système qui les a bien gratifié et permis également de se servir copieusement de l'argent du contribuable en jouant le Monsieur Emile Zola, et souvent de manière grossière et grotesque. C'est pourquoi l'histoire est avant tout une ouverture d'esprit, et sa fonction étant d'orienter l'agir humain : « L'incompréhension du présent naît fatalement de l'ignorance du passé » (M. Bloch, 1974, p. 47). Ce n'est pas assez que de dire que le passé est le frère jumeau du présent. Lorsque les Romains disaient : « Malheur aux vaincus », ils n'entendaient pas seulement l'extermination des vaincus ou leur réduction en esclavage. Ils voulaient signifier par cette formule que le vainqueur écrivait l'histoire de sa guerre victorieuse, prenait possession du passé, s'emparait de la mémoire. Michel HelIer et Aleksander Nékrich (1982, p. 7) ont donc eu raison de souligner ce à quoi peut conduire fatalement la non prise en compte de l'histoire dans les analyses. « C'est la mémoire qui fait l'homme. Sans mémoire, l'homme n'est plus qu'une masse informe que les contrôleurs du passé peuvent façonner à leur guise ».

Cependant, l'insistance affligeante avec laquelle les snipers de la négritude demandent aux peuples noirs asservis de se détourner du passé s'ils veulent entreprendre une œuvre salvatrice n'a guère été

justifiée par la théorie historique. Toute œuvre réformatrice ne réussit que si elle s'appuie sur le passé. Le passé est, nous semble-t-il, le poteau indicateur qui balise l'avenir. Et une théorie qui croit pouvoir construire l'avenir en se débarrassant de la tradition ne fait qu'embrasser du vent. C'est la preuve que ces snipers n'ont rien compris de l'histoire du développement des nations. L'Europe ne s'est-elle pas construite en se fondant sur son héritage (c'est un euphémisme) gréco-romain ? Que serait l'Europe sans l'apport des civilisations d'Orient, d'Égypte et d'Asie ? Si l'Afrique attend le développement du côté des schémas de pensée élaborés en Occident, colportés et plaqués en terre africaine par des intellectuels africains aliénés par un occidentalisme mal assimilé, il y a fort à parier qu'elle ne se développera jamais.

S'affirmant comme le procès du colonialisme en filigrane, le projet de la négritude consiste donc simplement à tenir l'avenir de la civilisation africaine non pour la répétition, mais pour la suite logique de son passé. Chaque peuple constitue une individualité vivante, organisée par une mémoire intime, cette sorte de code génétique qu'on appelle son génie" ; ainsi, son histoire dessine un grand corps articulé, à lui-même et à tous les autres. C'est ce que Senghor (1964, p. 216) souligne quand il écrit : « La nature a bien fait les choses, elle qui a voulu que chaque peuple, chaque race, chaque continent cultivât, avec une dilection particulière, certaines vertus de l'Homme; en quoi réside son originalité ». C'est dire qu'il n'existe pas au monde deux civilisations qui soient identiques. Aussi, travailler à restituer les traits identitaires d'un peuple dans toute sa profondeur ne signifie pas pour autant qu'on veuille s'enfermer dans une nostalgie passéiste ou faire œuvre d'essentialisme. Le passé est une lueur qui éclaire autant l'avenir que le présent. L'homme de l'avenir, disait Nietzsche, est celui qui aura la mémoire la plus longue.

À la boutade de Soyinka, Senghor (1967, p. 19) n'est pas allé avec le dos de la cuillère :

> Certains écrivains et intellectuels négro-africains […] ne sont pas encore débarrassés du *complexe d'infériorité* inoculé par l'ancien colonisateur. « Le tigre ne parle pas de sa tigritude », nous lance l'écrivain nigérian WoIe Soyinka. À quoi je réponds ceci : le tigre ne parle pas de sa tigritude parce qu'il est une bête. Mais l'homme, lui, parle de son humanité parce qu'il est homme et qu'il pense. Les Anglais parlent de la « civilisation anglo-saxonne », et en plein Nigeria, et ils ont raison. Les Français parlent de la « civilisation française » quand ce n'est pas de la «

> latine » ou de la « gréco-romaine », et nous y applaudissons. Mais nous, militants de la négritude, nous parlons, d'abord, de la *négritude*, parce que nous sommes nègres et, partant, des hommes qui pensent. Voilà mon argument de principe.

Par ailleurs, la critique de la thèse de l'émotivité n'est pas fondée. En effet, procédant à l'analyse de l'âme nègre dans son essai « Ce que l'homme noir apporte », Senghor présente une image symbolique dans un style poétique digne des poètes du 18è siècle : « Combien dévorés par le Minotaure, qui ne se seraient pas égarés avec la complicité d'Ariane, de l'Emotion-féminité ». (Senghor, 1964, p. 23). Il faut souligner ici que « Le poète semble rejoindre le théoricien et trouver le fil d'Ariane qui permettrait la compréhension de l'âme nègre. Le fil symbolise le retour à la lumière, dans le labyrinthe de la quête spirituelle, le fil d'Ariane est le rattachement au principe de toutes choses ». (N. Lajri, 1989, p. 146-147).

Lorsque Senghor oppose les cultures africaine et européenne, il ne cherche pas, en réalité, à les hiérarchiser, au contraire ! Sa préoccupation fondamentale réside dans leur mise en évidence à fin de mieux faire ressortir ce qui les oppose. « Si Senghor oppose les deux cultures, c'est pour mieux mettre en valeur leur différence et non pour les hiérarchiser ». (N. Lajri, 1989, p. 146). Ainsi, loin de verser dans une espèce de glorification de l'ontologie nègre, encore moins de céder à une logique de la hiérarchisation des ontologies, Senghor s'est employé indiscutablement à montrer l'une des plus grandes faiblesses de la rationalité blanche pour mieux frayer un chemin à ce qu'on peut appeler le supplément d'âme qui lui fait défaut : la part du sacré ou d'émotivité, qui serait l'apport nègre. Dans la raison nègre, cette part d'émotivité est encore à un degré élevé.

> La nature même de l'émotion, de la sensibilité du Nègre, explique l'attitude de celui-ci devant l'objet, perçu avec une telle violence essentielle. C'est un abandon qui devient besoin, attitude active de communion ; voire d'identification, pour peu que soit forte l'action, j'allais dire la personnalité de l'objet. *Attitude rythmique*. Que l'on retienne le mot. (Senghor, 1964, p. 24).

À se fier à ce texte, l'intelligence de l'émotivité senghorienne échappe à l'interprétation caricaturale qu'en font les critiques de la négritude. En effet, l'énoncé relatif à l'émotivité ne peut se comprendre sans un minimum de culture latine. Car Senghor qui en est pourvu « ne

donne pas seulement au mot "émotion" son sens actuel de réaction affective, de sentiment, il lui accorde aussi son sens premier de mouvement » (N. Lajri, 1989, p. 147). Ainsi, dans la note 11 de son article, Lajri donne l'explication que voici : Émotion : du latin populaire *exmovère*, réfection de *emovère* : mettre en mouvement ; le sens figuré qui doit dater du latin populaire a éliminé au XVIIe siècle le sens premier réservé à mouvoir. D'après le *Dictionnaire Étymologique. Nouveau Dictionnaire Étymologique et Historique*, de A. Dauzat, J. Dubois, H. Mitterand, 3e édit. revue et corr., Librairie, 1971. (N. Lajri, 1989, p. 147).

C'est donc à dessein que Senghor emploie le terme « émotion » et auquel il confère un sens autre, « une signification plus profonde que celle d'un simple culte de l'irrationalisme ». (N. Lajri, 1989, p. 147). Alors que Senghor, pour étayer sa thèse, s'appuie sur un argumentaire solide, en citant le plus grand génie de l'Occident, en l'occurrence, Albert Einstein, qui reconnaissait que « "l'émotion mystique" est à la source de la connaissance et de l'art. C'est exactement la source de la connaissance et de l'art nègre, où "l'é-motion est com-motion" » (Senghor, 1964, p. 264), les critiques continuaient comme s'il en pleuvait. Ce qui est paradoxal, c'est qu'Einstein n'a jamais été critiqué pour son propos sur l' « émotion mystique » ni par les Noirs ni par les Blancs ; Senghor, lui, l'a été avec une agressivité sans pareille par les Noirs. Question : Si Senghor a été incompris, attaqué, est-ce parce qu'il était trop cultivé par rapport à ceux qui le vilipendaient ou, au contraire, ses critiques africains étaient en proie aux plus cruelles niaiseries ataviques dont parlait Hegel ? C'est la raison pour laquelle « nous pensons qu'il faudrait nuancer les propos des critiques pour ne pas laisser croire que les théories senghoriennes sont purement oniriques ». (N. Lajri, 1989, p. 146).

L'inquiétude de Senghor peut donc légitimement se comprendre, quand il s'élève contre la raison raisonnante ou raison cartésienne dont il ne reconnaît pas être un héritage des Grecs. Ainsi qu'il le dit : « Je crains que beaucoup, qui se réclament, aujourd'hui, des Grecs, ne trahissent la Grèce. Trahison du monde moderne, qui a mutilé l'homme en le faisant "animal raisonnable", plutôt en le sacrant "Dieu de raison" ». (Senghor, 1964, p. 38). Lorsque Senghor parle de l'émotivité, ne fait-il pas référence, ainsi que l'affirme Nadra Lajri (1989, p. 147), au *noûs* grec qui est considéré comme le signe de l'intuition, du sentiment et de l'émotivité ? Rien ne permet donc dire que Senghor aurait vidé le Noir de toute rationalité.

Ceci nous amène à poser une question de fond : Si les Leucodermes n'avaient pas développé cette disposition de l'âme qui est la raison raisonnante jusqu'à en faire le fondement de leur marque de fabrique, les critiques de la négritude en seraient-ils là à en réclamer ? Bien plus, la raison cartésienne serait-elle plus préférable que tout autre affect ? Tout porte à croire que la rationalité ne fait pas tout l'homme. Nietzsche l'avait bien compris quand il estimait que plus de ¾ des actes posés par l'homme sont sous l'emprise de l'émotivité tant décriée. La rationalité n'est au fond qu'une crainte de la vie pulsionnelle. Comme le dit Nietzsche :

> Sans doute il nous faut ici poser le problème de la véracité s'il est vrai que nous vivions grâce à l'erreur, que peut être en ce cas la « volonté de vérité » ? Ne devrait- elle pas être une « volonté de mourir » ? – L'effort des philosophes et des hommes de science ne serait-il pas un symptôme de vie déclinante, décadente, une sorte de dégoût de la vie qu'éprouverait la vie elle-même? *Quaeritur*: et il y a de quoi en rester rêveur. (Fragments *posthumes,* XI, 40).

La rationalité au moyen de laquelle se produit la « victoire » de la raison sur l'émotion/ instinct ne se révèle nullement exclusive de l'homme. Autant l'homme est gouverné tout entier presque par l'instinct, autant on ne peut lui appliquer la rationalité de manière totale et universelle. Le réel étant multiple, mouvant et changeant, la volonté de le comprendre rationnellement, de l'interpréter correspond, manifestement, à une volonté de mort. En effet, celui qui se livre à un tel exercice voudrait que le réel se plie à un ordre rationnel qui soit immobile et stable de sorte qu'il corresponde à ce que l'on veut trouver. C'est en quoi le perspectivisme nietzschéen constitue une révolution dans la pensée.

Adotévi se tire lui-même une balle dans le pied. À la violence des mots succède chez lui le sentiment d'amertume. Outre le bradage du concept de négritude, la nouvelle orientation politique assignée à la négritude est mal appréciée. « Ce que nous dénonçons, c'est l'utilisation politique qu'on en fait (et fera) et cette volonté malsaine de maintenir le concept dans son inachèvement théorique originel ». (Adotévi, 1972, p. 113). Voilà un propos troublant qui n'aurait pas dû être tenu. Il traduit l'indifférence qui caractérise Adotévi face au sort des peuples dominés. Question : De qui Adotévi attend-il l'achèvement théorique du concept ? Qui a-t-il mandaté pour le faire ? Pourquoi

Adotévi s'est-il défaussé sur les autres ? Pourquoi avoir abandonné le poids de la négritude à Senghor "seul" ? À quoi revoie le syntagme "inachèvement théorique originel" ? Manifestement, ce syntagme fait écho à la 11e thèse de Marx sur Feuerbach. Dans cette thèse, Marx dit « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; il s'agit de le transformer ». Une transformation de la réalité qui ne commence pas d'abord par un changement de mentalité ne paraît pas crédible. Pouvait-on la réaliser quand on sait que ceux qui nous dominaient tiennent encore jusqu'à aujourd'hui les rênes du pouvoir ? Une fois de plus, Adotévi fait montre d'une cécité intellectuelle, car il n'a pas précisément compris la dialectique du local et du global. Toutefois, le passage de la théorie à la pratique est un des plus délicats qui soient. Césaire était très réservé sur cette éventualité :

> Je suis pour la négritude du point de vue littéraire et comme éthique personnelle, mais je suis contre une idéologie fondée sur la négritude. Je ne crois pas du tout que la négritude résolve tout. […] Quand une théorie, disons littéraire, se met au service d'une politique, je crois qu'elle devient infiniment contestable. (Césaire, 1971, cité par L. Kesteloot, B. Kotchy, 1973, p. 235).

À vrai dire, quand on est assis dans des salons feutrés de Paris et que les drames terribles de l'esclavage vous effleurent à peine, il est évident qu'on ne peut qu'afficher une attitude de condescendance. C'est au fond la caractéristique fondamentale du nègre qui ne pense pas, ou du moins qui croit penser alors qu'en réalité il refuse de penser qu'il ne pense pas. On peut écrire des livres à sensation en jouant le m'as-tu-vu, le vrai problème ce n'est pas de critiquer, mais d'être dans une posture poétique, c'est-à-dire créateur. Que valent les critiques de génie quand celles-ci ne sont pas assorties de vraies propositions lucides ? Quand ceux qui les formulent se refusent à mettre la main à la pâte, c'est-à-dire se désengagent de lutter dans un projet collectif dont la survie même de la communauté en dépend. La critique est facile à faire, mais l'art est difficile, nous apprend un adage populaire.

La force de Senghor et ses pairs réside dans le fait qu'ils n'ont jamais conçu la négritude comme figée. En effet, lorsque Senghor (1993, p. 108) écrit : « Je crois, comme Sartre, que la négritude est dialectique », il montre effectivement que la négritude en tant que mouvement d'émancipation ne s'enferme pas dans son ipséité. Car, le mot nègre, souligne Souleymane Bachir Diagne (2014, p. 57), ne

renvoie pas à une identité fermée, au contraire. « "Nègre" est avant tout une catégorie esthétique. Et l'on comprendra dès lors pourquoi "l'art nègre" n'est pas "l'art des Nègres" et pourquoi on n'a pas besoin d'être noir pour être Nègre ». (S. B. Diagne (2014, p. 57). Et c'est précisément parce que la Négritude est dialectique qu' « elle ne saurait être dépassée » souligne Senghor dans une conférence de 1976. Dans cette conférence Senghor énonce deux propositions contradictoires. La première dit que « la Négritude est la question d'un « être nègre ». Dans la seconde proposition, Senghor souligne que la Négritude « n'est pas un simple état, "un être-là" […] c'est surtout un agir ». (Senghor, 1993, p. 96). Commentant les deux propositions de Senghor, S. B. Diagne (2014, p. 56) écrit : « La raison pour laquelle "la Négritude ne saurait être dépassée", selon le philosophe sénégalais c'est qu'elle est mouvement, devenir, et comme telle autodépassement continu ». La saisie de la Négritude comme mouvement et comme devenir fait écho au devenir-nègre d'Arthur Rimbaud qui, dans *Une saison en enfer* a écrit :

> Oui, j'ai les yeux fermés à votre lumière. Je suis une bête, un nègre. […] Le plus malin est de quitter ce continent, où la folie rôde pour pourvoir d'otages ces misérables. J'entre au vrai royaume des enfants de Cham. (A. Rimbaud, cité par S. B. Diagne, 2014, p. 56).

Pour Senghor « Négritude est un devenir-nègre, une "ligne de fuite" que s'invente celui qui sait trouver la sortie hors de l'enferment dans le vieux "continent" ». (S. B. Diagne, 2014, p. 56). Cette thématique de la négritude saisie sous le signe du devenir a également été abordée par Césaire. Dans son *Discours sur l'art africain* prononcé à Dakar, lors du Premier Festival Mondial des Arts Nègres, Césaire avait parlé de la négritude en termes de « devenir et non d'identité ». (S. B. Diagne (2014, p. 57). À l'encontre des interprétations convenues présentant la négritude comme une idéologie tout à la fois raciste et fermée, Souleymane Bachir Diagne dépasse ces interprétations et va plus en profondeur pour stigmatiser les lectures superficielles. Ainsi qu'il le dit:

> La Négritude, répétons-le pour finir, est un mouvement qui comme tel ne se laisse pas enfermer dans une définition qui en ferait l'affirmation d'une différence radicalement autre, raciale, irréconciliable. (S. B. Diagne, 2014, p. 58).

Une telle posture consistant à ne pas faire de la négritude une identité ne fait-elle pas signe vers un universalisme plus universel ? Selon Souleymane Bachir Diagne, qui lui-même se fonde sur les thèses d'Immanuel Wallerstein (2006), les identités multiples de Senghor et la signification de sa philosophie constituent une belle synthèse pour faire advenir un nouvel humanisme. À dire vrai, pour comprendre la portée philosophique du mouvement de la négritude, il faut la saisir à partir de sa visée d'une civilisation de l'universel fondée sur le métissage.

Conclusion

De ce qui précède, il suit que comme mouvement d'avant-garde, l'avènement de la négritude a été, qu'on le veuille ou non, un nouveau paradigme pour toutes les populations nègres asservies. Tant il est vrai que le mot "Nègre" concerne toutes les personnes appartenant à la race noire : les Nègres d'Afrique noire, les Dravidiens de l'Inde, les Papous de Nouvelle-Guinée, des Australiens autochtones ou aborigènes. (Bimwenyi Kweshi, 1981, p. 253). Creuset de la révolte et de la mobilisation des peuples africains et de la diaspora, la négritude a contribué de façon notable à l'éveil des Noirs pour le triomphe des idéaux de justice et de dignité humaine. En cela, elle a été et est un puissant levier dans la prise de conscience des Noirs face à leur destin. Par-delà les multiples avatars que la négritude a subis, a-t-on comblé ses faiblesses avant de la rejeter comme un vêtement usé ? Autrement dit, la négritude n'est-elle pas un combat sublime avorté ?

Références bibliographiques

ADOTEVI Stanislas, 1972, *Négritude et Négrologues*, Paris, UGE, Coll. 10/18.

BIMWENYI-KWESHI Oscar, 1981, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements,* Paris, Présence Africaine.

BLOCH Marc, 1974, *Apologie pour l'Histoire*, Paris, Armand Colin.

CÉSAIRE Aimé, 1983, *Cahier d'un retour au pays natal,* Paris, Présence Africaine (disponible sur le site : http://www.oasisfle.com).

DEPESTRE René, 1997, « Parole de petit matin pour L. S. Senghor », in *Présence Senghor. 90 écrits en hommage aux 90 ans du poète-président*, Paris, UNESCO, p. 41- 44.

DEPESTRE René, 1980, *Bonjour et Adieu à la Négritude*, Paris, Éd. Robert Laffont.

DIAGNE SOULEYMANE BACHIR, 2014, « La négritude comme mouvement et comme devenir », 4 n° 83, p. 50 à 61.

HELLER Michel et NEKRICH Aleksander. *L'utopie au pouvoir*, Paris, Éd. Calmann Lévy, 1982.

KESTELOOT Lilyan, 1987, *Anthologie négro-africaine. La littérature de 1918-1981*, EDICEF/Marabout), [1ère édition, 1967, Gérard & C°].

KESTELOOT Lilyan et KOTCHY Barthélémy, 1973, *Aimé Césaire, l'homme et l'œuvre*, Paris, Présence Africaine.

LAJRI Nadra, 1989, « Senghor et la critique de la négritude : l'émotion nègre », in Estudios de lengua y literaturafrancesas (02149850), nº 03, 1er Janvier, pp. 143-154, Site, http://rodin.uca.es/, disponible sur : http://hdl.handle.net/10498/9558

MVENG Engelbert, 1971, « Pour que le dialogue soit poétique, c'est-à-dire créateur », in *L'Afrique noire et l'Europe face à face*. (Dialogue d'Africains et d'Européens sur la présente crise mondiale de civilisation), Paris, Présence Africaine.

NANEMA Jacques, 2007, « L'Afrique entre négrophobie et développement. Essai sur les risques idéologiques de la philosophie », Moun- Revue de philosophie n° 5, p. 181-216.

NDIAYE Jean-Pierre, 1976, *Monde noir et destin politique*, Paris, Présence Africaine.

NGUGI Wa Thiong'o, 1983, *Afrique Asie*, n° 307, p. 52-54.

NIETZSCHE Friedrich, 1982, Fragments posthume, XI, (Automne 1884 - Automne 1885), Trad. de l'allemand par Michel Haar et Marc de Launay. Édition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Collection Œuvres philosophiques complètes, Gallimard.

RIMBAUD Arthur, *Une saison en enfer*, cité par Souleymane Bachir Diagne, 2014, p. 564, n° 83, p. 50 à 61.

SENGHOR Léopold Sédar, 1993, *Liberté V, Le dialogue des cultures*, Paris, Éditions du Seuil.

SENGHOR Léopold Sédar, 1976, « Culture et développement », in *Éthiopiques*, numéro spécial, novembre 1976.

SENGHOR Léopold Sédar, 1967, « Qu'est-ce que la négritude ? », *in Études françaises*, vol. 3, n° 1, p. 3-20.

SENGHOR Léopold Sédar, 1964, *Liberté 1. Négritude et humanisme*, Paris, Le Seuil.

SERRES Michel, 1994, « Réinventer la terre », in *Les Entretiens du Courrier de l'UNESCO*, Vol. I, Paris, éd. UNESCO, p. 11-18.

TORT Patrick et DESALMAND Paul, 1978, *Sciences humaines et philosophie en Afrique*, Paris, Hatier.

WALLERSTEIN Immanuel, 2006, *L'Universalisme européen. De la colonisation au droit d'ingérence,* Paris, Demopolis.