

**MINISTÈRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR
ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE**

Université Félix Houphouët-Boigny



UFR Sciences de l'Homme et de la Société

**RÉPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE
Union-Discipline-Travail**

Abidjan, le 09 juin 2020.

LES GRANDS COURANTS DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE :

LES PHILOSOPHIES DE L'IDENTITÉ

M1RD 30H

ANNÉE 2018-2019

FATIMA DOUMBIA

LES GRANDS COURANTS DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE

LES PHILOSOPHIES DE L'IDENTITÉ

INTRODUCTION

S'intéresser à la philosophie africaine rime pour beaucoup d'étudiants avec une sorte de défense de ce que nous appelons fièrement notre identité face à la déculturation opérée par la colonisation. Sur le continent, on constate différentes postures de défense. Les pays anglo-saxons en Afrique et en dehors du continent voient cette thématique de ce que l'on regroupe sous le vocable plus large d'Etudes africaines se développer, là où les recherches dans les pays francophones sont beaucoup plus timides. Le fait de scinder l'Afrique par la langue parlée, anglais, français, donne déjà une lecture de ce monde en termes coloniaux comme héritage de cette période. La nécessité de retracer les grands courants de cette philosophie permet de comprendre la richesse de la philosophie africaine souvent réduite à quelques problèmes qui prennent plus l'allure de constante revendication que de réflexion aboutie. On constate que les étudiants aiment à s'outrager contre Lévy-Bruhl, Hegel Gobineau. Il ne s'agit pas ici de minimiser les discours des Occidentaux sur les Africains, mais notre propos ne sera pas de retracer les conceptions de ce qui a été dit sur les Africains, mais de laisser parler ces philosophes africains afin de comprendre leurs propres discours sur eux. Différents courants peuvent être identifiés. Celui des philosophies de l'identité s'avère important dans la mesure où, pourrions-nous dire, toutes ces réflexions partent du fait colonial et sont comme des réponses ou des tentatives de réponses aux conséquences de cette colonisation, entre autre dans la crise identitaire et la destruction des valeurs qui s'en sont suivies. Nous nous focaliserons essentiellement cette année sur les philosophies de l'identité mais il faut savoir que ce courant n'est pas le seul en philosophie africaine. On pourrait aussi citer d'autres courants marqueurs comme les idéologies de la libération parmi lesquelles on retrouve le panafricanisme, le socialisme africain et le postcolonialisme allié à la question de la renaissance africaine. Comptent également une philosophie analytique, critique et pragmatique au sein de laquelle on pourrait classer le rationalisme des auteurs comme Zara Jacob, Anton Wilhem amo, Henry Odera, le pragmatisme de Marcien Towa et le criticisme de Fabien Eboussi Boulaga.

L'objectif de ce cours sera de comprendre en quoi les philosophies de l'identité sont déterminantes dans l'ensemble de la philosophie africaine.

I. Authenticité ou aliénation ?

En 1945 paraissait un livre qui allait avoir une importance considérable en philosophie, celui du révérend Père Tempels, *La philosophie bantoue*. Très critiqué par la suite, de nombreux philosophes se sont positionnés par rapport à cet ouvrage. De quoi est-il question? À une période où toute philosophie était niée aux Noirs, il s'agissait pour le Père Tempels de démontrer qu'il existe dans les sociétés africaines qu'il a étudiées une pensée philosophique commune à l'ensemble de la communauté étudiée, en quelque sorte éternelle puisqu'elle existe de tout temps, reste inchangée, une *philosophia perennis* et grande particularité, les membres n'en avaient pas conscience puisqu'il s'agissait plus de quelque chose de vécu que de pensé. Il était donc question pour les représentants de l'ethnophilosophie de se faire en quelque sorte les porte-parole de ces pensées inconscientes en les mettant au jour. La perspective demeure européenne, dans la mesure où les sociétés qu'ils étudient étaient présentées comme originales, au vu des cultures européennes qui sont l'aune à quoi les autres cultures sont jugées. Il s'agissait prétendument pour l'ethnophilosophie de valoriser l'homme noir. Quelle plus belle manière de le faire qu'en montrant qu'il est capable de philosophie ? Mais, dans ces discours on voit une substantialisation de l'homme noir dans une abstraction, ce qui ne permet pas de le penser comme sujet. C'est la raison pour laquelle les critiques de ce courant le qualifient de réification de l'homme noir. Alexis Kagame (Prêtre catholique rwandais, poète et philosophe, 1912-1981) par exemple se donne pour objet de dévoiler une philosophie bantoue collective. Mais cet intérêt pour l'identité bantoue n'avait d'autre but que de faciliter la colonisation et le travail des missionnaires. Le Père Tempels écrit qu'« une meilleure compréhension du domaine de la pensée bantoue est (...) indispensable pour tous ceux qui sont appelés à vivre parmi les indigènes. Ceci concerne donc tous les coloniaux, mais plus particulièrement tous ceux qui sont appelés à diriger et à juger les Noirs »¹. Mais l'ambition des philosophes africains s'appuyant sur l'ethnologie est loin d'être la même que celle des ethnologues au service des pouvoirs coloniaux. Il est question pour ces philosophes africains de revenir à soi et de se penser soi-même. En restant dans cette science qu'est l'ethnologie, ces philosophes veulent montrer la fausseté des thèses racistes. On parle alors de fierté noire. Pour ces auteurs, c'est leur estime et leur valorisation perdues qu'il s'agit de retrouver en défendant « leur identité culturelle contre les visées assimilationnistes avouées ou

¹ R. P. Placide Tempels, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949, p. 17.

non de l'impérialisme »². Le problème est qu'après les indépendances, l'ethnophilosophie faite par les philosophes africains se trouve alors être une idéologie au service du pouvoir reflétant les pensées du groupe dominant. L'on assigne à chacun une place dans la société, ce qui définit de nouveaux rapports sociaux alors qualifiés d'africains. Encore une fois, l'ethnophilosophie « ne s'adresse pas au Sujet africain concret, déterminé, historique. Mais elle parle d'un type d'homme africain universel et abstrait, en dehors de toute réalité et crée un monde virtuel selon des projections tues. Elle accompagne et participe à l'élaboration d'une identité et d'une personnalité négro-africaine »³. En voulant se penser différemment de l'ancien colon, lors des luttes pour les indépendances, la problématique de ce que c'est qu'être africain se pose. Les problématiques sur l'identité africaine suivent alors différentes voies. Le concept de l'authenticité devient l'une des voies pour penser cette identité collective.

L'authentique est ce qui agit par soi-même, renvoie à une vérité profonde de l'individu. Cette recherche de l'authenticité est ce qui conduit Cheikh Anta Diop à se pencher sur la question de l'origine commune, d'une histoire commune, d'une langue commune. Si cette problématique était au départ culturelle, elle prendra aussi une dimension politique en tant que doctrine de désaliénation par un recours à des valeurs dites spécifiquement africaines. L'idéologie du président Mobutu Sese Seko incarne cette doctrine. En lien avec la problématique de l'identité, penser l'authenticité revient à rechercher l'être profond, la vraie nature des Africains, la personnalité propre des Africains. Ici, encore une fois, on se retrouve devant une nature particulière essentialisée et figée qu'il s'agirait de découvrir. On retombe encore dans le Sujet collectif qui se définit surtout par opposition à l'Europe. Cet essentialisme pense l'Africain dans une nature figée et immuable, semblable dans le temps et dans l'espace. C'est sur des valeurs morales caractéristiques de l'homme noir que la négritude veut s'appuyer pour penser la question de l'homme noir. L'émotion est l'une des caractéristiques trouvées par Senghor pour penser l'homme noir. Si le concept est pour la première fois employé par Césaire, c'est à Senghor que revient le mérite de l'avoir développé et précisé d'abord dans le poème *Chants d'ombre* dans lequel il oppose la raison hellène à l'émotion noire, caractéristique essentielle de l'identité noire. Elle est avant tout pour Césaire, le rejet de l'assimilation culturelle et d'une certaine image du noir, et pour Senghor un ensemble de valeurs de la civilisation du monde noir. Elle est définie par la négative pour l'un, et par la positive pour l'autre, ce qui rend sans doute la négritude senghorienne moins vindicative que la négritude césairienne. C'est à la négritude senghorienne que s'en prennent

² Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspéro, 1947, p. 77.

³ Séverine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines*, Paris, Présence Africaine, 2013, p. 41.

des philosophes comme Hountondji (Bénin) , Towa (Cameroun) et Adotevi (Bénin) en dénonçant la caricature de l'homme noir dont la description rejoint celle des ethnologues au service des colons. Dans cette peinture disparaît la diversité. En reprenant les affirmations de l'idéologie occidentale, les déconstructeurs de la négritude se sont appuyés sur les fondements même de ce courant. Pour les théoriciens de la négritude, la communion intime de l'homme avec la nature, l'émotion, l'intuition, le sens du rythme sont des « valeurs de civilisation du monde noir ». Nombreux sont les philosophes qui considèrent que les théories de la négritude ne peuvent avoir d'emprise réelle sur les populations dans la mesure où elles relèvent de l'utopisme et que les masses ne s'y retrouvent pas. En effet, cette théorie traduirait un genre de « spleen » des intellectuels déracinés en une rupture avec le monde réel, « or, dit Jean-Marc Ela (Cameroun), plus qu'un romantisme désuet, elle se présente comme une idéologie qui, sous couvert de restauration et d'illustration de la culture noire, masque l'aliénation de l'Africain »⁴. L'importance de cette critique vient du fait que ces idéologies sont considérées, non pas comme un charmant romantisme somme toute inoffensif, mais représenteraient un danger réel pour l'Afrique : celui de l'aliénation. Au lieu de considérer les vrais problèmes de l'Africain, ces théories de l'authenticité africaine seraient à la recherche d'un noir illusoire. Sur le plan économique par exemple, en niant l'existence des classes sociales en Afrique, ces théories empêchent l'avènement de ce qui favoriserait le développement. Ces théories seraient donc mystificatrices et dangereuses car en enfermant l'homme noir dans un passé imaginé, elles empêcheraient de voir la situation réelle de l'homme. « On fait comme si la recherche de l'identité africaine se confondait avec la recherche d'un passé mythique, que l'on n'a jamais bien connu, sinon à travers les travaux des ethnologues européens. »⁵ Ces théories de l'authenticité sont accusées de falsifier le passé pour servir l'intérêt politique de ceux qui la prônent, en empêchant toute prise de conscience du peuple. « Dans le nouveau système de domination coloniale, l'aliénation ne peut se maintenir qu'entretenu artificiellement, sous forme d'une idéologie officielle qui vise à renforcer le crétinisme populaire. Tout se passe comme si les masses ne devaient rien savoir de la véritable condition qui est la leur, en les mettant à l'abri de toute critique révolutionnaire du système en place, non seulement on les empêche de conquérir leur véritable authenticité, mais on les enfonce dans l'ignorance et l'inconscience de leur aliénation »⁶.

⁴ Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'harmattan, 1980, p. 148.

⁵ Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africain, op. cit.*, p. 150.

⁶ Jean-Marc Ela, *op. cit.*, p. 151.

Selon Towa, la négritude amène au contraire de ce qu'elle se targuait de faire. Au lieu de permettre l'affirmation de l'identité noire, elle conduisit selon lui à l'aliénation de cette identité. En faisant de la raison la spécificité blanche et de l'émotion la spécificité nègre, le problème de Senghor se posait aux yeux de Towa comme une affirmation de l'aliénation. Ce que remarque Towa, c'est que la lutte pour la reconnaissance, pour l'affirmation de l'identité du noir n'aura en rien contribué à débarrasser de cette définition les préjugés occidentaux. Cette revendication est qualifiée de vaine et stérile n'ayant de force que par les mots, mais ne reflétant aucune emprise sur la réalité. Ces revendications sont pour l'auteur camerounais de l'ordre de l'exhibitionnisme malsain, car l'homme noir s'offre dans toute sa nudité, sans pudeur au regard de l'homme blanc, qui ne le reconnaît pas pour autant comme son semblable. Cet exhibitionnisme prend alors la forme de l'aliénation car, cette exhumation des valeurs authentiques de l'Africain est loin d'être une affirmation de son identité.

II. L'homme et ses valeurs : l'éthique de l'Ubuntu

L'Ubuntu est cette éthique difficile à dater avec exactitude. Née chez les Bantous, elle s'insère dans un vaste système de cosmologie et d'ontologie. Mogobe Ramose (Afrique du Sud), l'un des principaux promoteurs de la philosophie de l'Ubuntu considère l'Ubuntu comme l'être africain dans le monde et la base de la philosophie africaine. Ubuntu peut être traduit comme humanisme, gentillesse, souci de l'autre, respect. Il s'agit d'une philosophie relationnelle, tournée vers l'autre et d'une éthique humaniste. Samkange S. et Samkange M.T. dans *Hunhuism or Ubuntuism: A Zimbabwean Indigenous Political Philosophy* définissent l'Ubuntu comme un code de conduite incarnant la bienveillance envers autrui. Le proverbe zoulou qui résume le mieux cette éthique est celui qui dit qu'un individu est un individu grâce aux autres individus. Pour penser l'homme et ce qui fait l'homme, il faut donc se tourner vers le relationnel en premier lieu. C'est bien cette idée que l'on retrouve chez Senghor lorsqu'il écrit : « Voilà donc le Nègre -africain qui sympathise et s'identifie, qui meurt à soi pour renaître dans l'Autre. Il n'assimile pas, il s'assimile. Il vit avec l'Autre en symbiose. [...] “ Je pense, donc je suis”’, écrivait Descartes [...]. Le Nègre-africain pourrait dire : “ Je sens l'Autre, je danse l'Autre, donc je suis...” »⁷. Nous sommes loin ici des philosophies individualistes et des rationalités instrumentales. Nous sommes tout aussi éloignés du principe humain selon Descartes car ce qui fait l'homme pour l'Ubuntu, c'est la relation aux autres. L'homme ne peut se découvrir homme dans son intériorité et dans son autonomie. Etre

⁷ Léopold Sédar Senghor, *Liberté I, négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964, p. 259.

humain avec l'autre, voilà le sens de l'humanité. Et celui qui manque d'humanité envers l'autre ne peut de ce fait être considéré comme un homme. Toutefois, ce terme prendra un sens différent avec l'esclavage et la colonisation. Dans la mesure où l'Ubuntu est cet impératif de considérer l'autre avec gentillesse, compassion et respect, on comprend alors que les systèmes déshumanisants de la traite négrière et de la colonisation soient considérés comme l'exact opposé de l'Ubuntu. Durant l'Apartheid, la force de cette éthique a aussi été mise en avant en montrant que celui qui déshumanise l'autre en lui ôtant sa dignité se déshumanise aussi lui-même. Cette éthique n'a pas été reconnue par les chercheurs occidentaux pour qui la base communautaire, socle de cette éthique devait être supprimée au profit d'une base plus individualiste, pensée comme facteur de civilisation. Certains auteurs européens comme Stephen Theron ont vu dans cette philosophie la base du retard de l'Afrique et ce qui la maintient dans le sous-développement en ceci que l'homme fuirait ses responsabilités en s'abritant derrière les décisions de la communauté. Il faut noter deux choses. La première est de préciser de quoi l'on parle quand on parle de communauté dans ces sociétés traditionnelles. Il faut comprendre qu'elle ne signifie pas uniquement la société humaine, mais comprend également le monde naturel et le monde invisible. Cette communauté est un tout organique qui préexiste aux identités qui dérivent d'elle. Dans *African philosophy through Ubuntu*, Mogobe B. Ramose écrit : « African traditional thought defines personhood in terms of wholeness. The African concept of a person as wholeness does not deny human individuality as an ontological fact, as an analytic finitude but ascribes ontological primacy to the community through which the human individual comes to know both himself and the world around him ». ⁸ Le deuxième élément à noter au sujet de cette communauté est de que cette insertion dans la communauté ne signifie pas pour autant absence de responsabilité individuelle comme le prétendent les critiques de cette éthique. Pourtant, il s'agit de tout autre chose disent les défenseurs de cette philosophie car sans le relationnel, il ne saurait y avoir de responsabilité personnelle. Tous les hommes ont une même valeur proclame l'Ubuntu. Munyaka et Motlhabi précisent dans « Ubuntu and its Socio -Moral Significance » ⁹ que toutes les personnes ont une même valeur. C'est le respect de cette valeur qui prime pour l'Ubuntu opposé à tout ce qui peut contredire ce respect. On le voit, cette responsabilité et ce souci de l'autre sont dès lors incompatibles avec toute idée d'intérêt privé égoïste. Mais, si l'Ubuntu est considéré comme cette éthique traditionnelle, la colonisation en balayant les

⁸ Mogobe B. Ramose, *African philosophy through Ubuntu*, Harare, Mond Books Publishers, 2005, p. 56.

⁹ Munyaka, M. et Motlhabi, M. (2009) « Ubuntu and its Socio -Moral Significance », dans M. F. Murove (éd.) *African Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics*, p. 66 -67. Pietermaritzburg : University of KwaZulu -Natal Press.

valeurs va amener à une crise identitaire. En lieu et place de cette bienveillance mutuelle, se forge petit à petit une éthique individualiste. C'est face au constat de destruction de l'identité que beaucoup en appellent aujourd'hui à revenir sur cette éthique pour construire ou reconstruire l'identité africaine.

III. Égyptologie et afrocentricité

Pour de nombreux penseurs l'Égypte ancienne a développé une philosophie c'est-à-dire une vraie philosophie, sans guillemets. Si l'on s'en tient à la différenciation de Paulin Hountondji entre Philosophie sans guillemets et avec guillemets, la philosophie sans guillemets serait une réflexion conceptuelle, et non, comme la philosophie avec guillemets la valorisation d'une pensée dominante ou des visions du monde d'une société. Partir de la pensée égyptienne ne signifie pas réduire la réflexion à la cosmogonie. La question cosmogonique nous intéresse en philosophie car tout mythe peut avoir de l'intérêt pour un philosophe sans être en soi de la philosophie. Mais en dehors de la cosmogonie, on trouve aussi en Égypte une pensée anthropologique, éthique. Pour les égyptologues, égyptophiles, c'est en Égypte que se trouve non seulement l'origine de la philosophie africaine, mais l'origine même de toute philosophie. C'est de là que part la grande école d'Alexandrie. C'est parce que la plupart des 1^{ers} grands philosophes grecs ont vécu un temps en Egypte où ils ont pris les sources de leurs systèmes philosophiques que nombreux sont les philosophes africains à faire de l'Egypte l'origine de toute philosophie, pas seulement africaine. Platon vécut 13 ans à Héliopolis, trouva les sources de ce qui deviendra plus tard sa théorie des archétypes dans la cosmogonie égyptienne, Pythagore y a étudié pendant 22 ans, Démocrite pendant 5 ans y étudia l'astronomie et la géométrie, Thalès de Milet dont Diogène Laërce dit qu' « il ne suivit les leçons d'aucun maître, sauf en Égypte où il fréquenta les prêtres du pays »¹⁰. Saumeron écrit : « À parcourir les textes grecs anciens, on ne peut se défendre de l'idée qu'aux yeux de ces vieux auteurs, l'Égypte était comme le berceau de toute science et de toute sagesse. Les plus célèbres parmi les savants ou les philosophes hellènes ont franchi la mer pour chercher auprès des prêtres, l'initiation à des nouvelles sciences »¹¹. Cela nous montre que bien que le terme de philosophie n'existait pas encore en Grèce, il existait en Égypte. Les philosophes Grecs y ayant puisé les sources de leurs réflexions, l'origine de la philosophie ne serait donc pas hellène mais égyptienne, la Grèce n'en étant que l'héritière. Il reviendrait donc à tout homme

¹⁰ Diogène Laërce, *Vies, Doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. R. Gernaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 53.

¹¹ Cité par C. Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique (Préhistoire/Antiquité négro-africaine)*. Paris-Dakar, Présence africaine, 1993, p. 99.

qui veut se comprendre de partir de cette origine commune qu'est l'Égypte. Il s'agit donc de penser l'identité nègre égyptienne. Dans *Civilisation ou barbarie*, Cheikh Anta Diop (Sénégal, 1923-1986) écrit : « S'agit-il d'un individu, son identité culturelle est fonction de celle de son peuple. Par conséquent, il faut définir l'identité culturelle d'un peuple. Cela revient, dans une large mesure, à analyser les composantes de la personnalité collective »¹². Et, ces composantes sont, précise-t-il, d'ordre historique, linguistique et psychologique. Le facteur historique qui est celui qui unit tous les éléments d'un peuple en les tenant ensemble dans un tout fait naître la conscience historique du peuple qui lui permet de s'identifier et donc de se distinguer des autres. Elle engendre ainsi « un sentiment de cohésion » et constitue selon Cheikh Anta Diop « le rempart de sécurité culturelle le plus sûr et le plus solide d'un peuple. [...] L'essentiel, pour le peuple, est de retrouver le fil conducteur qui le relie à son passé ancestral le plus lointain possible »¹³. La conscience historique et le sentiment qui en naît sont si importants dans la construction de l'identité que leur destruction amène à l'asservissement des peuples. Contrairement à ce que l'on observe aujourd'hui pour ceux qui rappellent à tout va les grandes constructions et magnifient la grandeur de l'Égypte, le but selon Cheikh Anta Diop n'est pas tant proclamer son appartenance à un passé glorieux que d'être « habité par ce sentiment de continuité si caractéristique de la conscience historique ».¹⁴ Ce sentiment d'unité historique qui forge l'identité culturelle permet de se protéger de toute agression culturelle. Mais le facteur linguistique joue un rôle tout aussi important selon Cheikh Anta Diop dans l'identité culturelle d'un peuple. Parler de l'unité linguistique derrière cette hétérogénéité de langues signifierait trouver une langue d'origine, une langue ancêtre dont dérivent les autres, comme l'indo-européen pour les Européens qui parlent pourtant différentes langues. Comme pour le facteur historique, de là, découle aussi un sentiment, celui de l'unité linguistique. Par l'étude des langues égypto-nubiennes, il serait possible selon l'auteur, « de renforcer le sentiment d'unité linguistique des Africains, donc le sentiment d'identité culturelle de ceux-ci »¹⁵. Quant au facteur psychique, Cheikh Anta Diop reconnaît la difficulté à trouver dans toute l'histoire de l'Afrique des invariants psychologiques et culturels, car ces traits psychologiques eux aussi changent avec l'histoire. La gaieté des Noirs constatée par Galien était bien réelle mais elle ne constitue pas un trait de caractère invariant. C'est un trait de caractère à un moment donné en tant qu'il est une « conséquence des structures sociales communautaires sécurisantes qui enlissent nos peuples dans le présent et

¹² Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 271.

¹³ Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, op. cit., p. 272.

¹⁴ Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, op. cit., p. 273.

¹⁵ Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, op. cit., p. 277.

l'insouciance du lendemain, l'optimisme, etc. »¹⁶. Cela signifie que ces caractères que l'on a tendance à substantialiser chez les Noirs, la bonté, l'optimisme, la générosité, le sens de la solidarité, etc., comme le rappelle Cheikh Anta Diop lui-même « n'ont rien de figé ou de permanent mais qu'ils changent avec les conditions : l'Afrique commence à connaître des consciences fortement individualistes, avec toutes les conséquences habituelles »¹⁷. Ce dernier facteur de l'identité culturelle étant fluctuant, non permanent, on comprend que le sentiment d'identité culturelle se formera surtout à partir des facteurs historiques et linguistiques. L'Égypte jouerait sur un plan culturel le même rôle que la Grèce pour les civilisations occidentales. Cette civilisation égyptienne est non seulement selon Cheikh Anta Diop une civilisation négro-africaine, mais elle est même antérieure à toute autre civilisation. C'est à partir des travaux de Cheikh Anta Diop que naît véritablement une égyptologie africaine dans laquelle s'inscriront des auteurs comme Théophile Obenga (République du Congo), Mubabinge Bilolo (Zambie) à la suite de Molefi Kete Asante (États-Unis). Ce dernier développe le premier le terme d'afrocentricité comme critique radicale de l'eurocentrisme africaniste défini comme regard européen sur l'Afrique. Asante développe ce terme mais sa paternité reviendrait plutôt à William E. Dubois (États-Unis) en 1961. Dans son projet d'écrire une encyclopédie africaine à partir d'une perspective africaine, il fait appel à des chercheurs africains mais consulte aussi des collègues non-Africains. Asante qui développera ce concept traitera Dubois de non-afrocentriste. Mais si dans son projet, il s'intéresse à l'impact de l'Afrique sur le monde, il ne néglige pas pour autant l'impact du monde sur l'Afrique. Parce que l'histoire écrite par les historiens et historiographes blancs était empreinte de préjugés raciaux, il fallait la réécrire car ces préjugés ont servi à la domination culturelle. Il définit l'afrocentricité comme une science et une méthode qui « cherche à changer notre rapport à nous-mêmes et à notre histoire. Elle dicte la restauration du projet culturel africain dans son intégralité ». ¹⁸ En visant ainsi à se penser et à se créer sans être victime à partir de notre position, elle replace l'Afrique au centre de sa réflexion et pense le monde à partir de la culture africaine. Comment penser l'Afrique dans son unité sans revenir à l'Égypte ? Ainsi, Théophile Obenga (République du Congo) dans *l'Afrique dans l'Antiquité. Égypte pharaonique, Afrique noire* montre la forte civilisation de l'Égypte antique et son influence en procédant par exemple au renversement de la thèse de de Frobenius puisque là où celui-ci voit par exemple en Olorun le dieu Yoruba un dérivé grec, Obenga montre au

¹⁶ Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, op. cit., p. 280.

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ Molefi Kete Asante, *L'Afrocentricité*, trad. Ama Mazama, Paris, Menaibuc, 2003, p. 183.

contraire que c'est plutôt Poséidon et d'autres dieux grecs qui sont originaires de l'Afrique. Le projet porté par les Afrocentristes est de combattre les préjugés sur les Africains, réécrire l'histoire de l'Afrique falsifiée par les Européens, montrer la richesse de la culture africaine et son importance dans le monde, et favoriser une manière d'être non-occidentale. En faisant de l'Égypte le berceau de l'humanité, de la civilisation nègre, des sciences et de l'art, de là le pas est emboîté pour penser le monde à partir de l'Afrique. L'afrocentrisme ou afrocentricité est ce courant de pensée dont l'objectif est de montrer la particularité de l'identité africaine et le rôle des civilisations et cultures africaines dans le patrimoine mondial qui aurait été caché. Il s'appuie sur les principales thèses de Cheikh Anta Diop avec cette importance octroyée à l'Égypte nègre.

Mais ces théories, tant celles des afrocentristes que de leur maître Cheikh Anta Diop ont été farouchement combattus. La scientificité des études de Cheikh Anta Diop a été plus d'une fois contestée. Quant à l'afrocentricité, beaucoup la considèrent comme du simple racisme et une fermeture au monde. Clarence Walker, l'un des critiques les plus sévères de ce courant le qualifie d'afrocentrisme qui réduirait toute l'histoire et les valeurs humaines à un passé africain. Il serait donc davantage pour ses pourfendeurs une revanche à tout prix sur l'historiographie blanche et témoignerait d'un manque d'objectivité scientifique.

CONCLUSION

C'est la situation historique de dominé à travers la traite négrière, l'esclavage, la colonisation, puis l'impérialisme, la globalisation qui fait du problème de l'identité noire un problème essentiel de philosophie pour ces peuples. C'est cette douloureuse et longue expérience du mépris social qui incite à questionner encore et toujours la problématique d'une identité à retrouver qui retentit dans notre société comme une urgence éthique. C'est en cela que nous disons que l'identité du peuple n'est pas ethnique mais politique car elle relève d'un être-au-monde en devenir au sens où l'entend Ricœur. L'universalité comprise ainsi est ce qui donne sens aux singularités. « Car, si l'identité africaine n'est pas un héritage que l'on transmet, mais l'œuvre d'un sujet historique qui se transforme lui-même en transformant le monde où il vit, nous sentons que des tâches neuves nous provoquent pour répondre aux nouveaux appels du présent : il faut que se lèvent des hommes s'astreignant à des commencements nouveaux, pour donner à l'Afrique un autre visage d'elle-même à force de courage et d'initiatives. »¹⁹

¹⁹ Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africain*, op. cit., p. 156.

Sujet de Dissertation :

Pourquoi les philosophies de l'identité sont-elles le socle de la philosophie africaine ?