

## **Kwame Nkrumah : Une présence africaine qui demeure**

Fatima Doumbia,  
Maitre-Assistant en philosophie,  
Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan.  
[fatima.doumbia@aol.fr](mailto:fatima.doumbia@aol.fr)

**Résumé:** Kwame Nkrumah, connu pour son action politique, est souvent oublié comme philosophe de premier ordre. La primauté que nous lui donnons est attestée par la vivacité de sa philosophie qui demeure actuelle et dit la nécessité pour l'Africain d'être présent à lui-même et au monde. C'est cette lutte pour la présence qui amènera cet autre homme, Alioune Diop, intellectuel engagé, à traduire et publier son œuvre chez Présence Africaine.

**Mots clés:** Engagement, Nkrumah, Présence, Présence Africaine, Lutte

**Abstract:** Known for his political action, Kwame Nkrumah is often overlooked as a first-rate philosopher. This primacy of his thought is attested by the liveliness of his philosophy which remains current by showing the emergency for the African to be present to himself and to the world. It is this struggle for presence, commune to this other committed intellectual, Alioune Diop, that will lead this one to translate and publish Nkrumah at Présence Africaine.

**Key words:** Commitment, Nkrumah, Presence, Présence Africaine, Struggle

### **Introduction**

Kwame Nkrumah, contrairement à ce qu'en fera un panafricanisme folklorique, n'a jamais été pour un enfermement, mais a pris au sens littéral le « connais-toi toi-même » socratique comme fondement de la philosophie. Et, cette connaissance de soi par soi ne pouvait passer que par une attention qui est présence à soi et au monde. Dès lors que cette présence se rapporte au temps présent, comme ce qui est là, maintenant, elle se réfère aussi à l'espace, comme ce qui est là, ici. Ce à quoi elle s'oppose n'est donc pas la

relation avec l'autre, mais l'absence, pensée comme manque, donc défaut de quelque chose ; ce qui diffère du rien. Celui qui n'est pas là ne peut pas marquer sa présence car il ne peut dire, ni faire son monde. Théorie et Praxis sont, dans l'absence, annihilées par le vide du manque. La question de la présence des Africains à leur monde conduit inévitablement à « l'engagement conscient ». Une fois que l'on définit la présence de soi à soi et au monde qu'est au fond le consciencisme<sup>1</sup>, l'on comprend que l'engagement, noyau du nkrumaïsme, est également le cœur du projet d'Alioune Diop avec la création de la revue *Présence Africaine*. Notre problématique sera de nous demander pourquoi, malgré la vivacité de la revue et de la pensée de Nkrumah, l'Africain reste absent de son monde, éternel apatride chez lui comme ailleurs ? L'enjeu sera de révéler la responsabilité des Africains : citoyens, élus ou intellectuels dans ce qui semble être l'absence de l'Afrique à elle, une absence spatiale dans ce qui se présente comme envie, nécessité ou urgence vitale de quitter notre espace, notre demeure et une absence temporelle comme fuite dans le passé ou dans l'espérance en des lendemains qui chantent.

## **1. Les structures de la présence**

### **1.1. La présence comme état**

La question de la présence renvoie somme toute à un état, comme nature, manière d'être, situation de ce qui est, ici et maintenant. Penser la présence revient à penser ce qui est, et nécessite donc de revenir à la question de l'être qui veut dire, nous dit Heidegger dans *Être et Temps*, se déployer en présence, autrement dit, être-présent. L'être est, pour Heidegger, la présence du présent, ce qui revient à dire que c'est l'être qui rend possibles les modalités du temps, il est ce qui fait la permanence de la présence. Penser la présence comme ce qui est amène à établir un rapport entre l'homme et le monde. Lorsqu'on pense la présence, on pense non seulement la présence de ce monde pour l'homme, mais aussi celle de l'homme dans le monde. L'effectivité de la présence est cette interconnexion entre l'homme et son monde et traduit la manière pour lui de l'habiter totalement. Le rapport entre l'homme et le monde est donc d'abord sous le mode de l'unité.

---

<sup>1</sup> Nous emploierons « consciencisme » pour signifier la philosophie et « *Consciencisme* », pour indiquer le titre du livre.

Rapport d'abord physique, la présence renvoie à l'espace et au temps qui sont les formes dans lesquelles s'enracine cette présence. On est présent ici, en ces lieux. On est présent maintenant, actuellement, un temps auquel se réfère également le présent comme mode. Ce maintenant que comporte la présence ne se réduit pas à une présence instantanée, fugitive de notre monde de clics, du consommable-jetable de la rapidité héritée de la modernité dans son projet prométhéen de maîtrise du temps et de l'espace. Le présent peut certes être actuel (en épousant les formes de l'instantané et du ponctuel), mais aussi étendu (en étant une action qui a lieu actuellement et qui continuera dans un futur), de répétition (qui donne une valeur d'habitude), atemporel ou omnitemporel. Le présent n'est donc pas toujours celui du pur présent, ou présent simple.

Le temps est essence et monstration d'essence. Dans la temporalisation du temps la lumière se fait de par le déphasage de l'instant à l'égard de lui-même qu'est l'écoulement temporel : la différence de l'identique. La différence de l'identique est aussi sa manifestation. Mais le temps est aussi la récupération de tous les écarts : par la rétention, par la mémoire, par l'histoire. Il faut que dans sa temporalisation où, par la rétention, la mémoire et l'histoire, rien ne se perd, où tout se présente ou se représente [...]. (E. Levinas, 1978, p. 22)

Car, dans le moment présent, se lit certes l'expérience en cours, actuelle, mais aussi l'expérience passée qu'est la re-présentation (qui donne un sens particulier à ce moment présent), et le moment futur. C'est bien pour cela que Derrida, dans *La voix et le Phénomène*, identifie d'abord le présent comme le temps de la conscience et de l'identité. S'il rajoute que c'est sous le mode de l'immédiateté de la présence vivante que la présence se rapporte à elle-même, il s'empresse toutefois de préciser ensuite que :

La présence du présent perçu ne peut apparaître comme telle que dans la mesure où elle compose continûment avec une non-présence et une non-perception, à savoir le souvenir et l'attente primaires (rétention et protention). [...] C'est le rapport à la non-présence (à la non-perception) qui permet la présence et son surgissement toujours renaissant. (J. Derrida, 1967, p. 72)

C'est par l'expérience de la non-présence, à entendre ici comme un passé, donc quelque chose qui n'est plus ou/et un futur, ce présent qui n'est pas encore que se constitue l'identité à soi de la conscience. Et, c'est bien ce rapport de l'homme au temps que Derrida pose comme nécessaire pour l'orientation de l'homme, autrement dit comme la présence à soi de la conscience, qui marque de l'identité.

Sans sa relation actuelle à ce qui est derrière lui, il ne saura même pas où il se trouve et vers quelle rive il progresse ! Aussi le temps chez lui est-il vécu comme articulation de

moments, acte d'engendrer une unité dans un parcours de méditations : le temps lui est expérience, ce qui signifie présence à soi et donc mémoire. (K. A. Dibi, 1994, p. 56)

Le rapport entre l'homme et le monde peut certes être physique, mais également de connaissance et dit la manière dont ce monde m'affecte, dont je le perçois et le savoir que j'ai de lui. Renvoyant à notre situation qui traduit bien ce ici et maintenant, la présence pose alors le problème de l'identité comme ce qui, tout en changeant, demeure dans une certaine permanence.

Pour manifester qu'elle a une humanité intrinsèque, l'Afrique va d'abord chercher à souligner qu'elle a une manière propre d'être. Être signifie ici la façon de se lier aux choses et au monde, le mode sous lequel l'on se tient dans l'espace et dans le temps, en présence d'autrui et des choses. (K. A. Dibi, 1994, p. 29)

Cet état de présence peut se refléter en différents lieux que sont la conscience, le pays, le monde, qui sont les termes avec lesquels l'homme entre en relation. De ce fait, la présence est aussi ce processus visant à demeurer dans l'état de présence ou à entrer dans cet état.

## **1.2. La présence comme processus**

La question de la présence renvoie ainsi à une dimension ontologique et existentielle de l'homme comme celui qui est là ; et dans cet être-là que dit sa présence au monde, il est aussi celui qui a la capacité de faire son monde. Son état de présence ne sera complet que par le faire qu'il manifeste. Ici, être au monde signifie faire le monde, donc faire corps avec lui. Ce qui est pensé dans ce processus sans fin serait quelque chose comme une identité dynamique, dans une auto-crédation permanente. C'est l'attention à ce qui est, afin de pouvoir le transformer, qui fait passer la présence de l'état au processus.

Parler ici d'attention, c'est inviter l'Afrique à ne plus s'éparpiller et à se soucier de ce qui importe : le libre devenir d'elle-même. Faire attention, cela veut dire se rendre disponible, se donner un espace intérieur qui ne soit encombré de rien. Grâce à un tel espace, l'esprit s'ouvre à l'intimité des choses et du temps. (K. A. Dibi, 1994, p. 63)

« Ce libre devenir d'elle-même » qui importe est de sortir de l'état de servitude, d'aliénation. Et pour Kwame Nkrumah, c'est de savoir comment faire en sorte que soient entendues les voix non entendues, que soit présent celui-là à qui on refuse la présence. C'est ici qu'apparaît ce qui nous semble le cœur même de sa philosophie : le

matérialisme dialectique qu'il emprunte d'une certaine manière à Marx et Engels. D'une certaine manière en effet puisque ni Marx, ni Engels, n'ont employé ce terme qui est une expression propre aux partis communistes. Le « matérialisme contemporain » de Marx et Engels dès 1844-1845, c'est-à-dire l'époque de *La sainte famille* et de *L'idéologie allemande*, s'oppose au matérialisme qu'ils qualifient de vulgaire qui part d'une abstraction et non de la réalité, de l'histoire. La dialectique devient alors pour eux, le mouvement du réel dans son propre développement. La critique de l'histoire des philosophies idéalistes se généralise de ce fait en critique de la philosophie. Et cette critique de la philosophie déplace les objectifs de Marx, que la philosophie ne peut plus prétendre résoudre, vers le terrain politique. La critique politique, pour être radicale, c'est-à-dire révolutionnaire, doit s'appuyer sur la philosophie. C'est seulement la philosophie qui lui fournira les moyens, les armes, pour changer sa conscience naïve en une conscience adéquate à ses objectifs politiques. « Mais la révolution est consciencieuse. [...] Elle exécute sa besogne avec méthode » dit Marx dans *Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte*. (1994, p. 530).

C'est bien par une lettre d'Engels à J. Bloch, datée du 21-22 septembre 1890, dans laquelle il précise ce que Marx et lui ont voulu dire par « conception matérialiste de l'histoire », que Nkrumah ouvre son *Consciencisme*.

L'objet de cette philosophie nouvelle nommée consciencisme est de penser les réalités de l'Afrique, parce que, selon lui, les catégories théoriques de la philosophie marxienne (comme par exemple la classe sociale, l'alliance avec la paysannerie, la dictature du prolétariat, etc.), et non la méthode, sont incapables d'expliquer les réalités africaines.

Le matérialisme dialectique que Nkrumah adopte, en en faisant une conversion catégorielle, est ce qui permettra selon lui de passer de l'état d'aliénation et donc d'extériorité et absence à soi à celui de la présence à soi.

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. (K. Nkrumah, 1976, p. 32)

On retrouve ici quelque chose qui serait présent, même sous la forme de l'absence, dans la réalité. Cette absence est à entendre comme une présence en puissance, ce qui est là mais non encore advenue. C'est bien ce que dit Derrida, lorsqu'il montre que l'identité à

soi de l'homme dans la présence de sa conscience ne s'obtient que par l'expérience de la non-présence, à entendre comme un autre présent (déjà advenu : passé ou à venir: futur). « C'est le rapport à la non-présence (à la non-perception) qui permet la présence et son surgissement toujours renaissant. » (J. Derrida, 1967, p. 72) Ce surgissement est bien ce qui chez Nkrumah est le jaillissement et la conversion catégorielle qui traduit un changement de catégorie. Ce n'est pas tant le fonctionnement de cette conversion que son principe qu'expose Nkrumah car pour lui, c'est à la science d'expliquer le mécanisme de cette conversion. Même si à la fin du *Consciencisme*, il la traduit dans une formule mathématique, il n'en demeure pas moins que cette conversion, par son manque d'explications laisse quelques imprécisions dans sa théorie. Mais, ce qu'il faut retenir ici, c'est que cette conversion catégorielle est ce qui soutient chez lui le matérialisme dialectique.

Le matérialisme dialectique de Nkrumah lui permet de penser le monde non comme un monde figé, mais comme un monde à construire, dynamique.

Quand le matérialisme devient dialectique, le monde n'est pas considéré comme un monde d'états, mais comme un monde de devenirs ; non comme un monde de choses, mais comme un monde de faits. La subsistance du monde consiste en un devenir ; et l'activité, ou devenir, devient le fluide vital de la réalité. (K. Nkrumah, 1976, p. 37)

Qu'est le devenir si ce n'est la présence de ce qui ne l'était pas? Que cette présence soit pensée comme identité dans la négritude ou politique dans le panafricanisme, ce qu'entreprennent ces différents mouvements est de rendre l'Afrique présente à elle-même et au monde. Il n'y a alors rien de surprenant à ce que ces courants soient tous abrités par une même maison, Présence Africaine. Le point commun entre ses auteurs étant de faire en sorte qu'aujourd'hui comme demain, l'homme africain puisse se dire et se faire.

## **2. Figures historiques de l'engagement pour une présence africaine au monde**

### **2.1. Présence africaine: Une maison pour se dire**

Il fallait créer la possibilité pour l'Africain d'être reconnu.

C'est partant de l'état de non-reconnaissance de l'Africain, de son humiliation permanente et de l'étouffement de sa voix, que tous les auteurs de cette maison ont œuvré en mettant en route un processus qui devait permettre à l'Africain d'être présent au

monde. La dialectique présente dans l'œuvre de *Présence Africaine* est celle qui doit permettre de passer de l'état de dominé, d'absent à celui de présent. Cette possibilité et cette urgence de prise de la parole par ceux à qui elle a été confisquée est l'enjeu des intellectuels africains à cette époque.

On se réapproprie son histoire. On reprend le droit de parler pour soi, et soi-même de ne pas parler en aligné. Et puis, avec cette liberté et ce droit de parole retrouvée, on se donne le devoir et le projet de redevenir présent sur la scène mondiale. On accède à la possibilité d'intervenir directement dans la construction de l'actuel. (G. Balandier, 2007, p. 17)

Cette parole qu'Alioune Diop veut libérée est celle d'une conversation entre hommes libres. C'est la raison pour laquelle, tout en accueillant les paroles africaines, la maison n'a jamais fermé ses portes aux non-Africains et a accueilli les analyses de Jean Suret-Canale, Théodore Monod, Georges Balandier, etc. La question était d'être présent à soi et au monde et non de développer une sorte de racisme.

Si la réappropriation du discours s'avère comme une urgence qui va de soi, la difficulté qui se pose concerne l'endroit où ancrer cette parole afin de la rendre audible par tous, surtout à ceux qui l'ont confisquée. Il est intéressant ici de s'arrêter sur l'espace d'où se donne à entendre cette parole, comme situation géographique de la maison d'édition. Située rue des écoles à Paris, c'est donc au cœur du savoir de celui qui nie à l'Africain tout savoir que s'installe *Présence Africaine*, en offrant à ses auteurs cet espace dans lequel construire leurs discours, donner à entendre leurs voix et enraciner leurs pensées. N'est-ce pas en pratique ici ce jaillissement de la présence à partir de la non-présence, de la conscience de soi à ce qui n'a pas conscience de soi ou plutôt à celui à qui on la refuse ? La revue comme la maison d'édition, semble-t-il, n'aurait pu trouver nom plus significatif et, c'est ce qui fait dire à Sartre dans « *Présence noire* » (1947, pp. 28-29) :

Alioune Diop a eu raison d'appeler sa revue *Présence africaine*. Bien des pays ont été tour à tour présents à nos soucis : hier l'Allemagne, aujourd'hui l'U.R.S.S. et les Etats-Unis. Mais l'Afrique, pour beaucoup d'entre nous, n'est qu'une absence, et ce grand trou dans la carte du monde nous permet de conserver une bonne conscience.

Si cette totale absence de l'homme noir du monde préoccupait tous ses auteurs qui s'éclataient en différents courants : négritude, panafricanisme, etc., en œuvrant pour cette reconnaissance, ils s'engageaient pour un même projet qu'ils avaient en partage. C'est ce que résume George Padmore dans *Panafricanisme ou Communisme ?*. (1960, p. 23)

En effet, s'il y a une chose que les événements d'Afrique, autant que ceux d'Asie, ont démontré dans les années d'après-guerre, c'est que les peuples coloniaux sont froissés de l'attitude des Européens, [...], lesquels affirment qu'eux seuls ont le savoir et l'expérience nécessaires pour guider le progrès des peuples dépendants. Les Africains ont le sentiment qu'ils sont tout à fait capables de se conduire eux-mêmes et de développer une philosophie et une idéologie qui conviennent à leurs propres circonstances et besoins [...].

*Le Consciencisme* de son ami Nkrumah sera cette philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement comme l'indiquait le sous-titre originel.

## 2.2. L'œuvre de Nkrumah: une lutte pour se faire

Lorsque que quelque chose empêche la présence, l'on ne peut devenir présent à soi qu'en luttant contre ce quelque chose qui fait obstacle. Cela dit une lutte contre les forces oppressives, permissives, destructrices, aliénantes, etc.

Je n'ai jamais conçu la lutte pour l'indépendance de la Côte de l'Or comme un objectif isolé, mais toujours comme faisant partie de la trame de l'histoire mondiale. L'Africain de tous les territoires de ce vaste continent est en éveil, et rien n'arrêtera la lutte pour la liberté. (K. Nkrumah, 1960, p. 291)

Que ce soit *Présence Africaine* par la traduction des auteurs qui écrivent sur la condition de l'homme noir, partout dans le monde, ou le Panafricanisme qui se veut mouvement de libération de l'homme noir à travers le monde, partout où il vit en opprimé, ce qui anime ces mouvements est bien la lutte pour permettre à l'homme noir de devenir un homme libre. « La liberté, en effet, n'est pas un bienfait qu'on "donne" à ceux qui ne l'ont pas quand ils le demandent. C'est une glorieuse récompense, le lumineux trophée de la lutte et du sacrifice. Or la lutte ni les sacrifices ne cessent une fois que les la liberté est acquise », dit Nkrumah (1994, p. 14) sur un ton de mise en garde contre la passivité.

S'il a pu trouver une place qui, aujourd'hui, nous semble naturelle dans la maison qu'est *Présence Africaine*, c'est parce qu'il partageait avec Alioune Diop cette même idéologie qui fait d'eux, des figures qui perdurent, des figures de l'engagement. Reconnaissance et engagement définissent la dialectique de la présence, l'une par l'idée d'une nécessité extérieure, l'autre par quelque chose comme un devoir interne. S'engager, qu'est-ce, sinon le fait de se mettre soi dans une situation, d'engager sa personne, son être en le déplaçant du soi vers et dans autre chose, en la rendant présente pour faire advenir quelque chose. La question de l'engagement nous permet de relever à la fois les lieux de

la présence et les paliers de plénitude que revêt cette forme de présence. Les paliers ici renvoient à des degrés, à des intensités de la présence. On dit en effet d'une personne qu'elle est engagée corps et âme pour dire qu'elle est totalement engagée. On reproche à un amant de ne pas s'engager vraiment dans une relation. Et en général, celui-là n'est pas non plus très présent, ni très attentionné. L'engagement nécessite d'être entièrement présent à la totalité de la situation, tel est ce rapport alors institué entre l'homme et son monde.

Celui qui accepte sa condition de méprisé sans protester la subit plus profondément que celui qui la dénonce. L'acte de résistance s'accompagne de la conviction que la condition d'injustice n'est pas irréversible, qu'elle est susceptible d'être transformée. (M. Savadogo, 2012, p. 6)

Nkrumah, lecteur de Marx a puisé dans sa philosophie sociale pour forger la sienne. Si l'un fut engagé dans le communisme qui n'a été que le versant politique de sa lutte afin de changer la situation de domination dans laquelle se trouvaient les ouvriers, l'autre a forgé une philosophie et une idéologie qui devaient permettre de faire advenir les indépendances et l'unité africaine. Le consciencisme, support idéologique et philosophique du panafricanisme, doit s'appuyer sur la situation de la conscience africaine. Il doit partir de l'état actuel de cette conscience pour ensuite la transformer.

La philosophie appelée "consciencisme" est celle qui, partant de l'état actuel de la conscience africaine, indique par quelle voie le progrès sera tiré du conflit qui agite actuellement cette conscience. (K. Nkrumah, 1976, p. 98)

Sa philosophie est en ce sens une lutte contre un état, contre une relation asymétrique de dominant à dominé, et non une lutte contre un peuple. Si la conscience africaine, au sortir des colonisations, est une conscience perdue, étrangère à elle-même, aliénée, c'est parce que les différentes influences qui la parcourent peuvent être contradictoires, ce qui en fait une conscience éclatée. L'identité africaine devient alors une identité pervertie, étrangère à elle-même. C'est cette conscience éclatée en différentes spécificités qu'il s'agira d'articuler autour d'une unité. Parler de crise de la conscience africaine revient donc à parler d'un Africain malade. Nkrumah quelquefois utilise le terme de schizophrénie pour la qualifier. On comprend donc que l'harmonie que doit retrouver cette conscience est ce qui lui permettra de se soigner et d'en faire une conscience unie. *Le Consciencisme*, projet philosophique, est le préalable au projet politique, l'unité de l'Afrique. Tout se

passé chez Nkrumah comme si la conscience était un microcosme de la société. La contradiction et la maladie de la conscience africaine éclatée au sortir des colonisations entre différentes factions se retrouve également dans la société africaine. L'unité de la conscience à retrouver se traduit au niveau macrocosmique par une unité de la société à créer. En un mot, le réveil des consciences est cet impératif qui, selon Nkrumah, permettra à l'Africain d'ouvrir les yeux sur sa condition et de vivre en fonction de cet état. Ce dont il s'agit est de sortir d'une situation d'inconscience, de non-présence à soi. Il faut donc se rendre présent au monde et rester éveillé. Si l'on peut parler d'une dialectique nkrumaienne, ses trois moments sont la situation de dominé, la lutte pour les indépendances et la création de l'unité africaine.

« L'Afrique doit s'unir », n'aura cessé de répéter Nkrumah. La question est de savoir aujourd'hui, quelle est la présence africaine à elle-même et au monde. Quid de l'unité et de l'engagement ?

### **3. Et aujourd'hui, quelle présence africaine dans le monde?**

#### **3.1. Le présent de l'Afrique : une absence?**

Mais voici venir la nuit, la grande nuit des métamorphoses,  
Et les immortelles nimbées d'ombre s'estompent, s'évanouissent,  
Demain donc sera la résurrection,  
La résurrection d'un peuple,  
La résurrection d'un monde enchaîné. (B. B. Dadié, 2002, p. 157)

Dire « demain donc sera la résurrection », cela signifie que cette résurrection n'est pas là, au moment où on la prophétise, mais qu'elle sera dans un futur proche. Si on disait hier que la résurrection serait aujourd'hui ; aujourd'hui, ce qu'on entend dire est que le futur de l'humanité sera l'Afrique, en se basant sur nos ressources et l'abondance des sols, sur une population jeune, etc. Mais, on peut convenir avec Felwine Sarr (2016, p. 11) que

Puisque le continent africain est le futur et qu'il sera, cette rhétorique dit, en creux, qu'il n'est pas, que sa coïncidence au temps présent est lacunaire. Les termes d'intensification dont l'affublé, dans un temps à venir, indiquent le manque actuel. La délocalisation de sa présence dans le futur perpétue, en réalité, le jugement handicapant dont il fait l'objet.

Avant de savoir si cet état des lieux est le signe d'un échec des intellectuels des indépendances, étudions d'abord ce qui nous amène à parler d'une absence actuelle de l'Afrique à elle et au monde. Si la présence comme processus signifie cette possibilité

d'affecter notre réalité, on voit que ce dans quoi est jeté celui-là même qui ne peut pas changer une situation est la passivité comme impossibilité d'agir, et l'absence comme isolement. Celui qui ne peut pas être présent (car si l'acte d'être présent et de le manifester dit la volonté, il dit aussi le pouvoir) est amputé de son pouvoir. La reconquête de ce pouvoir était bien la tâche de Présence Africaine. La question est donc de comprendre pourquoi aujourd'hui cette absence de l'Afrique d'abord à elle-même et ce manque ?

L'Afrique aujourd'hui se manque en restant le regard rivé vers le passé, dans une simple contemplation de ce passé dans lequel elle voit sa grandeur. Elle se manque par défaut de présent, nostalgique d'une grandeur passée, ou prophétisant un pouvoir futur. Soumise aux diktats des bailleurs de fond internationaux et autres structures dites de développement, et par une sorte de lassitude, elle s'oublie elle-même dans une imitation servile de l'homme blanc ; symptôme d'une crise de sens généralisée. Se pose ainsi la nécessité d'une pensée critique dit Bachir Diagne (2010, p. 64).

Faire que le possible marche en avant du réel, l'éclaire et le tire est la tâche aujourd'hui sur notre continent où deux décennies de croissance exponentielle de la pauvreté ont créé une crise de l'initiative. C'est à une véritable crise du sens que le projet de notre présence africaine au monde se trouve confronté.

Le savoir résoudrait bien de crises qui génèrent cette crise générale du sens à laquelle fait allusion Bachir Diagne. Le savoir est une lutte contre l'absence de l'Africain qui se laisse dicter sa conduite, contre la colère et la haine qui conduit aux fanatismes de toutes sortes, contre la corruption et un souci plus haut de la nation, contre le fatalisme qui amène la jeunesse à fuir son monde et à se fuir elle-même en délocalisant sa présence dans un autre espace et un autre temps.

Ce dont il s'agit désormais, c'est de revenir à l'expérience de la vie, dans sa réalité, unique manière de repenser l'être dans le monde afin de l'habiter. Se tourner vers le passé ne doit servir qu'à éclairer notre situation présente. L'œuvre de Nkrumah joue ce rôle encore aujourd'hui de ce qui nous permet de comprendre notre présent afin de le transformer. Faut-il célébrer cette grande figure qu'est Nkrumah ? Oui sans doute, comme lieu de mémoire, mais l'urgence semble s'imposer avant tout de relire cet auteur dont la pensée est aujourd'hui vivante.

### 3.2. Nkrumah, présence africaine vivante

Plutôt que déduire, à partir de l'état d'absence actuel de l'Afrique, un échec de la maison d'édition et de ses auteurs, il nous semble que c'est à la non-continuation du processus amorcé qu'il faut imputer cette situation de « blocage » dans laquelle se trouve aujourd'hui l'Afrique. Car, Nkrumah a su nous mettre en garde contre le risque que courait l'Afrique désunie, l'Afrique passive une fois les décolonisations amorcées. N'oublions pas que celles-ci n'étaient qu'un départ, l'unité et la mise en place des Etats-Unis d'Afrique devant suivre par l'action dite positive.

Mais même quand le colonialisme est extirpé, l'action positive ne doit pas se relâcher, car c'est à ce moment que se manifestent les tendances schismatiques auxquelles j'ai fait allusion. [...] Quand l'indépendance a été conquise, l'action positive doit prendre une orientation nouvelle : ne plus viser simplement à détruire le colonialisme, et songer à la reconstruction nationale. (K. Nkrumah, 1976, p. 128)

Lors de la conférence à Accra de 1960 consacrée à l'action positive et la sécurité en Afrique, le Congo traversait une grave crise, avec la tentative de séparation de la province du Katanga, ce qui amena le premier ministre d'alors, Patrice Lumumba à demander aux Nations-Unies une aide. Nkrumah écrit à ce propos ces propos si éclairants qu'ils pourraient décrire les situations de conflits armés si nombreux aujourd'hui sur notre continent.

Certains des dangers du néo-colonialisme et de la balkanisation, que nous avons prévus, devenaient des réalités. Les sociétés financières étrangères, et la politique en relation avec la guerre froide, commençaient à dominer la scène politique du Congo et empêchèrent une action rapide des Nations-Unies qui, si elles avaient été utilisées dans le but pour lequel elles avaient été appelées sur les lieux, auraient pu jouer un rôle décisif en maintenant la souveraineté du gouvernement de Lumumba. Si à cette époque (juillet 1960), les états indépendants d'Afrique avaient été unis, ou du moins avaient eu un haut commandement militaire commun et une politique étrangère commune, on aurait pu trouver une solution africaine pour le Congo, et le Congo aurait pu obtenir le droit de faire son propre destin, sans interventions non-africaines. (K. Nkrumah, 1994, p. 166)

Que ce soit devant une intervention de l'armée de l'ex-pays colon, la souveraineté nationale, la justice, la constitution, l'union économique et monétaire, la rupture d'avec l'ancien colon pour une indépendance réelle, le rôle des intellectuels, l'éducation, l'Union Africaine non unie etc., on convoque Nkrumah. Sans faire de politique-fiction, un retour sur l'échec de l'Organisation de l'Unité Africaine dès sa mise en place est nécessaire pour appréhender la juste analyse de Nkrumah. Dans le discours de clôture de

la Conférence des états de Casablanca du 3 au 7 janvier 1961, Nkrumah dit (1994, p. 172)

:

Je ne vois pas comment les États d’Afrique seraient en sécurité si leurs chefs, dont nous-mêmes, n’avons pas la conviction profonde que le salut de l’Afrique est dans l’unité... car l’union fait la force, et, je le constate, les États africains doivent s’unir, ou alors se vendre aux impérialistes et aux colonialistes pour une assiette de soupe, ou encore se désintégrer individuellement.

Le problème du néo-colonialisme dénoncé comme stade dernier de l’impérialisme semble se poser avec une vigueur que l’on ne peut feindre de ne pas voir.

Le néo-colonialisme est basé sur le principe du morcellement des anciens territoires coloniaux en un certain nombre de petits États non viables qui, incapables de se développer individuellement, doivent compter sur l’ancienne puissance impériale pour assurer leur défense et même leur sécurité intérieure. Leurs systèmes économique et financier sont liés, comme à l’époque coloniale, à ceux de l’ancienne puissance dirigeante. (K. Nkrumah, 1973, p. 13)

Si nous pensons encore aujourd’hui Nkrumah comme une présence vivante, c’est parce qu’il nous parle, ce dont témoigne la constante référence à sa philosophie. Lorsque nous interrogeons la présence continue de Nkrumah auquel on revient pour résoudre les maux de l’Afrique, cela peut effectivement amener à croire à un ultime pied-de-nez que nous ferait l’auteur, demeuré incompris en son temps, mais dont la philosophie possède aujourd’hui une prégnance et une vivacité fortes. « Je n’ai pas d’amis, personne ne me connaît réellement » (cité par L. Kaba, 1991, p. 9) dit un jour Nkrumah à sa secrétaire particulière, Erica Powell, renvoyant ainsi à une sorte de solitude profonde d’un homme qui aura été incompris, ou mal compris par ses pairs et qui aujourd’hui est un classique.

Si tous les auteurs ne deviennent pas des classiques, cela dit qu’une échelle de valeurs est dressée avant de déterminer ceux qui vont entrer dans ce modèle de référence que sont les auteurs classiques. L’œuvre de Nkrumah appartient bien à ces œuvres accomplies, immortelles, présentes encore aujourd’hui pour dire le mouvement réel de l’histoire.

### **Conclusion**

La pensée de Nkrumah, en résonance avec notre monde actuel, est une ressource pour le comprendre afin de le transformer et guérir l’Afrique de ses maux. Comment alors ne pas penser Nkrumah comme l’*Osagyefo* ? Se définissant lui-même comme le rédempteur de

nos sociétés, cela pouvait au mieux faire sourire, au pire révéler l'auto-contentement d'un homme ayant de lui une haute idée (élément convoqué comme un signe supplémentaire, si besoin est, du culte de la personnalité qu'il a institué comme dérive dictatoriale de sa politique). Mais, cela peut aussi dire les capacités d'un homme ayant su penser ses réalités dans une totalité qui lui permet de transcender son lieu et son temps. S'il voulait abolir les barrières spatiales, frontières artificielles dessinées par le colon, c'est la barrière du temps qu'il semble avoir transcendé, car cette figure d'un autre temps est bel et bien de notre temps et dans notre temps. Eveilleur des consciences, pères des décolonisations, de l'unité africaine, constructeur du panafricanisme, Nkrumah n'aura cessé de lutter, par sa philosophie et son engagement pour une présence de l'Africain à lui-même et au monde et pour une attention à persévérer dans la présence. « Nous devons être constamment en alerte, car nous sommes fermement résolus à ce que notre liberté ne soit jamais compromise », disait-il. (K. Nkrumah, 1994, p. 15)

## **BIBLIOGRAPHIE**

### Œuvres de l'auteur

NKRUMAH Kwame, 1994, *L'Afrique doit s'unir*, Trad. Lionel Jospin, Paris, Présence africaine, 256 p.

NKRUMAH Kwame, 1976, *Le Consciencisme*, Trad. Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence africaine, 141 p.

NKRUMAH Kwame, 1973, *Le Néo-colonialisme : Dernier stade de l'impérialisme*, 1973, Trad. Nelson, Paris, Présence africaine, 269 p.

NKRUMAH Kwame, 1960, *Autobiographie*, Trad. Charles L. Patterson, Paris, Présence africaine, 291 p.

### Autres œuvres

BALANDIER Georges, 2007, Préface in Marie-Claude Smouts, *La situation postcoloniale : Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de Sciences Po, 451 p.

DADIÉ Bernard Binlin, 2002, *Oui, je le sais !*, in *Légendes et poèmes*, Abidjan, NEI, 286 p.

DIAGNE Souleymane Bachir, « Notre présence africaine au monde » in *Penser l'Afrique : des objets de pensée aux sujets pensants*, *Africultures* n° 82, Paris, L'Harmattan, pp. 62-71.

DERRIDA Jacques, 1967, *La voix et le Phénomène*, Paris, PUF, 117 p.

DIBI Kouadio Augustin, 1994, *L'Afrique et son autre : la différence libérée*, Abidjan, Strateca diffusion, 91 p.

KABA Lansiné, 1994, *Kwame Nkrumah et le rêve de l'unité africaine*, Paris, Éditions Chaka, 191 p.

LEVINAS Emmanuel, 1978, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de poche, 220 p.

MARX Karl, 1994, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Trad. Maximilien Rubel, in *Œuvres IV, Politique I*, Paris, Gallimard, « Collection La Pléiade », 1829 p.

MARX Karl, 1982, *L'idéologie allemande*, Trad. Maximilien Rubel, in *Œuvres III, Philosophie*, Paris, Gallimard, « Collection La Pléiade », 1976 p.

PADMORE Georges, 1960, *Panafricanisme ou communisme ?*, Trad. Thomas Diop, Paris, Présence africaine, 467 p.

SARR Felwine, 2016, *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 155 p.

SAVADOGO Mahamadé, « Reconnaissance et engagement », in *Cahier philosophique d'Afrique*, n° 10, 2012, pp. 1-16.

## WEBOGRAPHIE

J.-P. Sartre, « Présence noire », *Présence Africaine* 1947/1 (N° 1), p. 28-29. DOI 10.3917/presa.001.0028 consulté le 01 juin 2017  
[https://www.cairn.info/load\\_pdf.php?ID\\_ARTICLE=PRESA\\_001\\_0028](https://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=PRESA_001_0028)