

**REVUE INTERNATIONALE DE LITTERATURE
ET DE LINGUISTIQUE APPLIQUEES (RILLA)**



RILLA

Vol 4, N°13– Août 2022, ISSN 1840 – 6408.

Revue annuelle, publiée par :

L'INSTITUT UNIVERSITAIRE PANAFRICAIN (IUP),

Sous la direction du :

Pr Julien K. GBAGUIDI



**Editions Africatex Média,
01 BP 3950 Porto-Novo, Bénin**

**REVUE INTERNATIONALE DE LITTERATURE
ET DE LINGUISTIQUE APPLIQUEES (RILLA)**



RILLA

Vol 4, N°13– Août 2022, ISSN 1840 – 6408.

**Revue annuelle, publiée par :
L'INSTITUT UNIVERSITAIRE PANAFRICAIN (IUP),**

Sous la direction du :

Pr Julien K. GBAGUIDI



**Editions Africatex Média,
01 BP 3950 Porto-Novo, Bénin**

**REVUE INTERNATIONALE DE LITTERATURE
ET DE LINGUISTIQUE APPLIQUEES (RILLA)**

RILLA

Vol 4, N°13 – Août 2022, ISSN 1840 – 6408

**Revue annuelle, publiée par :
L'INSTITUT UNIVERSITAIRE PANAFRICAIN (IUP)**

Autorisation : Arrêté N° 2011 - 008 / MESRS /CAB / DC /SGM / DPP /DEPES /SP

Modifiée par l'arrêté N° 2013 - 044 / MESRS /CAB / DC /SGM / DPP /DEPES /SP

Arrêté d'agrément N° 2020- 687/MESRS/DC/SGM/DPP/DGES/DEPES/CTJ/CJ/

SA/020SGG20

Courriels : iup.benin@yahoo.com / iupuniversite@gmail.com

Sites web : www.iup-universite.com / www.iup.edu.bj.com

Sous la direction du :

Pr Julien K. GBAGUIDI



Editions Africatex Média

01 BP 3950, Oganla,

Porto-Novo, Rép. du Bénin.

Tél : (+229) 97 29 65 11 / 95 13 12 84 / 97 98 78 10

Copyright : RILLA 2022

- ❖ Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous les pays.

- ❖ *No part of this journal may be reproduced in any form, by print, photo-print, microfilm or any other means, without written permission from the publisher.*

ISSN 1840 - 6408

**Bibliothèque Nationale,
Porto-Novo, Rép. du Bénin.**



Editions Africatex Média

01 BP 3950, Oganla,
Porto-Novo, Rép. du Bénin

Tél : (+229) 97 29 65 11 / 95 13 12 84 / 97 98 78 10

Août 2022

COMITE DE REDACTION

➤ **Directeur de Publication :**

Pr Julien K. GBAGUIDI,

Professeur Titulaire des Universités (CAMES), Université d'Abomey- Calavi, Bénin.

➤ **Rédacteur en Chef :**

Dr (MC) Rissikatou MOUSTAPHA BABALOLA,

Maître de Conférences des Universités (CAMES), Université d'Abomey- Calavi,
Bénin.

➤ **Rédacteur en Chef Adjoint :**

Dr (MC) Yves TOGNON,

Maître de Conférences des Universités (CAMES), Université d'Abomey- Calavi,
Bénin.

➤ **Secrétaire à la rédaction :**

Dr (MA) Elie YEBOU

Maître-Assistant des Universités (CAMES), Université d'Abomey- Calavi, Bénin.

➤ **Secrétaire Adjoint à la rédaction :**

Dr (MC) MEDENOU Basil,

Maître de Conférences des Universités (CAMES), Université d'Abomey- Calavi,
Bénin.

➤ **Secrétaire à la documentation :**

Dr (MA) Armand ADJAGBO,

Maître-Assistant des Universités (CAMES), Université de Parakou, Bénin.

➤ **Secrétaire à la Traduction et aux Relations Publiques :**

Dr (MA) Théophile G. KODJO SONOU

Maître-Assistant des Universités (CAMES), Institut Universitaire Panafricain (IUP),
Porto-Novo, Bénin.

COMITE SCIENTIFIQUE DE LECTURE

Président :

Pr Akanni Mamoud IGUE

Professeur Titulaire des Universités (CAMES), Université d'Abomey- Calavi, Bénin.

Membres :

Pr Augustin A. AINAMON

Professeur Titulaire des Universités (CAMES), Université d'Abomey- Calavi, Bénin.

Pr Ambroise C. MEDEGAN

Professeur Titulaire des Universités (CAMES), Université d'Abomey- Calavi, Bénin.

Pr Médard Dominique BADA

Professeur Titulaire des Universités (CAMES), Université d'Abomey- Calavi, Bénin.

Pr Estelle BANKOLE MINAFLINOU

Professeur Titulaire des Universités (CAMES), Université d'Abomey- Calavi, Bénin.

Pr Laure C. CAPO-CHICHI ZANOU

Professeur Titulaire des Universités (CAMES), Université d'Abomey- Calavi, Bénin.

Dr (MC) Raphaël YEBOU

Maître de Conférences des Universités (CAMES), Université d'Abomey- Calavi, Bénin.

Dr (MC) Ibrahim YEKINI

Maître de Conférences des Universités (CAMES), Université d'Abomey- Calavi, Bénin.

Dr (MC) Rissikatou BABALOLA MOUSTAPHA

Maître de Conférences des Universités (CAMES), Université d'Abomey- Calavi, Bénin.

CONTACTS

Monsieur le Directeur de publication,
Revue Internationale de Littérature et Linguistique Appliquées (RILLA),
Institut Universitaire Panafricain (IUP),
Place de l'Indépendance, Avakpa -Tokpa,
01 BP 3950, Porto – Novo, Rép. du Bénin ;
Tél. (+229) 20 22 10 58 / 97 29 65 11 / 65 68 00 98 /
95 13 12 84

Courriel : iup.benin@yahoo.com ;

iupuniversite@gmail.com

Site web: www.iup-universite.com ; www.iup.edu.bj

LIGNE EDITORIALE ET DOMAINES DE RECHERCHE

1. LIGNE EDITORIALE

La Revue Internationale de Littérature et de Linguistique Appliquées (RILLA) est une revue scientifique spécialisée en lettres et langues. Les articles que nous y publions peuvent être écrits en français, en anglais, en allemand, en espagnol et en yoruba. Ces articles sont reçus au secrétariat du comité de rédaction de la revue et envoyés en évaluation. Ceux qui ont reçu des avis favorables sont sélectionnés pour une réévaluation par les membres du comité scientifique en raison de leur originalité, des intérêts qu'ils présentent aux plans africain et international et de leur rigueur scientifique. Après les travaux préliminaires du secrétariat, le spécimen du numéro à publier est envoyé au comité scientifique de lecture pour des corrections éventuelles et la vérification de la conformité des articles aux normes de publication de la revue.

Notons que les articles que notre revue publie doivent respecter les normes éditoriales suivantes :

➤ **La taille des articles**

Volume : 12 à 15 pages ; interligne : 1,5 ; pas d'écriture (taille) : 12 ; police : Times New Roman.

➤ **Ordre logique du texte**

- Un TITRE en caractère d'imprimerie et en gras. Le titre ne doit pas être trop long ;
- Un Résumé fait dans la langue de publication (50 à 200 mots maximum) ;
Les mots clés (03 à 05 mots) font partie du résumé ;
- Un résumé en anglais ou en français selon la langue d'écriture de l'article. Le second résumé ou abstract est juste la traduction du premier résumé. Il est aussi fait de mots clés exactement comme dans le premier cas ;
- Introduction ;
- Développement ;

Les articulations du développement du texte doivent être titrées et / ou sous titrées ainsi :

➤ Pour le **Titre** de la première section et sous-section

1. Pour le titre de la première section

1.1. Pour le titre de la première sous-section

1.2. Pour le titre de la deuxième sous-section de la première section etc.

➤ Pour le **Titre** de la deuxième section

2. Pour le titre de la deuxième section

2.1. Pour le titre de la première sous-section de la deuxième section

2.2. Pour le titre de la deuxième sous-section de la deuxième section etc.

➤ **Conclusion**

Elle doit être brève et insister sur l'originalité des résultats de la recherche

➤ **Bibliographie**

Les sources consultées et / ou citées doivent figurer dans une rubrique, en fin de texte, intitulé :

• **Bibliographie**

Elle est classée par ordre alphabétique (en référence aux noms de famille des auteurs) et se présente comme suit :

Pour un livre : Nom, Prénoms (ou initiaux), Titre du livre (en italique), Lieu d'édition, Editions, Année d'édition.

Pour un article : Nom, Prénoms (ou initiaux), "Titre de l'article" (entre griffes) suivi de in, Titre de la revue (*en italique*), Volume, Numéro, Lieu d'édition, Editions, Année d'édition, Indication des pages occupées par l'article dans la revue.

Les rapports et des documents inédits mais d'intérêt scientifique peuvent être cités.

• **La présentation des notes**

- La rédaction n'admet que des notes en bas de page. **Les notes en fin de texte ne sont pas tolérées.**
- Les citations et les termes étrangers sont en italique et entre guillemets « ».
- Les titres d'articles sont entre griffes " ". Il faut éviter de les mettre en italique.
- La revue RILLA s'interdit le soulignement.
- Les références bibliographiques en bas de page se présentent de la manière suivante :

Prénoms (on peut les abréger par leurs initiaux) et nom de l'auteur, Titre de l'ouvrage, (s'il s'agit d'un livre) ou "Titre de l'article", Nom de la revue, Vol, N°, Lieu d'édition, Editions, Année d'édition, n° de page.

Le système de référence par année à l'intérieur du texte est également toléré.

Elle se présente de la seule manière suivante : Prénoms et Nom de l'auteur (année d'édition : n° de page). NB : Le choix de ce système de référence oblige l'auteur de l'article proposé à faire figurer dans la bibliographie en fin de texte toutes les sources citées à l'intérieur du texte.

Le comité scientifique de lecture est le seul juge de la scientificité des textes publiés. Le comité de rédaction de la revue est le seul habilité à publier les textes retenus par le comité scientifique de lecture.

Les avis et opinions scientifiques émis dans les articles n'engagent que leurs propres auteurs. Les textes non publiés ne sont pas retournés.

La présentation des figures, cartes, graphiques...doit respecter le format (format : 15/21) de la mise en page de la revue RILLA.

Tous les articles doivent être envoyés à l'adresse suivante : iup.benin@yahoo.com ou presidentsonou@yahoo.com ou iupuniversite@gmail.com

NB : Un auteur dont l'article est retenu pour publication dans la revue RILLA participe aux frais d'édition par article et par numéro. Il reçoit, à titre gratuit, un tiré-à-part et une copie de la revue publiée à raison de cinquante mille (50 000) francs CFA.

2. DOMAINE DE RECHERCHE

La Revue Internationale de Littérature et de Linguistique Appliquées (RILLA) est un instrument au service des chercheurs qui s'intéressent à la publication d'articles et de comptes rendus de recherches approfondies dans les domaines ci-après :

- **lettres** : littératures, grammaire et stylistique des langues française, anglaise, allemande, espagnole, yoruba, gun, fon et aja ;
- **langues** : linguistique, didactique des langues, traduction, interprétation des langues, cultures et civilisations;
- **sujets généraux d'intérêts vitaux** pour le développement des études en lettres et langues.

Au total, la Revue Internationale de Littérature et de Linguistique Appliquées (RILLA) se veut le lieu de rencontre et de dissémination de nouvelles idées et opinions savantes dans les domaines ci-dessus cités.

LE COMITE DE REDACTION

EDITORIAL

La Revue Internationale de Littérature et de Linguistique Appliquée (RILLA), publiée par l'Institut Universitaire Panafricain (IUP), est une revue ouverte aux chercheurs des institutions universitaires de recherche et enseignants-chercheurs des universités, instituts universitaires, centres universitaires et grandes écoles.

L'objectif de cette revue dont nous sommes à la treizième publication est de permettre aux collègues chercheurs et enseignants-chercheurs d'avoir une tribune pour faire connaître leurs travaux de recherche.

Le comité scientifique de lecture de la RILLA est présidé par le Pr Akanni Mamoud IGUE. Ce comité compte neuf (09) membres dont six (06) Professeurs Titulaires et trois (03) Maître de Conférences. Aussi voudrions-nous informer les lecteurs de la RILLA, qu'elle devient multilingue avec des articles rédigés aussi bien en français, en anglais, en allemand, en espagnol qu'en yoruba.

Pr Julien Koffi GBAGUIDI
Professeur Titulaire des Universités (CAMES)
Directeur de publication

CONTRIBUTEURS D'ARTICLES

N°	<i>Nom et Prénoms</i>	<i>Articles contribués</i>	<i>Adresses</i>
1	Dr KODJO SONOU Gbègninou Théophile & Dr BABATUNDE Samuel Olufemi	<p>Synergie pour un développement national à travers la traduction et l'interprétation de conférences au benin</p> <p>Pages 13 - 29</p>	<p>Département d'Anglais, Institut Universitaire Panafricain (IUP), Porto-Novo, République du Bénin presidentsonou@yahoo.com</p> <p>&</p> <p>Department of French, Tai Solarin University of Education, Ijebu-Ode, Nigeria</p>
2	Dr KOTTIN Assogba Evariste	<p>Examining Beninese TEFL Through Telegrams / Messages / Anagrams' Game in Porto-Novo</p> <p>Pages 30 – 41</p>	<p>Department of English, Faculty of Literature, Languages, Arts and Communication, University of Abomey-Calavi (FLLAC / UAC), Republic of Benin kottinevariste@yahoo.fr</p>
3	Dr LOKONON Clémentine Rosemonde Mahougnon	<p>Présidentielle 2016 au Bénin, le face a face Patrice Talon et Lionel Zinsou : Etude des actes de menace de faces</p> <p>Pages 42 – 59</p>	<p>Departement de la Linguistique et des Lettres, Institut Universitaire Panafricain (IUP), Porto-Novo, République du Bénin clementinelokonon@gmail.com</p>
4	Dr ISIBUOR Uchenna Kennedy ANUCHA Edith Chinyere & BERRY Tamunonye Sunday	<p>Vers la négociation de différence : repenser la fonction, le processus et le produit de la traduction</p> <p>Pages 60 - 72</p>	<p>Departement of French & International Studies, Ignatius Ajuru University of Education, Rumuolumeni Port Harcourt Rivers State, Nigeria.</p>
5	ZOUNHIN TOBOULA Coffi Martinien	<p>Exploring the role of assessment in efl classes: a case study of CEG1 Cove in Zou region of Benin</p>	<p>Laboratoire du Groupe de Recherche sur l'Afrique et la Diaspora (GRAD),</p>

		Pages 73 - 97	Département d'Anglais /FLLAC/ Université d'Abomey- Calavi (UAC) zounhin@gmail.com
6	Dr GBENOU Victorin Cohovi	L'éthique des tabous des couvents et l'immolation des femmes au vodoun Pages 98 - 116	Departement de la Linguistique et des Lettres, Institut Universitaire Panafricain (IUP), Porto-Novo, République du Bénin mrgbenou@yahoo.fr
7	Dr SYLLA Bakary	La contextualisation et apprentissage du français au primaire en Côte d'Ivoire Pages 117 – 129	Institut Pédagogique National de l'Enseignement Technique et Professionnel (IPNEPT), Côte-d'Ivoire Syllabakus1@gmail.com
8	Dr AGBO Béatrice Afiavi	Philosophie de l'africanité et éthique négro-africaine dans l'optique de Léopold Sédar Senghor : réflexions pour une nouvelle conscience éthique Pages 130 – 144	Departement de la Linguistique et des Lettres, Institut Universitaire Panafricain (IUP), Porto-Novo, République du Bénin beatafimis@gmail.com
9	AMOA Urbain	Discours sur le Consensuellisme ou La Diplomatie coutumière africaine, un viatique pour une Chefferie traditionnelle éclairée à la reconquête de l'âme de l'Afrique (Conférence publique prononcée à N'Djamena, Tchad, le 29 mars 2023) Pages 145 – 152	Titulaire de la Chaire Diplomatie Coutumière Africaine; Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Université de N'Djamena, Tchad
10	Dr ONYEKWERE Bartholomew A. & Dr OJOMO Philomena Aku	Social capital as imperative for social and political stability : a contractarian perspective Pages 153 – 163	Department of Political Science and International Relations, Crawford University, Igbesa, Ogun State, Nigeria Department of philosophy, Lagos State University, Ojo, Nigeria

PHILOSOPHIE DE L'AFRICANITÉ ET ÉTHIQUE NÉGRO-AFRICAINE DANS L'OPTIQUE DE LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR : RÉFLEXIONS POUR UNE NOUVELLE CONSCIENCE ÉTHIQUE

Dr AGBO Béatrice Afiavi

Département de la Linguistique et des Lettres Modernes (DLLM),
Universitaire Panafricain (IUP),
Porto-Novo, Bénin
beatafimis@gmail.com

RÉSUMÉ

« L'homme est un apprenti, la douleur est son maître. Et nul ne se connaît tant qu'il n'a pas souffert », écrivait Alfred de Musset. Les souffrances séculaires des Africains ont-elles permis à ceux-ci de se connaître et se reconnaître? Les plumes dorées de bon nombre d'Africains bienpensants comme L.S. Senghor le Chantre de la Négritude et de l'Africanité ont-elles pu arrêter la saignée de l'Afrique? Quel peut-être l'apport de l'éthique négro-africaine telle que L.S. Senghor la décrit dans son essai intitulé *Liberté I*? Pour une éthique de libération libératrice, ne faudrait-il pas penser la liberté, vivre la liberté et agir en liberté, cet idéal presque visé et accepté de tous? La liberté ainsi perçue, sentie et vécue, devient indubitablement une liberté libératrice, celle-là même qui naît de la conscience éthique de soi. La liberté libératrice est donc capacité d'action, de justice et d'être en situations éthiques. C'est dire qu'elle est accomplissement et épanouissement de soi, sans méconnaître ni nier ceux d'autrui. Partant de la conscience de soi, le présent article s'appuyant sur la *Liberté I* du Poète-Président, ouvre la voie à une nouvelle conscience éthique pour un renouveau africain.

Mots clés: Négritude, Africanité, Ethique négro-africaine, Liberté, Conscience éthique, Renouveau africain.

ABSTRACT

« Man is an apprentice, pain is his master. And no one knows himself until he has suffered » wrote Alfred de Musset. Have the secular sufferings of Africans allowed them to know and recognize each other? Could the golden feathers of many benevolent Africans like L.S. Senghor the Cantor of Negritude and Africanity stop the bleeding of Africa? What can be the contribution of black African ethics as L.S. Senghor describes it in his essay entitled *Liberty I*? For a liberating ethic of liberation, shouldn't we think about freedom, live freedom and act in freedom, this ideal almost targeted and accepted by all? The freedom thus perceived, felt and lived, undoubtedly becomes a liberating freedom, the very one that is born of ethical self-awareness. Liberating freedom is therefore the capacity for action, for justice and for being in

ethical situations. This means that it is fulfillment and self-fulfillment, without misunderstanding or denying those of others. Starting from self-awareness, this article, based on *Liberty 1* of the Poet-President, opens the way to a new ethical awareness for an African renewal.

Keywords: Negritude, Africanity, Africans ethic, Freedom, Ethical awareness, African renewal.

INTRODUCTION

Le texte que nous signons dans cette revue a pour pierre de touche la philosophie de l'africanité et l'éthique négro-africaine qui découle de la négritude¹³, fondée elle-même sur l'ontologie. L'on ne saurait parler de l'africanité telle que l'a pensée le Chantre de la Négritude sans référence à celle-ci. Sans faire l'apologie de la négritude senghorienne ou de l'africanité, sans nier ou refuser la possibilité d'une éthique négro-africaine, il nous faut analyser, à la lumière de la philosophie les vraies questions qui concernent notre être en tant qu'Africains. L'éthique « négro-africaine » qui découle de l'africanité elle-même a-t-elle encore sa place et sa valeur de nos jours? La négritude comme l'auraient tant souhaité, ses « trois mousquetaires précurseurs »¹⁴, que sont Aimé Césaire, Léon Gontran Damas et Léopold Sédar Senghor a-t-elle été vraiment debout? Est-elle encore debout, elle qui est née comme négation et refus de s'assimiler? En opposition à la « Francité », la négritude senghorienne serait-elle l'« Africanité »? A la négritude ou à l'africanité, correspondent une religion et une éthique bien définies. En quoi consistent-elles? La religion et l'éthique négro-africaines peuvent-elles servir de paradigme à une nouvelle conscience éthique?

L'objectif de la présente contribution n'est pas d'apporter des réponses définitives au problème identitaire et culturel en Afrique, mais de repenser à nouveaux frais l'Africanité et l'éthique négro-africaine, leurs valeurs et portée dans l'Afrique actuelle. Il s'agit spécifiquement de partir de ces analyses pour une nouvelle conscience éthique de notre « être africain » au cœur d'un monde en perpétuel changement.

Dans la première partie, en nous basant sur l'essai *Liberté 3* de L.S. Senghor, et à partir du profil sémantique et philosophique de l'Africanité et de la Négritude dans cet ouvrage de l'auteur, nous mettrons en évidence les traits essentiels de l'africanité et l'ambivalence du mot, le lien intrinsèque qu'il nourrit avec la négritude et d'autres mots analogues. Nous

¹³ La Négritude avec « N » majuscule ou l'Africanité avec « A » sont ainsi dans ce texte, en vue de respecter leur écriture dans les textes de L.S. Senghor.

De même les citations ou parties de citations contenues dans le présent texte et mises en italique sont de L.S. Senghor lui-même.

¹⁴ Il s'agit ici d'un plaisant amalgame de N. ILOH et O. E.-OGBEBOR.

entreprendrons ensuite dans la deuxième partie de projeter une lumière sur l'éthique dite « négro-africaine », de ses valeurs ou caractéristiques et les questions éthiques qu'elle suscite. L'une de ces questions éthiques repose sur la fragilité universelle dans laquelle tous les peuples se retrouvent à l'ère actuelle et que la troisième partie va mettre en exergue. Enfin, nous proposons dans la quatrième partie de ce texte, d'ancrer notre réflexion sur la « nouvelle » conscience éthique.

6. PROFIL SEMANTIQUE ET PHILOSOPHIQUE DE LA NEGRITUDE ET DE L'AFRICANITE SENGHORIENNES

La Négritude, est définie, par L.S. Senghor, comme « l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir, *telles qu'elles s'expriment dans la vie, les institutions et les œuvres des Noirs* » (L.S. Senghor, 1964, p. 9)¹⁵. Si la négritude est d'abord négation, c'est parce qu'elle est refus: le refus de s'assimiler de se perdre dans le tout. Sous la plume d'Aimé Césaire, l'inventeur du mot, nous lisons d'ailleurs cette réflexion approfondie: « Il y a deux manières de se perdre; par ségrégation murée dans le particulier et par dilution dans "l'universel" » (1956, en ligne). La négritude est donc affirmation de soi. Comme telle, la négritude, celle de Senghor en l'occurrence, est un mode d'existence et d'ouverture à la Civilisation de l'Universel.

L'africanité, pour sa part, désigne au sens général du terme, le caractère spécifique de la culture et de la société africaine. Ce mot est apparu avec les indépendances des pays africains et donc dans les années cinquante et soixante.

L.S. Senghor rapproche ce terme de la négritude¹⁶ et le définit comme l'ensemble des valeurs communes aux anciens habitants de l'Afrique. Africanité et Négritude ne sont pourtant pas à confondre ; il en est de même de l'expression anglaise *African personality*, et des termes français de Négrie, Négritie, Négrité.

L'Africanité est la version française de l'expression anglaise *African personality* et désigne l'ensemble des valeurs de civilisation, propres aux peuples africains, encore qualifiés par Senghor de descendants d'Arabo-Berbères et/ou de négro-africains. L'Africanité est donc la symbiose de la Négritude et de l'Arabité et la Négritude est « l'un des deux aspects essentiels de l'Africanité, l'autre étant l'Arabisme des Arabo-Berbères (...) » (L.S. Senghor, 1977, p. 37-38). Ainsi, l'*African Personality* ne désignerait pas la Négritude ; il en va de même pour

¹⁵ Dans la thèse de B. A. AGBO, la négritude ayant été abordée de long en large, nous n'allons plus l'étaler ici.

¹⁶ La négritude étant l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir, « *la conquête de la Liberté, comme recouvrement et affirmation, défense et illustration de la personnalité collective des peuples noirs : de la Négritude* » (L. S. Senghor, 1964, p. 7)

l'Africanité, celle-ci étant définie par L.S. Senghor comme la symbiose complémentaire de la Négritude et de l'Arabisme. Mais une ambiguïté surgit pour le lecteur du Poète-Président lorsque celui-ci écrit que :

Trop souvent, par exemple, on emploie l'expression de « personnalité africaine », *african personality*, pour désigner indifféremment soit la civilisation négro-africaine, soit l'ensemble des valeurs de civilisation communes aux Négro-Africains et aux Arabo-Berbères. Tout cela parce qu'on ne veut pas appeler « un chat un chat » et un Nègre un Nègre : qu'on ne veut pas employer le mot de *Négritude* – ou son équivalent dans la langue d'usage (L.S. Senghor, 1977, p. 170).

L'ambiguïté ici ne vient pas de Senghor lui-même mais dans le fait que l'expression *african personality* soit préférée au mot de Négritude. Par conséquent, elle serait l'équivalent de la Négritude. Or, poursuit Senghor, « nous pourrions, à la rigueur, désigner, par les mots de *négrité*, *d'arabité*, de *judaité* et *d'africanité*, non seulement l'ensemble des hommes noirs, arabo-berbères, juifs et africains, mais encore l'ensemble des valeurs de leurs civilisations respectives (L.S. Senghor, 1977, p.170). Ceci pour être plus précis, revient à désigner l'africanité comme l'ensemble des hommes noirs leurs valeurs de civilisation ; alors que la négritude est définie comme l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir et du coup, ne veut pas signifier la même chose que le mot d'africanité. Mais si nous faisons bien attention encore, Senghor lui-même atteste : « Plus sérieusement encore, je sais que nos frères anglophones ont commencé par employer le mot d'*african personality*. Cette expression ne peut être traduite en français que par le mot *Africanité*. C'est l'ensemble des valeurs de civilisation des peuples africains » (L.S. Senghor, 1977, p. 272). Ici, le mot « africanité » signifie « l'ensemble des valeurs de civilisation des peuples africains » et rejoint parfaitement le sens donné à la négritude. Mais L.S. Senghor met en garde : « L'*african personality* ne saurait donc désigner valablement la Négritude » (p. 272-273). Ailleurs, on lit encore ceci : « La Négritude, *c'est ce que les anglophones désignent sous l'expression de 'personnalité africaine'*. Il n'est que de s'entendre sur les mots » (L.S. Senghor, 1964, p. 8).

Pour notre part, sans nous enliser dans des ambiguïtés terminologiques, retenons après ce périple sémantique que l'*african personality* désigne à la fois négritude et africanité.

Quant au terme de Négrie ou Nègrerie, il désigne la communauté noire par le monde entier. La Négritie ou le vieux mot Nigritie, désigne le pays des Noirs. (L. S. Senghor, 1977, p. 271-273 ; p. 282 et p. 466-467) ; (cf. B.A. AGBO, 2018, note 117, p. 189). L'Africanité serait donc proche de son hyperonyme, la Négrité, mot forgé par Albert Memmi dans *L'homme dominé* (1968)¹⁷

¹⁷ « Au moment où Je remettais ce livre à l'éditeur, Léopold Sédar Senghor a bien voulu me faire savoir l'intérêt qu'il prenait A mes suggestions de renouvellement de la notion de négritude, ainsi que sa décision de les soumettre

et désignant la manière de sentir et d'être propre au Noir. Elle est une notion dynamique avec plusieurs variables¹⁸. C'est aussi le sentiment d'appartenance à la race noire. La négritude ayant en effet créé des malaises et des colères, « on a proposé de lui substituer d'autres mots : *mélanité, africanité* (...) On n'a pas manqué, il est vrai, de reprocher à Césaire d'avoir choisi le mot *négritude* au lieu de *négrité* » (L.S. Senghor, 1977, p. 269). Mais pour le Poète-Président, négritude et négrité ont le même sens, car formés des suffixes de même sens :

Il y a, tout d'abord que Césaire a forgé le mot [négritude] suivant les règles les plus orthodoxes du français (...) Ces deux suffixes [*ité* et *itude*], employés avec la même signification dès le bas latin, servent, aujourd'hui, à former des mots abstraits tirés d'adjectifs. Ils expriment la situation ou l'état, la qualité ou le défaut, et la manière de les exprimer (...) on pourrait aussi bien définir la *négritude* : « Manière de s'exprimer du Nègre. Caractère nègre. Le monde nègre, la civilisation nègre » (L.S. Senghor, 1977, p. 269).

La Négritude est donc l'Africanité. Elle appelle à une éthique que son Chantre nomme éthique négro-africaine, qui à nos yeux apparaît comme un couteau à deux tranchants.

7. L'ETHIQUE NEGRO-AFRICAINE UN COLOSSE AUX PIEDS D'ARGILE?

La Négritude selon L. S. Senghor (1977, p. 91), « *n'est rien d'autre qu'une volonté d'être soi-même pour s'épanouir*. Malgré la passion des débuts, il n'a pas été question de s'isoler des autres civilisations, de les ignorer, de les haïr ou mépriser, mais plutôt, en symbiose avec elles, d'aider à la construction d'un humanisme... » Ce passage de *Liberté 3* mérite un petit commentaire qui pourrait nous aider à mieux appréhender cette deuxième partie de notre texte. La quête de compréhension et d'analyse ne doit cependant pas conduire à considérer comme infructueuse la Négritude senghorienne et sa portée face à la réalité de l'Africanité de nos jours. En effet pour réaliser cette civilisation de l'universel chère à L.S. Senghor, il faut une certaine éthique. La volonté d'être soi-même, il est vrai, est le fondement de tout épanouissement; elle est le signe d'une liberté qui se veut consciente, libre et responsable. Comme tel, elle est

au Congrès des Africanistes. Il en est résulté une correspondance, qu'avec l'approbation de L.S. Senghor, je publierai ultérieurement. En gros, tout en me donnant son accord sur la nécessité de concepts supplémentaires, le président Senghor souhaiterait garder celui de négritude, en en précisant le sens : la négritude serait « la face objective » de la négrité (lettre du 26 mars 1969) ». Ceci est une note d'Albert Memmi, inscrite dans *L'homme colonisé*, 1968, p. 52.

¹⁸ Albert Memmi, dans son analyse de la situation, fait observer que ces malaises et colères, surtout des jeunes générations, face au concept de négritude est qu'à tant bavarder de négritude et d'humanisme noir, les hommes commencent à être oubliés au profit des valeurs. Aussi, se décide-t-il à apporter des lumières et éviter des conflits basés sur des concepts, des mots.

Selon A. Memmi donc « la négritude serait l'ensemble des personnes, groupes et peuples, noirs. Le négritisme serait l'ensemble- des valeurs, doctrines et institutions des peuples noirs. La négrité, enfin, serait réservée à la manière de se sentir et d'être noir, par appartenance à un groupe d'hommes et par fidélité à ses valeurs » (1968, p. 46).

conscience de soi et conscience de l'autre. Dans l'« éthique négro-africaine », L.S. Senghor trouve d'ailleurs que la réalisation personnelle ne peut être une fin en soi. L'homme, est un être vivant, « l'Existant » qui est au centre de l'univers et l'activité de toute la création, de toutes les autres forces vitales n'a d'autre objet que cette *réalisation personnelle*. Sans chercher à confondre la morale à l'éthique¹⁹, citons pour notre compréhension de l'éthique négro-africaine L.S. Senghor qui nous dit en quoi consiste la morale négro-africaine : « La morale consiste à ne pas rompre la communion des vivants, des Morts, des génies et de Dieu, de la maintenir par la *charité*. Et celui-là est puni proprement d'isolement qui rompt ce lien mystique » (L.S. Senghor, 1964, p. 26-27). La morale est religieuse, métaphysique et socio-politique. De même, l'éthique négro-africaine, est dynamique; elle est selon une expression du Poète-Président lui-même « *sagesse active* ». Elle consiste, pour l'homme vivant, à reconnaître l'unité du monde et à travailler pour son ordination. Elle a certes pour but de renforcer la vie personnelle, mais aussi de réaliser l'*être* chez les autres hommes (cf. L.S. Senghor, 1964, p. 277). L'être, en tant que substantif, au sens philosophique, à la réalité existentielle. Mais ici, au sens métaphysique, on peut comprendre l'être comme substance ou essence. Par subsomption phénoménologique, nous désignons l'homme comme un être vivant, mais un étant particulier, capable d'action raisonnable et conscient.

L'homme, cet Existant au centre de l'univers, cherche effectivement à se réaliser. Mais dans cette quête permanente de la réalisation personnelle, l'Existant a besoin d'éducation, d'orientation, d'une boussole existentielle pour ne pas devenir le centre de l'univers, celui autour de qui tout doit tourner un Existant égotique. Reprenant l'idée de Méléto dans *l'Apologie* de Socrate, nous dirons que ce sont les lois qui éduquent. Pour aller plus loin, nous insisterions sur l'esprit des lois car la loi tue et seul l'esprit des lois fait vivre. Il faut pour cela une *sagesse active*. Or l'*éthique* négro-africaine se caractérise à juste titre, non seulement par la réalisation personnelle de l'Existant, mais encore par la « *sagesse active* » qui en est le fondement. La réalisation personnelle est attestée lorsqu'elle s'ouvre, fait éclore et laisse émerger la réalisation personnelle de l'être chez les autres Existants humains comme soi. La réalisation personnelle n'est donc jamais égotique si l'on comprend bien l'éthique négro-africaine de L.S. Senghor. Réaliser l'être chez les autres revient avant tout à le réaliser en soi. Ce qui implique en retour une prise de conscience de soi et de l'autre, de son « être homme » ; un être de volonté, un être à ne pas haïr ni mépriser, un être digne de respect. Lorsque l'on se

¹⁹ Pour ce qui concerne la distinction entre éthique et morale, on peut se référer à celle que Paul Ricœur a proposée dans son ouvrage *Soi-même comme un autre* (p. 200-202), ouvrage cité dans les références bibliographiques à la fin de ce texte

réfère à la Négritude comme l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie, les institutions et les œuvres des Noirs (L.S. Senghor, 1964, p. 9), cette prise de conscience s'élargit forcément aux institutions. L'éthique négro-africaine est une éthique de l'agir humain. Par ailleurs elle est aussi métaphysique et transcendante.

Dénonçant le mépris ignorant de certains occidentaux, L.S. Senghor revendique que la religion imprègne tout, dans la vie du Négro-africain, même l'organisation sociale et politique. Parlant de modifications et de greffe française dans son essai, *Liberté 1*, il a pu écrire:

On s'étonnera que je commence par le *problème religieux* et que je le proclame fondamental alors que je n'ai pas seulement tenté une esquisse systématique de la religion négro-africaine. C'est qu'ici, la religion est partout, imprègne tout, et qu'il importe moins de savoir quelle elle fut que de savoir qu'elle fut la pierre angulaire de l'Etat et de la société, singulièrement des communautés villageoises et familiales (L.S. Senghor, 1964, p. 54)²⁰.

Le rôle de la religion est très précieux dans l'éthique négro-africaine, car elle occupe une place importante dans la vie de chaque homme comme dans la société. La religion en effet crée le lien entre l'homme et le divin d'une part et entre les hommes d'autre part; d'où ses dimensions verticales et horizontales. Au cœur de la société, la religion est véritablement, le lien qui unit les vivants aux morts et qui, « à travers ceux-ci, unit Dieu au grain de sable; ce qui explique l'organisation de cette même société en réseau de communautés verticales et

²⁰ L.S. Senghor met l'accent sur l'animisme, le catholicisme, l'islam. Le premier est la religion du Noir avant la colonisation. Dans ce paragraphe, pour mettre chaque lecteur à l'aise, nous parlons de la religion au sens général sans nous appesantir sur une religion spécifique. Ce qui nous intéresse en réalité, c'est le changement heureux que chaque religion, selon ses commandements et principes est en mesure d'apporter à la vie en société, pour l'élévation de l'homme, son épanouissement et celui de ses semblables ; car il ne sert à rien de pratiquer une religion si l'on ne vit pas d'amour. La vraie religion est donc celle du cœur, celle de l'amour. En effet, Senghor, bien que son rêve de devenir prêtre soit brisé à cause de ses conflits avec le Père Lalouze, est resté chrétien, mais ouvert au dialogue avec les autres religions surtout l'animisme et l'islam qu'il a souvent bien côtoyés. Le Catholicisme, ne peut ignorer l'Animisme « sans s'exposer à une faillite grave ». Cette phrase est des plus ambiguës. D'aucuns pourraient traiter le Poète-Président de syncrétiste, d'autres pourraient y lire une invite à l'inculturation. « En sa qualité de poète beaucoup plus que d'essayiste, et fondamentalement convaincu de la force créatrice de son verbe et de son discours, SENGHOR affectionne, au contraire, les rapprochements et les juxtapositions dont l'effet de vérité exige de celui qui les considère un cheminement intérieur et personnel véritablement herméneutique » (I.-P. LALEYE, 1998, p. 365).

De même L. KESTELOOT, dans « Senghor et la religion ambivalence et ambigüité » a pu faire cette analyse judicieuse : « Il est certain que vivant dans le milieu sénégalais il a dû être constamment confronté tant à des marabouts débordant de prophéties qu'à des membres de sa famille pleins de safaras et de gris-gris protecteurs. Si bien que l'on ne sait jamais exactement lorsqu'il évoque les « devins du Bénin » ou « l'heure où l'on voit les Esprits », ou « l'offrande d'un poulet sans tache », ou « le sanctuaire des serpents », ou encore « son totem » dont il ne peut révéler le nom, on ne sait jamais si ces précisions correspondent à une relation réelle, vécue, remémorée, ou bien s'il s'agit d'un motif littéraire... Si souvent, en effet, Senghor parle par analogie ! Ainsi ce Chant de l'initié où il s'agit d'une initiation à l'amour, ou l'*Élégie* des Circoncis où il est question de manière ambiguë, dans la dernière partie, de l'avènement à des charges politiques, ce qui donne un sens tout particulier à l'ensemble du poème » (p. 162).

horizontales; ce qui explique la culture de certaines vertus, comme le travail, l'honneur, la douceur, la piété filiale, la charité, l'hospitalité » (L.S. Senghor, 1964, p. 277). Par conséquent, un peuple profondément religieux est un peuple dans lequel rayonnent la justice et la paix sociales, l'équité, l'acceptation de soi et de l'autre, l'amour et la fraternité. C'est un peuple travailleur et jamais paresseux. Le Chantre de la Négritude revient lui-même de façon particulière sur certaines valeurs telles que l'honneur et la justice et leur utilité pour la société entière. L'honneur est perçu comme « l'intellectualisation du sentiment du divin ». Il est conscience, acte vital et réaction et réside en ce que le Négro-africain, a pris conscience de sa *personne* comme réalité autonome et a réagi pour préserver l'intégrité de cette personne. En second lieu, l'honneur appelle nécessairement à la justice.

Honorer quelqu'un, c'est certes, lui exprimer les marques extérieures de respect, c'est surtout, lui rendre justice en accordant ce qui lui revient de droit de par sa seule qualité d'*homme* – matériellement et moralement. La *justice* est, ainsi, placée au centre de l'éthique négro-africaine. C'est elle qui établit – ou rétablit – la *Paix*, si chère au cœur du Négro-africain, cette ordination équilibrée, qui fait l'unité de la personne, de la communauté, de la société. C'est faire œuvre de justice que de secourir son prochain; de lui assurer le gîte et le couvert comme l'assistance morale (L.S. Senghor, 1964, p. 278).

Mais la réalisation personnelle ne prend-elle pas plus vite le dessus sur la réalisation de ce beau projet? Cet état de chose ne favorise certainement pas la paix. Il est embarrassant aujourd'hui de constater que la justice et l'honneur sont devenues des vertus rares.

L'analyse de l'éthique négro-africaine telle qu'elle se présente, est active car elle part non de la théorie, mais du vécu des Africains des générations antérieures. Comme telle il peut être difficile de la théoriser. Elle est fragile car changerait avec les générations et le temps. D'ailleurs la mondialisation de par ses outils que sont l'internet, le commerce, le tourisme a changé en bien comme en mal la face du monde et par conséquent les relations interpersonnelles, mais aussi des valeurs traditionnelles. Sur le plan culturel, par exemple, les pays développés ne cessent de supplanter de par leurs cultures, mais à l'intérieur même des pays africains, on note un certain mépris de ces cultures²¹ autrefois bien gardées et transmises de génération en génération. C'est ainsi que la langue maternelle est méprisée, dévalorisée au détriment d'une langue étrangère. Des pères et mères de famille sont fiers de ce que leurs enfants s'expriment en anglais ou en français. Parfois même, interdiction est faite aux enfants de parler la langue du milieu ou leur langue maternelle. De même, on assiste à une plus large diffusion de la mode de

²¹ La culture ici, désigne bien l'ensemble des coutumes, des connaissances, des savoirs propres à un pays

vie occidentale au détriment de la préservation de l'identité culturelle et des valeurs de civilisation des peuples. Dans de pareille circonstance, les valeurs de civilisation et d'éducation autrefois préservées restent inconnues des jeunes générations et peut-être même de ceux qui normalement devraient les promouvoir. Du point de vue de l'éthique et des mœurs, la mondialisation, à travers ses outils, a propagé la déliquescence des mœurs propres à la culture occidentale. Aussi assiste-t-on par exemple au trafic des stupéfiants, au terrorisme, à la corruption, à la transmission des maladies sexuellement transmissibles. Le sens de l'autre se raréfie de plus en plus. Dans ces conditions, l'hospitalité, l'accueil, peuvent-ils encore avoir droit de cité? Avec la globalisation, c'est la méfiance qui semble s'installer. Evidemment, l'insécurité galope. Les violences observées de part et d'autre suscitent méfiance et auto-défense. De la sorte, peut-on encore offrir le gîte et le couvert à un inconnu? L'indifférence s'est accrue avec l'utilisation du téléphone portable. La paix, fruit de la justice et de l'honneur senghorien n'est plus de l'ordre de la réalité et reste un souhait permanent. L'humanité est rendue plus fragile.

8. L'ETHIQUE NEGRO-AFRICAINE FACE A L'EXPERIENCE UNIVERSELLE DE LA FRAGILITE ET LA JUSTICE

L'éthique négro-africaine semble ne pas tenir compte de la fragilité des rapports humains et les inégalités sociales font partie de cette fragilité. Elle n'épargne pas le droit à l'éducation, à l'accès aux soins adéquats, à la citoyenneté comme un bien fondamental auquel chacun sans distinction de classe ou de rang social doit avoir accès. Mais il ne faudra peut-être pas oublier la différence entre le tragique et la fragilité. P. Ricœur, préfère par exemple parler de la fragilité de l'action là où l'on parlerait du tragique en y accumulant de façon pêle-mêle les catastrophes naturelles, la mort prématurée ou inattendue d'un être cher, les conflits majeurs dans lesquels l'intervention des hommes aggrave la situation et prête main-forte à la catastrophe. Toutefois, il est à noter que le fragile et le tragique naissent du conflit entre « les êtres humains de qualité, que leur grandeur même affronte ». Le tragique relève de l'ordre de la fatalité tandis que le fragile est de l'ordre de l'action et de la responsabilité (cf. P. Ricœur, 2019, p. 116-117).

Ce qu'enseigne au bout du compte l'éthique négro-africaine, c'est l'humanité. Un tel appel à l'humanité serait-il de l'ordre du droit naturel ou du droit légal? L'éthique négro-africaine se situe dans un rapport de connexion étroite avec le droit naturel. Léo Strauss admet que notre besoin de droit naturel ne garantit pas qu'il y ait un droit naturel.

La conviction commune d'un peuple ou le sentiment de nécessité intérieure d'un peuple n'est, d'un point de vue philosophique, rien

d'autre qu'une opinion généralement acceptée, qui ne doit pas sa validité à sa vérité, mais au fait qu'elle est généralement acceptée ou que l'on s'accorde généralement sur elle (L. Strauss, 2016, p. 460).

Alors, l'éthique négro-africaine peut-elle devenir « l'éthique-modèle » pour tous ? L'éthique négro-africaine, celle inscrite « dans les cœurs » des Africains est naturelle, coutumière, ontologique, communautaire et religieuse; elle est au centre de la justice comme nous le rappelle L.S. Senghor. Mais la pratique de la justice n'est pas forcément selon le modèle occidental. Sans nier la juridicité de la coutume, faisons remarquer que la palabre comme l'un des modes traditionnels de résolution des conflits apparaît comme une justice de proximité.

L'image fragmentée de la justice en Afrique dévoile deux approches antinomiques : l'une occidentale, répond aux impératifs de l'indemnisation de la victime ; l'autre, africaine, à ceux de réparation du lien social (...) La justice comme pratique sociale exprime des modes d'appartenance et de reconnaissance qui fondent l'éthos de la société (S. Kodjo-Grandvaux, 2013, p. 225-226).

Si en bété, dans le sud du Cameroun, comme nous le lisons sous la plume de S. Kodjo-Grandvaux, juger se traduit par « couper le litige » (*Tsig adzo*) (cf. S. K.-Grandvaux, 2013, p. 226), en langue fongbé du Bénin par exemple, juger a un sens similaire et se traduit littéralement par « couper le tort » (*gbo hwé*), c'est-à-dire rendre justice, ou rendre le jugement ; autrement dit, c'est mettre chacun devant son tort et situer les responsabilités ; d'où le caractère social, éthique et ontologique de la justice. Ainsi « le jugement n'a de valeur que s'il renforce l'espace commun, celui du vivre-ensemble. Or cet ethos communautaire qui permet au groupe de se souder autour de certaines valeurs et manières de gérer le fonctionnement de la société est mis à mal dans les situations africaines contemporaines » (S. Kodjo-Grandvaux, 2013, p. 226-227). C'est la preuve qu'avec la colonisation, les structures communautaires africaines ont connu de modifications sérieuses qui pour la plupart ont désorganisé les sociétés africaines. Cette situation fut aggravée par le phénomène de la mondialisation et les prouesses sans fin de la technoscience. C'est aussi la preuve qu'encore en Afrique, cohabitent deux formes de justice: celle de l'équité et celle de la légalité. La première vise à réhabiliter la paix, le lien social et restaurer l'harmonie, la seconde est distributive et vise la logique, la vérité, l'indemnisation: réparer. La justice rawlsienne présente deux principes qui méritent ici attention.

D'après la théorie rawlsienne de la justice, « la justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée » (J. Rawls, 1987, p. 29). La justice ainsi définie, repose sur deux principes celui de la liberté et celui de la différence. Par le premier, les citoyens doivent accéder aux mêmes libertés et la liberté de chacun doit être comparable à

celles des autres membres de la société. Quant au second principe, il repose, comme son nom l'indique sur les différences. Deux conditions sont requises pour que certaines différences soient tolérées dans une société juste. Il s'agit d'une part de l'égalité des chances. Ici, il faut rendre accessible à tous les membres de la société les fonctions qui procurent des avantages. D'autre part, il faut accepter certaines inégalités comme justifiées et légitimes, celles surtout qui permettent d'améliorer la situation des membres les plus désavantagés de la société. De ces analyses, il ressort que l'éthique négro-africaine est sagesse active, ontologique, sociale et métaphysique. Mais est-elle vécue dans sa réalité de départ, avec toutes les richesses qu'elle porte ? Quelle éthique faut-il alors pour l'Afrique de notre temps?

9. POUR UNE NOUVELLE CONSCIENCE ETHIQUE

L'éthique négro-africaine si elle est vraiment pratiquée, peut devenir modèle, et ce pour plusieurs raisons: elle est en connexion avec la société, la divinité, l'humanité. Les Africains manqueraient-ils de bonne volonté à cet effet? Avec la philosophie de la volonté de Paul Ricœur en effet, il est clairement admis que la volonté doit se faire action: action pour soi et pour autrui²².

En Afrique, « la règle d'or de la société est de rendre à chaque homme, quelle que soit sa race et sa condition, les marques de respect qui sont dues à la dignité de la personne humaine » (L. S. Senghor, 1977, p. 38). L'éthique négro-africaine, comme nous l'avons souligné plus haut, enseigne l'humanité. Elle est une éducation aux valeurs humaines: le respect de l'autre et de sa dignité, la solidarité, bref, l'amour de l'autre; et s'étend non seulement au vis-à-vis, mais au lointain. P. Ricœur, critiquant l'impératif kantien qui demande de traiter l'humanité dans sa propre personne et dans celle d'autrui comme une fin en soi et non pas seulement comme un moyen, a eu déjà à souligner que l'idée selon laquelle une fine ligne de partage tendrait à séparer le versant universaliste de l'impératif, figuré par l'idée d'humanité, et le versant pluraliste, figuré par l'idée des personnes comme des fins en elles-mêmes en ce sens que la pluralité inclut des tiers qui ne seront jamais des visages, des face-à-face.

La possibilité d'un conflit surgit toutefois dès lors que l'altérité des personnes, inhérente à l'idée même de pluralité *humaine*, s'avère être, dans certaines circonstances remarquables, incoordonnable avec l'universalité des règles qui sous-tendent l'idée d'humanité; le respect tend alors à se

²² Mais l'on ne saurait occulter le fait qu'Aristote soit « pour Ricœur le point de départ des philosophies de la volonté parce que son éthique se trouve enracinée dans une ontologie de l'acte et de la puissance » (R. Picardi, 2015, p. 541).

scinder en respect de la loi et respect des personnes. La sagesse pratique²³ peut dans ces conditions consister à donner la priorité au respect des personnes, au nom même de la sollicitude qui s'adresse aux personnes dans leur singularité irremplaçable (P. Ricœur, 1990, p. 305).

Ceci traduit parfaitement ce qu'est la conscience éthique: une prise de conscience de soi, de l'autre; et sous l'influence de P. Ricœur, nous ajoutons la prise de conscience des institutions qui sont du coup invitées à être justes²⁴.

Par institution, P. Ricœur entend la structure du vivre-ensemble d'une communauté historique (peuple, nation, région, etc.), structure irréductible aux relations interpersonnelles et pourtant reliée à elles en un sens remarquable que la notion de distribution renforce et éclaire (cf. P. Ricœur, 1990, p. 227). La nouvelle conscience éthique que nous proposons ici, est conscience de soi et de l'autre, mais aussi conscience de la justice et de « l'être religieux », si nous nous appuyons sur l'éthique négro-africaine de L.S. Senghor. La conscience de soi, de l'autre et des institutions est éthique d'une part parce qu'elle n'est jamais renfermée sur soi. « C'est par des mœurs communes et non par des règles contraignantes que l'idée d'institution se caractérise fondamentalement. Nous sommes par-là ramenés à l'*éthos* d'où l'éthique tire son nom » (P. Ricœur, 1990, p. 227). La conscience est éthique d'autre part, parce qu'elle est onto-religieuse: amour de soi, amour de l'autre.

La conscience éthique est donc capacité d'action, de justice et d'être en situations éthiques, c'est-à-dire de manière autonome, juste et responsable. Mais à l'exercice public de l'action humaine, est liée la fragilité, nous nous sentons requis, enjoins par le fragile, « de faire quelque chose pour ... porter secours, certes, mais mieux, de faire croître, de permettre accomplissement et épanouissement » (P. Ricœur, 2019, p. 117). Nous sommes ainsi rendus responsables par le fragile surtout lorsque ce fragile n'est pas quelque chose, mais quelqu'un qui est confié à notre charge, que nous n'avons ni choisi ni préféré. On pourrait objecter en arguant que ce « quelqu'un » est donc un fardeau qu'on prend sur soi. P. Ricœur nous éclaire lorsqu'il fait remarquer qu'en réalité, ce quelqu'un nous fait confiance et attend notre secours.

²³ L.S. Senghor parle de « sagesse active » et P. Ricœur de « sagesse pratique ».

²⁴ Lire ici, Coovi Clément BAH & Béatrice AGBO, « La conscience éthique chez Lévinas et Ricœur : Approche critiques et perspectives », in *ReSciLac*, N°12, 2020, Vol 2, p. 156-165.

Notons que le présent texte n'est pas une reprise de cette étude précédemment faite, mais veut montrer la possibilité d'une « nouvelle conscience éthique » à partir de l'éthique négro-africaine de Senghor en prenant appui sur « Le soi et la visée éthique » (septième étude de *Soi-même comme un autre*), et sur « Le soi et la sagesse pratique » (neuvième étude du même ouvrage). Ici, c'est surtout la troisième composante de la visée de la vie bonne qui nous intéresse : « ... **dans des institutions justes** », du fait même que les deux premières composantes sont aussi indirectement et autrement présentes dans l'éthique négro-africaine d'une part et que la justice, y est faiblement présente ; et que, d'autre part, le bien-vivre enveloppe le sens de la justice qui s'étend plus loin que le vis-à-vis du « je » et du « tu », le face-à-face. A l'éthique négro-africaine de L.S. Senghor, foncièrement ontologique, il faut donc l'institution, et pour être en adéquation avec la réalité de nos Etats, il faut l'institution politique.

« Il en résulte que dans le sentiment de responsabilité nous sentons que nous sommes rendus responsables de... par... » (P. Ricœur, 2019, p. 118). Il y a un rapport entre la responsabilité traditionnelle qui consiste à pouvoir se reconnaître et se désigner comme l'auteur de ses propres actes, et la responsabilité du fragile. En effet, nul ne saurait compter sur quelqu'un qui avant tout ne se reconnaît pas responsable de ses propres actes, de même que celui-ci ne peut se laisser toucher par le fragile qu'il a en face. D'où la nouvelle conscience éthique. Celui qui n'a pas le sens de la responsabilité traditionnelle est un "inconscient" au sens général et même spécifique du terme ; et par conséquent, ne saurait être conscient de la fragilité de l'autre, des individus, des groupes ou communautés et partant, de l'humanité elle-même.

L'appel venu du fragile, me rend alors responsable de mes propres actes.

C'est vers le futur d'un être qu'il faut aider à survivre, à croître, que nous sommes dirigés. Et ce futur peut être très éloigné de notre présent, comme dans les cas considérés par Hans Jonas (...) La capacité de se désigner soi-même comme l'auteur de ses actes est affirmée, ou mieux attestée, dans un rapport de soi à soi : je me... ; tu te... ; il/elle se... L'appel, l'injonction, la confiance aussi, qui procèdent du fragile, font que c'est toujours un autre qui nous déclare responsables ; mieux, qui nous rend responsable, ou, comme dit Lévinas, nous appelle à la responsabilité. Un autre, en comptant sur moi, me rend responsable de mes actes (P. Ricœur, 2019, p. 119)²⁵.

C'est donc en milieu d'altérité que nous devenons réellement responsables. Celui qui fuit l'autre, qui chasse le regard, voire la présence de l'autre ne saurait être responsable. Cet appel s'étend même aux conflits qu'orchestrent les institutions ou structures organisatrices de la société civile. Finalement, c'est de la reconnaissance mutuelle qu'il s'agit : « reconnaissance où l'autre cessera d'être étranger pour être traité comme mon semblable, selon la fondamentale similitude humaine » (P. Ricœur, 2019, p. 120). Il y a un proverbe africain qui traduit bien la chose : « Celui qui voit la case de son voisin brûler sans rien faire pour arrêter l'incendie, court aussi le risque de voir sa propre case brûler »²⁶.

CONCLUSION

La Négritude senghorienne et ses principales vertus, à savoir l'amour, la charité, le sens du bien commun et de l'autre, l'honnêteté, la justice, etc., sont autant de possibilités dont disposent l'Africain et qui lui permettent de réaliser sa vocation première en ce monde, celle

²⁵ Avec Hans Jonas, l'éthique devient impérative pour notre civilisation technologique. Pour lui, c'est l'humanité entière qui devient norme et point de référence. Il nous invite à penser à la peur comme une vertu, quelque chose qui vaut la peine d'être éprouvée. D'où l'heuristique de la peur. Celle-ci consiste précisément à toujours avoir à l'esprit les pires conséquences de nos actions et de nos choix politiques afin d'en calculer la portée possible. Il s'agit donc d'une brutale prise de conscience et d'une sensibilisation permanente à la responsabilité.

²⁶ Ceci est une paraphrase de ce proverbe. Le lecteur pourrait rencontrer d'autres traductions plus appropriées.

d'être un être humain intégral, car la Négritude est un humanisme. L'éthique négro-africaine est sagesse active, mais elle est aussi ontologique, sociale, métaphysique. Le constat fut ceci que la fragilité est le propre de l'humanité. Le fragile appelle à la l'altérité. Il m'appelle et me fait prendre conscience de moi-même en me rendant responsable non seulement de moi-même et de mes actes, mais encore de lui. Il ne s'agit point d'une brutale prise de conscience mais d'une prise de conscience herméneutique, qui part de soi vers un autre soi et qui revient à soi. La nouvelle conscience éthique, sans apparaître comme un « soigne-tout », est cependant une voie d'épanouissement, de réalisation et d'affirmation de soi de l'être africain et de l'être-au-monde.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AGBO Béatrice A., L'affirmation de soi: Lectures croisées de Paul Ricoeur et de Léopold Sédar Senghor, thèse inédite, sous la direction de Paulin J. HOUNTONDI, Université d'Abomey-Calavi, 2018, 449 p.

KESTELOOT Lilyan, « Senghor et la religion. Ambivalence et ambiguïté », in: *Littératures* 15, automne 1986, p. 161-165.

KODJO-GRANDVAUX Séverine, *Philosophies africaines*, Coll. « La philosophie en toutes lettres », Paris, Présence Africaine Editions, 2013, 303 p.

LALEYE Issiaka-Prosper, « Religion et religiosité négro-africaines dans l'optique de Léopold Sédar Senghor », *Senghor. Colloque de Dakar*, Université Cheikh Anta Diop 10-11 octobre 1996, Dakar, PUD, 1998, p. 365-375.

PICARDI Roberto, « Paul Ricœur: De la volonté à l'action », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, Vrin, 2015/4, Tome 99, p. 537-545.

RAWLS John, *A Theory of Justice*, Havard, 1971; trad fr. Catherine Audard, *Théorie de la justice*, Paris, Ed. du Seuil, 1987, 700 p.

RICŒUR Paul, *Politique, économie et société. Ecrits et conférences 4*, Textes choisis, annotés et présentés par Pierre-Olivier Monteil, Coll. « La couleur des idées », Paris, Seuil, 2019, 346 p.

RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990, 428 p.

SENGHOR Léopold Sédar, *Liberté 1*, Paris, Editions du Seuil, 1964, 446 p.

SENGHO Léopold Sédar, *Liberté 3*, Paris, Editions du Seuil, 1977, 576 p.

STRAUSS Léo, « Le droit naturel », Trad. d'Emmanuel Patard, in *Archives de Philosophie*, 2016/3, Tome 79, Centre Sèvres, p. 453-484.