Faire de l'identitaire pour ne pas parler d'identité(s)

Réflexions sur le regain d'intérêt autour d'un problème contemporain

El Hadji Ibrahima DIOP

Université Cheikh Anta Diop, Dakar

Résumé : Les tentatives de redéfinir l'identité à partir d'une perspective d'auto-enfermement sont au cœur du débat contemporain. Le contexte de la crise favorise ces tendances. En effet, les difficultés croissantes de la construction postnationale de l'Union Européenne et les problèmes du développement postindépendance en Afrique suscitent un regain d'intérêt qui se manifeste dans des oppositions et des crispations idéologiques sur les limites, la nature et la vocation de l'après nation. Cependant, entre l'identité et l'identitarisme, il existe un grand fossé que je compte discuter dans cet article, en m'appuyant sur la nécessité de « deracialiser » la notion de l'identité.

Mots-clés : racialisation, ethnisiation, identité, identitarisme, deracialisation

1 Quelles sont nos identités en temps de crise ?

La question que je pose se justifie au regard des fausses solutions proposées pour résoudre les problèmes suivants : la persistance du communautarisme, la revitalisation de ressentiments collectifs nés des radicalismes, les crispations entraînées par une très forte immigration et enfin l'obscurcissement des identités multiples (ethniques, culturelles, raciales). Pourquoi ce brouillage ? Que se passe-t-il ?

À son échelle universelle, l'espace politique national subit une onde de choc. Sous des habits faussement nouveaux, un vieux spectre hante le monde : il s'agit du repli identitaire. S'auto-enfermer en s'auto-glorifiant semble le mieux réussir à la carrière politique et aux campagnes communicationnelles, qui font de ce leitmotiv le sujet et l'objet d'une victoire électorale. Cette façon de voir le monde, son monde, est en voie

de devenir le passage obligé pour avoir avec soi, non seulement de franges importantes de la classe politique, mais aussi des couches et élites sociales, jadis réfractaires à une telle vision.

Il y a même plus : exalter l'endogroupe, comme s'il était homogène, est un fait qui passe presque inaperçu, parce que ceci est admis comme norme. C'est s'y opposer, qui dérange le plus.

Les plus faibles, les déclassés du système s'y complaisent avec une aisance, qui n'a d'égale mesure que les illusions entretenues de faire disparaitre les énormes clivages socio-économiques, qui séparent de l'intérieur les groupes socio-professionnels de chaque pays. Se faire admettre et se faire (re)connaître par les dédales de l'identitaire : islamistes, fondamentalistes religieux, extrémistes et fanatiques, politiques ultra et néo-conservateurs en font leur recette.

Ceux ou celles, qui s'opposaient jadis, se réunissent pour se défendre contre l'envahisseur étranger.

Telle attitude provoque une xénophobie particulièrement militante. Ce qui s'est passé en Afrique du Sud contre des émigrés du même continent l'a bruyamment rappelé. Ce n'est pas que de la criminalité urbaine. Compter de tels cas en Europe est inutile. Avoir été victime de la xénophobie et de la discrimination n'immunise pas contre l'identitarisme. Les exemples auxquels cette contribution se réfère, ainsi que le cadre théorique qu'elle compte expliquer, est la critique de l'identitarisme qui confisque la notion d'identité.

Que s'est-il donc passé ? Comment est-ce possible ?

Je ne prétends pas pouvoir répondre intégralement à cette question. Je voudrais tout d'abord m'expliquer sur la terminologie. Concernant l'identité : je veux éviter un malentendu, ma communication n'est pas un procès contre l'identité, car sans elle, nous ne sommes ni individu, ni personnalité, ni collectivité et nous devenons inaptes à reconnaitre la similitude, la dissemblance, l'opposition et la conflictualité.

Le sens spécifique de l'identité que je compte aborder, tourne autour de son potentiel idéologique, qui lui vient de son essentialisation. L'identité, dont il est question, est l'identitaire qui s'est développé comme réponse face aux incertitudes, qui pèsent sur nos sociétés, de plus en plus désorientées. Et cet identitaire suit le leitmotiv suivant : ce qui (nous) différencie (nous) désunit ; cette manière de penser et de faire a fini de préparer le terrain au néo-nationalisme.

Devant les crises que traversent nos sociétés, cette « identité » s'est avérée incapable ou insuffisante, pour nous orienter de la meilleure des manières possibles, pour rencontrer l'inconnu, l'étranger, mais apte à multiplier des comportements individuels et collectifs de déni de justice et du refus du droit à la différence et la diversité.

Le recours à cette « identité » participe à augmenter des peurs collectives, en poussant vers la retraditionalisation de la société. En d'autres termes, elle nous déprotège devant les difficultés.

Published in : SOMÉ, Kogh Pascal (dir.), *Quand s'unissent les voi(es)-x*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004543, doi : 10.17184/eac.9782813004543

Nos identités se rétrécissent en période de crise et servent de moyens de stigmatisation et de rejet. Ce sens de l'identité peut devenir régressif : nos connaissances de l'autre, si vastes et si intenses qu'elles aient pu être, n'ont pu modifier sensiblement des sentiments appartenant à nos passés, porteurs de germes de conflits et de passions, auxquels ont manqué ou ont été insuffisantes les réponses émotionnelles, éducatives et institutionnelles requises.

Dans la pensée identitaire communautariste, l'ethnocentrisme et les exclusions se reconstituent à l'échelle mondiale, y compris dans des sociétés qui s'interdisent d'en parler. La crise migratoire n'est pas la cause, mais la conséquence d'une crise autour de l'identité, que l'on croyait résolue par nos sociétés multiculturelles, nos civilisations mondialisées.

Tout semble donc nous ramener au XVIII^{e} siècle, un siècle paradoxal et contradictoire, où la philosophie de l'Universel des Lumières avait en face d'elle le nationalisme qui a façonné l'histoire européenne de l'État, la définition de la citoyenneté nationale, et par extension sa matrice universelle.

En agissant sur les différences ou les oppositions d'identités les plus en vue, les politiques mises en œuvre pour résoudre la crise migratoire, dressent des programmes tentant de juguler la crise posée par la différence, par une intégration qui a l'air de favoriser l'assimilation. Or, l'intégration n'est pas l'assimilation. L'assimilé n'apporte rien à sa société d'accueil, car il ne saurait apporter de plus-value à sa société d'accueil. Assimiler n'est pas intégrer, mais tenter de faire disparaitre les différences, c'est ce que dit Senghor, en parlant de conversion, comme contre-exemple de l'intégration. « Si assimiler signifie bien convertir au semblable, le semblable n'a pas à être assimilé »[1].

Cette citation de Senghor, une expérience africaine de l'assimilation, remet au goût du jour le paradigme de l'identité et les fausses solutions qu'on lui a toujours apportées, parce que nos États d'Afrique, comme l'ancienne métropole, peinent à apprendre que l'identité nationale n'est pas l'homogénéisation culturelle.

C'est dans ce cadre qu'il convient de porter un regard critique sur les théories nationalistes et nativistes qui reviennent en force dans la reformulation étriquée de l'identité. Alors que nous sommes dans un Après-Nation universel et irréversible, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Habermas[2]. Mais condamner les déviances des théories nativistes ne suffit pas pour les combattre. Les incertitudes et les contradictions qui pèsent sur cet au-delà de la nation ont plus contribué à désorienter, qu'à solutionner les difficultés de la globalisation, avec la mondialisation, s'est confondu l'universel, qui a fondé le droit cosmopolite, duquel est dévirée la philosophie politique qui norme les relations entre les États, mais aussi en grande partie les relations intercommunautaires. Les deux concepts, l'universel et la mondialisation, sont fondamentalement différents, dans leur contenu comme dans leur finalité. La difficulté de la construction de l'Europe, par exemple, expose au grand jour cet antagonisme : la pensée identitaire, qui joue tous azimuts avec la préférence (nationale) ethnonationaliste, devient aisément europhobe.

[1] Léopold Sédar Senghor, Vues sur l'Afrique Noire. Assimiler, et non être assimilé, Liberté 1, Négritude et Humanisme, Paris, Seuil, 1964, p. 39-69.

[2] Jürgen Habermas, L'Après État-Nation - Une nouvelle constellation politique, Paris, Fayard, 2000.

Published in : SOMÉ, Kogh Pascal (dir.), *Quand s'unissent les voi(es)-x*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004543, doi : 10.17184/eac.9782813004543

La fragilisation de l'universel est aussi internationale ; sa circonscription dans les limites européennes était programmée dans le cosmopolitisme des Lumières qui, en fait, fut un universel eurocentré qui a façonné l'universel sur son modèle, en l'érigeant en standard international. Cet universel eurocentriste et uniformisateur fait douter tout le monde, y compris le continent, d'où il vit le jour. Or, sans nul doute, celui-ci est en crise, une crise qui est corrélative à l'effritement de l'universel.

Le paradoxe de notre monde, c'est qu'il oscille entre deux pôles : des cultures poreuses donc ouvertes, mais qui veulent devenir imperméables à la différence culturelle, basculant ainsi vers une identité traditionaliste.

C'est bien un paradoxe : aucune culture, aucune nation, aucun État dans le monde ne s'est construit sur une seule et unique entité, mais sur plusieurs composantes indigènes, exogènes, autochtones, allochtones, internes et externes, à la suite de plusieurs interactions, de mélanges et de symbioses. En refusant l'hétérogénéité, on fragilise durablement une mémoire intellectuelle, et à la limite, une conscience politique, qui est la connaissance et la maîtrise de la conflictualité inhérente à chaque culture nationale. On peut citer par exemple le cinéma critique africain de Sembene Ousmane ou les écrits du Kényan *Ngũgĩ wa Thiong o*, dénonçant un usage abusif d'une identité traditionnelle réductrice, dépeinte dans la Négritude senghorienne comme dépourvue de conflits et de disharmonies.

Cette critique aborde les désillusions nées d'une indépendance inachevée et l'imposture et la superficialité des élites africaines embourgeoisées prétendant ressusciter d'anciennes traditions des sociétés africaines. Cette critique a donné à la littérature d'Afrique subsaharienne ses meilleurs écrivains comme Chinua Achebe, Wole Soyinka, U Tamsi, Boubacar Boris Diop etc. Rappeler ce contexte, est une manière de dire que l'idéalisation réductrice d'identités en période dite normale, comme en périodes de pertes de repères, ne mène nulle part.

2 Regards croisés

Les difficultés persistantes de la construction de l'Union européenne, qui font donner de la voix aux europhobes et aux eurosceptiques, ont un soubassement plus fort que l'on semble ignorer : il s'agit de la crise de l'Universel européen. Avec cette crise, nous avons un moment historique et un tournant qui peut offrir et pour la première fois, la possibilité de susciter en Afrique et en Europe une conscience de l'histoire ayant une même temporalité, une responsabilité d'égale importance.

À l'intérieur de ses frontières, l'Europe est bâtie en fonction d'un principe nationaliste : une culture, une nation, un État. L'Histoire récente dans certains pays montre que les communautés n'ont pas dit leur dernier mot, rappelant ainsi une histoire que connaissent les États africains, même s'ils sont loin de l'avoir bien gérée. Il s'agit des simplifications *post* et *néo*-nationalistes de l'État.

Que vient faire l'Afrique dans tout cela ? La crise de l'Afrique, à la résolution de laquelle les Africains ont une responsabilité indiscutable et qu'ils ne peuvent déléguer à personne, participe de la crise de la gouvernance mondiale. Il y a une exigence de repenser la prégnance du XVIII^{e} siècle dans nos civilisations mondialisées, en

Published in : SOMÉ, Kogh Pascal (dir.), *Quand s'unissent les voi(es)-x*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004543, doi : 10.17184/eac.9782813004543

particulier, les imparfaits de la construction de l'État-Nation et enfin l'impérieuse nécessité de re-dialoguer sur l'universel. Le XVIII[e] siècle a une influence politique idéelle et réelle sur notre présent.

Il existe un héritage commun à l'Afrique et à l'Europe, né de la construction du type d'État qui est d'essence fichtéenne et que l'on retrouve chez Ernest Renan.

Prise comme contre-exemple du nationalisme racial de Fichte (*Reden an die Deutsche Nation 1813*), la vision de Renan de la nation (*Qu'est-ce qu'une nation* 1882) n'est pas exempte d'une dimension « raciale », car ne sont concernés par un passé commun de Renan, que ceux qui ont les mêmes racines. La question est de savoir s'il existe une doxa sur un passé commun, sans profilage ethnique ou racial ?

Pourquoi des ambiguïtés peuvent-elles exister entre deux notions pourtant distinctes, comme la culture et le phénotype ? Jusqu'à quel niveau nos sociétés sont-elles réellement dé-racialisées ?

Malgré leur opposition contextuelle, les deux vues, celles de Fichte et de Renan, ont en commun une idée maitresse, qui est que la nation s'incarne dans l'État qui s'appuie sur de grandes constructions historiques, faites pour organiser et penser le territoire des identités et des différences entre les humains.

Cette conception classique de la théorie de l'État, est celle que l'Afrique nolens volens par le truchement du fait colonial, a adoptée, en prenant bien soin d'y rajouter (par sagesse, par prudence ou impuissance politique) la clause continentale, que les frontières étatiques issues de la colonisation, demeurent inviolables, tout en sachant qu'aucun de ces États n'est le prolongement ou l'expression d'une intégralité linguistique, ethnique culturelle ou religieuse. Cette praxis a créé un conflit de mémoire millénaire, parce que les peuples d'Afrique qui la reconstituent ou la gardent, n'en n'ont pas (toujours) le même souvenir.

L'histoire de la mémoire en Afrique est écartelée entre l'historiographie, les histoires diverses et la mémoire : la culture de l'État et de son incarnation est l'obligation faite à son citoyen de fondre sa loyauté citoyenne dans la commémoration des lieux de fondation de l'identité. Les lieux d'histoire, qui ont servi d'offre d'identification, sont (selon la belle expression de l'historien Reinhart Koselleck), « les tombes des champions de l'honneur, de la foi, de la gloire, de la loyauté, du devoir. »[3] Quand on célèbre sa propre victoire, qui est aussi le douloureux souvenir de la défaite de l'autre, la mémoire est juxtaposée à l'histoire sans grande difficulté, si et seulement si le vaincu est l'ennemi du dehors. Si le vaincu est le concitoyen de l'intérieur, il y a naturellement conflit et déchirure.

C'est ici que la dualité entre mémoire et histoire agit dans la formation d'idéologies nationales et la psychologie des groupes. L'État-Nation du XVIII[e] siècle, érigé en standard international, est le contraire des réalités mémorielles de nombre de nos États multiraciaux, multiethniques, surtout quand la mémoire ethnique se met au service d'une historiographie nationale. On retrouve ce phénomène dans l'opposition d'une histoire précoloniale de l'Afrique, une histoire coloniale et une histoire postcoloniale.

[3] Reinhardt Koselleck, L'expérience historique, Paris, Gallimard, Éditions du Seuil, 1997, p. 179.

Published in : SOMÉ, Kogh Pascal (dir.), *Quand s'unissent les voi(es)-x*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004543, doi : 10.17184/eac.9782813004543

L'approche, que Golf de façon générale, fait de pays multiethniques comme l'Amérique, interpelle l'Afrique dans sa très grande diversité. Des heurts entre le présent et le passé des uns et des autres dans la transmission par les sciences de l'histoire ne sont pas propres à l'historiographe en Afrique mais se trouvent aussi au Nord. Le Goff cite par exemple les États-Unis, les apports différents et parfois opposés des passés anté-américains (surtout européens), des diverses composantes ethniques de la population nord-américaine, la surdétermination des évènements relativement récents de l'histoire américaine (guerre d'indépendance, guerre de sécession éloignées dans un passé mythifié et par conséquent toujours activement présentes à l'état de mythe)

> « Les habitudes de la périodisation historique conduisent ainsi à privilégier les révolutions, les guerres, les changements de régime politique, c'est-à-dire l'histoire événementielle ».[4]

Il existe en effet un XVIII[e] siècle africain, semblable du prussianisme ou du bonapartisme, que l'on trouve dans des régions d'Afrique occidentale comme au Mali en pays Mossi, au Nord Est du Sénégal, au Nigeria dans les États du Nord. Durant ce siècle, l'épisode de l'islamisation, qui a rencontré la colonisation, a créé des conversions et reconversions d'une rare violence et sur lesquelles la figure du héros national et de la construction de l'identité anti-impérialiste s'associe difficilement avec celle d'une conscience historique partagée de l'identité nationale.

Ce XVIII[e] siècle africain qui a ses lieux de pèlerinage, ses sanctuaires, ses figures saintes et ses monuments, est loin de faire l'unanimité au sein des peuples.

L'adversaire ou l'ennemi de l'intérieur est une partie intégrante de cette histoire inachevée de la construction de l'identité postcoloniale. On pourrait ajouter, par ailleurs, l'histoire racialo-ethnique heurtée entre l'Afrique maghrébine et subsaharienne dans l'expansion de l'Islam[5]. Les pratiques néo-esclavagistes, subies par les migrants subsahariens dans ce qui reste d'un État libyen, n'est pas qu'un vestige du passé, elles révèlent l'histoire reniée et camouflée d'un esclavagisme, bien ancrée dans des structures de la pensée tribale. Que faire ?

En guise de prospection, on peut porter le regard vers deux directions.

Premièrement en direction des sociétés, en retenant que les fausses solutions coutent cher et n'apportent rien : devant les difficultés et les échecs d'intégration et d'adaptation, le repli identitaire sur un soi-même qui refuse systématiquement à un autre que soi, le droit au respect, contribue à augmenter les problèmes et les heurts dans toutes les sociétés, où on observe ces phénomènes.

De façon générale, ce repli est amplifié par une racialisation ou une ethnicisation des différences, qui puisent leur vitalité dans des idéologies, où précisément des faits religieux, des conflits ethniques et raciaux et enfin la survivance de la pensée hégémoniste, assimilationniste jouent un grand rôle.

[4] Jacques Le Goff, Histoire et mémoire, Paris, Gallimard, 1988, p. 32.

[5] Bernhard Lewis, Race et couleur en pays d'Islam, Paris, Payot, 1982 ; Bruce S. Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Published in : SOMÉ, Kogh Pascal (dir.), *Quand s'unissent les voi(es)-x*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004543, doi : 10.17184/eac.9782813004543

La deuxième piste concerne les États et les grands ensembles crées sur le même modèle jacobin, hypercentralisateur : La conscience de soi n'est pas contradictoire à la conscience d'un autre que soi, ce qui est ici valable pour les individus, vaut plus pour les États. À ce niveau, il existe une philosophie de l'histoire dans la philosophie des Lumières que je veux rappeler succinctement.

3 Leçons communes entre l'Europe et l'Afrique : de la nécessité de relier la conflictualité dans un temps partagé de l'universel

Dans le contexte actuel de la globalisation, l'État cède des parts essentielles de sa souveraineté à une gouvernance mondiale dont l'universel est en crise. En prenant en compte l'idée que la crise de l'Afrique participe de la crise de l'universel, on peut concevoir ce continent comme le miroir du monde, terme de l'africaniste africain Jean-Pierre Dozon[6]. La globalisation néolibérale a contribué à délégitimer l'État postnational ou l'État postcolonial. La contestation de l'Union européenne n'est pas qu'un seul débat européen ; elle peut s'interpréter comme l'exigence d'un autre universel, qui n'est pas une revendication singulière de la seule Europe[7].

Et si l'Europe veut réussir sa troisième réunification après celle de Charlemagne et celle qui a suivi la fin de la Deuxième Guerre mondiale, elle doit recomposer avec les autres un universel alternatif qui doit se départir de certains de ses constituants fichtéens ou renaniens.

Il y a une chose fondamentale : la crise du modèle européen annonce la fin du cadre référentiel de la construction d'un universel kantien. Sans nul doute, l'histoire intellectuelle de la construction de l'Europe est vaste et ne saurait naturellement se réduire ou s'arrêter à une seule époque, à un seul courant, ou à un seul penseur. Toutefois, si l'on se réfère au cosmopolitisme et à la philosophie des Lumières et la Révolution Française de 1789, en l'occurrence la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, alors le regard sur la philosophie politique de Kant, peut-être, pourrait servir de base de réflexions. Dans ce sens, le modèle européen universel de type kantien[8], pourrait être conçu comme une matrice qui a préparé et modelé la construction de l'Union européenne.

En 2000, dans la controverse ayant opposé l'Allemand Joschka Fischer et le Français Jean-Pierre Chevènement, deux options mettent en exergue l'identité de l'Europe autour d'un cadre fédéraliste, qui fut l'option de l'Allemand, et souverainiste, idée défendue par son collègue français (Face à face Chevènement-Fischer[9]). Deux visions de l'Europe se dessinent ici. L'euphorie atlantiste de voir le principal adversaire, les pays du Pacte de Varsovie s'écrouler sans coup férir, a diverti les uns et les autres.

[6] Jean-Pierre Dozon, Une *anthropologie en mouvement. L'Afrique miroir du contemporain*, Versailles, Quæ Éditions (Parcours et paroles),2008.

[7] François Jullien (dir.), l'Universel en question : François Jullien, Roget-Pol Droit, Etienne Klein *et al.* Paris, Université Diderot, Hachette 2009, p. 9.

[8] Jean-Marc Ferry, Europe la voie kantienne, Essai sur l'identité postnationale, Paris, Cerf humanités, 2006.

[9] Le Monde du 21/06/2000 version allemande, Zeit-Online, Streitgespäch, Fischer contra J. Pierre Chevènement, Jahrgang 2000, Ausgabe 26.

Published in : SOMÉ, Kogh Pascal (dir.), *Quand s'unissent les voi(es)-x*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004543, doi : 10.17184/eac.9782813004543

Il est utile et nécessaire de vérifier l'hypothèse de discussion suivante : repenser l'identité d'un autre universel autour de deux moments, le débat sur le postcolonial et la fin de la construction postnationale de l'ère kantienne, que d'ailleurs Hegel a reprise.

Nous avons et vivons un moment historique d'une discussion autour du thème suivant : le débat sur le postcolonial et la crise de l'universel kantien.

Il existe, à travers les failles et ratés de la construction postnationale de l'Union Européenne, une expérience utile à rappeler dans le contexte africain actuel : la difficulté de solutionner les problèmes du développement postindépendance, une situation qui a créé par là un trait d'union entre le conflit autour du postcolonial et la crise de l'après-nation de la construction européenne. Cette situation impose un temps synchronisé autour de la crise de l'identité postnationale en Europe, qui pourrait aussi se lire à l'international (du moins dans le cadre des relations Afrique-Europe et le monde), comme la crise de l'identité postcoloniale.

Cet universel se discutait depuis le XVIII^{e} siècle, en philosophie (Kant, Herder) et en politique (Parlement Français de 1789). Dans sa conclusion de Idée d'une Histoire universelle au point de vue cosmopolitique, le philosophe Kant pose la fondation juridique du droit international. S'il pense que cette philosophie du droit est viable et universelle, sa réalisation ne saurait se prévaloir sans une idée de l'Europe. Le problème de Kant qu'il légua à la postérité, est qu'il est universel, en restant strictement européen. L'aspect progressiste de sa pensée est l'autonomie des États comme condition de la paix. Ce qui n'est possible que s'il existe l'indépendance des États et enfin la volonté et la capacité d'autonomie. Ces idées de Kant forment ainsi sa théorie de la « gouvernementalité » du monde.

Hic Rhodus hic saltus ! Kant légifère de façon unilatérale et unanimiste et sur une question, les institutions mais peu presque pas sur les peuples, telle est, en schématisant, sa pensée. Le bureaucratisme de Bruxelles tant décrié a son précurseur théorique en la personne de Kant.

Herder traça un idéal universel différent, en y ajoutant expressément sa critique de Kant. Il insista sur le national et le particulier qui forment le socle de l'universel, alors que Kant, pour parler comme François Jullien, ne fait pas cas de l'absolue nécessité de la diversité :

> « Kant avait au moins le mérite, quant à lui, de ne pas ménager d'ambiguïté : l'exigence d'universalité – universalité au sens fort : de droit – vaudra effectivement pour la morale comme la connaissance. Sous cet unique commandement, aucune place n'est laissée à la diversité culturelle – Kant à vrai dire, ne se posant pas la question, ou plutôt il ne la *soupçonne* pas. Pour lui, un moi (sujet) culturel n'existe pas, toute conduite humaine étant soumise par principe à la même loi, celle-ci étant même conçue à partir de l'universalité propre aux *lois de la nature.* »[10]

[10] François Jullien, De l'universel, De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures, Paris, Fayard, 2008, p. 21*sq.*

Published in : SOMÉ, Kogh Pascal (dir.), *Quand s'unissent les voi(es)-x*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004543, doi : 10.17184/eac.9782813004543

Herder pense autrement la politique et les lois qui régissent les États et les peuples. Il conçoit la marche de l'humanité dans son évolution et son progrès dans sa diversité. Herder exprime des réserves sur le criticisme kantien dans le chapitre IV du livre IX des *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité.*

Il est possible de réaliser des progrès, d'assurer son libre développement, sans la sophistication de l'appareillage techno-étatique. Herder défend que si la nécessité de diriger, a pu prévaloir, c'est qu'elle ne la doit qu'à la contrainte, non à l'adhésion. Tout gouvernement, né de la nécessité, n'existe que par et pour elle.

Le contradicteur de Kant est défavorable à l'homogénéisation des cultures. En effet, Herder réfute le culte des institutions. Subséquemment à cette idée, il doute du modèle d'Europe kantien, qui passe pour être le standard universel des Lumières. Le cosmopolitisme herderien interpelle plus l'intervention et la responsabilité des peuples que celles des États.

Le progrès n'est pas tributaire d'une progression unique et géographiquement circonscrite à une zone de prédilection. Une seule et unique histoire universelle est impossible. Une hiérarchisation des cultures, tout comme la construction d'une histoire universelle, lui semble artificielle, car il existe une pluralité d'universels faite de singularités locales.

En soulignant que cette pensée n'est ni dépassée, ni achevée et ni réalisée, et que cette même pensée s'est écartée de son chemin initial, Herder réactualise un projet des Lumières : il parle ironiquement du zèle de l'Europe qui consiste à « obliger toutes les nations de la terre à être heureuse à sa manière, cette divinité si zélée pour le bonheur d'autrui, est pourtant si éloignée de la fin qu'elle proposait »[11].

Herder est un concitoyen de l'Afrique, il en est même un capital, car si l'universel ne signifie pas que tout le monde doit se ressembler, mais se doit de partager ses valeurs d'humanité, cette idée de Herder, de par son poids, traverse le destin de l'Afrique. Ce n'est pas de l'anachronisme que de penser reconfigurer la construction de l'universel, en ayant en ligne de mire les ratés des Lumières du XVIII^{e} siècle.

4 Conclure : Apprendre ensemble mais comment et par où commencer ?

Quid de l'Afrique ? Il existe plusieurs Afriques, celle que j'ai en perspective, est celle qui au-delà de ses particularités partage avec le reste du monde la charge de coconstruire un autre universel qui n'oppose pas les identités, source de richesse, mais les intègre dans cette commune entreprise.

La nécessité de poursuivre la construction d'un projet d'universel impose un temps universel à l'Afrique. Ses problèmes qui font sa tragédie lui imposent un dialogue avec elle-même et avec les autres et sans raccourci. Si l'universel est un projet inachevé, que pouvons-nous apprendre ensemble à partir d'une perspective africaine ?

[11] Herder, Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité, ouvrage traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet, Strasbourg Imprimerie de F.G. Levrault, 1827, Tome 1, p. 138-139.

Published in : SOMÉ, Kogh Pascal (dir.), *Quand s'unissent les voi(es)-x*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004543, doi : 10.17184/eac.9782813004543

Ali Mazrui a parlé dans l'un de ses essais de la nécessité de redéfinir l'africanité en proposant une décolonisation de la modernité qui fixe à l'Afrique cinq tâches : "*Indeginization*"(augmenter les ressources indigènes), "*Domestication*"(adapter les ressources locales à l'âge moderne), "*Diversification*", "*Horizontal interpenetration*", *Vertical counterpenetration among countries of the south* .[12]

Mais redéfinir l'africanité suppose aussi des révisions comme :

la déracialisation : déconstruire la rationalité raciale de l'universel des Lumières[13] et préparer le « *post ethnic* » ; il s'agit de re-fonctionnaliser le sentiment du malheur subi et de la blessure mémorielle, s'exprimant à travers la dénonciation de pratiques discriminatoires et dégradantes, sur le ferment révolutionnaire et contestataire du mouvement africain et africain américain prônant l'égalité entre les « races ».

Cette pensée a laissé le champ libre à une interprétation possible de la « déracialisation » du concept de la « race ». La « déracialisation », dont il est question ici, s'appuie sur le processus de « désolidarisation » de la culture par rapport à la « race », mais aussi et surtout sur l'éclairage des ambiguïtés idéologiques entretenues entre les notions de peuple, de population, de nation et de « race » en particulier dans le contexte du « post ethnic » et du « post racial ». Le plaidoyer interracial du mouvement des indépendances et de l'égalité des races, malgré et à cause du radicalisme militant, n'a pas fermé la porte aux logiques plurielles, pouvant fonder de nouvelles altérités, celles qui sont nécessaires à nos sociétés de mobilité et de métissage[14].

C'est en cela que je trouve le sens et la possibilité d'aboutir à une déracialisation par les quatre thèses, que je résume comme suit :

1. Découpler la culture de la race
2. Délégitimer l'État racialiste
3. Concevoir l'égalité dans la différence comme exigence d'un autre universel
4. Tracer de nouvelles approches de la philosophie de l'histoire pouvant contribuer à une réécriture plurielle de l'histoire en Afrique.

Ce débat intéresse particulièrement la philosophie politique et la prospective africaines. De toute évidence, la notion d'identité qui emprunte à la notion de race son marquage, est devenu à l'aube du XXI[e] siècle obsolète[15]. Malgré les tentatives de sa reconstitution, sa taxinomie se modifie par l'affirmation d'une culture politique, qui dépasse la "*color line*".

[12] Africanity redefined, Ali Mazrui Collected Essays. Asmara volume I Africa Word Press, INC 2002, p. 189*sq*.

[13] El Hadji Ibrahima Diop, Racialité et Rationalité De l'altérité de l'Afrique Noire en Allemagne au siècle des Lumières, Paris, Hermann Éditeurs, 2015.

[14] Paul Gilroy, *Against Race, Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

[15] Michel Prum (dir.) : Comparer les diversités, Paris, L'Harmattan, 2013.

Published in : SOMÉ, Kogh Pascal (dir.), *Quand s'unissent les voi(es)-x*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004543, doi : 10.17184/eac.9782813004543

C'est dans ce contexte que se met en place un débat en Afrique, qui pense le développement de l'Afrique et l'identité en Afrique autrement. Les éléments de ce débat empruntent trois voix complémentaires :

1. Une philosophie de l'histoire en Afrique qui revisite l'ethnophilosophie et qui, en faisant la critique de la grammaire philosophique nietzschéenne refonde une philosophie qui ne parle pas à partir de ou de l'homme tribal ou ethnique mais universel[16].

2. La révision de l'historiographie africaine par ce que l'historien Mamadou Diouf appelle :

   > « une multiplicité de récits de l'histoire en Afrique, rendue en son temps impossible par le fait que les élites des indépendances – sous la contrainte d'un *Zeitgeist* pesant – ont fait l'option d'imposer une vision unitaire et unanimiste de l'histoire africaine sans la possibilité d'instaurer des constructions plurielles et opposées du passé[17] ».

3. Quand je parle du passage de sociétés enseignantes à des sociétés apprenantes, je souligne que les sociétés n'apprennent pas comme les individus. À l'autocritique, à laquelle l'Afrique appelle l'Occident, doit s'associer une nouvelle conscience africaine aigüe de sa propre crise, qui doit être égale aux efforts fournis par les cultures africaines, pour ne pas disparaitre face au colonialisme. Lorsque les multiples voix et voies – comme vous le dites si bien dans l'intitulé de votre colloque – s'uniront autour d'une communauté d'apprentissage et se feront entendre, non pas comme missionnaire d'un Evangile, mais en chœur, alors le développement ne sera plus objet de la philosophie, tel qu'il le fut du temps de Voltaire, Diderot, Montesquieu, Kant, de Herder et de Hegel, mais finalité de l'épanouissement. Pour conclure : le nouvel universel doit se construire dans la multilatéralité. Ce projet est un défi à relever !

Bibliographie

Diagne, Souleymane Bachir (2000), « "Revisiter la philosophie bantou", l'idée d'une grammaire philosophique. », *Politique africaine Philosophie et Politique en Afrique*, Vol 77, No.77, Karthala, Paris, p. 44-53.

Diop, El Hadji Ibrahima, *Racialité et Rationalité De l'altérité de l'Afrique Noire en Allemagne au siècle des Lumières*, Hermann Éditeurs, Coll. « République des Lettres », Paris, 2015.

Diouf, Mamadou, « Entre l'Afrique et l'inde. Sur les questions coloniales et nationales - Écritures de l'histoire et recherches historiques », introduction, in *L'historiographie indienne en débat - Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Karthala Sephis, Paris, 1999, p. 5-35.

Dozon, Jean-Pierre, *Une anthropologie en mouvement. L'Afrique miroir du contemporain*, Quæ Éditions (Parcours et paroles), Versailles, 2008.

Ferry, Jean-Marc, *Europe la voie kantienne. Essai sur l'identité postnationale*, Cerf humanités, Paris, 2006.

[16] Souleymane Bachir Diagne, Revisiter « la philosophie bantou » l'idée d'une grammaire philosophique, Politique africaine Philosophie et Politique en Afrique 2000, numéro 77, p. 44-53.

[17] Mamadou Diouf, « Entre l'Afrique et l'inde. Sur les questions coloniales et nationales - Écritures de l'histoire et recherches historiques », L'historiographie indienne en débat - Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales, Paris, Karthala Sephis, 1999, p. 5.

Published in : SOMÉ, Kogh Pascal (dir.), *Quand s'unissent les voi(es)-x*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004543, doi : 10.17184/eac.9782813004543

Fischer, Joschka contra Chevènement, J. Pierre, Le Monde du 21/06/2000, version allemande, Zeit-Online, Streitgespäch, Jahrgang 2000, Ausgabe 26.

Gilroy, Paul, *Against Race Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Harvard, University Press, Cambridge, 2000.

Habermas, Jürgen, *L'Après État-Nation - Une nouvelle constellation politique*, Fayard, Paris, 2000.

Hall, Bruce S., *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

Herder, Johann Gottfried, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, ouvrage traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet, Imprimerie de F.G. Levrault, Tome 1, Strasbourg, 1827.

Jullien, François, *De l'universel, De l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Fayard, Paris, 2008.

Jullien, François (dir.), *L'Universel en question : Roget-Pol Droit*, Etienne Klein *et al.*, Université Paris-Diderot, Hachette, Paris, 2009.

Koselleck, Reinhardt, *L'expérience historique*, Gallimard, Éditions du Seuil, Paris, 1997.

Le Goff, Jacques, *Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris, 1988.

Lewis, Bernhard, *Race et couleur en pays d'Islam*, Payot, Paris, 1982.

Mazrui, Ali, *Africanity redefined*, Ali Mzrui Collected Essays, volume I, Africa Word Press, INC Asmara, 2002.

Prum, Michel (dir.) : *Comparer les diversités*, L'Harmattan, Paris, 2013.

Senghor, Léopold Sédar, "Vues sur l'Afrique Noire. Assimiler, et non être assimilé", *in* Senghor, *Liberté 1, Négritude et Humanisme*, Seuil, Paris, 1964, p. 39-69.

Published in : SOMÉ, Kogh Pascal (dir.), *Quand s'unissent les voi(es)-x*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004543, doi : 10.17184/eac.9782813004543