

Marcien Towa et la question du dépassement de la Négritude

Pour une renaissance intellectuelle en Afrique

Marcien Towa and the Question of Exceeding Negritude

For Intellectual Renaissance in Africa

Rodrigue BOLEHEKEN TOKET

Auteur correspondant*, Université de Yaoundé I (Cameroun),

toketrodrigue@gmail.com

Date de soumission : 15.08.2022 – Date acceptation : 01.09.2022 – Date de publication : 01.10.2022

Résumé — En dehors de la Négro-rennaissance, entendue comme mouvement littéraire, artistique et surtout révolutionnaire, initiée par les descendants d’esclaves aux USA autour des années 20 du siècle dernier, la négritude est apparue comme la première arme intellectuelle noire de lutte pour la reconnaissance de la dignité anthropologique de l’homme noir. Certes, la négritude a eu toute sa raison d’être dans la mesure où elle est apparue d’abord comme nécessité d’un retour aux sources permettant à la conscience africaine de retrouver ses repères face à la crise qu’elle traversait ; ensuite et enfin comme mouvement de révolte face à la condition d’une Afrique dominée par l’impérialisme occidental. Mais en dépit de cet aspect salubre, mieux, révolutionnaire du mouvement de la négritude, qui a consisté à frayer la voie de la révolution et de la libération, Marcien Towa, dans sa conceptualisation de la renaissance intellectuelle africaine, établit la différence entre la négritude de Senghor et celle de Césaire pour aboutir à l’idée que ce courant littéraire doit être dépassé parce qu’il se prolonge dans l’ethnophilosophie, alors que celle-ci n’est susceptible de procurer à l’Afrique dominée par l’impérialisme aucun développement. C’est la raison pour laquelle la présente réflexion se propose de faire l’examen du problème du dépassement de la négritude chez Marcien Towa. Il s’agit de montrer en quoi il est nécessaire que la négritude et ses corollaires soient dépassés, voire abandonnés pour l’exercice de la philosophie authentique en Afrique, voie par excellence de la maîtrise et de l’appropriation de la civilisation universelle.

Mots-clés : *Afrique, ethnophilosophie, impérialisme, philosophie, négritude, renaissance intellectuelle.*

Abstract — Apart from the Negro-rennaissance, understood as a literary, artistic and above all revolutionary movement, initiated by the descendants of slaves in the USA around the 20s of the last century, negritude has appeared as the first black intellectual weapon in the fight for recognition. of the anthropological dignity of the black man. Certainly, negritude had its full raison d’être insofar as it first appeared as a need for a return to the sources allowing the African conscience to find its bearings in the face of the crisis it was going through; then and finally as a movement of revolt against the condition of an Africa dominated by Western imperialism. But despite this salubre, better, revolutionary aspect of the Negritude movement, which consisted in clearing the way for revolution and liberation,

* Rodrigue BOLEHEKEN TOKET est doctorant à la Faculté des Arts, Lettres et sciences Humaines (Département de Philosophie).

Marcien Towa, in his conceptualization of the African intellectual renaissance, establishes the difference between Negritude of Senghor and that of Césaire to lead to the idea that this literary current must be overcome because it extends into ethnophilosophy, whereas the latter is not likely to provide Africa dominated by imperialism no development. This is the reason why the present reflection proposes to examine the problem of going beyond negritude in Marcien Towa. It is a question of showing how it is necessary that negritude and its corollaries be exceeded, even abandoned for the exercise of authentic philosophy in Africa, the way par excellence of the mastery and appropriation of universal civilization.

Keywords: *Africa, Ethnophilosophy, Philosophy, Negritude, Intellectual Renaissance.*

Introduction

La négritude est un courant littéraire rassemblant les écrivains noirs, qui revendique l'identité noire et sa culture. Il s'agit d'une prise en compte par les jeunes intellectuels noirs étudiant en France de leur destin face à la domination et à la marginalisation par l'homme blanc. Autrement dit, le mouvement de la négritude est une réponse ou une réaction vis-à-vis de l'impérialisme occidental, mais surtout, une réplique à la méconnaissance radicale de l'identité générique du genre humain de l'homme noir par le colon. C'est certainement pour cette raison qu'Oumarou Mazadou définit le mouvement de la négritude comme étant

« cette idéologie dont la fin est, toutes tendances confondues, la réhabilitation de la culture et de l'humanité du Noir. Elle apparaît d'abord sous la forme d'un mouvement littéraire qui prône soit le retour aux sources africaines, soit l'exaltation de l'originalité et de la différence de la culture nègre » (Mazadou, 2021, p. 260).

Au cours de cette réflexion, nous comptons montrer, à la lumière de la pensée de Marcien Towa, la nécessité du dépassement de la négritude. Pour y parvenir, il importe que la différence qui existe entre la négritude senghorienne et la négritude césairienne soit d'abord explicitée. Ce point nous paraît capital, car malgré la complexité du mouvement de la négritude et ses différents adeptes à l'instar de Léon-Gontran Damas, Guy Tirolien, Birago Diop, René Depestre, etc., Marcien Towa distingue deux types de négritude à savoir, la négritude senghorienne et la négritude césairienne.

1. La négritude senghorienne

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

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

mais par la nécessité de la distinguer de l'ensemble du mouvement de la négritude » (Towa, 2011, p. 78).

On entend par là que la négritude senghorienne est dangereuse pour l'avenir de l'homme Noir. Bien que voulant réhabiliter les peuples noirs et leurs cultures, la négritude senghorienne scelle le sort du Noir, l'enferme et le condamne dans la servitude et l'esclavage. Il réduit la race noire à l'émotivité et à la sensualité. Il pense que le nègre est par nature inapte à l'usage de la raison et que par conséquent, la puissance technique et scientifique n'est pas son affaire. Le Noir est fait pour être dirigé, conduit moutonnement tel un bétail. Nous savons qu'un bétail sans son berger s'égaré. Tout compte fait, Senghor croit à la hiérarchisation des races et des cultures où la race blanche est par nature supérieure à la race noire. De ce fait, la race inférieure doit se soumettre à celle dite supérieure : « *La race est une réalité, c'est-à-dire chaque race à son génie propre, son âme, sa culture. Ainsi la race blanche est abstraite, apte à la mathématique et aux sciences abstraites, la noire est concrète, faite pour les lettres et les arts* » (*ibid.*, p. 80). Puisque pour Senghor, « *le Nègre se définit essentiellement par sa faculté d'être ému* » (Senghor, *in* Towa, 1983, p. 101). Par conséquent, la raison est Hélène, c'est-à-dire, occidentale, alors que l'émotion est ce qui est propre aux Noirs. Donc pour Senghor, les grandes réflexions ne sont pas faites pour les Noirs. Il prive les Noirs du secret de la puissance qui est, selon Marcien Towa, la maîtrise de la science et de la technique. Du coup, la négritude senghorienne commence à apparaître au grand jour suspect et même problématique. Dans l'un de ses poèmes intitulé chants d'ombres, s'adressant à la France, Senghor écrit : « *Fais de moi ton maître de langue ; mais non, nomme-moi son ambassadeur* » (*ibid.*, p. 103). Or, « *Un ambassadeur, écrit Towa, est un politicien qui défend les intérêts de sa patrie auprès d'une puissance étrangère qu'il est sensé connaître, et non forcément aimer, en tout cas pas autant que sa patrie* » (*id.*). Au regard de cette définition très claire de la fonction d'ambassadeur dont se réclame Senghor, il apparaît que dans sa négritude, il se propose de défendre les intérêts du pays colonisateur en Afrique. C'est une légitimation de la servitude des Nègres. Pour la distinguer de la négritude proprement dite qui se veut révolution et renaissance, Marcien Towa va nommer cette idéologie senghorisme. On retient donc du senghorisme un mouvement littéraire qui cherche à distendre l'impérialisme occidental en Afrique.

De ce qui précède, émane une interrogation lancinante: qu'est ce qui peut bien amener un Nègre comme Senghor à renier ses repères pour défendre les intérêts de l'oppressé ? Cette interrogation a toute sa raison d'être, puisqu'en 1935, voulant passer à l'agrégation, Senghor a demandé la nationalité française qu'il a même d'ailleurs obtenue. Il ne s'est pas limité là, nous révèle Towa en ces termes : « *Senghor se proclama lui-même "ambassadeur"* » (*ibid.*, p. 104).

Pour dissiper notre interrogation, ou du moins, pour répondre à notre question, relevons que la première guerre mondiale a permis à l'Europe colonialiste de voir que le manque d'instruction des tirailleurs a été un obstacle au soutien que ceux-ci lui ont apporté dans les champs de bataille. Pour prévenir un tel désagrément, la

Marcien Towa et la question du dépassement de la Négritude

formation des cadres dans les colonies s'est avérée indispensable. Mais la vocation de cette formation n'est pas de promouvoir le bien-être des colonisés. Jules Brévié, Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française (AOF) entre 1930 et 1936, définissait dans une circulaire en 1933, la visée ultime de cette formation en ces termes :

« Le contenu de nos programmes n'est pas une simple affaire pédagogique. L'élève est un moyen de politique indigène [...]. Le devoir colonial et les nécessités politiques et économiques imposent à notre œuvre d'éducation une double tâche : il s'agit d'une part de former des cadres indigènes qui sont destinés à devenir nos auxiliaires dans tous les domaines... d'autre part, d'éduquer la masse pour la rapprocher de nous et transformer son genre de vie... » (Senghor, in Towa, 1983, p. 114-115).

Ces propos du Gouverneur Général français doivent nous renseigner suffisamment sur les raisons pouvant justifier les points de vue de Senghor qui n'est rien d'autre qu'un pur produit de cette école coloniale. Bien avant Brévié, l'un de ses prédécesseurs, Martial Merlin, Gouverneur Général de 1919 à 1923, indiquait, en 1921, la toute première mesure à prendre par l'éducation coloniale française en ces termes : *« L'enseignement se propose avant tout de répandre dans la masse la langue française avant de fixer la nationalité » (id.)*. Tel est sous nos yeux un aspect de l'idéologie de l'école coloniale. Si cela est compris, nous ne pouvons plus être surpris du fait que Senghor soit un partisan ferme, voire un initiateur du projet de la francophonie comme étant, aux yeux de Marcien Towa, *« l'affermissement et le développement du domaine du français, comme idéal et fondement de notre politique et de notre culture » (Mounouni, in Towa, 1983, p. 114-115)*.

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

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

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

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

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

« Sauf exception trop rare, l'école n'est donc pas à la hauteur de sa mission éducatrice. Par la rudesse excessive de sa discipline, au lieu de former les enfants, elle les déforme. Elle en fait des esclaves ou des révoltés. Elle ne leur donne pas le sens de la responsabilité personnelle, le goût de l'initiative. Elle n'en fait pas des hommes »¹.

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

Pour finir avec la définition de la négritude senghorienne, allons voir le témoignage que Nelson Mandela, l'un des fervents défenseurs de la lutte pour la liberté des Noirs, fait du président sénégalais, Léopold Sédar Senghor. En effet, Mandela devait représenter l'ANC (African National Council) à Addis-Abeba en février 1962, qui avait reçu une invitation du Mouvement Panafricain de Libération de l'Afrique Orientale, Centrale et Australe (PAFMECSA). Cette organisation, *« qui deviendrait plus tard l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA), avait pour but de réunir les États indépendants d'Afrique et de promouvoir les mouvements de libération sur le continent »* (Mandela, 2004, p. 229). Mandela vit en cette invitation une occasion idoine qui lui permettra de solliciter le soutien des nouveaux chefs d'États africains afin de mieux mener sa lutte contre l'apartheid. C'est ainsi que Mandela rencontra de nombreux chefs d'États africains à cette occasion. À propos du président Senghor, il affirme : *« On m'avait conseillé de me méfier de Senghor, car on disait que des soldats sénégalais*

¹ Source internet : www.academia.edu/8022266education-conquete-coloniale-en-afrique-francophone-subsaharienne, consulté le 28 juillet 2017.

combattaient avec les Français en Algérie et que le président lui-même aimait un peu trop les coutumes et les charmes de l'ancien régime » (*ibid.*, p. 240). Dans l'entretien avec Senghor, Mandela fut recommandé par le président au ministre de la justice, accompagné d'une jeune française qui devrait servir d'interprète. Ce qui troubla profondément Mandela qui ne comprenait pas comment il devait parler des questions aussi délicates que celles d'entraînement militaire devant une jeune française. Le président, ayant constaté l'inquiétude de son hôte, voulut le réconforter en ces termes : « *Ne vous inquiétez pas, Mandela, les Français d'ici s'identifient tout à fait avec les aspirations d'Africains* » (*ibid.*, p. 241). Mais « *au bout du compte, conclut Mandela, Senghor ne nous fournit pas ce que nous étions venu chercher* » (*ibid.*). Voilà qui est clair que Senghor n'était pas pour la libération de l'Afrique.

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

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

2. La Négritude césairienne

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

*« Césaire n'entend ni se noyer dans l'universalisme abstrait de la révolution mondiale, ni se « réduire au petit rien ellipsoïdal » qu'est la Martinique. Son véritable front de lutte pour la liberté universelle, c'est le monde noir. Il reconnaît volontiers le caractère racial de son œuvre : racial et non raciste ; car si son souci constant est le sort de cette catégorie d'opprimés à laquelle il appartient, les Nègres, il refuse de biologiser le culturel, il refuse de revendiquer une supériorité innée du Nègre »*².

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

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

« La négritude césairienne est l'affirmation de la pleine humanité des peuples noirs. Ceux-ci, comme les autres peuples, ont créé des cultures non certes complètes, mais grandioses et belles. Ils ont une histoire douloureuse, dramatique, mais qui fut aussi, avant l'irruption du négrier, glorieuse. La liberté et la créativité passées plaident pour la

² « Aimé Césaire, prophète de la révolution des peuples noirs », in *Abbia. Revue culturelle camerounaise* – Cameroon cultural review, n° 19, Yaoundé, janvier 1969, p. 50.

libération, au besoin violente, dans le présent, et pour un avenir fécond. Aucune fatalité ne pèse sur le nègre ; et ce point est capital. Césaire refuse tout ce qui peut fixer le nègre, sur quelque plan que ce soit : religieux ou biologique. La capacité d'auto-transformation constitue une dimension décisive de l'humanité. Le nègre peut s'engager dans n'importe quelle direction, à la condition qu'elle soit pensée ou repensée par lui ou pour lui. Politiquement, la négritude césairienne débouche sur un nationalisme intransigeant et même révolutionnaire dans le style d'un Nkrumah, d'un Sékou Touré, d'un Lumumba ou d'un Malcom X » (Towa, 2011, p. 77).

À comprendre ceci, la négritude césairienne est révolutionnaire et progressiste dans la mesure où elle prône un nationalisme radical. Elle n'enferme pas le Nègre dans une direction définitivement close ou dans un essentialisme définitivement bâclé. Bien au contraire, elle donne au Nègre la possibilité d'auto-transformation, la possibilité de choisir sa propre destinée tant sur les plans religieux, politique que biologique. Contrairement à celle de Senghor, c'est une négritude optimiste qui plaide pour un avenir fécond et prometteur de l'homme Noir. Pour retrouver la liberté et la créativité, selon Césaire, un recours à la violence est même nécessaire ; parce que ces deux valeurs, à savoir, la liberté et la créativité, sont non seulement indispensables pour l'auto-transformation de l'homme dominé, mais aussi essentielles pour faire face aux grands défis de l'heure³.

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

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

« Du fait qu'elle est idéologie de la lutte de libération contre le colonialisme ancien, dérivent certains traits significatifs de la négritude

³ Nous voulons parler des enjeux du développement et de la mondialisation en Afrique.

césairienne. Il y a d'abord son imprécision, son caractère délibérément vague et général. Ce que l'on pourrait appeler son éthique se ramène, pour l'essentiel, à une dichotomie : d'une part, ceux qui sont pour la rupture et qui représentent le bien ; ceux qui s'y opposent, d'autre part, et qui personnifient le mal. C'est là également une caractéristique des mouvements de libération nationale dont le souci est de grouper toutes les bonnes volontés sans distinction, à la seule condition qu'elles soient déterminées à lutter contre l'occupant. Nous avons déjà noté la tendance certaine du particularisme, voire au narcissisme comme une réplique au mépris du colonisateur qui lui conteste toute capacité de se gouverner. Il est bien vrai que dans la négritude césairienne le particulier est intérieurement consumé par la soif ardente de l'universel ; il ne s'agit toutefois que d'un universel lointain, mentionné plus qu'exposé » (Towa, 1983, p. 292).

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

L'autre raison pour laquelle la négritude césairienne nécessite d'être dépassé est l'accès à l'indépendance des pays africains : « *L'avènement de l'indépendance politique, même formelle, crée une situation nouvelle qui, nous semble-t-il, appelle une transformation profonde de la négritude césairienne. Car avec l'indépendance, le droit à l'initiative, à la personnalité, est solennellement proclamé* » (*ibid.*, p. 293). Mais Towa reconnaît qu'il s'agit des indépendances « *préparées* » par le colon, c'est-à-dire, les indépendances qui ne proviennent pas forcément de la bonne foi du colonisateur. Donc il s'agit des indépendances « *piégées* » avec pour arrière-plan de faire des nouveaux États indépendants des pays « amis », en mettant par exemple à leur disposition des conseillers techniques mais qui, en réalité, sont des espions.

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

Enfin, relevons que la négritude césairienne nécessite un dépassement parce qu'elle ne s'attaque pas à un peuple directement mais à la relation de subordination entre le colonisateur et le colonisé Négro-Africain. C'est une négritude qui ne s'attaque pas à la domination en générale. Ce point est perceptible dans *Sa lettre à Maurice Thorez* où « *Césaire y parle tant au nom des Négro-Africain qu'en celui du Tiers-Monde dans son ensemble. Ses attaques ne portent que sur la menace de subordination camouflée que, selon lui, le communisme "tel qu'il est pratiqué", fait peser sur la révolution africaine* » (Towa, 1983, p. 293). Par conséquent, le colonisateur ayant reconnu de manière officielle la souveraineté politique de la quasi-totalité des peuples d'Afrique autrefois colonisés, « *il est inévitable que la revendication du "droit à l'initiative" devienne, dans une large mesure, sans objet* » (*id.*). Mais dans la mesure où ce droit peut s'avérer fragile et moins effectif, puisque le néocolonialisme par exemple

se tisse dans les coulisses, la négritude césairienne peut encore avoir un certain rôle à jouer. C'est dire que la négritude césairienne, pour autant qu'elle se veut révolutionnaire et apparaît comme une idéologie de lutte de libération des peuples asservis, ne peut pas être facilement dépassée si le colonialisme ancien refait surface. Alors, seule l'acquisition d'une « *puissance réelle* » (*id.*) et l'adoption par le peuple noir « *d'une idéologie adéquate, formellement universelle* » (*ibid.*, p. 298) peut rendre effectif le dépassement de la négritude césairienne. Il faut donc que le peuple noir

« améliore ses chances de sortir de la « raque de l'histoire » en adoptant une ligne d'action définie et cohérente ; la « succulence des fruits » longuement et durement muris dans son sein, le monde éminemment universel de Liberté et de communion humaine qui bouillonne en son cœur, sache dépasser « la lisière dérisoire de sa poitrine » pour s'inscrire dans l'effectivité ; qu'il se donne, en d'autres termes, les moyens exigés par la phase présente de sa lutte, d'abord en s'armant d'une idéologie adéquate, formellement universelle » (id.).

Telles sont, selon Marcien Towa, les mesures à partir desquelles la négritude Césairienne peut être dépassée.

3. Le pourquoi du dépassement de la négritude

Après avoir présenté la différence qui existe entre la négritude de Léopold Sédar Senghor et celle d'Aimé Césaire, il est temps pour nous de montrer, toujours avec Marcien Towa, la nécessité du dépassement du mouvement de la négritude.

D'entrée de jeu, il faudrait reconnaître qu'avant d'y arriver, Marcien Towa a accepté et reconnu la négritude comme nécessité d'un retour aux sources permettant à la conscience africaine de retrouver ses repères face à la crise qu'elle traversait, et comme mouvement de la révolte face à la condition d'une Afrique dominée par l'impérialisme occidental.

Ainsi, la négritude a eu toute sa raison d'être dans la mesure où elle insistait « *sur l'originalité et la revalorisation des cultures africaines* » (Towa, 1971, p. 24), tout en s'opposant résolument à l'impérialisme occidental. Il est vrai qu'il fallait clamer l'originalité et la spécificité du Noir. Mais le danger de la négritude c'est de ne s'être pas seulement limitée là.

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

En effet, comme la négritude brille par l'exaltation de l'homme noir et ses valeurs culturelles, l'on a cru avoir trouvé facile et même agréable de s'étendre sur la réclamation d'une philosophie typique et authentique aux Négro-africains. L'initiateur de cette perspective est un missionnaire belge, le Révérend Père Tempels, avec son

ouvrage intitulé *Philosophie Bantoue*. Towa trouve cet ouvrage comme « *une provocante monographie* » (*ibid.*, p. 9). Mais ce qui est surprenant pour le philosophe camerounais est l'accueil sympathique de cet ouvrage par un nombre impressionnant d'authentiques philosophes à l'instar de Bachelard qui le trouve très profond « *et susceptible de fonder, à côté de la métaphysique sur le mode occidental, une "métadynamique"* » (*ibid.*, p. 9-10). En dehors de Bachelard, « *Lavelle approuve la thèse du missionnaire, Gabriel Marcel également (et bien sûr, Masson Oursel), Jean Wahl y relève des analogies avec le bergsonisme. Un ethnologue comme Marcel Griaule y voit la confirmation de ses propres conclusions* » (*ibid.*, p. 10). Marcien Towa est tellement embarrassé voire choqué par ces témoignages au point de se demander s'il s'agit des témoignages hâtifs ou alors des témoignages inspirés par l'esprit de politesse de ses auteurs : « *Témoignages hâtifs dans lesquels entrait une part importante de politesse ?* » (*id.*)

L'idée de philosophie bantoue du Père Tempels n'a pas qu'été acclamée par les philosophes européens. Car, certains jeunes philosophes africains se sont aussi faits des défenseurs fermes de cette hérésie philosophique. En dehors d'Alexis Kagamé avec son ouvrage, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Marcien Towa mentionne Alassane N'daw avec son article, « *Peut-on parler d'une philosophie africaine ?* », et Basile Juléat Fouda avec sa thèse, *La Philosophie négro-africaine de l'existence*, soutenue à Lille en 1967 (Towa, 1971, p. 25).

Ces penseurs africains sus-évoqués posent un problème commun qui est celui de l'existence ou de la non existence d'une philosophie africaine, un problème déjà posé par les philosophes occidentaux. Or, ces derniers répondent par la négative en développant l'idée selon laquelle « *Le Nègre représente l'homme naturelle dans toute sa sauvagerie et sa pétulance : il faut faire abstraction de tout respect et de toute moralité, de ce que l'on nomme sentiment, si on veut bien le comprendre ; on ne peut rien trouver dans ce caractère qui rappelle l'homme* » (Hegel, in Towa, 1971, p. 18). La défense d'une pareille thèse par un Occidental ne devrait normalement pas surprendre, car, elle consiste en la justification de l'impérialisme politique et culturel en Afrique. Mais lorsque nos philosophes africains reposent à leur propre compte le problème de l'existence d'une philosophie africaine pour répondre par l'affirmative, ils croient « *ruiner par là un argument essentiel de l'idéologie impérialiste* » (*ibid.*, p. 25). Ils se disent certainement que « *si les Nègres ont une philosophie propre, ils sont donc pleinement homme et doivent jouir de tous les droits d'hommes, notamment du droit à l'autonomie aussi bien culturelle que politique* » (*id.*).

Et pourtant, le problème de la délimitation de l'exercice de la philosophie dans le temps n'est pas qu'académique et n'interpelle pas seulement l'étroite communauté des philosophes : « *En réalité, ce qui est en jeu, c'est la hiérarchisation des civilisations et des sociétés, ni plus ni moins* » (*ibid.*, p. 19). Voilà exposé l'un des dangers auquel le mouvement de la négritude nous a exposé : « *La négritude insiste sur l'originalité et la revalorisation des cultures africaines. Et c'est dans son sillage que s'engage la quête d'une "philosophie bantoue", d'une philosophie originale et authentiquement africaine* », *différente de toute philosophie européenne* » (Towa, 1971, p. 24).

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

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

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

L'ethnophilosophie ne se préoccupe pas de ce que nous avons à être, mais se préoccupe plutôt de ce que nous avons été ou de ce que nous sommes. Au lieu de soumettre notre passé et notre culture à une « *critique sans complaisance* » (Towa, 1971, p. 55), l'ethnophilosophie s'active à leur faire des éloges. C'est donc du narcissisme culturel et historique que prônent implicitement le courant ethnophilosophique, et non les idées révolutionnaires capables de susciter une véritable renaissance intellectuelle en Afrique.

Ici, l'enjeu du dépassement de la négritude chez Marcien Towa est la renaissance africaine, qui implique un changement radical de perspective qui passe par l'abandon de la négritude et de l'ethnophilosophie qu'elle cherche à prolonger. La tâche ne sera pas aisée, car pour les Occidentaux, il faut tout faire pour différencier

l'Européen de l'Africain en lui faisant croire qu'il a sa propre philosophie⁴. C'est même d'ailleurs pourquoi le Révérend Père Tempels, au lieu de travailler tranquillement pour les intérêts impérialistes de son pays, s'est permis de lancer une boutade insistant sur l'existence d'une philosophie bantoue. Sacrilège ? Mais force a été de constater l'accueil chaleureux d'une telle nouvelle par bon nombre de jeunes philosophes africains d'alors. Tous omettant que l'idée d'une philosophie bantoue était un piège ; omettant aussi que l'enjeu est tout autre : « *La philosophie étant, aux yeux du philosophe européen la manifestation la plus éclatante et la plus haute de la raison humaine, la refuser aux Nègres n'est qu'une précision apportée à la mineure du syllogisme raciste et impérialiste* » (Towa, 1979, p. 18). Ce qui revient à dire que soutenir l'idée d'une philosophie spécifique à l'Afrique, c'est prolonger le senghorisme, et par ricochet, c'est soutenir l'idéologie impérialiste. Voilà pourquoi dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Marcien Towa écrit :

« Notre souci a été bien plutôt de démasquer la négritude senghorienne et l'ethnophilosophie qui voudrait la prolonger, et de rendre manifeste pour tous que leur culte de la différence, de l'originalité conduit en fait à Canossa, consciemment ou non. Ceci explique la faveur que ce courant idéologique trouve auprès du néocolonialisme, au point qu'il prend aujourd'hui figure d'idéologie officielle du néo-colonialisme » (ibid., p. 67).

Pour éviter toutes ces dérives susceptibles de nous enfermer dans le faux débat portant sur le problème de l'existence ou de la non existence d'une philosophie africaine, le changement de perspective intellectuelle est certes nécessaire, mais s'impose également : il suffit de dépasser le mouvement de la négritude, en l'occurrence celle dite senghorienne, et ses déguisements sous toutes ses formes, pour aboutir à la véritable révolution, voie par excellence de la renaissance africaine. La révolution ne permettra pas seulement de recouvrer l'autonomie culturelle, mais l'autonomie dans toutes ses formes : intellectuelle, politique, économique, théologique, spirituelle.

Conclusion

De notre analyse, il ressort que l'enjeu du problème du dépassement de la négritude chez Marcien Towa est la renaissance africaine en général, et en particulier la renaissance intellectuelle africaine. Ainsi, montrer la nécessité du dépassement de la négritude nous a conduit à ressortir la différence entre la négritude Senghorienne et la négritude Césairienne. Si la première se montre néfaste pour l'émancipation et la libération des peuples asservis par l'impérialisme occidental, la seconde se montre plus révolutionnaire, libératrice, émancipatrice. En fait, Il n'est plus question de se limiter à l'exaltation de son originalité et de sa différence. Car insister sur ce fait nous pose le problème de la hiérarchisation des cultures. De là, on peut se tromper

⁴ Ce que Senghor essaye de faire, puisqu'il insiste sur le fait que le Noir est différent du Blanc par essence.

et dire qu'entre la race blanche et la race noire, il y a celle qui est supérieure à l'autre. Raison pour laquelle Marcien Towa s'évertue à montrer que « *ce n'est pas en nous accrochant à notre essence et à notre passé que nous pourrions jamais recouvrer l'autonomie culturelle. Ce serait plutôt maintenir le statu quo ou plus exactement confirmer et accélérer l'évolution actuelle vers la dépendance et l'impuissance* » (Towa, 1971). C'est donc pour échapper à cette dépendance et à cette impuissance encore manifeste en Afrique qu'il est nécessaire que le mouvement de la négritude, y compris son déguisement en ethnophilosophie, soit dépassé pour céder la place à la philosophie authentique comme gage de la libération, du progrès et du développement du berceau de l'humanité.

Références bibliographiques

1. AYISSI, Lucien (Dir.), *La Philosophie de la libération et de l'émancipation de Marcien Towa*, Paris, Dianoia, 2021.
2. CESAIRE, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal* (1939), Paris, Présence africaine, 1947.
3. DE LEUSSE, Hubert, *Afrique et Occident : heurs et malheurs d'une rencontre*, Paris, éditions de l'Orante, 1971.
— *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1950.
4. MABE, Jacob Emmanuel (Dir.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014) – The Apology of Reason. Homages to Marcien Towa*, Traugott Bautz, Traugott Bautz, Nordhausen, 2015.
5. MAMA, Côte et BADIE, Hima (Dir.), *Le Devenir de l'Afrique. Hommage à Marcien Towa et Fabien Eboussi Boulaga*, Ontario, Bolton, Canada, Independently published, 2022.
6. MANDELA, Nelson, *Un long chemin vers la liberté* (1995), trad. Jean GUILLOINEAU, Paris, Médium, 2004.
7. MAZADOU, Oumarou, « Dynamique globale de l'Afrique et perspective géostratégique de Marcien Towa », in Lucien AYISSI (Dir.), *La philosophie de la libération et de l'émancipation de Marcien Towa*, Paris, Dianoia, 2021.
8. MBEDE, Christian Gabriel (Dir.), *Marcien Towa, théoricien de la révolution africaine*, Douala, éditions Cheikh Anta Diop, préface de Charles Romain Mbele, 2021.
9. MBELE, Charles Romain, *Le Ghetto théocratique*, Paris, l'Harmattan, 2017.
10. SENGHOR, Léopold Sédar, *Hosties Noires*, Paris, Seuil, 1948.
11. Ethiopiennes, Paris, Seuil, 1956.
12. TOWA, Marcien, « Aimé Césaire, prophète de la révolution des peuples noirs », *Abbia. Revue culturelle camerounaise – Cameroon cultural review*, n° 19, Yaoundé, 1969.
— *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, 1971.
— *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLE, 1979.
— *Poésie de la négritude Approche structuraliste*, Sherbrooke (Québec, Canada), Naaman, 1983.
— *Identité et Transcendance*, préface de Ndzomo Molé, coll. « Problématiques africaines », Paris, l'Harmattan, 2011.

Pour citer cet article

Rodrigue BOLEHEKEN TOKET, « Marcien Towa et la question du dépassement de la Négritude : Pour une renaissance intellectuelle en Afrique », *Paradigmes*, vol. V, n° 03, septembre 2022, p. 251-264.