

EMOTION OU RAISON ?

UNE CONTROVERSE PHILOSOPHIQUE MAJEURE DANS LA PENSÉE AFRICAINE CONTEMPORAINE

Résumé

La confrontation entre l'approche intuitiviste et la démarche rationaliste marque fortement la philosophie négro-africaine contemporaine. Elle donne lieu à une controverse dans laquelle l'orientation hasardeuse induite par le subjectivisme de l'idéalisme se trouve dialectiquement contredite par le matérialisme philosophique de la pensée objectiviste. L'enjeu global est : en toutes choses, vaut-il mieux chercher des certitudes et s'appuyer sur elles pour avancer vers de meilleures positions ou se contenter de l'incertitude et de l'insaisissable par souci d'ouverture à tous les possibles et refus de l'enfermement dans les dogmes ?

Introduction

« L'émotion est nègre comme la raison hellène ». Lancée par Senghor il y a plus d'un demi-siècle sous l'influence de l'ethnologie coloniale, la formule allait cristalliser un débat rebondissant. L'ethnophilosophie et la théosophie¹ exploiteront largement le filon senghorien. Aujourd'hui, des discours flottants se voulant postmodernistes, déconstructionnistes, sans fondements, néo-pragmatistes, anarchisants, etc., prennent le relais pour célébrer le flou, l'incertitude, le vague, voire le chaos et l'irrationnel dans la pensée africaine. Il s'agit ici de saisir la valeur respective de chacun de ces deux modes de connaissance, de construction et de transformation du réel. L'émotion se décline en intuition, sensibilité, subjectivité, imagination, indéterminisme, art, foi, etc., et la raison se convertit en argumentation, rigueur, construction méthodique, déterminisme, objectivité, science, technologie, etc. Nous montrons les enjeux anthropologiques, épistémologiques et idéologiques de ce débat désormais classique, en manière de bilan. La discussion s'engage sur des questions conceptuelles et s'achève sur le problème du devenir historique des peuples après avoir transité par l'Homme et la connaissance. L'un des atouts d'une telle réflexion est de montrer que le monde ne peut se construire que sur la base de la rationalité et de la raisonnable, qui affinent le sentiment.

1. les concepts d'émotion et de raison

1.1. L'impasse du confusionnisme conceptuel

Il n'y a pas de doute que Senghor se pose en philosophe et qu'il a, en tant que tel, le souci de la définition des concepts. Mais en même il est poète et habitué à la fantaisie des images esthétiques, autant qu'il est idéologue et adepte des jeux de formulation allant jusqu'à la prestidigitation intellectuelle. Son travail de conceptualisation philosophique s'en ressent. En s'inspirant de *l'Esquisse d'une théorie des émotions* de Sartre, qui voyait dans l'émotion « une chute brusque de la conscience dans le monde magique », Senghor déclare : « Je le sais, il y a la réaction physique, animale, à l'émotion, mais celle-ci est bien, en définitive, un trouble de la conscience, qui descend du monde des choses visibles et claires à celui de choses invisibles et confuses... »².

¹ Nous entendons par *ethnophilosophie* la réduction abusive de la culture et de la pensée collective d'une ethnie à la philosophie ou cette vision du monde ethnique elle-même, en tant qu'il s'agit là de phénomènes ethnologiques n'obéissant pas aux critères de base de la philosophie : discours portant sur des questions théoriques de fond, fondé sur des raisonnements rationnels et prenant position sur la base d'une argumentation s'exposant à la discussion. Ici, la *théosophie* représente, quant à elle, une pensée religieuse se voulant philosophique alors qu'elle appartient plutôt, en toute rigueur, à la sphère de la théologie, sous forme d'exégèse, d'apologétique ou de métaphysique des mystères et des miracles.

² Léopold Sédar Senghor, *Liberté 3, Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Le Seuil, 1977, P. 239

Comment comprendre ce propos énigmatique ? L'émotion semble d'abord se présenter comme une activité soudaine du corps en réponse à une excitation extérieure, donc comme un réflexe purement mécanique ravalant l'homme ému au rang d'animal. L'auteur propose d'aller au-delà de ce sens premier et de considérer que l'émotion est plus psychologique que physique, plus intellectuelle qu'instinctive. A ce titre il s'agirait d'un état de conscience auquel il manque la clarté et la lucidité, et qui serait habité par l'agitation intérieure et des éléments équivoques ou obscurs.

Cependant l'émotion n'étant pas un mouvement intellectuel limpide de la pensée claire mais une conscience obscurcie, embrouillée et agitée par les vibrations de la sensibilité et les images de la subjectivité, elle conduit naturellement l'homme vers le « monde magique », ou les « choses invisibles et confuses », c'est-à-dire vers l'irrationnel, dirions-nous. A-t-on tellement progressé en passant d'une conception de l'émotion qui l'enfoncé dans l'animalité et l'instinctif à celle qui la plonge dans l'invisible et l'irrationnel ? Dans les deux cas, elle reste bien éloignée de la raison. Or, réflexion faite, Senghor ne peut finalement admettre cet éloignement car sa formule induirait alors l'animalisation du Nègre. Soucieux de rectifier le tir, mais pas assez radical pour renier l'idée erronée, il choisit la ruse de l'impressionnisme conceptuel : une sorte de flou définitionnel identifiant et opposant à la fois émotion et raison.

« Les adversaires de la négritude (...) me reprochent d'avoir écrit, dit-il, "L'émotion est nègre comme la raison hellène". Et d'en conclure que je dénie toute puissance de raisonnement, toute raison aux Nègres. Mais comment savoir ce que j'ai voulu dire en isolant une phrase de son contexte ? Car c'est l'évidence qu'ici, « émotion » signifie « raison intuitive », comme le mot *soul* chez les Nègro-Américains, et « raison », la raison européenne « discursive ». Que celle-ci ne soit pas supérieure à celle-là, je n'en veux pour preuve que le triomphe de la nouvelle épistémologie »³. En somme, l'émotion est un mode de connaissance correspondant à l'intuition, c'est-à-dire à la saisie immédiate et approfondie du sens véritable et caché des choses. L'*intuition* ne relie pas l'émotion au corps ou à la sensibilité, mais à l'âme (« *soul* ») et à l'intelligibilité. Elle relèverait de la *même intelligence* que la raison dite discursive, sauf qu'elle serait directe, synthétique et compréhensive alors que la « raison européenne » (!?) se voudrait surtout organisatrice, analytique et explicative. Bref, la « raison intuitive » et la « raison discursive » sont toutes deux de l'ordre du rationnel. La même raison s'exprime ici comme saisie objective, et là, comme embrassade intime.

Ainsi s'instaure la confusion, puisque les deux versions de la raison sont toutes les deux Raison. L'émotion disparaît subrepticement alors qu'il s'agissait de la saisir en propre. Le constructivisme de la raison et la spontanéité de l'intuition ne peuvent plus désormais se distinguer, car : « Depuis la fin XIXe siècle, grâce à la nouvelle physique, au nouvel art, c'est-à-dire la nouvelle poésie, à la nouvelle philosophie, on abandonne l'esprit d'objectivité : le chosisme. On ne croit plus pouvoir contempler la chose *in se*. On ne peut espérer que la saisir vivante, chaude et palpitante : dans une étreinte, qui mêle le sujet avec l'objet, le sentiment avec l'intelligence, l'expérience avec l'expérimentation, la passion avec la vision, le sentir avec le percevoir »⁴. Le comble de la confusion est que l'émotion existe tout de même de façon distincte en tant que forme supérieure de rationalité ou d'intelligence (!?) selon la nouvelle épistémologie.

Celle-ci autorise la valorisation de l'émotion en tant qu'intuition ou « raison-étreinte » parce qu'étant à la fois sensibilité et intelligibilité, elle transcende les limites étroites du chosisme. Il l'érige même en mode de connaissance participant pleinement de la rationalité, voire d'une rationalité plus complète et plus pénétrante que celle de la raison analytique qui

³ Ibid., p.283

⁴ Ibid., p.233

décompose, divise et chosifie. Bref on aurait mal interprété le poète-philosophe-idéologue en pensant qu'il déniait « toute puissance de raisonnement » au Noir.

A la suite de Senghor, Elungu Pene Elungu, le prêtre-philosophe zaïrois relance la confrontation entre « émotion » et « raison ». Ces concepts lui permettent de distinguer entre l'approche subjectiviste de « l'homme noir traditionnel » et le regard objectif de l'Européen. Mais alors que Senghor s'évertue à rationaliser l'émotion, qu'il donne en partage au Nègre, et à l'élever au rang de mode de connaissance supérieur par rapport à la raison discursive qui serait le lot du Blanc, Elungu persiste dans l'autodénigrement ethnoracial en réduisant cette émotionnalité de « l'homme noir traditionnel » à un enfermement total dans le mythe, c'est-à-dire dans l'illogisme, et en soutenant que si la pensée logique existe bien chez le Noir « primitif », elle se soumet aux croyances irrationnelles qui enveloppent son esprit.

« Il y a peut-être un sens, déclare-t-il, à cette fameuse théorie du prélogisme, de l'évolution nègre. Il nous semble consister, non pas dans le fait qu'il n'y ait pas de logos nègre, ni même qu'il ne soit pas autonome par rapport aux autres formes d'expression culturelles mais dans le fait que, bien qu'autonome, la raison discursive occupe une marge assez restreinte, et surtout dans le fait qu'elle est enveloppée par la société, la société par le cosmos, le cosmos par l'être (...). Ainsi, chez nos peuples de la tradition africaine, la parole était à la fois désignation, communication et création. Elle était aussi théorique, mais sans conscience chez ceux qui la proféraient de son caractère formel, théorique, autonome »⁵.

Des idées compromettantes dépassées de Senghor et Lévy-Bruhl sont ainsi réintroduites dans le débat philosophique africain, des décennies après que ces auteurs aient réaménagé ou révisé leurs positions erronées. Pour Elungu, « L'intelligence ici est mythique, elle est elle-même la vie unifiant, se haussant à la conscience qu'elle est une force unificatrice ; cette intelligence n'est pas une intelligence-épée, qui coupe, distingue, différencie, analyse. Cette intelligence mythique s'appuie constamment sur le vivant, le corps lui-même, sur les sens dont il est le siège, sur les sentiments et émotions, sur les concepts eux-mêmes, le tout intégré par l'imagination créatrice qui subsume toutes ces perceptions, ces émotions, ces pensées dans un récit – le mythe – qui raconte ce que l'on sent et éprouve et que l'imagination prolonge hors des limites étroites du corps, soit vers le milieu ambiant, le milieu cosmique tout entier »⁶.

Ainsi, selon Elungu, la notion de *raison*, dont l'Occident nous montre aujourd'hui l'importance en implantant ses technologies, ses industries, sa science et sa pensée discursive en Afrique, a pour vocation de détruire la suprématie ancienne du mythe et de la déraison au profit d'une « révolution spirituelle » instauratrice de la philosophie. Il propose le concept de « rationalisme ouvert » pour penser cette mutation. Mais finalement ce « rationalisme ouvert » s'avèrera faux car la raison s'ouvre surtout ici à « supra-temporel » et au « supra-rationnel », c'est-à-dire aux « réalités métanaturelles », pour ne pas dire à de nouvelles superstitions. En clair, Elungu ne pense le rationnel que comme ce qui doit conduire à une rupture totale avec le mythique. Cependant, il se voit obligé de relier foi et raison en soumettant même celle-ci à celle-là, puisque Dieu est au-dessus des hommes. Bref, l'aventure conceptuelle d'Elungu, ne pouvait qu'engendrer un pseudo-rationalisme au sein duquel émotion et raison, mythe et concept, n'arrivent pas à se démêler, tout en prétendant s'exclure.

Quelles leçons tirer de la double impasse conceptuelle de Senghor et Elungu, l'un qualifiant la non-raison (émotion) et l'autre disqualifiant la déraison (mythe) ? Cet imbroglio définitionnel enseigne qu'une chose ne peut être elle-même et son contraire sous le même rapport ; en d'autres termes, qu'on ne peut concilier *de manière éclectique* l'inconciliable (irrationnel et rationnel). Il montre aussi qu'il est impossible pour l'explication et l'évaluation rationnelles de privilégier l'irrationnel en faisant l'économie de l'absurdité intellectuelle. Par

⁵ Elungu Pene Elungu, *Eveil philosophique africain*, Paris, l'harmattan, 1984, p.148

⁶ Elungu Pene Elungu, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 29

ailleurs, il fait voir que l'influence forte du fidéisme, de l'obscurantisme ou de l'esthétisme sur des esprits déstructurés est de nature à favoriser le flottement et le flou théoriques.

En élargissant la perspective, cette grille de lecture pourrait s'appliquer à un Feyerabend, par exemple, dont les contorsions anarchistes l'amènent à prétendre que toutes les approches se valent : « everything goes » et qu'il n'y a pas de méthode supérieure à une autre. En rapport avec l'opposition entre émotion et raison, et vu la nécessité de faire la part des choses entre les deux, la position de Feyerabend signifie que l'émotion et la raison n'ont pas à être départagées, l'une et l'autre ayant une valeur certaine dans un domaine donné. On trouverait sans doute une part de vérité dans cette idée, cependant l'indifférence axiologique qu'elle induit ne tient pas, puisqu'il s'agit de juger leurs mérites respectifs de façon globale et de procéder ainsi à leur hiérarchisation. L'épistémologue finira lui-même par choisir l'anarchie, en disant « Adieu à la raison », en tant que celle-ci est instauratrice d'un fondement ordonné et d'une organisation permanente généralisable. Ce qui veut dire que l'autre de la raison est à légitimer et à intrôniser comme chez Senghor. L'absurdité est patente : il est impossible de congédier l'ordre de la raison au nom du non-sens de la non-raison, de l'émotion ou de la foi au moyen de la démonstration rationnelle, puisque cette démonstration établit au même moment la supériorité de la raison, tant qu'il faut fixer des certitudes et non embellir inutilement des approximations ou des fictions.

L'inconséquence théorique rencontrée chez Senghor et chez Elungu, mais aussi chez Feyerabend, se retrouve chez bien des jeunes philosophes africains du moment, victimes d'une inféodation béate aux modes occidentales postmodernes et anarchistes. Nous n'évoquerons que le cas Biyogo. Se voulant disciple de Rorty, Derrida, Lyotard, etc., ce théoricien gabonais prône le clair-obscur définitionnel, le brouillard théorique et le brouillage des repères sous prétexte de faire valoir le « nouveau paradigme déconstruction ». Il est pour lui question d'assurer le « démantèlement du logos » (démolition ou démembrement de la raison), d'asseoir « la déstabilisation et la différence du Même », de poser la « variabilisation de la signification », de promouvoir la « dimension fictionnelle » du discours et de la réalité, etc. Tout ceci au nom du refus des fondements établis et des certitudes définitives. Cette « Herméneutique relativiste » refuse de considérer qu'en politique, « il y ait un point de vue qui serait supérieur à tous les autres » et n'hésite pas à soutenir la thèse de « l'essence véridictionnelle de la fiction » (on est ici en droit de penser que c'est un vrai délire qui s'exhibe, dès lors que la fiction devient vérité et réalité)⁷.

Si définir c'est dégager les propriétés essentielles de la chose, celles-là même qui la rendent irréductible à autre chose, bien qu'elle puisse revêtir une réelle complexité, il est clair que la *raison* évoque la lucidité de l'esprit, la conduite méthodique de la pensée, l'examen objectif des causes et des effets, le respect des règles de la logique et de l'ordre naturel des choses, l'organisation rigoureuse des choses, la sérénité de la conscience ; alors que l'émotion renvoie plutôt aux débordements de la sensualité, à la fougue de la sensibilité, au manque de mesure et de retenue dans le comportement, au jaillissement spontané et désordonné de la subjectivité, au trouble de la conscience et à l'ouverture à l'irrationnel.

On dira certes que l'émotion n'est pas forcément irrationnelle : que la panique par exemple implique la compréhension rationnelle de la situation qui l'engendre, et induit une conduite non moins intelligente, visant à éloigner l'homme du danger. On dira de même que l'étonnement pousse rationnellement la conscience à se poser des questions fondamentales susceptibles d'enclencher la réflexion philosophique ou la recherche scientifique. On dira aussi que l'émotion esthétique est une école d'ascèse et de purification de l'esprit. Mais il reste que cette capacité de compréhension et d'intervention sensée que manifeste l'émotion, loin de constituer l'essence du phénomène ou même une de ses caractéristique majeures, représente plutôt son aptitude à intégrer spontanément des instructions données par la raison.

⁷ Grégoire Biyogo, *Histoire de la philosophie africaine*, Livre IV, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 206-211

L'importance de la conceptualisation est de donner le contenu significatif et distinctif, précis et stable de la chose. A cet égard, la confusion sémantique entre raison et émotion ou la célébration de ce qui n'aboutit qu'à l'imprécision (l'émotion ou la non-raison) ne saurait être validé. Sortir de l'impasse et retrouver la pertinence des concepts exige de recentrer le débat.

1.2. Le recentrage du débat conceptuel

Recentrer le débat sur la signification des concepts d'émotion et de raison dans leur rapport théorique nécessaire de facultés humaines en conflit signifie essentiellement qu'il faut considérer ces puissances de l'esprit humain que sont la sensibilité et la rationalité du point de vue universel et rationnel de la philosophie et non à travers des exclusivismes ethnoraciaux imaginaires ou des élucubrations théoriques pseudo-rationalistes. C'est ce que Marcien Towa est parvenu à faire, et avant lui Sékou Touré, autre critique profond de la Négritude. Le penseur guinéen montre que la problématique et la conceptualisation de Senghor et de ses disciplines sont le résultat de leur soumission aux idéologies racistes impérialistes et que leur acceptation de l'irrationalisme nègre est le signe patent de l'aliénation.

« L'idéologie mystificatrice de l'impérialisme, explique Touré, a trompé l'Africain afin de s'emparer de son continent et voilà que lui-même, à travers la "négritude" accepte d'assumer cette dépossession. Cet esclave devenu "nègre", ce "nègre" "fait" pour être esclave, affirme, "c'est vrai, je suis nègre, j'ai une âme de nègre, je suis déraison et inconscience". Car voilà bien ce qu'affirme la "négritude". Nous, nous affirmons : aucune conscience ne saurait être blanche, jaune ou noire ; la négritude n'est que l'expression d'une dépersonnalité, d'une aliénation des valeurs humaines des hommes à peau noire (...). Les valeurs de civilisation, les mobiles de l'histoire et les conditions d'existence des hommes se définissent par la nature sociale ou antisociale qui les recouvre et non par la race des peuples concernés. L'homme africain peut et doit affirmer ses valeurs humaines sans recourir à l'irrationnel »⁸.

Cette prise de position souligne l'universalité et l'identité de la conscience humaine par-delà les contingences raciales. L'argument est que la race est une donnée purement biologique sans effet sur la culture intellectuelle et l'esprit de l'homme, que la culture ne peut être déterminée par la couleur de la peau, que tel taux de mélanine dans l'épiderme ou tel type de chevelure ne saurait produire tel mode de pensée, telle forme de mentalité. Nous dirons que la conscience et la pensée, la raison et l'émotion, étant l'œuvre du cerveau, et le cerveau humain étant le même dans toutes les races, ces puissances mentales de connaissance et d'intervention sont forcément identiques sous tous les climats et toutes les latitudes.

Sékou Touré ne nie pas le caractère original de certaines démarches intellectuelles des peuples d'Afrique ou d'autres peuples. C'est leur fondement racial qu'il rejette, mettant plutôt en avant « la force déterminante du milieu et des faits historiques sur la pensée et les réflexes de l'homme », contrairement à la négritude. A l'appui de sa thèse, il constate, de manière expérimentale, que les Blancs nés en Afrique et africanisés au plan culturel ont la même tournure d'esprit que les Africains noirs, alors que les Noirs Américains n'ayant jamais vécu dans leur continent d'origine ont la même mentalité que leurs compatriotes blancs ou jaunes de culture américaine. Bref la conscience humaine n'a pas de coloration raciale. Dans son organisation et sa structure fondamentales, elle est partout et toujours raison, c'est-à-dire « le produit de la réflexion fondée sur la connaissance et l'expérience ».

A ce titre, la raison, chez tout homme et dans toute race, prédomine sur l'émotion car à en croire le philosophe révolutionnaire : « La conscience humaine fait l'homme et la société car sans elle, tout devient néant. Elle est donc la lumière qui éclaire le chemin infini conduisant irréversiblement l'homme et l'humanité vers un destin digne de leurs efforts créateurs, de leur unité et conforme à leur nature »⁹.

⁸ Ahmed Sékou Touré, *L'Afrique et la révolution*, Paris, Présence africaine, (1^{ère} édition 1996), pp. 191 et 193.

⁹ Ibid., p.103.

La conscience ou raison fait la nature de l'homme, le guide et l'humanise de plus en plus, pour lui éviter de sombrer dans le chaos où le plongeraient la fureur des émotions et l'aveuglement des instincts. Sékou Touré montre d'ailleurs que cette supériorité de la raison sur l'émotion est le résultat de l'évolution anthropologique qu'on retrouve dans le passage de l'instinct à la conscience du fait des progrès psychosomatiques, intellectuels et idéologiques rendus possibles par la société. Il dit : « La vie en commun des hommes a donné naissance à la société qui s'est fondée sur des bases de plus en plus perfectionnées aux fins d'assurer la sauvegarde et, plus tard, le développement de l'existence des êtres groupés. La société devient ainsi une unité aux dimensions plus larges, aux capacités plus grandes, conférant à chacune de ses composantes, des facultés et des possibilités nouvelles toujours plus épanouies et aboutissant à la création d'une conscience par la mutation qualitative de l'instinct. Aussi, partant de l'instinct, l'homme, produit social, atteint-il à la conscience et abandonne-t-il ainsi le stade animal du comportement de l'être »¹⁰.

Même dans la vie courante le rationnel se montre plus performant que l'affectif et le sensible en ce qui concerne la connaissance, le jugement et la communication, pense le leader guinéen : « Les sentiments que peut nourrir un être humain à l'égard de son semblable passent d'abord par l'appréciation de ses sens. Ce n'est qu'à une étape ultérieure, lorsque les contacts humains se multiplient, que les premiers sentiments éprouvés sont pris en compte par la conscience, faculté de synthèse et de régulation, en vue d'être formulés de façon presque définitive. Lorsqu'on rencontre un homme ou une femme dans la rue, on a tout de suite une première impression de la personne rencontrée. Cette impression est instantanée. Elle est celle des sens. Mais si le contact se répète, se multiplie, les premières impressions sont progressivement rationalisées, corrigées »¹¹.

Cette approche rationnelle des rapports entre l'émotion et la raison respecte l'esprit méthodique et scientifique de la philosophie. Toute confusion sémantique est évitée, en même temps que les bases sociales et historiques déterminantes dans le jeu de ces facultés humaines sont mises en évidence et que la dialectique entre les sens et la conscience est maîtrisée. Car si la sensibilité fournit sa matière à la rationalité, celle-ci, en retour, corrige et clarifie ses images approximatives. Ici, l'apport de Sékou Touré consiste donc avant tout à sortir ce débat conceptuel du terrain de l'absurdité philosophique, terrain encombré par des aberrations raciales, mythologiques et anarchistes.

Marcien Towa est encore plus direct dans cette offensive contre l'insensé. Il se pose la question de savoir « si nous devons prendre la pensée comme guide suprême de la vie ou si c'est à une autre instance que revient ce rôle », et il répond : « Par pensée, nous entendons le pouvoir d'examiner et de confronter diverses représentations, doctrines, idéologies pour retenir celle que nous jugeons la plus conforme à la vérité, c'est-à-dire, à ce qui est, peut ou doit être. La pensée ainsi comprise s'oppose à toute adhésion spontanée et sans examen critique à une conception ou doctrine quelconque sous prétexte qu'elle proviendrait d'un être supérieur : Dieu, ancêtre, génie, voyant, etc. »¹².

En d'autres termes, la raison est la faculté la plus lumineuse, la plus éminente, la plus crédible et la plus efficace. C'est par conséquent à elle qu'il faut confier le sort de l'humanité dans la recherche du vrai et la fixation des normes du comportement, et non à une autre puissance, fût-elle même divine. Le fait est que la pensée rationnelle conduit l'homme vers la puissance matérielle par la science et vers le progrès social et moral par la philosophie, alors que la croyance aux forces surnaturelles ne fait que soumettre l'homme à des maîtres et des dogmes aliénants et asservissants.

¹⁰ Ahmed Sékou Touré, *La Révolution culturelle*, Genève, Kunding, 1972 (1^{ère} édition 1969), p.29.

¹¹ Ahmed Sékou Touré, *Technique de la révolution*, Conakry, Imprimerie nationale « Patrice Lumumba » (1^{ère} édition 1971), p. 47

¹² Marcien Towa : *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Clé, 1979, p. 46.

En fin de compte, si Touré pose le diagnostic du « défaitisme idéologique » pour comprendre l'aliénation des négrologues, Towa pour sa part incrimine l'asservissement du colonisé par le colonisateur pour expliquer le trop-plein d'émotivité que le senghorisme a cru bon de considérer comme une caractéristique biologique du Nègre. Ce faisant, il nous permet de pénétrer la véritable nature de l'émotion nègre des défaitistes aliénés. Le philosophe camerounais affirme en effet : « Le colonisé, comme tout homme asservi, est un être déchu au sens fort du terme. Un homme dominé est par définition essentiellement passif. Il lui est interdit d'exprimer ses besoins et ses aspirations, de concevoir son avenir et d'en décider. Il est inséré, à titre d'instrument, dans la praxis créatrice du maître (...). La pensée de l'homme asservi (non encore révolté) s'endort, sa volonté s'émousse : faute d'exercice. Par un phénomène de surcompensation bien connu de la psychanalyse, ses fonctions biologico-instinctuelles se développent anormalement. L'atrophie de la pensée et du vouloir, qui sont les puissances les plus hautes de la créativité consciente et proprement humaine, se double d'une hypertrophie de l'émotivité, de l'instinctivité et du comportement magico-religieux. Cette déchéance de l'homme dominé est ensuite évoquée pour expliquer et justifier la domination alors qu'en réalité elle en est le résultat. L'asservissement naturalise, animalise l'homme. Il est un crime de lèse-humanité et doit être considéré comme le mal absolu »¹³.

Contrairement aux apparences, ce texte, loin de dédouaner les négrologues du prélogisme émotionnel nègre, les met plutôt en difficulté, en fournissant une explication non raciale et scientifique de la montée de l'irrationalisme et du sensualisme constable dans l'Afrique contemporaine et particulièrement dans ses milieux cultivés à l'occidentale. Nous sommes ici en présence du phénomène de la genèse d'une émotivité débordante chez les peuples vaincus. C'est un processus psychosocial de décompression, de compensation et de défoulement. La forte pression exercée par l'oppression coloniale ou esclavagiste dans la sphère de la conscience et de la pensée rationnelle chez le vaincu de l'histoire pour l'empêcher de réfléchir à la question de sa libération est contournée par celui-ci lorsqu'elle atteint un seuil critique. A ce moment une soupape de sécurité psycho-idéologique, chargée d'éviter à cette conscience sous pression maximale de sombrer dans l'inconscience de la folie, entre en fonctionnement et libère une partie de l'énergie comprimée pour la canaliser vers les secteurs d'activité intellectuelle, mentale et idéologiques tolérés. D'un seul coup ceux-ci prennent une dimension demeurée. Il s'agit des activités religieuses, esthétiques et sensuelles, en règle générale. Celles-là même qui déplacent l'homme de la terre vers les paradis artificiels et lui donnent l'impression de vivre pleinement et de penser hautement alors qu'en réalité l'étouffement de sa rationalité la plus efficace se poursuit habilement dans le jeu des mécanismes sociaux réels au profit des classes dominantes victorieuses pour le moment.

Appelons *émotionalisme* idéologique ce phénomène universel de dégonflement de la rationalité et de gonflement de l'irrationalité qui caractérise les classes et peuples opprimés à toutes les époques et sous tous les cieux lorsque la résistance politique ne se manifeste pas encore ou n'a pas pris le dessus. La foi aveugle qui commande les guerres de religion, les autodafés, les condamnations des indésirables au bûcher, etc., durant le moyen âge en Europe et Orient montre les ravages de cet émotionlisme idéologique.

Le tort des émotionalistes et autres spontanéistes anarchisants n'est donc pas tant d'évoquer ce surdimensionnement de l'émotion et de l'intuition que de lui attribuer une origine raciale ou ontologique, et de penser, pour certains, qu'il constitue la voie idéale de la connaissance, et pour d'autres, qu'il s'agit d'une tare abominable. Mais que faut-il entendre par gonflement de l'irrationalité à propos de l'émotionalisme idéologique ? Il n'y a pas lieu d'y voir un rétrécissement de la rationalité qui réduirait celle-ci à peu de chose chez l'homme, dont la lucidité de la conscience tendrait à s'effacer au profit d'une invasion générale de l'esprit par les superstitions et la déraison. Chez l'homme qui jouit pleinement de ses facultés

¹³ Ibid., pp. 53-54.

mentales, le rationnel domine toujours l'irrationnel. Le gonflement surdimensionné de l'irrationnel chez le vaincu, sous l'effet de la pression idéologique et de la répression violente concrète du vainqueur, signifie simplement que l'irrationalité s'étend au delà de ses limites habituelles, qu'elle gagne du terrain, mais pas qu'elle devient plus importante et plus présente que la rationalité, qui demeure toujours la tendance dominante de l'esprit humain ici.

Que retenir donc en définitive de ce débat conceptuel sur les rapports complexes qui lient l'émotion et la raison ? Le mérite revient à Senghor d'avoir mis le doigt sur une question théorique essentielle d'intérêt philosophique. Mais les négrologues et autres irrationalistes qui participent à la controverse n'ont ni les moyens philosophiques (sens matérialiste dialectique de la permanence du réel dans son incessant mouvement) ni les bases idéologiques (progressisme, patriotisme populaire) d'un traitement correct du problème. Aussi l'apport de Touré et de Towa dans le débat représente-t-il un réajustement conceptuel et essentiel. Moins évoluée, l'émotion n'a pas la lucidité de la raison. Même si la raison prend appui sur elle, il lui appartient de se laisser guider, tout en apportant le poids précieux de la sensibilité.

2. Les enjeux majeurs de l'opposition entre la raison et l'émotion

2.1. L'Enjeu anthropologique et esthétique

Le problème définitionnel qui vient d'être examiné a montré que les rapports émotion-raison, dans la philosophie africaine contemporaine, ne soulèvent pas seulement une question sémantique mais aussi une interrogation existentielle. L'homme de la sentimentalité, de la subjectivité et de la jouissance vaut-il l'homme de la raison, de la connaissance certaine et de la puissance éclairée ? Mais par ailleurs, une dérive de la raison et une dictature du rationnel ne sont-elles pas à redouter en ce qu'elles amoindrieraient la densité de l'humain ? L'émotion a-t-elle dit son dernier mot ? Nous entrons là dans l'enjeu anthropologique et esthétique de l'affrontement entre ces deux grandes facultés mentales et puissances de l'esprit humain.

L'Africain Américain Martin Luther King apporte une réponse intéressante à cette préoccupation dans la mesure où il valorise l'approche affective du réel qui émane de l'émotion sentimentale *idéalisée* et durable, sans sombrer dans l'irrationalité. « Il ne faut pas confondre, dit-il, la signification de l'amour avec quelque effusion sentimentale. L'amour est quelque chose de plus profond qu'une touche d'émotion. Peut-être la langue grecque peut-elle ici clarifier nos idées. Le Nouveau testament grec emploie trois mots pour désigner l'amour. Le mot *eros* désigne une sorte d'amour esthétique ou romantique. Dans les dialogues de Platon, l'*eros* est un élan de l'âme vers le domaine du divin. Le deuxième mot est *philia*, un amour réciproque et une affection intime entre des amis. Le troisième mot est *agapè*, compréhension et bon vouloir créateur et rédempteur pour tous les hommes (...). A ce niveau, nous aimons la personne qui nous fait du mal, tout en haïssant le mal qu'elle a fait »¹⁴.

L'intérêt majeur d'une telle intervention réside dans le fait que, prenant le contre-pied des idées dominantes qui consacrent la suprématie de l'approche scientifique et objectiviste du monde sur sa saisie subjectiviste et l'interprétation affective de son sens, cette célébration du sentiment fait étalage de la grandeur humaine de cette valeur du cœur qu'est l'amour, en tant qu'approche fine et conviviale de l'Autre. C'est une autre dimension du débat qui se révèle là. Car si pour connaître la nature et bien situer les relations de cause à effet qui s'y déroulent, l'explication scientifique reste incontournable et essentielle, ne peut-on pas penser que pour comprendre l'infinie complexité de l'homme, la pénétration affective de sa subjectivité soit complémentaire de sa saisie objective ? Nous sommes ici en présence de la querelle classique entre l'explication causale et l'interprétation compréhensive dans les sciences humaines et en philosophie, le défi étant de rendre compte de la totalité de l'humain.

Mais limitons-nous à la question de l'amour. C'est la sublimation durable d'une émotion esthétique et d'un désir de possession et de jouissance. Cette idéalisation

¹⁴ Martin Luther King : *La Force d'aimer*, Paris, Casterman, 1964, p.18.

sentimentale ouvre l'être à son semblable, à l'objet, à la nature, à l'inconnu et le prédispose au don total de soi comme à l'acceptation totale de ce qui n'est pas soi, afin que l'identité et l'altérité fassent un dans l'allégresse, la convivialité et la concorde. Il y a lieu de penser que vu sous cet angle, l'amour devient une longue, agréable et fine émotion porteuse de tous les espoirs de réconciliation et de compréhension, d'entente et de contemplation, de communication et de communion, de tolérance et de paix.

Si l'idéalisation sentimentale s'adresse à Dieu, elle rabaisse automatiquement l'homme et organise un culte malsain de la dégradation anthropologique sous prétexte de croyance et de foi, mais en fait pour des raisons d'ignorance et de manipulation idéologique. C'est ce qui permet à Towa d'affirmer : « Ce qu'on appelle dans le système mythologique foi ou croyance commande une structure foncièrement inégalitaire et secrète la dépendance, puisqu'il s'agit toujours de s'en remettre à un être supérieur pour ce qui regarde la vérité et les normes de comportement »¹⁵.

Prolongeons ce regard sur l'amour par une réflexion sur l'esthétique en interrogeant l'émotion sous sa forme de puissance psychosomatique secondaire, c'est-à-dire d'exigence psychologique et biologique acquise, mais devenant impérieuse comme un instinct naturel. La création artistique et l'émerveillement esthétique ne font-ils pas surgir une sorte d'« instinct secondaire du beau » qui, loin de ramener l'homme vers la bestialité, le hisse plutôt au-delà du vulgaire, du brut et du sauvage en lui indiquant le chemin de la perfection, de l'excellence, du merveilleux ? Nous aurons d'abord ici à douter de la conception selon laquelle il n'y aurait pas une impulsion subjective du beau dans la création ou dans la contemplation mais seulement la mise en mouvement d'une idée (thème de l'œuvre), d'un style et d'une technique d'école (canon esthétique), d'une appréciation culturelle (conception sociale ou de classe de la beauté). Certes ces dimensions intellectuelles et collectives de l'art et du beau sont-elles indéniables, de même qu'il reste indéniable que les préoccupations artistiques et esthétiques individuelles impliquent généralement une éducation en ces matières.

L'artiste travaille longuement et rationnellement pour produire le Beau ou tout au moins l'œuvre belle. Mais tout au long de son travail, sa rationalité et sa sensibilité, sa science des belles formes et sa spontanéité de créateur se trouvent engagées dans un chassé-croisé permanent dont il faut bien souligner la part d'instinctivité, c'est-à-dire d'inspiration relativement incontrôlée et incontrôlable et d'élan perfectionniste imprévisible.

Il ne s'agit pas de dire que l'instinct esthétique est inné et que le sens esthétique et l'esprit scientifique se contrebalancent comme le principe de plaisir et le principe de réalité au fondement de la vie psychique individuelle. L'instinct esthétique est comme le prolongement culturel chez l'individu de ce principe archaïque et naturel de plaisir, dans la mesure où il correspond à une brusque tension pré-réflexive vers le Beau, mais dans les conditions d'une canalisation culturelle de l'individu par la société. En fait, dès l'enfance, le petit homme est sensibilisé esthétiquement de mille manières, et il résulte de l'accumulation de ces expériences esthétiques, l'acquisition d'un sens du beau tapi dans l'ombre, mais surgissant comme une pulsion naturelle à l'occasion. On ne saurait parler de sentiment esthétique si la culture réduisait cet élan irrépressible de la sensibilité à perdre toute son instinctivité pour n'être plus qu'une systématique construction rationnelle de l'esprit. Mais qu'apporte cet instinct du Beau au plan anthropologique et existentiel ? Elève-t-il ou rabaisse-t-il l'homme ?

Dans une certaine mesure, on peut admettre l'utilité sociale de l'art et du sentiment esthétique et leur capacité à combler certaines aspirations essentielles de l'homme au plan de la qualité de la vie, lorsque Njoh-Mouelle dit : « Les objets d'art sont disposés autour de l'homme à la manière d'un supplément d'être destiné à lui réconcilier une nature hostile (...). L'article-artisan se propose d'aider à faire passer l'homme du moins-être au plus-être (...). La décoration ne doit pas être considérée comme du superflu ; elle est une manière de capter

¹⁵ Marcien Towa : *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 47.

l'être au profit d'un autre être qui voit augmenter sa vitalité (...). C'est en considération de cela que nous avons pensé devoir affirmer que le beau n'est pas une finalité en soi, mais une espèce de voie initiatique conduisant à la saisie de l'être »¹⁶.

Ainsi donc la recherche et l'expression du Beau apportent la sécurité et la plénitude existentielle à l'homme. C'est acceptable, mais ce n'est pas tout. Si l'art comble un vide existentiel et élève vers l'absolu, il ne faudrait pas que cet absolu soit le divin, car alors nous retombons dans l'impasse mythologique qui avilit l'homme. Par ailleurs, il y a le contenu social de l'art et du sentiment esthétique, c'est-à-dire leur orientation de classe. Si l'on en tient compte il apparaît qu'au-delà des sensations métaphysiques, le ravissement esthétique est source d'espoir en des lendemains qui chantent, ouverture à la liberté qu'exhibe le génie créateur de l'artiste et qu'expose la fantaisie originale de l'œuvre, et sentiment de fierté que produit la jubilation et l'extase de l'admirateur devant le spectacle de la beauté. Le plus extraordinaire dans l'instinct esthétique est sans doute qu'il permet d'entrevoir le progrès et la liberté et de savourer la confiance de l'homme en soi, dans une quiétude palpitante.

Qui se représente ainsi l'Art et le Beau ? Evidemment ce ne sont pas les classes déclinantes mais les classes montantes. Ce sont celles-ci qui ressentent le plaisir esthétique comme une émotion émancipatrice universelle. Les conceptions rétrogrades des classes conservatrices les poussent généralement à la jouissance gratuite, à l'art pour l'art et à l'évasion esthétique vers l'au-delà. De telles émotions esthétiques seules leur permettent de faire du goût un instrument idéologique de domination et de manipulation des masses. A cet égard, la réduction drastique de la sphère de l'Art et du Beau dans la société capitaliste et des richesses culturelles et artistiques en marchandises montre que les classes dominantes de cette société rejettent l'apport libérateur de l'Art et de l'Esthétique.

C'est ce qui permet au penseur égyptien Samir Amin, dans une de ses réflexions philosophiques sur la culture de dire : « Le capitalisme n'a pas de culture. La destruction de la culture opère par secteurs successifs, la marchandise réduisant progressivement la non-marchandise (...). Un ustensile nègre n'est pas seulement un ustensile, il est aussi une œuvre d'art et expression d'émotion religieuse. Un seau en plastique n'est plus qu'un seau en plastique et l'œuvre d'art un objet de décoration. L'art des sociétés précapitaliste est toujours un moyen d'intégration sociale, tandis que notre art contemporain est, pour la première fois, l'expression d'un refus de la société (...). La pornographie n'est-elle pas parvenue à faire de l'orgasme une marchandise ? Le croisement d'autoroutes reste laid. Parce que ni le coloriste ni le psychologue ne sont capables de concevoir un usage individuel de l'espace social, d'ailleurs, ils ne sont pas payés pour ça. Avec l'abolition de la valeur d'échange disparaîtra la contradiction social-individuel (...). A l'uniformité de la destruction culturelle du capitalisme s'oppose la richesse de la diversité renaissante (...). Plus nous avancerons sur la route du socialisme et mieux nous saurons résoudre les problèmes qu'elle pose »¹⁷.

Il est possible de conclure de tout ceci que la sensibilité peut améliorer la condition humaine en permettant l'accès au qualitatif à travers le quantitatif, la découverte de l'intersubjectivité affective derrière des relations objectives scientifiquement analysables entre les hommes et entre les groupes sociaux, ainsi que l'accession à l'espoir, à la liberté, au progrès et à la concorde par le biais de l'esthétique. A l'inverse, la science, c'est-à-dire le déploiement impérieux de la raison, peut réduire l'homme à néant lorsqu'elle est aux mains de forces exploiteuses et oppressives. En effet, celles-ci réservent les secrets et les privilèges qu'apportent le savoir scientifique et la puissance technologique à des cercles réduits de profiteurs et laissent les masses à la merci des forces obscurantistes et des producteurs de laideurs passant pour des artistes. Désintéressés à travers l'Esthétique ou idéalisée à travers l'Amour, l'émotion et l'instinct peuvent humaniser. Sous forme brute ou mystique, ils

¹⁶ Ebénézer Njoh-Mouelle : *Jalons III, Problèmes culturels*, Clé, Yaoundé, 1986, pp. 68-69.

¹⁷ Samir Amin, *L'impérialisme et le développement inégal*, Paris, Editions de minuit, 1976, pp. 91, 93, 96

abrutissent en enfermant l'humain dans les superstitions, et ne valent guère, à ce moment, l'apport de la science et de la raison technologique au service des hommes et non du profit.

2.2. L'enjeu épistémologique et axiologique

Lorsque la rationalité s'exprime pleinement et systématiquement, elle aboutit, en tant que philosophie, à la science et à la technologie. De même lorsque la sensibilité se développe jusqu'au bout elle débouche sur la foi et la religion. Et les deux ne manquent d'entrer en rivalité, la religion se prenant pour le fondement axiologique du savoir et de la sagesse, et la science s'érigeant en connaissance sûre et certaine donnant la maîtrise du monde. Qu'en est-il au fond lorsque ces prétentions sont évaluées à travers les textes des philosophes africains qui ont mis la subjectivité (émotion) et l'objectivité (raison) en balance au plan épistémologique ?

De façon tout à fait paradoxale, le grand savant sénégalais Cheikh Anta Diop aura à émettre des réserves sur la pertinence de la science vers la fin de sa vie, estimant que « nous traversons une période de crise de la raison à la suite du développement vertigineux des sciences », crise qui détruit les principes du déterminisme (objectivité des lois et validité universelle de la causalité) et met en cause les repères logiques classiques de la science. Cette dernière entre ainsi dans une période trouble d'incertitude, qui enfonce même la philosophie dans l'impasse, car son vivier étant la certitude scientifique, lorsque celle-ci connaît une profonde défaillance, celle-là sombre elle-même dans la faillite. Il dit à ce propos : « La physique moderne a créé une situation propre à nous enseigner que la logique classique n'est qu'une somme d'habitudes mentales, de règles provisoires qui peuvent changer quand l'expérience souveraine l'exige. La raison tombe dans le vertige. Un nouveau concept philosophique doit être forgé, celui de la "disponibilité logique" de l'esprit. Demain, l'expérience souveraine pourra transformer en fait rationnel ce qui nous paraît aujourd'hui logiquement absurde ou impossible. L'absurde absolu n'existe plus au regard de la raison¹⁸.

Il faut bien reconnaître que si rien ne peut plus être totalement absurde aux yeux de la raison, cette « disponibilité logique » devient aussitôt illogique car tous les discours irrationalistes, superstitieux et mystiques pourront développer leur délire obscurantiste dans le champ de la science en toute quiétude, comme si cela était sensé, sans qu'aucun principe rationnel ne puisse les rappeler à la raison ou les mettre à l'écart, puisque l'avenir pourrait un jour les consacrer comme de nouvelles formes de rationalité sur la base de telle ou telle prouesse expérimentale inédite. A ce moment-là, les « expériences magiques » des artistes illusionnistes n'hésiteront pas à se présenter comme des tests scientifiques sérieux au nom de la « disponibilité logique de l'esprit ».

Il y a plus, les règles de la logique, qu'elles soient classiques ou dialectiques, ne peuvent pas passer pour de simples « habitudes mentales provisoires » mais sont et restent les reflets des formes et modes de mouvement de la réalité matérielle de la nature. Et cette nature est toujours égale à elle-même dans le monde macrophysique, physique et microphysique. Ainsi, l'objectivité des phénomènes et leurs relations de cause à effet, qui sont constables dans l'expérience quotidienne et dans celle des laboratoires scientifiques, interdisent de penser qu'entre A et B, une liaison puisse s'établir sans intermédiaire matériel d'aucune sorte (sous tel ou tel état substantiel ou non-substantiel de la matière : masse, énergie, champ...), et de considérer qu'une certaine imprévisibilité ou indétermination provisoire de la situation précise d'un phénomène quelconque est signe de présence d'une nouvelle rationalité dans le monde. Les cas des phénomènes paranormaux et surtout de la « prémonition » qui incitent Cheikh Anta Diop à ouvrir ici la porte à l'irrationalisme ne témoigneraient-ils pas davantage de l'insuffisance des moyens d'investigation expérimentale et des méthodes d'explication rationnelle à une période donnée ?

¹⁸ Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981, pp. 472-473

L'existence des rêves prémonitoires, si elle est avérée, plongerait-elle la « raison raisonnée » et le déterminisme absolu ou statistique dans le chaos au profit du règne des émotions et de l'inattendu que nul ne saura maîtriser, anticiper ou canaliser ? Une « nouvelle logique » ne viendrait-elle pas ainsi faire passer d'anciennes absurdités et superstitions pour des vérités scientifiques ? On ne saurait prêter crédit à de tels jeux de l'esprit sans ruiner la rationalité, même si on imagine que c'est elle-même qui s'embourbe et se discrédite en montrant ainsi ses propres limites. La supposition, gratuite ou fondée n'est pas une monnaie d'échange contre la science. Et il n'y a pas de science en dehors du déterminisme, même s'il prospère provisoirement une certaine indétermination dans la mesure scientifique.

Pour sortir de l'impasse de la rationalité irrationnelle et de l'autodestruction de la raison du fait même de ses progrès, il faut en fait quitter le terrain de l'idéalisme philosophique avec lequel Cheik Anta Diop flirte ici pour poser le problème de l'indéterminisme et du progrès de la science à travers ses multiples crises, en termes matérialistes. C'est ce que fait le « Consciencisme » de Kwame Nkrumah. Il dit notamment à cet égard : « Le concept d'un objet, à fortiori le concept même d'objet ne peut véritablement être formulé dans l'idéalisme. Après avoir démantelé le monde, les idéalistes sont incapables de le reconstruire (...). La distinction entre apparence et réalité glisse entre les doigts de fantôme de l'idéalisme, car, dans l'idéalisme la réalité n'est plus qu'une apparence persistante. Par là, l'idéalisme se rend incompatible avec la science. On devrait vraiment poser comme axiomes que la matière peut exister sans être perçue, et qu'elle persiste indépendamment de l'esprit (...). Le matérialisme, lui, est une forme sérieuse, objective et presque descriptive, de métaphysique »¹⁹.

La relation que la prémonition établirait entre A et B ou celle qu'un état limité de la science à un moment donné ne parviendrait pas à établir avec précision entre C et D, existe néanmoins de façon objective, même si elle n'est pas matériellement repérée encore. Par définition, le surnaturel ne peut exister dans la nature ni l'expliquer. Le propre de la matière est d'être en perpétuel changement. Elle surprendra donc toujours la raison. Mais de même que la matière demeure toujours elle-même, à travers ses incessantes mutations, de même la raison améliore toujours ses performances sans devenir déraison ni abandonner ses acquis logiques. Une attitude dialectique permet à la raison d'assumer ses mutations en conservant sa lucidité.

C'est ce que montre la notion de « conversion catégorielle » chez le penseur ghanéen. « Par conversion catégorielle, dit-il, j'entends quelque chose comme le jaillissement de la conscience de soi à partir de ce qui n'est pas conscience de soi, quelque chose comme le jaillissement de l'esprit à partir de la matière, de la qualité à partir de la quantité (...). C'est ici que le matérialisme philosophique devient dialectique (...). On peut admettre des différences épistémologiques entre l'esprit et le cerveau, la qualité et la quantité, l'énergie et la masse, sans admettre entre eux de différence métaphysique, sans, en d'autres termes, admettre que, pour avoir un esprit, il faille avoir quoi que ce soit de plus qu'un cerveau se trouvant dans certaines conditions, que, pour avoir une qualité, il faille avoir plus qu'une certaine disposition de la quantité, ou que, pour avoir de l'énergie, il faille avoir plus qu'une masse à un état critique donné »²⁰.

Telle est l'attitude philosophique rationnelle, empêchant d'introduire le « malin génie », le mystère ou le miracle dans la nature, et toutes sortes de doutes dans le processus de développement de la science. La contingence, c'est-à-dire le hasard, a une existence objective qu'il ne s'agit pas de nier. On en tient compte en remplaçant la notion de déterminisme absolu par celle de déterminisme statistique ou en faisant jouer la loi des grands nombres, ou encore, en faisant confiance aux progrès des méthodes de calcul et d'observation ; pas en entrevoyant l'irrationnel. Le scientisme paradoxal et inopportun dont Cheikh Anta Diop fait preuve ici

¹⁹ Kwame Nkrumah : *Le Consciencisme*, Présence africaine, Paris, 1976 (1^{ère} édition 1964), pp. 30-31.

²⁰ Ibid., pp. 32 et 35-36.

parvient à cultiver le scepticisme vis-à-vis de la science tout en la glorifiant et à laisser entrevoir la mort de la philosophie (celle-ci n'ayant plus d'os à ronger puisque la science qui le lui fournissait serait en difficulté).

La démarche discutable du grand savant en la circonstance est accompagné dans ce débat par le scientisme triomphal et opportuniste de Paulin Hountondji qui laisse le subjectivisme et le sentimentalisme aux métaphysiciens, aux moralistes, aux penseurs de l'esthétique et de la politique, pour se consacrer lui au véritable triomphe de la raison que garantit la science et « la philosophie comme théorie de la science ». Parce qu'il tenait à rejeter les errements du sentiment et de l'idéologique au profit de la certitude qu'apportent la raison et la science, le philosophe béninois s'est risqué à définir la philosophie comme : « une théorie de la pratique scientifique, théorie dont le développement dépend, à ce titre, du développement réel des connaissances scientifiques »²¹.

Sous le feu de multiples critiques fondées, il retouche cette définition ne considérant plus bientôt la théorie scientifique que comme « un noyau essentiel de la philosophie en général ». Mais au bout du compte il ne s'agit que d'un faux mea culpa car d'une part, il continuera de refuser un pouvoir politique à la philosophie en général, exception faite de « la philosophie marxiste » capable de développer une « idéologie scientifique » en faveur du prolétariat, et d'autre part, il maintiendra que la véritable mission de la philosophie africaine contemporaine consiste à travailler sur les sciences sociales pour déceler l'imaginaire idéologique particulariste qui les hante. Aussi souhaite-t-il que tous les philosophes africains se forment aux sciences humaines. Ce qui l'amène à donner conseil : « La fonction spéciale des sciences, comme lieux de manifestation et véhicules privilégiés, dans le champ du savoir, de tous les fantasmes idéologiques, d'une part, et d'autre part, l'importance de ces sciences pour la détermination des classes sociales en mouvement et des intérêts en jeu au sein de la société, m'inclinent, soutient-il, à penser que c'est principalement dans ce secteur que le philosophe africain peut aujourd'hui, en se donnant une formation positive, ou, à défaut, l'information la plus large et la plus précise possible, rendre les plus grands services »²².

Il est clair que pour une pensée qui se veut révolutionnaire, un tel déplacement des priorités de la philosophie politique et morale vers l'épistémologisme équivaut à une fuite calculée des responsabilités et une manœuvre de désorientation théorique et de neutralisation pratique des philosophes africains. La science ne libère pas politiquement. C'est une pensée politique libératrice qui libère. Eclairée par une philosophie de la libération, elle assume mieux sa mission. Le continent sous-développé a deux problèmes : se doter d'une bonne capacité technico-scientifique pour améliorer sa situation matérielle, et s'émanciper politiquement. C'est par la libération politique qu'il parvient à se doter d'une puissance économique. Cette libération est donc prioritaire, car l'accumulation économique provenant de la science et de la technologie ne sera jamais possible dans un monde de domination coloniale et de pillage néo-colonial pour les Etats, nations et peuples asservis. Pour cette seule raison fondamentale, le scientisme et l'épistémologisme représentent des voies d'impasse.

Pourtant, une autre conception du développement de la science peut s'avérer fructueuse. Il s'agirait alors du concept de la *défense non-scientiste de la science*. Ce concept nous invite premièrement à reconnaître la primauté de l'homme sur la machine, c'est-à-dire de la politique et de l'éthique sur la science et la technologie en tant que la fin a plus de valeur que le moyen. Il nous conduit aussi à avoir pleinement conscience de l'importance irremplaçable de la science pour le développement des forces productives sans lequel l'Afrique se condamne à l'arriération et à l'asservissement perpétuels. Enfin il s'agit d'un concept de combat contre l'autoritarisme des traditions désuètes et l'obscurantisme des

²¹ Paulin Hountondji, « Que peut la philosophie ? », in *Revue présence africaine* n°119/1981, Paris, p. 64.

²² Ibid., p. 70.

pouvoirs politiques et confessionnels rétrogrades. Mais la science est-elle valablement défendue par la raison ? La foi religieuse ne l'expliquerait-elle pas mieux ?

Martin Luther King va dans cette direction dans un texte d'un intérêt certain : « Il peut y avoir conflit entre hommes de religion à l'esprit débile et hommes de science à l'esprit ferme, mais non point entre science et religion. Leurs mondes respectifs sont distincts et leurs méthodes différentes. La science recherche, la religion interprète. La science donne à l'homme une connaissance qui est puissance, la religion donne à l'homme une sagesse qui est contrôle. La science s'occupe surtout de faits, la religion s'occupe surtout de valeurs. Ce ne sont pas deux rivales. Elles sont complémentaires. La science empêche la religion de sombrer dans l'irrationalisme impotent et l'obscurantisme paralysant. La religion retient la science de s'embourber dans le matérialisme suranné et le nihilisme moral »²³.

Ce texte comprend la valeur de la science. Mais il fait un partage des compétences entre le sentir de la religion et le raisonner de la science qui enferme celle-ci dans la factualité et engage l'autre dans l'axiologie. Un tel partage fait problème. La question peut se poser de savoir si l'appréciation des valeurs ne doit être que le fait du jugement provenant du sentiment religieux ou s'il est possible qu'une science ou une philosophie des valeurs soit plus crédible, par exemple une sociologie des idéologies procédant avant tout à partir de l'étude des pratiques sociales, ou une psychosociologie des mœurs et une philosophie de la culture, etc. On sait que les valeurs de liberté et d'égalité, par exemple, ont été ardemment et victorieusement défendues par la « philosophie des lumières » à partir d'un lieu purement laïc : la théorie politique rationaliste, et que justement, ce sont les appareils religieux qui s'opposaient au triomphe de ces valeurs en protégeant les privilèges que leur garantissait la monarchie absolue de droit divin. La religion n'est-elle pas finalement la chaire où les valeurs sont prêchées et en même temps le carcan qui les empêche de se concrétiser tant que les intérêts matériels et spirituels des appareils confessionnels sont en cause ?

On devrait effectivement interroger l'autorité morale que revendique le sentiment religieux au regard de la communauté d'intérêts qui se manifeste généralement entre le pouvoir spirituel et le pouvoir politique, y compris dans les écrits considérés comme saints. Mais allons plus loin : lorsqu'il est dit que la foi est la barrière contre la négation des valeurs ou l'indifférence morale, s'agit-il d'une déclaration fondée ? L'éthique a-t-elle nécessairement besoin d'un fondement divin et d'une protection religieuse ? Le moins qu'on puisse dire avec Martin Luther King lui-même est que le risque de la chute dans l'obscurantisme et l'irrationalisme est alors présent et menaçant.

Pour sa part, tout en empruntant à Kant son principe moral majeur, Nkrumah tient à conserver à l'éthique toute sa lucidité en la débarrassant du « complexe de Dieu » pour l'enraciner dans sa philosophie de la nature et de l'égalité sociale des hommes. : « L'ultime conclusion de notre pensée, dit-il, est la continuité de la nature (...).C'est l'unité fondamentale de la matière, en dépit de ses manifestations variées, qui entraîne l'égalitarisme. Fondamentalement, l'homme est un, car tous les hommes ont le fondement et proviennent de la même évolution, enseigne le matérialisme. Tel est le fondement objectif de l'égalitarisme (...). Les principes moraux viennent de la conception égalitaire de la nature de l'homme exprimée par le commandement de traiter tout homme comme une fin en soi et non pas comme un moyen. Autrement dit, bien qu'il ait le même grand principe que la morale de Kant, le « Consciencisme » diffère du kantisme en ceci qu'il fonde l'éthique sur une conception philosophique de la nature de l'homme »²⁴.

L'avantage de cette position est qu'elle sauve à la fois la morale et la raison et laisse la religion s'occuper de son véritable objet qui est l'au-delà (en supposant qu'il existe). A notre sens, le développement de la science n'exige donc ni l'hypothèse théologique ni la surenchère

²³ Martin Luther King : *La force d'aimer*, op. cit. p.18.

²⁴ Kwame Nkrumah : *Le Consciencisme*, op.cit, pp. 118-119.

scientiste. L'Éthique et la politique seront les gardiennes du temple du savoir parce qu'elles seules édictent les normes en dernière analyse, parce qu'elles seules ennoblissent ou avilissent la science en tant que pratique sociale dépendant des luttes de classe. Mais l'émotion et la raison, du point de vue philosophique, n'interviennent pas seulement de l'extérieur dans un tel débat entre le mode de savoir et la nature de la société. Ce débat laisse en permanence deviner que l'émotion tendrait à produire une société de la subjectivité, du cœur et de la solidarité communautaire, et la raison une société de l'objectivité, du calcul et de l'intérêt. Qu'en est-il au juste en termes de modèles de civilisation ?

2.3 L'enjeu idéologique et civilisationnel

Les philosophies africaines du sentiment s'enferment dans une contradiction insurmontable que traduit bien la pensée de Boubou Hama. Tantôt elles admettent que la société du cœur (traditionnelle ou sous-développée) est en retard sur la société de la raison (moderne ou développée) et que par conséquent, l'avance historique vaut mieux que le retard dans la marche évolutive de l'humanité. Tantôt le retard africain est glorifié en tant que voie du salut universel. Autrement dit, il faudrait se méfier de la science et de l'industrie modernes en raison de leur matérialisme social, tout en cherchant un progrès matériel sain, c'est-à-dire limité. Le penseur nigérien constate que la mentalité de l'Afrique traditionnelle est arriérée en ces termes : « Ce n'est pas à la mentalité de l'Occident actuel qu'il convient de comparer sa mentalité, humaine comme les autres, mais par exemple à celle des druides de l'ancienne Gaule, de la Grèce et de Rome de l'époque de Cicéron. Oui par rapport à la civilisation de l'Occident industriel, sa mentalité est un immense retard »²⁵.

En quoi consiste précisément ce retard ? Il s'explique par l'« animisme », dont l'irrationalisme dégénère en superstitions naïves et en pratiques magiques d'un autre âge. Pour cet animisme africain : « La matière pure n'est pas seulement de la matière brute, mais une essence vivante qui peut entrer en relation amicale avec l'esprit de l'homme (...). Dans cette conception de la vie, l'homme matérialise son esprit, son âme vivante, qui surgit de l'être profond dans les scènes magiques »²⁶.

Mais au lieu de pousser l'Afrique à se débarrasser de cette vision archaïque du monde qui fait du passéisme et de l'ignorance d'énormes obstacles vers le progrès matériel, culturel et spirituel, Boubou Hama préfère la cultiver sous prétexte qu'elle représenterait la panacée pour l'humanité : le « souffle spirituel » nécessaire à la réinvention d'un humanisme moderne. Le philosophe précise : « L'animisme honore et respecte l'étranger, la parole donnée et les pauvres. Pour l'animiste, en même temps que la collectivité, l'individu est responsable de ses actes devant l'univers total (...). Là où l'Occident éclate la matière pour en extraire les forces brutes essentiellement matérielles, l'animiste noir, lui, la décompose en atomes vivants, qui n'explorent pas, et qui retournent à la nature après avoir été utilisés. C'est ce pouvoir pacifique de l'homme noir qui est de paix, qui est, dans l'équilibre, la totalité de l'homme, son expression, à la fois spirituelle et matérielle, un équilibre. Un tel retard peut être à l'origine de la plus belle avance de l'homme, celui de la mutation de notre monde actuel. Cette avance, si elle advenait, serait-elle vraiment un retard ? »²⁷.

Mais les valeurs humaines de la sensibilité ainsi chantées devraient-elles promouvoir une société de propriété collective assurant le partage des biens entre tous pour que règnent l'équilibre social, l'épanouissement humain et la paix universelle ou une société de propriété privée dans laquelle la liberté d'initiative peut créer toutes sortes d'inégalités, d'humiliations et de danger explosifs ? L'auteur esquive la question en renvoyant le capitalisme et le socialisme dos à dos, prétendant qu'ils seraient tous les deux matérialistes et que le

²⁵ Boubou Hama : *Le retard de l'Afrique*, présence africaine, Paris 1972, p. 38.

²⁶ Ibid., pp. 22-23 et 24.

²⁷ Ibid., pp. 50. 53 et 96.

totalitarisme politique de l'un et l'exploitation économique de l'autre font qu'il s'agirait d'un choix entre la peste et le choléra. D'autres esprits, qui se croient avancés occulteront la question en prétextant qu'à l'heure de la « mondialisation » et de la « défaite du communisme », il s'agit d'un débat dépassé. Mais en réalité ce n'est pas d'une affaire de mode qu'il est question. Ce débat sera à l'ordre du jour tant que le capitalisme, encore appelé pudiquement libéralisme, existera, car c'est le mode d'appropriation bourgeois qui l'instaure.

Le débat que la spiritualité animiste hamaïenne évite, la négritude tout aussi spiritualiste de Senghor l'affronte (bien que de biais), en optant pour un certain « socialisme démocratique » africain : « La philosophie négro-africaine est une philosophie existentialiste et humaniste, comme la philosophie socialiste, mais qui intègre les valeurs spirituelles (...). La société négro-africaine est une société collective, plus exactement communautaire, parce que formée d'une communion d'âmes plus que d'une agrégation d'individus (...). Nous avons déjà réalisé le socialisme avant la présence européenne. Nous en concluons que nous avons vocation pour le renouveler en aidant à lui restituer ses dimensions spirituelles »²⁸.

Nous progressons. La philosophie africaine du sentiment a d'abord cru bon d'exprimer son embarras ici en occultant le débat par la technique abstentionniste du renvoi dos à dos. Maintenant, en abordant la question de biais, elle propose un socialisme de façade qui par souci de spiritualité, se voit obligé de rejeter la lutte des classes, c'est-à-dire de se renier. Finalement, Chuba Okadigbo, autre négrologue sentimentaliste, laissera voir que le « socialisme africain », toutes versions confondues, est effectivement du capitalisme. Mais comment peut-on spiritualiser le capitalisme autrement qu'en paroles ? Et comment peut-on opter pour une calamité identifiée comme telle dans sa nature même : le capitalisme ?

En tout cas, le philosophe nigérian définit ainsi son « populisme scientifique » socialiste, convaincu qu'une telle approche seule est conforme à sa « religiosité africaine » de Nègre : « Etant libertarien, le populisme scientifique accorde le monopole à l'Etat dans tous les grands secteurs économiques. Il admet une initiative privée limitée et des réalisations individuelles. En conséquence, l'économie populiste rejette l'économisme totalitaire, cependant qu'il fait de l'obstruction face au capitalisme exploiteur. Certainement socialiste, il est en définitive libertarien »²⁹.

Les fantaisies oratoires et autres jeux de mots confusionnistes mis à part, on sait bien que libertarien dans ce contexte signifie libéral, c'est-à-dire capitaliste, c'est-à-dire encore exploiteur, car il est dans la nature du capitalisme d'être exploiteur et c'est ce qui le définit fondamentalement. Voilà comment l'idéalisme philosophique, barricadé dans le fidéisme animiste, musulman ou chrétien, finit par conduire au conservatisme social parce que la violence lui fait horreur, tant dans la collectivisation que dans la lutte de classes contre les bourgeois. N'osant prendre l'initiative du combat, les philosophies du sentiment préfèrent donc fermer les yeux sur toutes les violences de la société capitaliste et opter pour la liberté qu'elle donne à une infime minorité de bourgeois pendant que les masses et les classes moyennes restent brimées. Le sentimentalisme bourgeois s'avère être une construction des égoïsmes libéraux et non une recherche de la solidarité et de la communauté. C'est cet élitisme que les philosophies africaines de la raison ne sauraient admettre.

En éclairant le débat par ses postulats ontologiques, on comprend que le primat idéaliste accordé à l'émotion, devenue spiritualité et religiosité, ne peut que conduire à une société hiérarchisée dans laquelle une poignée de personnes se disant éclairées par les lumières du cœur ou élues par le Seigneur chercheront à dominer la masse dite inculte et éloignée des choses de l'esprit. A l'inverse, le *matérialisme philosophique*, en reconnaissant la primauté de la matière, sera plus conforme au communautarisme et à l'égalitarisme sociaux

²⁸ Léopold Senghor : *Liberté 2. Nation et voie africaine du socialisme*, le seuil, 1971, p. 292.

²⁹ Chuba Okadigbo : *Consciencism, An African political philosophy* (Nkrumah's critique), FDP, Enugu. Nigeria, 1985, p. 94.

dans la mesure où la matière n'est rien d'autre que le concept de nature, une nature qui produit tous les être humains de la même manière et les met ainsi au même pied d'égalité avant que la culture ne les classe.

Ce déterminisme ontologique que Hountondji refuse en l'appelant « profondeur métaphysique du politique » dans une polémique contre Nkrumah, le penseur ghanéen l'a dégagé avec clarté et pertinence, et fournit là le moyen d'une bonne compréhension du lien indissoluble entre l'ontologie et la politique.

En appliquant la correspondance logique nécessaire, entre les postures ontologiques (matérialisme ou idéalisme) et les options idéologiques (socialisme ou capitalisme), à notre débat, il apparaît que les philosophies africaines de la raison, à condition qu'elles adoptent une attitude matérialiste (ce qui n'est pas toujours le cas comme le montre ci-dessus la déviation idéaliste du rationalisme matérialiste de Diop), s'orientent généralement vers la défense du progrès scientifique et de l'égalitarisme social. Et ceci, non pas verbalement à la façon du « socialisme africain » senghorien, mais de façon conséquente. En tant que mode de connaissance visant à maîtriser la vérité objective dont la manipulation produit technologiquement des effets efficaces et utiles, et en tant qu'attitude de curiosité et de conquête cherchant à faire reculer en permanence les limites du savoir et l'étendue de l'ignorance et de l'obscurantisme, la raison scientifique, contrairement à l'émotion irrationnelle, chemine toujours vers l'avant, vers le progrès, vers la découverte, vers le perfectionnement. La science ne peut donc pas être réactionnaire par essence, ni la raison irrationnelle ou rétrograde par définition. Savoir juger, pour la raison, c'est savoir aller vers le meilleur et vers la nouveauté qui engendre perpétuellement ce meilleur. C'est dans cette mesure que la raison, en produisant la science et en s'attachant à la matière qui est sa base la plus sûre, œuvre pour une société avancée d'égalité et de solidarité.

Voici comment Nkrumah procède à la clarification de ce débat idéologique par ses équivalences ontologico-politiques : « Les deux réelles possibles socio-politiques entre lesquelles la société a le choix sont qu'une fraction produise et que l'autre vive à ses dépens, ou que toutes les fractions produisent et bénéficient des valeurs créées par le travail. De la même façon, il y a une seule alternative philosophique réelle : entre l'idéalisme et le matérialisme. J'ai expliqué que l'idéalisme allait de pair avec une société stratifiée et qu'en expliquant la nature et les phénomènes sociaux à l'aide de l'esprit, il favorisait une structure de classes verticale, une classe écrasant l'autre. J'ai également expliqué que, de son côté, le matérialisme allait de pair avec une organisation humaniste et qu'étant moniste, et rapportant à la matière et à ses lois tous les faits naturels, il inspirait une organisation égalitaire de la société. L'unité et l'identité fondamentale de la nature suggèrent l'unité et l'identité fondamentale des hommes vivant en société. L'idéalisme pousse à oligarchie, le matérialisme pousse à l'égalitarisme »³⁰.

Qu'est-ce à dire ? Que le débat émotion-raison dans la philosophie africaine actuelle ne s'éclaire définitivement qu'au niveau ontologique, lorsqu'il apparaît que l'attachement à l'émotion est un enfermement métaphysique dans l'idéalisme, conditionnant l'enfoncement idéologique dans l'élitisme social et spiritualiste, dans l'illogisme épistémologique et dans l'auto-dénigrement anthropologique, et que l'attachement à la raison est une ouverture vers la science et le matérialisme philosophique, dont la conjonction détermine l'option politique socialiste conséquente, l'adhésion au principe du déterminisme absolu et relatif et aux règles de la logique classique et dialectique, et la défense de l'égalité et de la dignité de tous.

Mais qu'est-ce qu'être matérialiste dans un tel débat ? Ce n'est pas prêcher la religion animiste, vitaliste ou nihiliste de la nature. C'est convenir que dans l'histoire réelle du monde, ici et maintenant, la société peut et doit changer de base par l'engagement concret des masses, éclairées pas la raison et la science. Deux philosophes africains des Amériques montrent

³⁰ Kwame Nkrumah : *Le consciencisme*, op. cit., p. 94.

comment la réflexion rationnelle et scientifique des masses sur la société se combine avec la lutte révolutionnaire pour conduire au progrès social et historique : Davis et Fanon.

« Je suis communiste, affirme Davis, parce que la raison pour laquelle nous sommes contrains et forcés à vivre misérablement, à savoir le niveau de vie le plus bas de toute la société américaine, est en rapport étroit avec le capitalisme. Si nous devons un jour sortir de notre oppression, de notre misère, si nous devons un jour cesser d'être les cibles de la mentalité raciste de policiers racistes, il faudra que nous supprimions un système dans lequel on garantit à quelques riches capitalistes le privilège de continuer à s'enrichir tandis que le peuple qu'on force à travailler pour les riches et en particulier les Noirs, ne peut jamais valablement s'élever »³¹. Et elle ajoute, s'impliquant personnellement dans la lutte matérialiste sociale sans équivoque : « Ma décision de m'inscrire au club Che-Lumumba, collectif noir militant du Parti communiste, résulte directement de ma conviction que la seule voie de libération pour les Noirs est celle qui mène vers le renversement complet et total de la classe capitaliste et de tous ses divers instruments d'oppression »³².

De son côté Fanon explique : « Le succès de la lutte suppose la clarté des objectifs, la netteté de la méthodologie et surtout la connaissance par les masses de la dynamique temporelle de leurs efforts. On tient trois jours, à la rigueur trois mois, en utilisant la dose de ressentiment contenue dans les masses mais on ne triomphe pas dans une guerre nationale, on ne met pas en déroute la terrible machine de l'ennemi, on ne transforme pas les hommes si l'on oublie d'élever la conscience du combattant. Ni l'acharnement dans le courage, ni la beauté des slogans ne suffisent »³³.

Bref, la réflexion rationnelle et raisonnable est irremplaçable. C'est la *pensée historique scientifique* que la puissance de la *passion orientée*, et non aveugle, vient propulser vers l'avant pour que des avancées décisives s'opèrent dans l'histoire, comme l'a bien vu Hegel qui proclama que rien de grand ne se fait sans passion. Telle est la dialectique de l'émotion et de la raison dans le devenir des peuples. La raison éclaire le chemin de la libération, la passion de la liberté pousse à l'action et la dynamise. On sent bien cette passion militante et cette science de la révolution chez Davis et Fanon.

Conclusion

Au terme de ce parcours dans les méandres du débat émotion-raison qui oppose les principaux courants de la philosophie africaine contemporaine, quelques observations finales peuvent être faites. *Premièrement*, la controverse entre philosophies du sentiment et philosophie de la raison autour des concepts d'émotion et de raison est un moment essentiel de l'histoire de la philosophie africaine contemporaine. Abordant une question de fond, ce débat va jusqu'au fondement ontologique de la philosophie pour montrer que le sensualisme absolutisé se ramène finalement à une adhésion tantôt franche, tantôt masquée au spiritualisme, à l'idéalisme métaphysique et à l'irrationalisme fidéiste, et que le rationalisme d'avant-garde, loin d'aboutir au mépris scientiste de l'humain, conjugue plutôt la rigueur scientifique et la sagesse, qui garantissent la validité du savoir et de l'action.

Deuxièmement, des lignes de démarcation essentielles se manifestent ici à propos des divers enjeux du débat. Ainsi l'émotionalisme étriqué dégrade l'homme en l'enfonçant dans l'infériorité de race, dans la mentalité animiste de sorcellerie ou dans la soumission aveugle aux divinités alors que le rationalisme l'élève en faisant confiance à la lucidité de sa conscience, qui est la même partout et qui fait de tout être humain un homme au plein sens du terme. Cependant il apparaît aussi qu'il y a un équilibre à trouver. L'émotionalisme éclairé, sous forme de sentiments esthétiques, d'amour ou de passion militante progressiste est source d'espoir, de dignité et

³¹ Angela Davis : *Angela Davis parle*, Editions sociales, Paris 1972, p. 32.

³² Ibid., p. 32.

³³ Frantz Fanon : *Les Damnés de la terre*, Maspero, Paris, 1974, p. 85.

d'humanisme, alors que le rationalisme inconséquent peut aboutir à l'irrationalisme obscurantiste. Au plan épistémologique, l'enseignement majeur qui se dégage est que le scepticisme anti-scientifique et le triomphalisme scientiste sont à dépasser, au profit d'une défense anti-scientiste de la science car, quoi qu'on fasse, ce n'est pas le subjectivisme mystique qui peut servir de fondement axiologique au savoir mais une philosophie politique et morale des valeurs, capable de contenir la tentation épistémologiste. C'est ce que prônent les philosophies de la raison en enracinant leurs convictions dans le socle ferme du matérialisme philosophique alors qu'en se laissant aller à l'idéalisme, les philosophies spiritualistes s'égarerent dans le flou épistémologique, ainsi que dans des aberrations postmodernistes.

Troisièmement, à propos de l'enjeu idéologique du débat, le camp matérialiste s'avère être celui qui permet à la raison de penser et choisir une société communautaire, alors que le camp idéaliste, surtout élitiste, développe plutôt des arguments favorables à l'inégalité sociale. Cette différence d'orientation peut s'expliquer en philosophie par un déterminisme ontologique qui pousse le matérialisme vers le socialisme et l'idéalisme vers le capitalisme.

Pr. Nsame Mbongo
Université de Douala (2007)

Bibliographie

- Amin Samir, *L'impérialisme et le développement inégal*, Paris, Editions de minuit, 1976
 Biyogo Grégoire, *Histoire de la philosophie africaine. Entre la postmodernité et le néo-pragmatisme*, Livre IV, Paris, L'Harmattan, 2006
 Chuba Okadigbo, *Consciencism, An African Political Philosophy (Nkrumah's critic)*, Enugu (Nigeria), FDP, 1985
 Davis Angela, *Angela Davis parle*, Paris, Editions sociale, 1972
 Diop Cheikh Anta, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981
 Elungu Pene Elungu, - *Eveil philosophique africain*, Paris, L'Harmattan, 1984
 - *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'Harmattan, 1987
 Fanon Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1974
 Hama Boubou, *Le retard de l'Afrique*, Paris, Présence Africaine, 1972
 Hountondji Paulin, « Que peut la philosophie », in *Revue Présence Africaine* n° 119/1981, Paris, Présence Africaine
 King Martin Luther, *La force d'aimer*, Paris, Casterman, 1964
 Malolo Dissaké Emmanuel, *Feyerabend, Epistémologie, anarchisme et société libre*, Paris, PUF, 2001
 Njoh-Mouelle Ebénézer, *Jalons III, Problèmes culturels*, Yaoundé, CLE, 1986
 Nkrumah, *Le Consciencisme*, Paris, Présence Africaine, 1976
 Plekhanov, *L'art et la vie sociale*, Paris, Editions sociales, 1975
 Rouquette Michel-Louis, *La créativité*, Paris, PUF, 1981
 Sékou Touré, - *L'Afrique et la révolution*, Paris, Présence Africaine, 1966
 - *La révolution culturelle*, Genève, Kunding, 1969
 - *La technique de la révolution*, Conakry, Imprimerie nationale « Patrice Lumumba », 1971
 Senghor, *Liberté 3, Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Le Seuil, 1977
 Towa Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLE, 1979