



## **Ontologie sartrienne et condition de l'homme noir: La reconnaissance comme fondement de l'émergence africaine**

Toumgbin Barthélémy DELLA

Maître-Assistant

Université Alassane Ouattara

docteurdella@yahoo.fr

**Résumé :** Le concept d'émergence, avant d'être un projet politico-économique, désigne un jaillissement subtil de l'intérieur vers l'extérieur. Ce jaillissement s'apparente, chez Jean-Paul Sartre, à la transcendance, c'est-à-dire l'acte de la conscience qui se renie pour se projeter hors d'elle-même. Ce mouvement qui s'opère sur fond de reconnaissance, c'est-à-dire l'affirmation de l'identité à partir de l'altérité, doit inspirer l'émergence entendue comme projet de société censé porter les États africains vers un mieux-être. L'émergence de l'Afrique sera le résultat d'une synthèse entre les valeurs propres à ce continent et les exigences du monde contemporain.

**Mots clés :** Émergence ; Néant ; Ontologie ; Oppression ; Reconnaissance ; Révolution mentale ; Transcendance.

**Abstract:** The concept of emergence, before being a politico-economic project, designates a subtle gush from the inside to the outside. This outpouring is similar, in Jean-Paul Sartre, to transcendence, that is to say, the act of consciousness that denies itself to project itself out of itself. This movement, which takes place against the backdrop of recognition, that is to say the affirmation of identity from otherness, must inspire the emergence heard as a project of society supposed to bring the African states towards a better Africa's emergence will be the result of a synthesis between the values of this continent and the demands of the contemporary world.

**Keywords:** Emergence ; None; Ontology; Oppression; Recognition; Mental revolution; Transcendence.

### **Introduction**

Sur le chemin de l'émergence, il y a « beaucoup d'appelés, mais peu sont élus » (Matthieu 22, 14). Telle est la triste actualité du continent noir où tous les États, candidats à l'émergence, ne sont visiblement pas loin de l'infortune d'une pêche malheureuse. Ce constat se signale comme la principale motivation de la présente étude. Celle-ci vise à présenter, aux chercheurs et aux décideurs, les limites de l'actuel projet d'émergence en Afrique d'une part, et proposer aux Africains les conditions d'une émergence soucieuse de leur être propre, d'autre part. Il s'agira précisément de montrer, à travers l'ontologie sartrienne, que les Africains doivent réinventer l'émergence comme un projet conçu par eux-mêmes, et non comme un projet simplement conçu pour eux. Selon Sartre, le néant dit l'être de la réalité-humaine. Ce néant définit la réalité-humaine comme pour-soi, c'est-à-dire la conscience vide et « réceptacle » de tous les possibles. Ainsi, pour l'auteur de *L'existentialisme est un humanisme*, « la vie n'a pas de sens a priori. Avant que vous ne viviez, la vie, elle, n'est rien,



mais c'est à vous de lui donner un sens » (J.-P. Sartre, 1996, p. 74). Si tel est le cas, l'émergence du continent noir ne serait-elle pas l'affaire des Africains? Aussi, cette émergence n'implique-t-elle pas la reconnaissance des valeurs propres de l'Afrique?

À ce niveau, la reconnaissance traduit la mise en exergue de la singularité de l'homme africain en quête de son devenir. L'Africain serait appelé à émerger par lui-même, c'est-à-dire sur la base de sa culture, son histoire et ses propres ressources, en dehors de tout apport extérieur. Mais, « comment ce qui, de cette manière, s'est lui-même fermé à la vie, peut-il vouloir que l'autre le reconnaisse? » (K. A. Dibi, 1994, p. 50). Ne semble-t-il pas alors nécessaire de revisiter le concept de reconnaissance? Selon la vision hégélienne, la reconnaissance est l'action par laquelle la conscience reconnaît l'altérité et lui donne une valeur positive. On passe d'une vision desséchée du concept de reconnaissance à une vision dynamique, voire authentique. Ici, la reconnaissance de soi passe par la reconnaissance de l'autre. La reconnaissance sous-tend la subjectivité et l'altérité, la singularité et l'universalité. Mais la reconnaissance vue sous l'angle de l'ouverture à l'universel ne risque-t-elle pas de noyer les particularités africaines dans le grand ensemble de l'universel au point où l'émergence ressemblerait à une immersion? Finalement, en quoi la reconnaissance peut-elle fonder l'émergence africaine?

Le développement qui va suivre adoptera la méthode historique (Rappel d'un pan de l'histoire de l'Afrique en vue de dégager son impact actuel), et la méthode critique (Examen des normes classiques de l'émergence auxquelles l'Afrique s'essaie). Il s'articulera en trois étapes. On fera d'abord, à la lumière de l'ontologie sartrienne, une lecture de la condition de l'homme noir en quête d'émergence. On examinera ensuite, en quoi l'émergence saisie comme transcendance du pour-soi peut inspirer l'émergence appréhendée comme projet de société. On appréciera, enfin, la responsabilité des Africains dans la marche vers l'émergence de leur continent.

## **1. L'oppression du Noir et sa soumission à la dureté de l'être: le contexte d'une émergence impossible**

Dans l'ontologie sartrienne, l'être renvoie à la plénitude tandis que le néant renvoie au manque, à la liberté. Le néant n'est pas une région d'être, mais il hante l'être du pour-soi qui renvoie à la réalité-humaine. Pourtant, le Noir (désignation qui renvoie à l'Africain, dans le présent texte), dont la condition ou la situation au monde est marquée par l'oppression, semble être soumis à la dureté de l'être. Dans ce cas, la condition du Noir, c'est-à-dire l'impact de ses rapports aux choses et aux autres, se dévoile comme un obstacle à l'émergence en Afrique.

### **1.1. De l'oppression institutionnalisée au refus du statut de pour-soi au Noir**

L'histoire des Africains a connu une période d'oppression institutionnalisée : il s'agit des grandes épreuves de la traite négrière et de la colonisation. L'Afrique, au contact de l'Europe, suite à la découverte de l'Amérique, verra ses enfants victimes d'esclavage. Ce sont des enfants à qui on arrachera tout, y compris le statut et la dignité d'être humain. « L'esclave est esclave de droit » (J.-P. Sartre, 1983, p. 586). Il a ainsi « sur le Blanc l'absolue infériorité de



ne pas être un homme » (M. Villemot, 2006, p.22). Pour exprimer ce fait avec le discours ontologique sartrien, on dira que l'Africain est vu comme un être-en-soi et non comme un être-pour-soi. L'être-en-soi représente la dureté de la plénitude : il est ce qu'il est et tel qu'il est, c'est-à-dire sans aucune possibilité de transcendance. L'être-pour-soi, au contraire, respire la transcendance dont le fondement est le néant. Le néant comme vide à combler est source de dépassement perpétuel.

Chez l'esclave, le maître a déjà comblé ce vide. Le vide psychologique de l'ontologie sartrienne a été remplacé par le vide cosmologique. Du vide psychologique sans profondeur, on est passé au vide cosmologique mesurable. La conscience de l'opprimé est affectée à des tâches énumérées, mesurées (fixes) et déshumanisantes. Loin d'être une conscience qui décide, l'esclave est une conscience qui ne fait qu'exécuter. L'esclave est un « homme de devoir divin » (M. Villemot, 2006 p. 22), tandis que le maître bénéficie du statut d' « homme de droit divin » (J.-P. Sartre, 1983, p. 588). Ces deux « catégories » d'hommes baignent dans une logique où l'essence précède l'existence. Ils sont tout-faits ; ils se croient des êtres pleins. Le maître et l'esclave se croient respectivement d'une supériorité et d'une infériorité qui viennent de Dieu. L'esclave se sent d'une infériorité essentielle ; « ce qui l'empêche de contester sa servitude » (M. Villemot, 2006, p.22). Il subit « un dressage » tel qu'il y perd tout, y compris l'envie de sortir de ses chaînes.

Cette situation est soutenue par la thèse de la race maudite qui accompagnera la mission dite civilisatrice de la colonisation. L'Occident était censée apporter la civilisation, l'humanité aux Noirs, comme si ces derniers en étaient dépourvus. En fait, ces considérations avaient un fondement raciste, c'est-à-dire une discrimination, une infériorisation sur la base de la race. Pour Sartre (J.-P. Sartre, 1964, p. 52),

le colonialisme refuse les droits de l'homme à des hommes qu'il a soumis par la violence, qu'il maintient de force dans la misère et dans l'ignorance [...]. Dans les faits [...], dans les institutions, dans la nature des échanges et de la production, le racisme est inscrit.

Le drame est que l'Africain lui-même a fini par souscrire à un tel projet : la déportation, les brimades et les corvées ont fini par créer, chez lui, un sentiment de résignation voire de renonciation.

Sous l'effet de la souffrance et de l'humiliation, l'Africain a renoncé à lui-même, c'est-à-dire à « l'essence » de l'homme représentée par le néant. Il est devenu ce qu'on a voulu qu'il fût. Il a accepté sa servitude comme nature. Selon Sartre, l'esclave, « parce qu'on ne le traite qu'à coup de fouet, ne marche qu'à coup de fouet » (J.-P. Sartre, 1983, p. 583). Ne dit-on pas que l'habitude est une seconde nature ? Suite à son passé douloureux, le Noir a atteint la plénitude ou la dureté de l'être. On l'a fait passer du statut d'être-pour-soi à celui d'être-en-soi.

## **1.2. Le Noir en proie à la dureté de l'être : vers l'échec de l'émergence en Afrique**

La double oppression de la traite négrière et de la colonisation a pour effet « la soumission » du Noir à la dureté de l'être. « Le premier contact de l'Afrique avec l'Europe a été vécu comme un choc qui, non seulement vient traverser tout son être, mais la fait vaciller



en son fondement même » (K. A. Dibi, 1994, p. 13). En effet, ce n'est pas sur un espace vierge que l'Europe s'investit en Afrique. Elle y arrive par intrusion. « L'Afrique est un singulier pluriel qui abrite différentes communautés, qui précédemment, étaient pour l'essentiel, des phratries, des clans, des tribus, des royautes, etc. ce sont ces sociétés prémodernes qui subiront le rabot de la colonisation » (Y.-E. Kouassi, 2014, p. 25). L'occupation de l'Afrique par l'Europe a non seulement déstabilisé la vie socio-politique et économique de ce continent, mais elle a surtout sapé la mentalité du Noir désormais affectée par la peur et le doute. La conscience opprimée a fini par douter d'elle-même. Elle s'est inscrite dans le doute non pas interrogateur du *cogito*, mais dans le doute de la négation de soi comme pour-soi. Ce doute plein et lourd contraste avec le néant fondamental qui hante l'être de la conscience humaine.

L'Africain, en s'installant dans ce doute, prend parti pour « la *mauvaise foi* » (J.-P. Sartre, 1943, p. 82). La mauvaise foi sartrienne se définit comme la non-reconnaissance de la liberté humaine. Le sujet de mauvaise foi se détourne du principe de vacuité de la conscience, pour embrasser la dureté et la rigidité de l'être-en-soi. La mauvaise foi conduit l'Africain, suite aux épisodes douloureux de son histoire, au désespoir du conditionnement c'est-à-dire qu'elle l'amène à se faire une nature indépassable. Les brûlures de l'histoire ont construit la condition de l'homme noir, et le Noir a souscrit au conditionnement. Le conditionnement dit autrement l'existence inauthentique, qui inspire le dégoût ou « la Nausée » (J.-P. Sartre, 1988, p. 187). La nausée dépeint l'immédiateté plate, la routine et l'automatisme d'une vie, où le mouvement n'implique pas le changement, où l'intention elle-même s'estompe pour s'apparenter au réflexe. Pour Dimitri Tellier (2012, pp. 73-74), la nausée « n'est autre que l'épreuve terrible des choses en leur impénétrabilité, en leur résistance, en leur inhumanité ». Ainsi, l'Africain en proie à la nausée ne peut qu'échouer au test de l'émergence avant même le début de l'épreuve, car en sortant du traumatisme de l'oppression, il reçoit la pauvreté comme héritage.

Dans ces conditions, le sous-développement de l'Afrique est d'abord mental avant d'être économique. Ce sous-développement est essentiel : il part de l'essence de la réalité-humaine. Si « l'homme » est « un roseau pensant » (B. Pascal, 1976, Fragment 347-200, p. 149), c'est au niveau de l'esprit qu'il faut détecter la source du sous-développement. En proie à la dureté de l'être, l'Africain est devenu pauvre en esprit. La lourdeur de l'être le retient au bas de l'échelle de la misère et compromet son émergence. « Émerger » ne veut-il pas dire « sortir la tête de l'eau ou de la boue, alors que le reste du corps s'y trouve encore » (M. A. Diéké, 2014, p. 15)? C'est dire qu'il faut bien avoir une tête pour espérer la sortir de l'eau. Malheureusement, dans la mauvaise foi, l'Africain ne montre pas qu'il en a, car il se fait complice de ses bourreaux pour se dépouiller mentalement. Pourtant, « condamné à être libre » (J.-P. Sartre, 1996, p. 39), il ne saurait être condamné à la pauvreté (mentale) ; la transcendance fondamentale dont il bénéficie doit lui ouvrir la voie de l'émergence.

## 2. De l'émergence comme transcendance du pour-soi à l'émergence comme projet de société pour l'Afrique

Il ne peut avoir émergence des États sans émergence préalable des consciences. L'émergence de la conscience peut se lire, dans l'ontologie sartrienne, sous le concept de transcendance, « non pas au sens où Dieu est transcendant, mais au sens de dépassement » (J.-P. Sartre, 1996, p. 76). C'est la conscience qui se dépasse elle-même pour s'annoncer comme pour-soi en transcendance de soi. Cet itinéraire peut alors servir de modèle à l'émergence des États africains.

### 2.1. Du néant comme fondement de la transcendance à l'émergence comme visage de la transcendance

L'univers ontologique sartrien présente deux types d'être : l'en-soi et le pour-soi. L'en-soi désigne l'être plein, compact et identique à soi. Pleine positivité, il est ce contre quoi et ce à partir de quoi le pour-soi se néantise. « La différence marquante entre les choses et l'être humain, c'est que les choses sont sans discussion identiques à elles-mêmes, alors que l'homme [...] recèle dans sa conscience une négation qui l'empêche à jamais de faire un avec lui-même » (H. Arendt, 2002, p. 84). La distinction ontologique entre en-soi et pour-soi naît du détachement du pour-soi à l'égard de l'en-soi. Ceci étant, le pour-soi désigne une structure d'être de la conscience, la deuxième étant le pour-autrui. Le pour-soi est la conscience en tant qu'elle est l'être qui est en son être perpétuellement en question, et donc négation de son être. Il se définit comme capacité de néantisation et de décompression de l'être ; il est présent à lui-même sur le mode d'une distance à soi.

La conscience représente le vide, le néant par excellence. Le vide ou le néant permet le dépassement. Le dépassement de la conscience s'exprime sous le concept de transcendance. La transcendance a pour visage l'émergence. Le néant n'est pas ; mais, comme il hante la conscience, il l'invite irrémédiablement et désespérément à vouloir être. Le pour-soi représente alors l'être fêlé toujours en quête de reconstitution, de réconciliation avec lui-même. On le saisit comme tension vers l'horizon (impossible) de tous les possibles. « Multifacette, la conscience de l'homme entraîne un perpétuel mouvement qui lui ouvre un océan de possibles. Mieux la comprendre [...] permettra de saisir qu'elle est indissociable du libre arbitre » (F. Allouche, 2012, p. 35). Le néant met le pour-soi en route pour le royaume de l'être par cette tension, cette « passion inutile » (Sartre, 1943, p. 662) qu'est la transcendance.

La thèse sartrienne de la transcendance se construit sur fond de pensée husserlienne. Par l'intentionnalité, Edmund Husserl montre que « tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose » (E. Husserl, 1980, p. 28). Le concept d'intentionnalité désigne la situation de la conscience toujours projetée hors de soi. Sartre adhère à cette découverte et ne manque pas de vanter le mérite de Husserl. Pour l'auteur de *La transcendance de l'égo*, la thèse de l'intentionnalité cloue le bec aux partisans du solipsisme : la conscience qui se découvre ne saurait se limiter à cette découverte; cette conscience découvre également des réalités extérieures à elle, parce qu'elle s'exprime comme pro-jet ou transcendance. « Par l'intentionnalité elle se transcende elle-même, elle s'unifie en



s'échappant » (J.-P. Sartre, 2003, p. 21). Avec Sartre, le concept de transcendance se rapporte à ce mouvement de la conscience qui la conduit toujours au-delà d'elle-même et de ce qui est. Comment, en effet, purger la conscience de toute consistance, de l'impénétrabilité et de l'inertie, c'est-à-dire des caractères qui risquent de l'apparenter indument aux choses matérielles ? Tel est l'enjeu de l'option sartrienne de l'intentionnalité ou la transcendance de la conscience.

Principe dynamique qui met la conscience en mouvement, la transcendance a pour visage l'émergence. Transcendance et émergence traduisent la même réalité d'auto-dépassement perpétuel de la conscience. Seulement, la transcendance se veut un concept philosophique qui décrit, de façon très technique, le rapport de la conscience à l'être, tandis que l'émergence est un concept général, transdisciplinaire, « utilisé de façon métaphorique pour désigner un phénomène ou une action qui, tout en provenant d'une réalité antérieure, diffère qualitativement de celle-ci », selon les mots du *Nouveau vocabulaire des études philosophiques*.

Dans le cadre de la présente étude, l'émergence évoque l'amélioration d'une situation initialement moins heureuse. Émerger ne se dit-il pas comme le fait de « se dégager, sortir d'un milieu après y avoir été plongé », en référence au *Dictionnaire universel*? Ne se dit-il pas précisément comme « apparaître au-dessus du niveau de l'eau », selon le même *Dictionnaire universel* ? De la transcendance à l'émergence, il est question de l'effort du sujet humain appelé à s'ouvrir au monde ainsi qu'à ses semblables, ou à se surpasser pour améliorer ses conditions de vie. De l'une à l'autre, le sujet s'applique à éviter la dureté de l'être, ou il s'attèle à s'affranchir de toute tutelle assujettissante, pour s'affirmer comme être capable d'engagement. « Il n'y a 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). L'engagement est le résultat de l'authenticité, c'est-à-dire de la reconnaissance de la liberté humaine. Il consiste à s'inscrire dans un dépassement de la facticité propre à la liberté, de manière lucide, dans une praxis. Telles sont les implications de l'émergence dans son acception métaphysique. C'est logiquement à partir de cette acception qu'on envisagera l'émergence comme projet socio-économique censé porter les États africains vers un mieux-être.

## **2.2. L'Afrique face aux contextes et paradigmes de l'émergence entendue comme projet de société**

Au XXI<sup>ème</sup> siècle, tous les États africains ont pour point de mire l'émergence et chacun espère y accéder à une période qu'il s'est lui-même fixée. La Côte d'Ivoire envisage son émergence pour 2020, le Gabon y pense pour 2025, tandis que le Cameroun la situe en 2035. Qu'entend-on par « pays émergent »? La dénomination « Pays émergent » apparaît dans les années quatre-vingt avec l'essor des marchés boursiers dans les pays en développement. Cette dénomination désignait initialement les pays en développement qui offrent des opportunités pour les investisseurs. Aujourd'hui, la même dénomination se rapporte aux pays appelés



autrefois sous-développés, dans lesquels on note, cependant, une croissance économique rapide, une amélioration du niveau de vie des populations avec des infrastructures adéquates.

Les pays émergents, dans leur ensemble, connaissent un accroissement de leur revenu par habitant. Cette donnée a pour conséquence l'augmentation de leur part dans le revenu mondial. On assiste, par ailleurs, à l'intégration rapide de ces pays à l'économie mondiale d'un point de vue commercial avec des exploitations importantes. De plus, d'un point de vue financier, on note, dans ces pays, l'ouverture des marchés financiers aux capitaux extérieurs. Ils investissent de plus en plus à l'étranger : soit 117 milliards de dollars en 2005, c'est-à-dire 17 % du total mondial contre 10 % en 1982. L'exemple patent est Taiwan classé premier investisseur étranger en Chine. Telles sont les caractéristiques des pays émergents : un fort taux de croissance du P.I.B (Produit Intérieur Brute), un niveau élevé d'industrialisation et d'exportation de produit industriel, un fort taux d'ouverture à l'extérieur ainsi qu'un marché intérieur en expansion. Pourtant, ces pays restent fragiles. La preuve en est qu'ils ont été largement touchés par les crises financières des années 1990, et surtout par la crise économique et financière majeure de 2008-2009.

Pour l'essentiel, les paradigmes de l'émergence s'énoncent par des données objectives voire scientifiques avec des chiffres à l'appui. La croissance, le seuil de pauvreté, l'indice de sécurité, le niveau d'industrialisation entre autres sont certifiés par des chiffres qui traduisent une embellie économique. Les chiffres les plus importants d'une économie intègrent le P.I.B qui représente l'un des agrégats majeurs des comptes nationaux. C'est à juste titre qu'on définit les « pays émergents » comme les « pays dont le P.I.B par habitant est inférieur à celui des pays développés, mais qui connaissent une croissance économique rapide, et dont le niveau de vie ainsi que les structures économiques convergent vers ceux des pays développés » (A.KUYO, 2013, p. 8). En tant qu'indicateur économique principal de mesure de la production économique réalisée à l'intérieur d'un pays donné, le P.I.B vise à quantifier (pour un pays sur une année) la valeur totale de la production de richesse effectuée par les agents économiques résidant à l'intérieur de ce territoire : ménages, entreprises, administrations. Le P.I.B reflète donc l'activité économique interne d'un pays et la variation du P.I.B d'une période à l'autre est censée mesurer son taux de croissance économique. Le P.I.B par habitant mesure le niveau de vie et, de façon approximative, celui du pouvoir d'achat. Telles sont les données auxquelles les États africains sont censés se conformer pour espérer se hisser au rang des pays émergents.

Mais, dans bien des cas, il y a un hiatus entre le paradis des chiffres qui annoncent l'émergence et le panier de la ménagère, entre l'embellie économique annoncée et la situation vécue par les populations. Il y a également un hiatus entre les règles de base de l'émergence et les réalités propres aux États africains. Par exemple, en Côte d'Ivoire, pays candidat à l'émergence, il n'est pas rare d'entendre, au sein de la population (pauvre), que les ponts ne se mangent pas. Autrement dit, l'ossature des infrastructures titanesques ne saurait éclipser la misère des populations qui, parfois, manquent du minimum vital.

En fait, les défis de l'émergence amènent les dirigeants africains à jeter leur dévolu sur l'avoir comme si l'homme ne vivait que de pain. Face au gout prononcé pour les richesses



matérielles, Jean-Marie Katubadi-Bakenge fait remarquer que « l'homme africain est captif. Il est en fait prisonnier de l'avoir » (J.-M. Katubadi-Bakenge, 2009, p. 42). Les règles classiques de l'émergence touchent aux valeurs quantitatives. Or l'Afrique, continent où la morale fonde toutes entreprises et où la religion fonde toute morale, ne saurait se limiter aux valeurs quantitatives. « Infiniment ressourcement de soi dans l'origine, l'existence chez l'Africain est comme perpétuelle fête de remerciement à la vie » (K. A. Dibi, 1994, p. 31). La vie sur les terres africaines témoigne d'une communion intense avec la nature et d'une hospitalité presque sans borne envers autrui. Partant de ce fait, Dibi ajoute qu'« en Afrique, l'étranger est frappé de voir des visages qui, en dépit des conditions précaires de l'existence, savent respirer une humeur allègre » (K. A. Dibi, 1994, p. 31). L'étranger y est toujours reçu loin des calculs du temps et de l'espace, car la place pour un est place pour tous. Ici, on ne tient pas compte du P.I.B pour recevoir l'étranger ; on se lance, au contraire, dans l'élan d'une hospitalité sans frontière. Ce sont ces valeurs culturelles propres à l'Afrique que l'émergence, dont le principe se rapporte au P.I.B, risque d'anéantir.

L'émergence est devenue une épreuve pour l'Afrique. L'épreuve est à la fois un fait douloureux et une difficulté à surmonter. Quand l'Afrique s'essaie aux normes classiques de l'émergence, elle court le risque d'oublier son identité propre. Un tel oubli constitue un suicide moral dont il faut saisir le fondement dans la mauvaise foi, au sens sartrien. La mauvaise foi consiste ici, pour l'Africain, à témoigner d'une essence empruntée. Dans le masque du visage emprunté de l'Occident, l'Africain mène une vie aussi superficielle qu'infructueuse. Enfermé dans la nasse du profit propre au capitalisme, il est loin des valeurs culturelles telles le droit d'ainesse et les alliances interethniques. Tout cela revient à dire qu'il s'est oublié lui-même ; il a renoncé à ce qui constitue, selon Sartre, l'essence de l'homme à savoir la liberté. Le contexte mondial actuel nécessite l'émergence de l'Afrique à tout prix ; mais au nom de la survie de ce continent, cette émergence ne peut se faire à tous les prix. Elle doit avoir pour fondement la reconnaissance de l'identité propre des Africains, c'est-à-dire leur histoire et leur culture.

### **3. Vers l'émergence par les Africains et pour les Africains: l'appel à un devoir de reconnaissance**

L'émergence entendue comme projet de société doit prendre appui sur la vision de l'émergence décrite comme visage de la transcendance. En référence à la transcendance, l'émergence dont rêve l'Afrique doit s'envisager comme projet conçu par les Africains et pour les Africains. Ce projet aura pour fondement la reconnaissance qui intègrera à la fois identité et altérité, singularité et universalité.

#### **3.1. La transcendance comme révolution mentale : vers l'émergence de l'Afrique**

Définie comme « négation interne et réalisante » (J.-P. Sartre, 1943, p. 216), « la transcendance devient ainsi ouverture de la conscience à l'être dont elle manque » (H. Rizk, 2011, p. 29). Elle dispose le sujet à une mue perpétuelle dont le mobile est le désir de perfection. La conscience qui se renie, se réalise en même temps, pour ne pas dire qu'elle





réalise ses projets. Finalement, la transcendance est synonyme d'une ascension fondamentale, une révolution mentale que l'Africain doit s'approprier pour espérer être au rendez-vous de l'émergence.

Katubadi-Bakenge investit dans un ouvrage où il pense la crise africaine. Dans cet ouvrage dont le titre est *Penser la crise africaine: horreur et aurore*, il s'intéresse à la situation de fêlure ontologique de l'être africain, par laquelle s'expriment à la fois ses rapports pensés à la nature, à lui-même et aux autres hommes. Pour lui, « la crise africaine est une enflure de nos tares intérieures qui se déploient à l'extérieur. D'où sa présentation dans nos systèmes économiques, politique et culturel » (J.- M. Katubadi-Bakenge, 2009, p. 235). Si le poisson pourrit par la tête, comme le dit l'adage, c'est au niveau de la tête ou des mentalités qu'il faut rechercher les ressorts et les mobiles de toute crise communautaire. Les Africains veulent avancer ; et pourtant, ils s'enveloppent du linceul de la routine loin de toute attitude créatrice. Comment comprendre qu'au XXI<sup>ème</sup> siècle, un pays comme la Côte d'Ivoire donne l'impression de vivre de cueillette? Les Ivoiriens sont fiers de dire que le succès de leur pays repose sur l'agriculture. Ils sèment, cueillent et vendent la matière première brute et s'étonnent que les prix dégringolent à chaque traite. Une telle situation ne saurait favoriser l'émergence de leur pays et de leur continent.

« Un pays émergent est caractérisé par un changement structurel dans les domaines juridique et institutionnel et enfin l'ouverture au marché mondial des produits et services et aux flux internationaux de capitaux » (L. Camara, 2015, p. 7). Les Africains n'ont pas compris que le fondement de la richesse aujourd'hui n'est pas la matière première, mais la matière grise. « Il est aberrant d'admettre que la question de sous-développement de l'Afrique est en réalité celle de la crise de l'espace intérieur de ses habitants, c'est-à-dire de la conscience dans sa dimension durable comme acte pensant libre » (J.-M. Katubadi-Bakenge, 2009, pp. 235-236). L'Afrique connaît un sous-développement essentiellement mental. En Afrique, les mentalités ne sont pas toujours à la hauteur des défis de notre temps : on prétexte souvent de la longue période de traumatisme consécutif à l'histoire pour justifier les faiblesses à tous les niveaux. Mais, « n'y a-t-il pas quelque méchanceté à prétendre qu'aucun homme ne peut accéder à un plan existentiel supérieur? » (A. Lacroix, 2018, p. 145).

Les Africains manquent souvent d'ambition et de réalisme. Le manque d'ambition s'exprime, entre autres, par ce fait : beaucoup d'Africains n'ont pas fait, à ce jour, le deuil de l'oppression d'avant les indépendances. Plus de cinquante ans après les indépendances, l'Africain a encore un problème avec son identité propre. Il baigne dans une crise de la reconnaissance qu'il faut saisir comme l'oubli de ses sources, c'est-à-dire ce qui lui appartient en propre : sa terre natale, ses traditions et cultures par exemple. L'oubli et le mépris de soi l'amènent à ne jurer que par l'étranger, par l'Occident. L'actualité est d'ailleurs meublée par l'infortune des jeunes Africains qui prennent tous les risques pour tenter de rallier les côtes européennes. N'ayant pas foi en leur continent, ils préfèrent mourir en mer, à défaut d'atteindre l'Europe.

Au lieu de chercher à faire de l'entrepreneuriat une réalité sur leur continent, ils bradent leur vie à coup de millions sur des embarcations de fortune. Ils oublient que des Occidentaux



eux-mêmes font le chemin inverse pour investir en Afrique. En effet, le comble du désespoir qu'ils entretiennent, parce que complexés en face des Occidentaux, les dispose à souscrire au conditionnement. Le conditionnement consiste à se faire une nature indépassable: l'Afrique ne peut prospérer et on ne peut prospérer en Afrique. Le sol africain a pour nature la misère, et l'Eldorado, pour les Africains, c'est l'Occident. « Placés dans une sorte d'indétermination, ces hommes se persuadent assez facilement que tout va se décider ailleurs, pour tout le monde, en même temps » (F. Fanon, 2002, p. 79). Faute de réalisme, les Africains oublient que l'Eldorado relève de l'utopie et que « l'utopie est, par définition, voué à l'échec » (S. de Beauvoir, 2008, p. 48). Aussi, n'est-on pas mieux que chez soi? Mais être chez soi est moins une situation géographique que mentale. Martin Heidegger (1964, p. 131) dira que l'homme est l'être-au-monde.

Le renvoi à l'«être-au-monde» comme au trait fondamental de l'humanité de l'humanitas de l'homo humanus ne prétend pas que l'homme soit uniquement une essence «mondaine». [...] Dans cette détermination, «monde» ne désigne absolument pas un étant ni aucun domaine de l'étant, mais l'ouverture à l'être. L'homme [...] est homme, pour autant qu'il est l'ek-sistant (M. Heidegger, 1964, p. 131).

Au sens heideggérien, habiter la terre revient à viser les hauteurs de l'univers ontologique. L'habiter est alors un projet dont la réalisation passe par la transcendance de la réalité humaine.

La transcendance sous-tend le désir d'amélioration de sa condition. À juste titre, la liberté sartrienne amène à éviter la vision bureaucratique et exclusive de l'émergence. L'Africain, parce qu'il est « condamné à la liberté » (J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, 1983, p. 447), comme tout être humain, doit déjouer les pièges de l'émergence assujettissante en acceptant d'exister authentiquement. L'Africain doit créer les conditions de son émergence. Il doit surtout créer son émergence. En effet, on ne peut émerger là où les règles de l'émergence sont dictées et récitées. Sinon, l'appel à l'émergence risque de faire des Africains les prisonniers d'un système encore oppressif. L'émergence doit commencer par la révolution des esprits et s'inscrire dans une logique de reconnaissance.

### 3.2. L'émergence africaine: un devoir de reconnaissance

Il faut entendre ici par reconnaissance, l'«action de juger qu'un objet nous était connu antérieurement à sa perception présente », tel qu'annoncé par le *Nouveau vocabulaire des études philosophiques*. La reconnaissance exige un devoir de mémoire, un retour aux sources, c'est-à-dire la prise en compte de ce que nous étions, avant ce que nous sommes aujourd'hui ou ce que nous voulons être demain. L'Afrique, appelée à l'émergence, est celle pour qui la reconnaissance est prise comme une valeur fondamentale. « L'on pourrait dire qu'il y a reconnaissance dès l'instant précis où le même est devenu élastique, s'est étendu jusqu'à la dualité » (K. A.Dibi, 1994, p. 51). On reconnaît une chose dans un ensemble de choses, de même qu'on se reconnaît soi-même parmi les autres. Se reconnaître soi-même n'exige pas d'exclure les autres. D'ailleurs, sans les autres, il ne peut avoir de reconnaissance possible. « L'éveil à soi de l'Afrique, cherchant [...] à affirmer son identité, ne devrait point conduire à la visée d'une indifférence en terme d'irréductibilité, car pareille différence, en tant que fête



de l'originalité absolue, se dissout dans une indifférence mortelle, rendant impossible toute reconnaissance ! »<sup>1</sup>

Avec Sartre, la conscience émergente se donne comme pour-soi en transcendance de soi. Or, la transcendance se veut « négation interne et réalisante qui dévoile l'en-soi en déterminant le pour-soi dans son être » (J.-P. Sartre, 1943, p. 216). Deux actes ressortent de la conscience qui se transcende : un acte de la conscience vers elle-même et un acte de la conscience vers ce qui n'est pas elle. La transcendance est rapport du pour-soi à l'en-soi. Dans ce rapport, le pour-soi se refuse et, se refusant, il s'affirme. Cette affirmation ne saurait se faire dans la solitude ou dans le solipsisme. Seule, la conscience ne peut s'affirmer : on est ce qu'on est qu'au miroir de ce qu'on n'est pas. Le pour-soi s'affirme « au moyen » de l'en-soi. Il est pour-soi, cela veut dire qu'il n'est pas en-soi.

C'est pour cette raison que chez Sartre, il est question de la liberté en situation. « Pour le pour-soi, exister ou se situer ne font qu'un [...], une situation n'est pas un pur donné contingent : bien au contraire, elle ne se révèle que dans la mesure où le pour-soi la dépasse vers lui-même » (J.-P. Sartre, 1943, p. 348). La situation n'est pas une donnée extérieure brute, qui préexisterait au surgissement du pour-soi. La situation ne peut prendre forme qu'en raison de ce mouvement du pour-soi vers lui-même, comme désir toujours déçu, en définitive, de se joindre en tant qu'être. La situation exprime un rapport entre moi qui suis là sans nécessité ni possibilité d'être autrement (facticité) et les réalités (aides, obstacles, chances), à la lumière d'une fin que j'ai librement projetée. La situation « est une relation d'être entre un pour-soi et l'en-soi qu'il néantise. La situation, c'est le sujet tout entier (il n'est d'autre que sa situation) et c'est aussi la "chose" tout entière (il n'y a jamais rien de plus que les choses). C'est le sujet éclairant les choses par son dépassement même, si l'on veut; ou c'est les choses renvoyant au sujet son image » (J.-P. Sartre, 1943, p. 594). Les structures de la situation sont au nombre de cinq : le passé, la place, les entours, autrui et la mort. Ces structures, données initialement vues comme un frein à l'expression du pour-soi, sont en réalité des obstacles sans lesquels le pour-soi ne peut s'affirmer. C'est au contact de l'adversité que la liberté du pour-soi se déploie. Dans l'adversité, il n'y a pas d'isolement, et les adversaires se reconnaissent mutuellement, quand ils sont des sujets pensants.

Dans ce cas, l'émergence, image de la transcendance, implique la reconnaissance entendue comme retour à soi et projection vers ce qui est autre que soi, affirmation de l'identité par la médiation de l'altérité. L'expérience de l'émergence donne l'image de la boule de neige qui roule et grossit à partir d'un noyau. C'est ce noyau présenté comme donnée initiale qui s'élanche en niant sa position initiale et, dans son déploiement, enroule la masse de glace sur sa trajectoire. Le concept de reconnaissance s'épanouit dans le mouvement et non dans l'immobilisme stérile. Selon Père Labarrière, la reconnaissance « désigne un mouvement-source qui a trait aux structures mêmes de l'exister, non point selon le statisme de leur définition synchronique, mais dans l'acte qui les amène au jour et qui, les ayant produites, est le fondement permanent de leur subsistance, cela même qui les fait fonctionner comme structures-en-mouvement » (P. Labarrière, 1979, p. 151). La reconnaissance rend

<sup>1</sup>. Propos extraits de la quatrième de couverture de *L'Afrique et son autre : la différence libérée*. Ils s'énoncent comme le résultat auquel aboutit l'auteur, Kouadio Augustin Dibi, dans sa quête du fondement de l'identité africaine.



compte du principe unificateur de toutes choses. En ce sens, elle réfère à la dialectique entendue comme principe dynamique qui fait passer les choses les unes dans les autres à travers l'opposition des contraires.

L'émergence africaine s'exprimera comme un devoir de reconnaissance. Pour aller à l'émergence, l'Afrique doit reconnaître l'importance de son passé et de ses propres valeurs culturelles. En fait, « pour parler d'un authentique développement il faut s'assurer qu'une amélioration intégrale dans la qualité de vie humaine se réalise » (P. François, 2015, p. 114). Dit autrement, l'émergence africaine ne s'envisagera pas seulement sur la base des valeurs marchandes. Elle s'étendra à ce qui ne peut être marchandé, c'est-à-dire la dignité humaine. L'Afrique doit, par ailleurs, reconnaître l'importance des valeurs héritées, car il n'y a pas d'autarcie possible à l'Époque contemporaine. L'émergence sera alors le résultat d'une ouverture aux autres à partir d'un retour aux sources.

### Conclusion

« Notre continent présent est une possibilité défigurée à transformer » (J.-G. Bidima, 1993, p. 14). Cette déclaration de Bidima rappelle, à la fois, les déboires et les espoirs de l'Afrique appelée à l'émergence. L'Afrique se porte mal, mais elle peut bien se porter, pourvu qu'elle sache apprécier ses propres possibilités. Appelés à la transcendance, parce qu'ils sont libres, les fils et filles de l'Afrique doivent dépasser leur statut de récepteurs de valeurs, pour être créateurs de valeurs, créateurs de concepts. L'Afrique ne doit pas hériter simplement de l'émergence ; elle doit plutôt la réinventer. Dans ce cas, le visage africain de l'émergence résultera d'une entreprise de synthèse entre ce qui est propre au Noir et les exigences de ses rapports avec les autres. Loin de cette union, l'Afrique, telle l'image de Samba Diallo<sup>2</sup>, mourra du venin de la division avec elle-même et avec le monde. Là se tisse la toile de l'authentique reconnaissance qui allie identité et altérité dans une union sans confusion.

### Bibliographie

- ALLOUCHE, Frédéric, 2012, *Être libre avec Sartre*, Paris, Groupe Eyrolles.
- ARENDT, Hannah, 2002, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? suivi de l'existentialisme français*, Paris, Éditions Payot.
- BEAUVOIR, Simone de, 2008, *L'existentialisme et la sagesse des nations*, Paris, Éditions Gallimard.
- BIDIMA, Jean-Godefroy., 1993, *Théorie critique et modernité africaine. De l'école de Francfort à la docta spes africana*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- CAMARA, Loukimane, 2015, *Dans l'élan de l'émergence de la Côte d'Ivoire selon Alassane Ouattara*, Abidjan, Frat Mat Éditions.

<sup>2</sup>. Personnage principal de *L'aventure ambiguë*, œuvre romanesque de Cheikh Hamidou Kane. Ce personnage fait l'expérience douloureuse de la difficile synthèse de la culture occidentale, qu'il découvre à sa jeunesse, et de la culture traditionnelle africaine, dont il a hérité dès son enfance.



- DIÉKÉ, Moïse Andoh, 2014, *Côte d'Ivoire, émergence en 2020: Les leviers du succès*, Abidjan, Centre de Documentation Missionnaire.
- DIBI, Kouadio Augustin, 1994, *L'Afrique et son autre: La différence libérée*, Abidjan, Strateca Diffusion.
- FANON Frantz, 2002, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte.
- FRANCOIS, Pape, 2015, *Lettre encyclique : Laudato si', Le souci de la maison commune*, Paris, Éditions Parole et Silence.
- HEIDEGGER, Martin, 1964, *Lettre sur l'humanisme*, Traduction de Roger Munier, Paris, Aubier, Montaigne.
- HUSSERL, Edmund, 1980, *Méditations cartésiennes*, Traduction de Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin.
- KATUBADI-BAKENGE, Jean-Marie, 2009, *Penser la crise africaine : Horreur et aurore*, Abidjan, Éditions UCAO.
- KOUASSI, Yao-Edmond, 2014, *Colonisations et société civile en Afrique*, Paris, L'Harmattan.
- KUYO, André, 2013, *Côte d'Ivoire, pays émergent à l'horizon 2020*, Abidjan, Centre de Documentation Missionnaire.
- LABARRIÈRE, Père, 1979, *Introduction à une lecture de la phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier.
- LACROIX, Alexandre, 2018, *Comment vivre lorsqu'on ne croit en rien ?*, Paris, Flammarion.
- MARCEL, Gabriel, *Être et Avoir*, 1968, Paris, Aubier.
- PASCAL, Blaise, 1976, *Pensées*, Paris, Garnier-Flammarion.
- RIZK, Hadi, 2011, *Comprendre Sartre*, Paris, Armand Colin.
- SARTRE, Jean-Paul, 1943, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul, 1964, Préface de *Portraitducolonisé, Situation V*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul, 1964, Préface de *Portraitducolonisé, Situation V*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul, 1983, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul, 1988, *La Nausée*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul, 1996, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul, 2003, *La transcendance de l'égo*, Paris, Vrin.
- TELLIER, 2012, Dimitri, *Apprendre à philosopher avec Sartre*, Paris, Ellipses Édition Marketing S.A.
- VILLEMOT, Matthieu, 2006, Sous la direction d'Alfredo Gomes-Muller, « Le problème noir n'est pas un problème culturel », in *Sartre et la culture de l'autre*, Paris, L'Harmattan.