

PENSER LE PANAFRICANISME AVEC AUGUSTIN KOUADIO DIBI,
Sèdjro Bernadin BOKO (Université catholique de l'Afrique de l'Ouest Institut
Jean-Paul II de Philosophie et de sciences humaines/Cotonou - Benin)
bobecap2000@yahoo.fr

Résumé

La condition tumultueuse de l'Afrique met sur la table la question de l'unité africaine. Cette question est centrale au cœur du panafricanisme. En effet, Nkrumah a essayé de proposer une herméneutique du panafricanisme grâce à son consciencisme. Le consciencisme a eu donc la tâche noble d'être une philosophie sociale assurant la rédemption de l'Afrique. À partir de cette ontologie sociale de Nkrumah, nous avons proposé qu'aujourd'hui la « différence libérée » de Dibi pourrait prendre le relai et être lue comme une philosophie du panafricanisme. Car ce concept s'engage à penser l'Afrique et son autre dans la perspective d'identité et de différence. Ainsi, la différence libérée permet d'ouvrir l'Afrique à l'universel à partir de son propre lieu.

Mots clés : Panafricanisme, différence, identité, consciencisme, rencontre.

**THINKING ABOUT THE PAN-AFRICANISM WITH AUGUSTIN
KOUADIO DIBI**

Abstract

The tumultuous condition of Africa puts the question of African unity on the table. This question is central to the heart of Pan-Africanism. Indeed, Nkrumah tried to propose a hermeneutic of Pan-Africanism thanks to his conscientism. Conscientism therefore had the noble task of being a social philosophy ensuring the redemption of Africa. From this social ontology of Nkrumah, we proposed that today Dibi's "liberated difference" could take over and be read as a philosophy of pan-Africanism. Because this concept is committed to thinking about Africa and its other from the perspective of identity and difference. Thus, the liberated difference makes it possible to open Africa to the universal from its own place.

Keys-Words: Pan-Africanism, difference, identity, conciencism, meeting.

Introduction

Notre étude s'inscrit dans une problématique philosophique qu'on penserait révolue. Mais elle a toute son actualité à l'heure du combat pour la renaissance africaine. En effet, la quête de sens et l'affirmation de soi pour sauvegarder la dignité humaine est la préoccupation de tout être humain quels que soient l'époque et le lieu. Cependant, la colonisation et l'esclavage furent pour l'être africain un paradigme énigmatique qui a bouleversé son histoire et son existence. Ces deux événements ont déclenché d'une part « l'African personality », « mouvement qui devait mettre fin à l'esclavage et qui est né en Angleterre en 1772 » (J. M. Van Parys, 1993, p. 115). D'autre part, ils ont permis l'émergence du mouvement panafricaniste qui « vise à unir les Noirs pour les libérer de diverses formes d'oppression qui, même après l'esclavage, et après les indépendances des

peuples négro-africains, continuent de les accabler » (J. M. Van Parys, 1993, p. 116). Si nous ne trouvons pas de véritables théories ou synthèses issues dudit mouvement panafricaniste, nous y trouvons pourtant les principaux thèmes des philosophes africains à venir (J. M. Van Parys, 1993, p. 116). Parmi ces principaux thèmes se trouve aussi le consciencisme de Nkrumah et la différence libérée de Dibi.

C'est à partir de cette différence libérée que nous allons tenter une philosophie du panafricanisme à partir de son ouvrage *L'Afrique et son Autre : la différence libérée*. Cependant, Dibi est-il un penseur du panafricanisme ? Autrement dit, en quoi sa différence libérée est-elle une philosophie du panafricanisme ? L'hypothèse de notre recherche suppose qu'il y a une philosophie du panafricanisme chez Dibi. Nous allons tenter de la vérifier à travers notre démarche bipartite grâce à une méthode analytique. D'une part, nous allons essayer de comprendre la différence libérée du philosophe ivoirien et d'autre part nous tenterons de construire sa philosophie du panafricanisme autour de la différence.

1. Dibi, un penseur du panafricanisme

1.1. Du panafricanisme au consciencisme

C'est à partir de l'étude des origines du panafricanisme qu'il faut décrypter le passage du panafricanisme au consciencisme. Aux origines de ce mouvement de libération, il y a le nom d'un Antillais qui a influencé le consciencisme de Nkrumah. C'est Marc Gravey. En effet, ce dernier, né aux Antilles en 1887, s'inscrivait dans le mouvement qui a pour slogan : « l'Afrique aux africains ». Ce slogan traduit l'esprit du panafricanisme, une idéologie africaine, comme on l'a vu, était née hors d'Afrique (A. L. Ndiaye, 2021, p. 23). Il exprime l'idée de faire de l'être africain le seul protagoniste de son histoire. À travers lui se dégage une première compréhension du panafricanisme. Cette compréhension se fait à partir des premiers congrès panafricanistes tenus dans les villes comme Paris, Londres, Bruxelles, New York et Manchester au XX^e Siècle. C'est à partir de ces rassemblements que sont nées les premières théories du panafricanisme qui se résument en ces mots à partir du contenu de ces congrès : L'Afrique aux Africains, des États-Unis d'Afrique, la renaissance d'une morale et d'une culture africaine, le nationalisme africain, la rénovation africaine de l'économie, foi dans la démocratie, rejet de la violence, solidarité... (J. M. Van Parys, 1993, p. 118). Dans ce qui précède, force est de constater, qu'apparemment, le panafricanisme est une idéologie libération de l'Afrique. Il est ainsi l'arme fatale pour combattre les forces coloniales.

La philosophie du panafricanisme de Nkrumah précisera le contenu de ces congrès. Comme homme politique, Nkrumah ne considère plus seulement le panafricanisme comme une idée livresque ou révolutionnaire dans le cercle des intellectuels africains, mais comme quelque chose à réaliser au moyen du pouvoir d'État. C'est pourquoi le panafricanisme connaîtra un destin étrange, celui qui le lie aux nationalismes, à l'action politique. En effet, « le nationalisme est insuffisant pour résoudre toutes les contradictions naissantes d'un pays. De plus, le nationalisme risque de fermer la voie à l'indépendance totale de l'Afrique entière.

Le socialisme, lui, peut être construit dans chaque pays d'Afrique et favoriser ainsi l'homogénéité structurelle du continent, et, par-là, son unité économique et politique effective. » (Elungu, 1984, p. 72). Nkrumah devient donc socialiste et espère restaurer au moyen du socialisme la dignité de l'Africain, parce que le socialisme à ses yeux représente la grande contestation de la domination occidentale qu'elle soit coloniale ou postcoloniale. Par ailleurs, dans la pensée de Nkrumah, le panafricanisme ne pouvait être achevé que dans l'avènement d'une Afrique véritablement unie. Le panafricanisme devenait ainsi, grâce à l'unité de l'Afrique à réaliser, l'idéologie africaine par excellence, une idéologie qui devenait réalité, « c'est l'Afrique devenue une société avec une entière connaissance de soi, une totale conscience de sa situation rehaussée au niveau des aspirations. Bref, une Afrique unie, libre dans sa totalité comme dans ses individus. » (Elungu, 1984, p. 74-75).

Nous venons de comprendre que la philosophie du panafricanisme de Nkrumah assume l'idéologie du mouvement panafricaniste. Cette idéologie est avant tout une révolution sociale. « La révolution sociale doit donc s'appuyer fermement sur une révolution intellectuelle, dans laquelle notre pensée et notre philosophie seront axées sur la rédemption de notre société » (K. Nkrumah, 1976, p. 97-98). « La philosophie qui doit soutenir cette révolution sociale est celle que je me suis proposé d'appeler "consciencisme philosophique" » (K. Nkrumah, 1976, p. 98). Le consciencisme est donc l'élaboration philosophique du mouvement panafricaniste. C'est pourquoi, il est important de le cerner afin de continuer à lutter pour la libération de l'Afrique.

1.2. Du consciencisme à la différence libérée

Le consciencisme est une ontologie sociale. Car il a pour objectif de penser la rédemption de la société. En effet, cette rédemption est à la fois l'émancipation de l'africain et l'émancipation de l'être africain. « Et cela requiert deux buts : premièrement, reconstituer la société égalitaire ; secondement mobiliser logiquement toutes nos ressources en vue de cette reconstitution » (K. Nkrumah, 1976, p. 98). En réalité, il s'agit de rendre la société africaine capable de diriger les facteurs occidentaux, islamiques et euro-chrétiens et de les développer dans un sens qui les ajuste à la personnalité africaine. En ce sens le consciencisme est

L'ensemble, en termes intellectuels, de l'organisation des forces qui permettront à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro-chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façon qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine. La philosophie appelée « consciencisme » est celle qui, partant de l'état actuelle de la conscience africaine, indique par quelle voie le progrès sera tiré du conflit qui agite actuelle cette conscience. Son fondement est le matérialisme. L'affirmation minimale de celui-ci est l'existence absolue et indépendante de la matière. Mais la matière est un faisceau de forces opposées. L'intérêt philosophique de cette affirmation est qu'ainsi, la matière a le pouvoir de se mouvoir d'elle-même ... Somme toute, le consciencisme est « cette disposition stratégique des forces qui permettra à la société africaine de s'allier les apports occidentaux, islamiques et chrétiens, tout en conservant l'originalité de la

personnalité africaine (K. Nkrumah, 1976, p. 98).

Dans *Le consciencisme*, Kwame Nkrumah part de l'idée qu'il n'existe aucune philosophie abstraite, aucune philosophie qui ne soit le reflet théorique et réflexif du vécu d'une société donnée à un moment donné. La philosophie chez lui, comme chez Hegel, apparaît comme fille de son temps, comme « son temps dit en concept ». Mais, chez Nkrumah, il ne s'agit pas seulement du temps, mais de l'ensemble des préoccupations d'une société désireuse de se comprendre et d'assurer sa survie comme société raisonnable et libre qui s'exprime comme philosophie. Si la philosophie a ses racines dans la vie et dans la société, alors, la philosophie africaine elle-même doit garder ces racines bien plongées dans la vie réelle des Africains et dans leurs sociétés. C'est pourquoi le panafricanisme doit s'exprimer comme philosophie (K. Nkrumah, 1976, p. 9). Cette philosophie du panafricanisme est une approche critique de la colonisation et de la décolonisation de l'Afrique. À juste titre, cette approche critique permet de poser philosophiquement le problème de l'Afrique.

En ce sens, l'étude de la philosophie ancienne vise à éviter aux Africains de croire qu'il n'existe de philosophie ou d'histoire que celles qui leur sont racontées par les Occidentaux, afin que les Africains apprennent à « apprécier leur situation sociale » comme résultant de l'analyse des faits et des événements, et pour qu'ils cherchent les rapports qui existent entre la philosophie et la société. La philosophie doit éviter de se couper de la vie en se rendant inutilement abstraite et affaire de spécialistes qui courent le risque, aux yeux de Nkrumah, d'être pris pour des « empailleurs de concept » (K. Nkrumah, 1976, p. 9). Si la philosophie a ses racines dans la vie et dans la société, alors, la philosophie africaine elle-même doit garder ses racines bien plongées dans la vie réelle des Africains et dans leurs sociétés (K. Nkrumah, 1976, p. 42). Dans cette perspective, *Le consciencisme* de Nkrumah (1976, 71) montre, avec force mots et exemples que

La philosophie surgit toujours d'un milieu social, et qu'un conflit social y est toujours présent, soit explicitement, soit implicitement. Le milieu social affecte le contenu de la philosophie, et le contenu de la philosophie cherche à affecter le milieu social, soit en le confirmant, soit en s'y opposant. Dans l'un et l'autre cas, la philosophie a quelque chose d'une idéologie. Dans le cas où elle confirme le milieu social, elle a quelque chose de l'idéologie de la société en question. Dans l'autre cas, elle a quelque chose de l'idéologie d'une révolution dirigée contre elle. On peut donc dire que, sous son aspect social, la philosophie met en avant une idéologie.

De cette compréhension de la philosophie, le consciencisme apparaît comme un raccourci, qui mène à une théorie arrêtée, universalisable de l'Afrique, dogmatiquement justifiée. Ce sont deux dogmes, en effet, qui semblent, chez notre philosophe, asseoir le socialisme et qui le poussent à le proposer à tous les Africains, comme le manifeste de la révolution africaine. C'est d'une part, l'affirmation péremptoire du matérialisme dialectique ; c'est aussi, par ailleurs, l'assertion selon laquelle le socialisme a eu son ancêtre africain : le communalisme qui s'y prolonge et le justifie (A. Elungu, p. 76). Le matérialisme dialectique semble donc être la doctrine que prône Nkrumah pour réaliser l'unité de l'Afrique

et donner ainsi corps au panafricanisme. En définitive, le consciencisme prouve que le panafricanisme est avant tout une philosophie sociale au service de la construction de l'identité collective de l'unité africaine. Cette identité de l'unité africaine suppose une pensée de la différence. Car c'est en libérant la différence qu'on peut s'ouvrir la voie de l'identité. Dibi va donc essayer de montrer la nécessité de penser la différence afin de réaliser la philosophie de la rédemption de l'Afrique que prône le panafricanisme

1.3. Identité et différence selon Dibi

La pensée philosophique de Dibi¹ est selon nous une philosophie du panafricanisme. Elle pose le problème de l'identité africaine comme Nkrumah en vue de libérer la différence. Poser la question de l'identité et de la différence, c'est vouloir faire du projet philosophique de Dibi une philosophie qui assure une pensée du panafricanisme. Dibi ne s'est jamais déclaré panafricaniste mais on retrouve chez lui la tâche d'une quête de sens qui prend entièrement en charge les points fondamentaux du panafricanisme. En ce sens, la reconstruction de l'identité africaine dans le consciencisme est désormais un champ d'investigation pour le philosophe ivoirien. Toutefois, il faut noter que si le matérialisme est le point de départ du consciencisme, l'idéalisme de Hegel est la sève nourricière du déploiement de la question de l'identité africaine chez l'auteur de *L'Afrique et son Autre : une différence libérée*. Comment donc se déploie cette question ?

La question de l'identité africaine est donc abordée à partir de la philosophie de Hegel. La philosophie de Hegel enclenche le problème de l'identité dans la dialectique de l'identité et de la différence. Hegel (1830, §117) évoque ce lien précise lorsqu'il écrit : « Nous réclamons donc dans le cas de la différence l'identité, et dans le cas de l'identité la différence ». Autrement dit, P. Soual (2017, p. 4) insiste sur ce lien intrinsèque lorsqu'il dit : « la monstration de la différence appelle l'identité et inversement la monstration de l'identité appelle la différence ». De façon précise, la différence n'est possible chez Hegel comme un moment ontologique de l'identité et elle est pensée en termes de diversité et d'opposition. Cette différence est donc ontologique. Le philosophe allemand affirme à juste titre : « cette différence est la différence *en et pour soi*, la différence *absolue*, la *différence de l'essence* » (Hegel, 1830, p. 46). Dibi va assumer cette pensée de l'identité à partir de la différence en optant pour une pensée de la différence comme l'ont su faire certains philosophes tels que Heidegger, Derrida, Levinas etc. tout en gardant la vision philosophique de Hegel. Car sa pensée philosophique est un savoir de l'Absolu.

À ce propos, le philosophe ivoirien définit la tâche de la philosophie en ces

¹ Né en 1954, Augustin Kouadio Dibi est un philosophe ivoirien spécialiste de Hegel. Ancien étudiant de l'université de Poitiers, il fut professeur agrégé de philosophie à l'université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan et pendant 25 ans à l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (UCAO), unité d'Abidjan dont il est membre fondateur de la faculté de philosophie. Ses enseignements auront fait autorité dans les domaines de l'idéalisme allemand, de la philosophie de la religion et de l'existentialisme chrétien. Il s'est éteint le 29 mars 2021.

mots : « la tâche philosophique comme « effort de l'homme se poussant vers l'universalité comme la racine de son individualité ». Et la philosophie africaine doit se penser en termes de « tâche à accomplir, de devoir-être » » (Dibi, 2013, p. 71). Cette citation porte tout son combat philosophique et la vision dans laquelle il entend désormais assumer le legs hégélien :

... la philosophie est l'effort de l'homme se poussant vers l'universalité comme la racine de son individualité, et qu'en elle il ne se satisfait d'un choix personnel que s'il est convaincu, à travers ce choix, de pouvoir rejoindre les autres hommes, dans la transcendance des particularités culturelles, ne convient-il pas de parler de la philosophie africaine en termes d'une tâche à accomplir, de devoir-être ? (Dibi, 2013, p. 72)

Cette vision philosophique porte le vœu cher d'ouvrir l'homme à l'universel tout en assumant son individualité. Dès l'entame de ses propos, Dibi (2018, p. 7) confie à la rationalité la possibilité de cette ouverture : « Il y a du sens au moment et au lieu où une communauté d'hommes, renonçant à l'immédiateté de la vie, vient éprouver la résistance et l'hostilité du monde, pour y faire advenir ce dont la durée n'est plus simplement naturelle : la raison et l'histoire ». Cette ouverture à l'autre de l'Afrique se fera à partir de la marche de la raison dans l'histoire. C'est on peut libérer la différence. En ce sens, la philosophie dibienne est une pensée de la différence dans la perspective de la rencontre. Elle suppose d'abord une pensée de l'Afrique en vue de l'ouvrir à l'Autre. C'est pourquoi, le philosophe ivoirien parle d'une différence libérée. La différence libérée est selon nous un concept qui pourrait offrir une meilleure compréhension philosophique du panafricanisme. Car elle prend en compte à la fois la question de l'identité africaine et son ouverture à autrui grâce à la différence. Mais avant tout, comment comprendre la différence selon Dibi ?

Selon Dibi, la différence n'est pas un moment du mouvement dialectique. Elle est pensée dans la perspective de la finitude. Dans le cours sur *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel auquel nous avons assisté en 2010 à l'UCAO de Abidjan, Dibi entend expliquer la logique pure hégélienne par une logique vivante. Autrement dit, c'est à partir du mouvement de la vie qu'il tente d'expliquer toute la philosophie hégélienne. Dans cette perspective, il cite le philosophe d'Iéna justifiant le rapport qu'une œuvre de philosophie croit entretenir avec d'autres efforts engagés sur le même objet comme le développement progressif de la vérité : « le bourgeon disparaît dans l'éclosion de la floraison, et l'on pourrait dire qu'il est réfuté par celle-ci ; de la même façon le fruit dénonce la floraison comme fausse existence de la plante, et vient s'installer, au titre de la vérité de celle-ci, à la place de la fleur » (Hegel, 2023, p. 58). Le devenir de l'existence en tant qu'existence, tel qu'il est évoqué, est distinct du devenir de l'essence ou de la nature intérieure de la chose. La connaissance philosophique contient l'un et l'autre devenir. Toutefois, le devenir de l'essence est un passage sans solution de la continuité dans l'extérieur ou dans l'existence, dans l'être pour autre chose ; et à l'inverse, le devenir de l'existence est la reprise de l'essence. La philosophie, en revanche n'examine pas de détermination inessentielle ; elle examine la détermination dans la mesure où elle est détermination essentielle. Son

élément et son contenu, ne sont pas l'abstrait ou l'ineffectif, mais l'effectif, ce qui se pose soi-même et vit en soi-même, l'existence dans son concept (Hegel, 2023, p. 76-85). Nous découvrons ainsi le caractère novateur et authentiquement subversif de la pensée de Hegel.

En premier lieu, la philosophie, aux yeux de Hegel, n'a que faire des lois logiques pour autant que celles-ci prétendent s'imposer de l'extérieur. Pour lui, la philosophie engendre sa propre loi, et ne doit être fidèle qu'à elle-même. Dans cette perspective, le discours philosophique vrai n'a ni à convaincre ni à être conforme aux règles communes de la pensée, mais seulement à être autodéterminant et fidèle à son exigence interne. En second lieu, le rationnel selon Hegel n'est jamais exempt de l'irrationnel. Il consiste, bien plutôt, dans sa prise en charge sensée. En d'autres termes, si le rationnel se libère de l'irrationnel grâce à une *Aufhebung*, il a néanmoins ce dernier pour assise. La rationalité consiste en effet à objectiver et à unifier un donné initialement formel et multiple. Alors que, pour une certaine logique traditionnelle, la contradiction est ruineuse, pour Hegel elle est fructueuse : non pas parce que l'absurdité serait, à ses yeux, directement productive, mais parce qu'elle constitue le matériau qui permet l'auto-affirmation du rationnel. L'exemple du bourgeon illustre à juste titre le fait que la contradiction soit le moteur aussi de la vie.

De façon précise, Dibi va rester fidèle à Hegel sur ce point : Philosopher, c'est penser l'existence. Son premier travail de recherche, sous la direction de Jacques d'Hondt, est intitulé « réflexion et existence chez Hegel ». Il a donc bien saisi l'intuition de Hegel pour qui « philosopher, c'est la saisie de son temps par la pensée ». C'est au cœur de cette réflexion sur l'existence humaine qu'il va s'intéresser à la condition de l'être-là africain dans son rapport à soi-même et dans son rapport à autrui. Il assume cette pensée dans son opuscule, *L'Afrique et son Autre : la différence libérée*. Ce *magnum opus* tente de penser une réflexion sur la condition de l'être africain et dans sa relation avec l'Occident. Cette relation est pensée à partir de la différence. Toutefois, la différence est posée à partir de l'identité. Cette pensée de la différence à partir de l'identité ouvre le chemin à l'universel. A juste titre, « La différence ne se trouve comprise que dans le souvenir de [...] l'universel » (A. K. Dibi, 2018, p. 9). Cette définition révèle l'hégélianisme du philosophe ivoirien. Ainsi comprise, la différence n'est pas simplement un moment dans la démarche dialectique comme l'entend son maître mais une relation sans cesse avec l'universel. Car l'anamnèse de l'universel signe toujours la relation avec ce dernier. En ce sens, l'existence même implique impérativement la possibilité de l'être deux. Sans l'autre, la vie ne peut être possible, affirme Dibi (2018, p. 60-61) :

Il n'existe un même, certain d'être comme il est, que si peut exister au moins un autre que le même n'est pas, mais auquel il ne cesse de renvoyer comme ce dans quoi il paraît. Le même n'est pas l'autre, mais de ne pas l'être, il le nécessite afin d'être tel qu'il est, comme moment logique de sa propre réalité, une preuve de sa propre consistance, non pas de façon simplement spéculaire, mais de facto.

La différence est donc pensée dans une perspective altérologique. Elle est comprise comme synonyme de l'autre dans une double perspective de division et

d'unité. C'est-à-dire dans l'essence de la différence, s'exprime alors un double mouvement : celui d'emblée vers le même, par quoi il se tient indépendant de l'autre. Ce premier mouvement est celui de l'identité. Mais ce mouvement n'a de sens que s'il est deuxièmement mouvement vers l'autre en secret. La différence suppose donc relation ; relation de termes différents. La conclusion qu'en tire Dibi est que la différence ne rend vraiment les termes différents que dans la mesure où elle les rapproche dans ce qui les oppose et les oppose dans ce qui les rapproche (Dibi, 2018, p. 64).

2. La différence libérée, un concept philosophique du panafricanisme

2.1. Le panafricanisme, une unité dans la différence

Le contexte d'émergence du panafricanisme révèle qu'il est avant tout un mouvement pour l'émancipation de l'Afrique, de l'être africain et de sa libération du colonialisme. La différence dibienne assume l'intuition philosophique dudit. Loin d'être une « différence indifférente » (Dibi, 2018, p. 63) qui est une pathologie de la raison, la différence libérée est une différence spécifique qui traduit le désir secret de l'Afrique de retrouver une identité libre, de venir boire à la coupe d'une sorte de virginité où elle croit lire ce que le destin lui a personnellement confié, et de présenter en fierté à un monde qui lui dénierait toute valeur, ce qu'elle considère comme sa relation inaltérée au temps, exclusive de tout partage, tout entière inexposable et, de cette façon, infiniment riche (Dibi, 2018, p. 59). En effet, Dibi tente de répondre au mépris hégélien par rapport à l'Afrique dans son opuscule, *La raison dans l'histoire*. Car le philosophe d'Iéna écrivait : « les Africains ne voient que la nature opposée à eux : ils en dépendent, et les forces naturelles sont terribles pour eux. Le fleuve peut les engloutir, le tremblement de terre peut détruire leur demeure » (Hegel, 1971, p. 253). Ce parricide dibien rend à l'être africain sa possibilité de connaître son identité et d'aller à la rencontre de son autre. C'est donc une philosophie de la rencontre qui est proposée.

Cette philosophie de la rencontre suppose une opposition mais pas une fermeture. Ce qui nous oppose ne nous divise pas mais est simplement l'expression de ce qui rend possible notre rencontre. Car le point de désaccord est justement ce qui donne sens à l'opposition. La différence devient de ce fait un acte ; l'acte de se différencier à partir d'une unité qui ne peut être niée sous peine de s'éteindre dans la rigidité. Ce qui vient d'être dit s'illustre bien dans le conflit. Lorsque deux antagonistes se font face, la relation conflictuelle signifie toujours que les deux termes entrent en contact, un contact qui est immédiatement répulsion. Ce moment antagoniste est appelé à s'ouvrir sur un temps de dialogue qui offrirait à chacun la possibilité de s'exprimer. C'est ici que la différence libérée offre au panafricanisme les sentiers vers une pensée de l'unité africaine.

L'unité africaine n'est pas un mythe mais elle se reconnaît dans le fait qu'elle a une unité de l'esprit liée aux vicissitudes de la colonisation, du néocolonialisme et inspirée par la dialectique du maître et de l'esclave. En termes hégéliens, pour parvenir à la certitude de soi, il faut passer par le combat à mort de deux consciences de soi. Selon Hegel (2023, p. 198), « la conscience de soi est

d'abord simple être pour soi, identique à soi par l'exclusion de soi de tout ce qui est autre ; elle a pour essence et objet absolu Je ; et dans cette immédiateté dans cet être pour soi, elle est entité singulière ». Cette assertion souligne le caractère radicalement singulier de la conscience de soi et confirme que la différence, en tant qu'objet inessentiel, est marquée du caractère négatif. C'est ainsi, que le rapport de deux consciences de soi est donc ainsi déterminé par le combat à mort. Elles doivent aller à ce combat, parce qu'elles doivent fournir l'épreuve de la certitude de soi. « L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut, certes, être reconnu comme personne ; mais il n'est pas parvenu à la vérité de cette reconnaissance, comme étant celle d'une conscience de soi autonome. ... car l'autre ne vaut pas plus pour lui que lui-même ; son essence se présente à lui comme un autre, il est hors de lui-même ; il faut qu'il abolisse cet être hors de soi qui est le sien » (Hegel, 2023, p. 199). Ce combat à mort ne signifie en un aucun cas un combat qui donne la mort des deux consciences mais il libère la certitude des deux consciences. Cette libération des consciences est appelée par Dibi comme une authentique reconnaissance de soi.

Cependant, sans la reconnaissance de la liberté de l'autre qui, à son tour reconnaît la mienne, je ne puis être libre. La liberté n'est concevable, elle n'a de sens, que lorsqu'on a affaire à deux hommes au moins qui se reconnaissent mutuellement comme égaux. Ainsi ils s'engendrent mutuellement, chacun produisant en l'autre son alter ego. Mais comment donc la conscience arrive-t-elle à la reconnaissance d'autrui, à l'engendrement de l'alter ego et à la liberté ? Hegel aura du mal à admettre le laisser-être d'autrui. Levinas met cela en exergue : « La phénoménologie hégélienne – dans laquelle la conscience de soi est la distinction de ce qui n'est pas différent – exprime l'universalité du Soi qui est identifiée dans l'altérité des objets-pensées (...) La différence n'est pas différence, le moi, en tant qu'autre, n'est pas « Autre » » (Levinas, *Totalité et Infini*, p. 60). Cette difficulté hégélienne est dépassée par Dibi dans sa pensée de la différence libérée. Car Dibi ne s'inscrit pas dans une dialectique du maître et de l'esclave qui instaure un rapport de domination mais un parcours d'une authentique reconnaissance de soi. Cette authentique reconnaissance de soi sauve la question de l'unité africaine qui est un volet important du panafricanisme. Ainsi, l'Afrique pourrait échapper à son occidentalisation et l'Occident pourrait aussi voir dans l'Afrique son alter ego.

À vraie dire, la différence devient une réalité inéluctable assurant l'unité au cœur de l'altérité. Elle est un chiasme, et dans sa phase supérieure ou transcendantale, nous savons que le chiasme se conserve à l'unité transcendantale. L'unité transcendantale convoque toujours le rapport entre l'immanence radicale et la transcendance. C'est pourquoi, la différence pourrait sans cesse mettre en lumière la logique de la relation. Cette logique de la relation montre que la différence, synonyme de l'altérité, préserve l'unité. En définitive, la lutte pour l'unité africaine au cœur panafricanisme devient donc la lutte pour une authentique reconnaissance de l'Afrique. Il convient donc de sauvegarder l'unité africaine afin de libérer la différence.

2.2. Le panafricanisme, une différence libérée

Dans ce qui précède, nous avons essayé de montrer que l'unité africaine prônée par le panafricanisme peut trouver dans la différence libérée de Dibi une approche conceptuelle. C'est en reconduisant l'Afrique à une authentique reconnaissance de soi que la différence libérée concède à l'Afrique de faire vraiment l'expérience de la rencontre avec son Autre. Dibi ne s'est pas contenté d'évoquer un parcours d'une authentique reconnaissance de soi mais il a énuméré les étapes. Selon lui, ce parcours est constitué de trois étapes. Avant de déployer ces étapes, il définit la reconnaissance comme le témoignage de l'humain à l'humain (A. K. Dibi, 2018, p. 79). Ce témoignage de l'humain à l'humain sauvegarde la conscience de soi. En effet, la conscience de soi est le cheval de bataille du panafricanisme. Car l'appel à la libération, qui se trouve au cœur de cette idéologie, n'est que l'expression du désir de rendre l'Afrique aux africains sans pour autant tomber dans l'indifférence. Pour ce faire, « il faudra à l'Afrique une *metanoïa*, une sorte de conversion intérieure, consistant à se rendre fluide, "légère", afin que l'autre, procédant à la même opération qui est au fond l'acte de l'esprit, puisse la rencontrer et lui donner un baiser » (A. K. Dibi, 2018, p. 79). En ce sens, la différence libérée reste essentiellement un chemin de rencontre et de baiser. Elle ouvre ainsi au grand débat panafricaniste les portes d'un dialogue réussi avec l'Occident grâce à l'acte.

La philosophie du panafricaniste, telle que nous la trouvons chez Dibi, sera un effort pour parer à l'occidentalisation de l'Afrique. À juste titre, Latouche (2005, p. 142) présente l'Occident comme une culture anticulture. Cette culture autophage est en échec aujourd'hui. « L'échec de l'occidentalisation, c'est aussi l'échec de n'avoir d'autre substitut à proposer à la croissance matérielle sur le plan de l'imaginaire. L'Occident n'enchant le monde que par la technique et le bien-être. Ce n'est pas rien, mais ce n'est pas assez » (Latouche, 2005, p. 142). Toutefois, la libération de l'Afrique de l'impérialisme Occidental passe par la reconstruction de l'identité africaine. C'est à partir de cette identité que la rencontre est possible. Car si l'on se trompe sur l'essence dialectique des modalités particulières qui expriment son être-au-monde, en voulant les poser comme qualités propres, le risque est grand de se faire oublier et d'oublier l'autre. De façon claire, la différence solidifiée et fixe devient une réalité étrange à l'autre. C'est-à-dire qu'à force d'insister sur sa particularité propre, la différence finit en une solidification qui crée chez l'autre une réalité qui ne connaît qu'un temps dans sa réalisation. En fait tout processus pour qu'il soit habituel se déroule en deux temps à l'exemple du rire qui consiste d'abord en une détente puis en un rebondissement marquant une reconquête de l'équilibre, de la sécurité retrouvée, la supériorité rétablie (A. K. Dibi, 2018, p. 71). Or l'étrange ne possède pas cette caractéristique d'alternance, il n'est seulement que glissement dans l'abîme. La différence perd ainsi sa visée d'une identité propre pour devenir « une différence-de-chose, un être desséché puisqu'il a détourné son visage de la relation médiatisante, source de vie » (A. K. Dibi, 2018, p. 72). En conclusion, la différence cristallisée aboutit à une différence indifférente de sa propre différence. La question qui se pose alors est celle de savoir, comment ce qui s'est lui-même fermé à la vie peut-il vouloir

une reconnaissance de l'autre ? Pour être plus précis, « comment connaître l'autre et percer ses secrets si l'on choisit de ne pas le côtoyer ? » (A. K. Dibi, 2018, p. 82)

L'Afrique, en sortant de la revendication, doit désormais s'engager dans la lutte pour la reconnaissance. Cette reconnaissance signifie simplement aller à la rencontre de l'autre en sortant d'une différence cristallisée. En réalité, la reconnaissance pour Dibi, n'intervient que lorsque le même est capable d'être élastique, de s'étendre jusqu'à la dualité (A. K. Dibi, 2018, p. 74). De ce fait il conclut en ces termes : « L'Afrique échoue à faire reconnaître à l'Europe sa particularité, parce que celle-ci, visée comme une chose, substantiellement, comme une détermination immuable qu'aucun regard venant de l'extérieur ne peut pénétrer, confesse de cette façon même qu'elle trouve seulement dans l'obscurité sa fidèle compagne et ne peut rien communiquer » (A. K. Dibi, 2018, p. 75). L'évidence de l'échec de l'occidentalisation du monde doit faire sortir l'Afrique de son obscurantisme et prôner son *Aufklärung*. En ce sens la tactique du hérisson est à éviter. Car cette tactique ne perd pas une ouverture mais un repli sur soi. En effet, selon M. Konate (2010, p. 79),

La tactique du hérisson n'est efficace que si elle est limitée dans le temps, car en se recroquevillant, en rentrant sa tête pour ne laisser paraître qu'un rempart de piquants, le hérisson se prive du même coup de la capacité de savoir ce qui se passe autour de lui. Il peut échapper, en les effrayant, à un grand nombre de prédateurs, tant qu'il reste dans la brousse et avance à petits pas ; mais sur une autoroute, il finira infailliblement par se faire écraser.

Le panafricanisme de Dibi appelle l'Afrique donc à abandonner la recherche fiévreuse de ce qui la distingue de l'Autre et à aller à la rencontre de l'autre avec sa particularité tout en reconnaissant celle d'autrui grâce à la différence libérée. Le philosophe ivoirien indique trois étapes comme nous l'avons dit plus haut pour élucider son concept de « différence libérée ». Nous les énumérons sans les développer : « La libération de la pesanteur d'une relation affective au passé, une attention active au présent et enfin la nécessaire ouverture à l'instance du penser » (A. K. Dibi, 2018, p. 79-104). L'invite de Dibi à l'Afrique est donc une réappropriation de celui kantien intimant l'ordre d'avoir le courage de se servir de son entendement - (*Sapere Aude !*) - comme voie et possibilité pour sortir l'Afrique de sa position de cloaque. Le philosophe A. Koffi (1986, p. 10) l'exprime si bien ainsi : « Il est urgent que l'Afrique cesse de se complaire dans une position de cloaque de l'humanité où confluent de ce fait impunément toutes sortes d'effluents aussi bien psychologiques, industriels, qu'alimentaires : terre présumée génératrice de la « peste » des temps modernes, terre toute « désignée » pour abriter les résidus de la plus haute toxicité ou, mieux, pour s'en gaver ! »

Cet appel d'Adou Koffi, révèle que certes la conscience du passé est importante en ce qu'elle permet de se situer et de forger une âme nourricière et accompagnatrice (A. K. Dibi, 2018, p. 82), pourtant la relation au passé n'est significative que lorsqu'elle est dynamique. Pour cela, il est plus que nécessaire de se représenter le passé historique non plus comme un roc immuable, mais comme ce qui doit se réfléchir pour rendre plus vivant, le mouvement qui l'a laissé être : expression du désir de liberté. La représentation sous un mode réificateur de la

différence est un obstacle à une telle entreprise. Aussi faut-il constater que le recours au passé intervient le plus souvent en Afrique lorsqu'il y a refus de se confronter à la force de l'argumentation, lorsque le sujet ne veut pas faire un effort ou ne peut plus supporter cet effort de la lucidité argumentative. Cette tentative nécropologique se sent dans les discours des idéologues panafricanistes. Ce n'est pas en débattant des problèmes du franc CFA ou de la décolonisation qu'on est dans un projet panafricaniste. Le panafricanisme, porté désormais par la différence libérée, demande une expérience créatrice. Cette expérience créatrice exige une aventure de liberté. Et pourtant la liberté est risquée, à telle enseigne que l'énigme devient le propre de l'homme (A. K. Dibi, 2018, p. 86). C'est en cela qu'il est souhaité de l'Afrique une lucidité par rapport à son passé. Car c'est de l'inquiétude que l'âme tire sa respiration. Sans elle, aucun peuple ne peut se mettre en marche. En conclusion, l'Afrique devra opérer un changement radical dans son rapport au passé, si elle veut faire de sa différence, un bagage capable de la conduire sur les sentiers du monde globalisé.

2.3. Le panafricanisme de Dibi

L'Afrique est-elle une adolescente en quête d'un parent responsable et protecteur ? Les récentes crises socio-politiques ont montré le passage d'une tutelle à une autre. Toutefois, le problème de l'Afrique réside dans l'attention au temps présent. En effet, le présent est digne d'attention car il constitue le point qui retient et sauvegarde la vie elle-même comme espoir. À l'Afrique, Dibi demande donc une attention active au présent. Faire attention ici est synonyme de se rendre disponible, se donner un espace intérieur non encombré grâce auquel l'esprit pourrait s'ouvrir à l'intimité du temps et des choses. L'attention porte le regard loin et permet d'appréhender le temps comme projet pour s'y engager. Pourquoi ? Tout simplement parce que : « Il n'y a d'engagement possible que pour un être qui ne se confond pas avec sa situation du moment, et qui reconnaît cette différence entre soi et sa situation, qui se pose par conséquent comme en quelque façon transcendant à son devenir, qui répond de soi » (G. Marcel, 1968, p. 50). Le temps présent nous ouvre à l'avenir si nous sortons de la logique de l'extraversion de l'idéologie panafricaniste aujourd'hui. L'Afrique est nôtre et nous n'avons pas à la réclamer à quelqu'un. Ce dont nous avons besoin, si nous nous appuyons sur la vision panafricaniste c'est une autoréférentialité. C'est-à-dire notre capacité d'aller à la rencontre de l'Autre avec ce que nous sommes.

À cet effet, le philosophe ivoirien illustre cette rencontre jusqu'ici par la métaphore du « voyageur sans bagages » (A. K. Dibi, 2018, p. 9). A ce propos, Dibi (2018, p. 9) écrit :

D'abord méconnue pour être presque condamnée au reniement de soi et réduite à l'accueil des valeurs venues de l'Europe, désormais l'Afrique, pour ainsi dire, tente de s'éveiller à elle-même, de se ressaisir. Cet éveil qu'il faut saluer comme le matin inaugural d'une aventure de liberté et de vérité, conduit le plus souvent à la recherche et à l'affirmation de la différence seulement posée dans sa différence. Attitude compréhensible de la part d'un peuple qui, contraint historiquement à l'exil de lui-même, au refus douloureux de son propre visage, veut maintenant lever la tête

et, dans le sentiment intime de soi, ne veut plus ressembler à un voyageur sans bagage...

L'éveil de Afrique doit se faire par les Africains eux-mêmes. C'est en partant de lui-même que notre continent peut contribuer au rayonnement de l'humanité. En ce sens selon Dibi, l'Afrique ne peut assumer la nécessité de son existence libre qu'en se pensant elle-même intégralement. Il souligne que « tout ce qui est humain est humain en ce que, et seulement en ce qu'il est produit au moyen de la pensée » (A. K. Dibi, 2018, p. 99). La pensée de l'Afrique par elle-même reste la seule issue du panafricanisme. Le panafricanisme dibien convie l'Afrique à sortir de la répétition et du dogmatisme. Dans cette verve, le philosophe ivoirien propose la nécessité d'avoir « une conscience théorique exercée au penser dialectique » (Dibi, 2018, p. 99). Ce qui signifie la nécessaire ouverture à l'instance du penser afin de ne rien perdre de l'actualité du monde. Il fait néanmoins remarquer que l'effectivité d'une telle action nécessite de s'écarter de la naturalité, de se dégager du culte de la vie, de la fétichisation de la relation de sang. C'est à ces conditions que la pensée fera naître non seulement l'Afrique avec son monde, mais aussi l'aidera à pénétrer ses traditions dans leur vérité. C'est ainsi qu'elle évitera tout discours haineux de l'autre et entrera soigneuse dans une culture de la rencontre. Le panafricanisme sera donc aujourd'hui compris comme une culture de la rencontre. Cette culture n'admettra tout discours haineux à l'égard de l'autre mais un discours rationnel visant toujours à le rencontrer avec ce que nous sommes.

Ainsi, la différence libérée de Dibi permet de sortir de l'afro-pessimisme et de l'afro-optimisme pour penser l'Afrique depuis son lieu propre. Le panafricanisme dibien, un vaste chantier d'éthique, de politique, de religion, de développement économique, préconise à l'Afrique un effort de réflexion critique sur soi, sur ses propres réalités et sa situation dans le monde. C'est ce que souligne aussi le penseur sénégalais Felwine Sarr. Entreprise qu'il reconnaît ardue certes. Cependant il faut croire en cette utopie, en ce lieu autre de l'Afrique qu'il désigne par *Afrotopos* :

L'*Afrotopos* est ce lieu de l'Afrique dont il faut hâter la venue, car réalisant ses potentialités heureuses. Fonder une utopie, ce n'est point se laisser aller à une douce rêverie, mais penser des espaces du réel à faire advenir par la pensée et l'action ; c'est en repérer les signes et les germes dans le temps présent afin de les nourrir. L'*Afrotopia* est une utopie active qui se donne pour tâche de débusquer dans le réel africain les vastes espaces du possible et les féconder. Le défi consiste alors à articuler une pensée qui porte sur le destin du continent africain, en scrutant le politique, l'économique, le social, le symbolique, la créativité artistique, mais également en identifiant les lieux d'où s'énoncent de nouvelles pratiques, de nouveaux discours, et où s'élabore cette Afrique qui vient (Felwine Sarr, 2016, 14).

La visée du discours de Sarr est donc de professer sa foi en une Afrique porteuse de l'humanité à un autre palier. Il s'agit concrètement d'assurer au cœur de l'humanité la place qui est la nôtre. Mais avant d'y parvenir, il faut juste de penser l'Afrique en vue de panser la gangrène qui pourrait l'emporter. Ainsi, le panafricanisme accomplira sa tâche de philosophie de la rédemption. C'est aussi

comme philosophie de libération que se déploie la différence libérée de Dibi. Car « la différence libérée, c'est la différence rendue à sa propre raison d'être, dans la fluidité, afin de retrouver l'identité absolue d'où elle est venue » (Dibi, 2018, p. 125).

Conclusion

Notre parcours osé a permis de partir de la compréhension du panafricanisme à son origine pour voir en quoi la différence libérée de Dibi est-elle une philosophie panafricaniste. Le panafricanisme, compris à sa source comme une philosophie de la rédemption, se trouve intuitionné chez Dibi à partir de la dialectique identité et différence. Cette dialectique permet de comprendre la rencontre de l'Afrique avec son autre dans la perspective d'une philosophie de la rencontre. Ainsi, le rapport de domination vécu dans le passé devient une assomption de la différence qui se joue dans une authentique reconnaissance de soi. Cette reconnaissance de soi suppose une relation dans laquelle « chacune est à la fois elle-même et autre » (Dibi, 2018, p. 124). Dans la situation actuelle d'une Afrique menacée par le terrorisme et les divisions internes, le panafricanisme reste un désir fort de l'Afrique. En plus, les nouvelles ruptures et la quête de nouveaux maîtres, pose le problème d'une Afrique en crise d'identité. Cette crise d'identité prouve que le panafricanisme est d'actualité. Cependant, la différence libérée offrirait-elle une meilleure saisie du panafricanisme dans le contexte actuel ?

Bibliographie

Ouvrage principal

DIBI Augustin Kouadio (2018), *L'Afrique et son Autre : la différence libérée*, Abidjan, Nouvelles Éditions Balafons.

Kouadio, Augustin Dibi, 2010, « La philosophie africaine comme devoir-être », *Africultures*, vol. 82, no. 3, 2010, pp. 71-74.

Autres ouvrages

CESAIRE Aimé (1994), *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine.

D'HONDT Jacques (1984), *Hegel : Textes et débats*, Paris, Librairie Générale de France.

HEGEL, (2009) *La philosophie de l'histoire*, M. Biennestock (dir.), Paris, LGF.

----- (2023), *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, J. Vrin.

-----, (1971) *La raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris.

HOUNTONDI Paulin, 2013, *Combat pour le sens : un itinéraire africain*, Bamenda, Langaa Research.

-----, 2022, *Sur la « philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie*, Cotonou, Star Éditions, 2^e éd.

KOFFI Adou, (1986) *L'annihilisme : Essai sur la vie*, Abidjan, Dagekof.

KONATE Moussa, (2010) *L'Afrique noire est-elle maudite ?* Paris, Fayard.

NDIAYE Amadou Lamine, 2021, *Julius Nyerere et l'édification d'une nation africaine Ujamaa : panafricanisme et socialisme*, Paris, L'Harmattan.

NKRUMAH Kwame, 1976, *Le Consciencisme*, Paris, Éditions Présence Africaine.

LATOUCHE Serge, 2005, *L'occidentalisation du monde, essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation platinéaire*, Paris, Éditions La découverte.

LEVINAS Emmanuel, (1982) *Ethique et infini : dialogue avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard/France culture.

SARR Felwine, (2016), *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey.