



HAL
open science

**“ Du moment panafricain à l’afropolitanisme
contemporain : lectures croisées de W.E.B. Du Bois,
Joseph Casely Hayford, Alain Locke et Anthony Appiah
”**

Anthony P. Mangeon, Guillaume Bridet, Virginie Brinker, Sarah Burnautzki,
Xavier Garnier

► **To cite this version:**

Anthony P. Mangeon, Guillaume Bridet, Virginie Brinker, Sarah Burnautzki, Xavier Garnier. “ Du moment panafricain à l’afropolitanisme contemporain : lectures croisées de W.E.B. Du Bois, Joseph Casely Hayford, Alain Locke et Anthony Appiah ”. colloque de l’APELA tenu à l’université de Bourgogne en septembre 2015, 2015, Dijon, France. pp.47-59. hal-02865758

HAL Id: hal-02865758

<https://hal.science/hal-02865758>

Submitted on 11 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

SOUS LA DIRECTION DE
**Guillaume Bridet, Sarah Burnautzki,
Xavier Garnier et Virginie Brinker**

**Dynamiques actuelles
des littératures africaines :
panafricanisme,
cosmopolitisme, afropolitanisme**

**Éditions KARTHALA
22-24, bd Arago
75013 Paris**

3

Du « moment panafricain » à « l’afropolitanisme » contemporain

**Lectures croisées de W.E.B. Du Bois, Joseph Casely
Hayford, Alain Locke et Kwame Anthony Appiah**

Anthony MANGEON*

Pour aborder les manifestations du panafricanisme, du cosmopolitisme et de l’afropolitanisme dans les littératures africaines, il importe de dépasser la seule échelle continentale. Ma réflexion s’ancrera donc prioritairement dans « l’Atlantique noir¹ » et notamment ses dimensions politiques et intellectuelles, même si c’est surtout la littérature d’idées plutôt que d’imagination que je convoquerai ici.

Je parlerai par ailleurs d’un « moment panafricain », suivi d’un « afropolitanisme » contemporain, et un tel titre pourrait sembler une double provocation. D’un point de vue idéologique, en effet, le panafricanisme a certes une histoire, qu’on peut aisément retracer à partir de quelques balises et de certains temps forts, mais d’un point de vue politique il demeure un horizon et donc, pour certains militants, écrivains ou chercheurs, un projet plus que jamais d’actualité. De cette visée et de son impérieuse nécessité, je conviendrais volontiers, et c’est pourquoi, par « moment panafricain », je ne désignerai pas une période achevée – ou dépassée – dans l’histoire des mouvements intellectuels et politiques, au sein de l’Atlantique noir. Je nommerai

* EA 1337 « Configurations littéraires », Université de Strasbourg.

1. Voir Gilroy, 2010.

plutôt une *intensité*, c'est-à-dire une première réponse à un problème dont l'urgence s'est imposée, voici plus d'un siècle, mais qui a perduré sous des formes altérées – voire atténuées – jusqu'à nos jours. Et parce que cette intensité fut aussi faite d'irréconciliables contradictions, elle a de fait constitué une configuration particulière, un moment dans une dialectique. Est-ce à dire que ce moment se trouverait à présent dépassé par un autre, qu'on appellerait « l'afropolitanisme » ?

Loin s'en faut, et ce ne sera donc point mon propos que de brosser le tableau d'un panafricanisme « ringard » au profit d'un afropolitanisme « tendance ». J'insisterai au contraire sur une simple évidence : de même que le panafricanisme, comme horizon politique, peut conserver aujourd'hui une certaine pertinence, l'afropolitanisme a lui aussi son histoire, qui l'insère dès lors dans des filiations certainement plus anciennes que son néologisme. La généalogie de cette sensibilité afropolitaine puise selon moi aux mêmes sources que le panafricanisme, et elle s'inscrit ainsi en filigrane de ce courant, comme son revers, ou comme les deux pôles complémentaires d'une même volonté : se situer dans le monde depuis l'Afrique, et se recentrer par ailleurs sur l'Afrique depuis tous les autres points du globe.

Le moment panafricain

Le « moment panafricain » fut un seuil décisif dans ce qu'on pourrait appeler une afrophilosophie de l'histoire. Comme l'expliquent les philosophes Frédéric Worms et Patrice Maniglier, à qui j'emprunte leur définition, un « grand moment » est toujours, dans l'histoire de la pensée, la conceptualisation d'un problème et partant, « une manière de déterminer les partages pertinents, les clivages décisifs, et plus profondément encore de *déplacer* ces lignes autour desquelles se distribuent les alternatives essentielles » (Maniglier, 2011 : 18). Tout en nous communiquant le « sentiment d'assister à l'émergence d'un événement collectif », ou encore « l'enthousiasme d'une aventure partagée », un « moment » se donne également à voir, ou plutôt à lire surtout *à travers des textes* ; il n'est fait « de rien d'autre que de relations ouvertes, tendues, entre des œuvres singulières » (Worms, 2009 : 12). Et parce qu'ainsi « des livres élaborent des problèmes qui ne sont pas encore réglés aujourd'hui, et dont le suspens détermine la forme propre de notre aujourd'hui, c'est-à-dire la tâche qui nous incombe » (Maniglier, 2011 : 7), on ne peut et on ne doit « reprendre » leurs relations « que d'une manière elle-

même ouverte », et dans une histoire qu'on voudra explicitement « relationnelle » (Worms, 2009 : 12-14).

Pour comprendre le moment philosophique panafricain jusque dans ses extensions contemporaines, et pour mesurer l'écart qu'instaure ensuite l'afropolitanisme vis-à-vis du panafricanisme, d'une part, et du cosmopolitisme d'autre part, il nous faut donc identifier le problème général, puis déterminer les problèmes particuliers qu'entendaient soulever des penseurs africains, antillais, afro-américains lorsqu'ils ont forgé et employé ces différents termes.

Quel est donc, pour reformuler très simplement la question, le problème auquel le panafricanisme entendait livrer une réponse ? Il se trouve en fait explicité dès la célèbre « Adresse aux nations du monde » par laquelle William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) concluait la première conférence panafricaine à Londres, en 1900 :

Le problème du XX^e siècle est le problème de la ligne de couleur, à savoir jusqu'où les différences de races – qui se manifestent surtout par la couleur de peau et la texture des cheveux – serviront d'argument pour refuser à plus de la moitié du monde, le droit de jouir, autant qu'elle le peut, des opportunités et des privilèges de la civilisation moderne (Organisation internationale de la francophonie, 2007 : 54-55).

C'est en effet la notion de race qui, dans la modernité occidentale, ordonnait les principales hiérarchies sociales, politiques et économiques, et qui justifiait, plus largement, la domination coloniale d'un monde européen « blanc » sur l'ensemble des peuples non européens, dits « de couleur ».

Une fois ce constat établi, l'« Adresse aux nations du monde » en vient à définir une « conscience globale », qui se nourrirait des contacts croissants entre tous les peuples du monde et leurs diverses diasporas, pour poser finalement la question du sens de l'histoire, selon qu'on privilégiera ou non la réciprocité dans ces divers contacts. Lisons plutôt :

Le monde moderne doit comprendre qu'à cette époque, où les confins du globe se trouvent si rapprochés par la facilité des moyens de communication, les millions d'hommes noirs qui vivent en Afrique, en Amérique et dans les îles de l'Océan, sans parler des myriades d'hommes de couleur répandus partout, sont appelés à exercer une grande influence dans l'avenir, en raison même de leur nombre et par le seul fait de leur contact mutuel. Si les pays civilisés s'appliquent maintenant à donner aux nègres et aux hommes de couleur les plus larges facilités pour leur éducation et le développement de leurs facultés, ce contact et cette influence produiront des effets bienfaisants qui hâteront les progrès de l'humanité. Si au contraire, soit par insouciance ou

prévention, soit par cupidité ou injustice, on veut continuer à exploiter, à spolier et à dégrader la masse des Noirs, les conséquences ne peuvent être que déplorables, sinon fatales, non seulement pour cette masse, mais encore pour le haut idéal de justice, de liberté et de civilisation que, depuis des milliers d'années, le christianisme fait luire devant l'Europe. C'est pourquoi, aujourd'hui, nous, les hommes et les femmes d'Afrique rassemblés dans ce congrès mondial, en appelons solennellement à ces idéaux de civilisation, à la plus haute humanité de ceux qui sont fidèles au prince de la paix (*ibid.*).

Dans une perspective plus autobiographique, avec son fameux essai *Les Âmes du peuple noir*, Du Bois reprendra en 1903 son constat initial², mais pour théoriser cette fois l'expérience vécue de ce « problème » sous la forme d'une « double conscience » dont la définition est restée tout aussi célèbre que sa prophétie sur la question raciale comme enjeu principal du XX^e siècle.

C'est une sensation bizarre, cette conscience dédoublée, ce sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle, avec un amusement teinté de pitié méprisante. Chacun sent constamment sa nature double – un Américain, un Noir ; deux âmes, deux pensées, deux luttes irréconciliables ; deux idéaux en guerre dans un seul corps noir, que seule sa force inébranlable prévient de la déchirure (*ibid.* : 11).

Si l'on cherche à présent, du côté africain, un pendant au constat initial de Du Bois sur le problème de la ligne de couleur, formulé en 1900, ainsi qu'une réplique précise à sa théorie de la double conscience, énoncée en 1903, c'est chez l'un de ses plus immédiats contemporains, Joseph Ephraïm Casely Hayford (1866-1930), un journaliste et avocat de Côte-d'Or (actuel Ghana), qu'on pourra sans doute la trouver³. Dans *Ethiopia Unbound*, une fiction spéculative de 1911 qui s'imposa comme l'un des premiers romans écrits par un Africain dans une langue européenne, vingt chapitres nous sont donnés à lire comme autant de conversations et d'« études pour l'émancipation raciale » (*Studies in Race Emancipation*) – en d'autres termes, nous avons là, mis en scène à la manière des dialogues platoniciens, un véritable bréviaire pour la décolonisation à venir de l'Afrique. Kwamankra, le héros africain du récit, a bénéficié d'une éducation exceptionnelle qui l'a mené de son pays natal en

2. « Le problème du xx^e siècle est le problème de la ligne de partage des couleurs » (W.E.B. Du Bois, 2004 : 20).

3. Sur la biographie de Casely Hayford, lire, entre autres, les ouvrages de Wilson Jeremiah Moses (1998 : 156-157) et d'Amzat Boukari-Yabara (2014 : 89-92).

Europe (Angleterre, Allemagne), puis au Japon. De retour en Côte-d'Or, il devient l'un des tribuns de la première « conférence panafricaine » à se tenir en Afrique, et plus précisément dans son pays, en octobre 1905⁴.

Le dix-huitième chapitre est alors l'occasion pour Casely Hayford de signifier, par la bouche de son personnage, toute la distance qui sépare l'Africain de l'Afro-Américain, et notamment d'un W.E.B. Du Bois dans ses vues sur la question raciale et sa théorie de la double conscience. Ayant présenté *Les Âmes du peuple noir* comme « l'un des moments les plus pathétiques dans l'histoire de la pensée humaine », Kwamankra cite *in extenso* la fameuse définition de la « double conscience » avant de la disqualifier en ces termes :

Être une énigme pour les autres ne signifie pas être une énigme pour soi. [...] Peut-on imaginer Candace, reine d'Éthiopie, ou Kephren, pharaon d'Égypte, tourmentés par une double conscience ? Et regardez la figure symbolique [du sphinx] dans sa sérénité : vous n'y verrez jamais qu'une âme, qu'un idéal, qu'un élan, une seule nature et une seule raison en constant progrès. Considérez maintenant les choses de plus près et vous conviendrez que l'idée d'une double conscience est absurde quand on l'applique à ces types représentatifs de l'Africain. [...] Il est donc évident que M. Du Bois écrit du point de vue d'un Américain, entouré d'une atmosphère américaine. [...] Être né africain en Amérique, dans ce grand marché commun inondé par les dollars et l'agrandissement sans vergogne de l'individu, où le faible ne peut compter que sur lui-même, et où les larmes de l'innocent n'atteignent jamais ceux qui triomphent par leur fortune, c'est être prisonnier de conditions qui ne laissent guère de place à l'affirmation de la plus haute humanité. Être un homme en Afrique exige qu'on ne tienne pas sa chance ni son espace vital de l'homme blanc, mais qu'on se crée l'une et l'autre par soi-même⁵ (Casely Hayford, 1911 : 182).

On peut de fait lire ce discours de Kwamankra comme une réponse à « L'adresse aux nations du monde ». Il est en effet question, dans les deux cas, de cette *highest manhood* à laquelle aspire le monde noir, c'est-à-dire de cette « humanité exhaussée » ou de cette « montée en humanité » pour la traduire avec les termes contemporains de l'historien camerounais Achille Mbembe (2010b). Mais alors que Du Bois et les panafricanistes du premier congrès londonien, en 1900, liaient explicitement l'amélioration du sort des

4. La fiction anticipe donc de plusieurs décennies l'organisation d'un congrès panafricain par un autre Ghanéen – Kwame Nkrumah – mais à Manchester, en 1945.
5. Ma traduction.

Noirs et, plus largement, des peuples de couleur, à la bonne volonté humanitaire des « pays civilisés », pour aller avec eux vers des interactions toujours croissantes, Casely Hayford invite plus directement l'Afrique à se recentrer sur elle-même, et surtout à ne compter que sur ses propres ressources pour parachever son émancipation.

Aux problèmes de la ségrégation raciale et de l'impérialisme occidental, aux clivages qu'ils ont mis en place entre Blancs et Noirs, entre Nord et Sud, les réponses de Du Bois et de Casely Hayford sont donc visiblement différentes, et manifestent dès lors une certaine tension. Elles ne se contentent pas, en effet, de poser clairement une alternative – par exemple entre progrès et stagnation, ou entre imitation, voire aliénation et, à l'inverse, expression originale de soi – dans la relation entre les peuples noirs et leurs exploiters occidentaux. En elles-mêmes, elles constituent de fait une autre alternative : d'un pôle à l'autre, de Du Bois à Casely Hayford, la pensée noire oscille, dès cette époque, entre la reconnaissance d'une inéluctable hybridité et la défense d'une inaltérable africanité. Mais dans le même temps qu'elles se révèlent antagonistes, les contributions de Du Bois et Casely Hayford n'en partagent pas moins certaines prémisses, y compris avec les dispositifs qu'elles entendent combattre.

On notera tout d'abord leur adhésion commune à l'idée de « race ». Celle-ci est d'abord entendue en termes strictement biologiques. Du Bois mentionne ainsi clairement des critères physiques dans son « Adresse aux nations du monde », comme dans son discours de 1897 sur « La conservation des races » (1996 : 815-826) et Casely Hayford parle, quant à lui, explicitement de la nécessité de « préserver l'identité nationale et les instincts raciaux » (1911 : 194). Mais la race est aussi définie, par l'un et l'autre, en termes sociohistoriques. « La véritable essence de la parenté », écrira plus tard Du Bois dans son autobiographie, « c'est l'héritage social de l'esclavage, de la discrimination et de l'insulte ; c'est cela qui relie l'un à l'autre les enfants de l'Afrique, et s'étend à travers l'Asie jaune jusqu'aux mers du Sud. C'est aussi cette unité qui m'attire vers l'Afrique⁶ » (1996 : 640). Et Casely Hayford ne dit pas autre chose lorsqu'il dénonce le sort fait en Amérique aux enfants de l'Afrique, invitant ces derniers, qu'ils soient « à l'Est [le continent noir] ou à l'Ouest [en Amérique et aux Antilles], à se rendre réciproquement service en se faisant une cause commune de redresser l'Afrique et de la remettre sur pieds parmi les nations⁷ » (1911 : 171-172).

Faisant toujours écho à Du Bois, qui avait décrit les « luttes spirituelles » des Noirs américains comme « un écartèlement constant entre des buts

6. Ma traduction.

7. Ma traduction.

contradictoires » (2004 : 12), Casely Hayford souligne à son tour la double contrainte à laquelle sont semblablement exposés Africains et Afro-Américains. Tous doivent en effet prouver leur urbanité et leur égale aptitude à la civilisation, en adoptant les valeurs et les coutumes du monde blanc, mais sitôt qu'ils les ont parfaitement assimilées, ou simplement contrefaites, ils se voient accusés de trahir leur culture d'origine et de menacer, par leurs ambitions, l'intégrité de la culture occidentale.

Dès qu'un homme noir intelligent offre quelque point de résistance en plaidant pour la singularité de ses coutumes et de ses institutions, on crie au péril de l'indigène trop bien éduqué, et bientôt au « péril noir ». [...] Le fond de la question éducative, telle qu'elle affecte l'Africain, c'est que les méthodes occidentales lui font perdre son identité. Il devient l'esclave de formes de vie et de pensée étrangères. Il finira donc par souhaiter ne plus être esclave. C'est si vrai qu'à l'instant même où un Africain éduqué, mais resté jusque-là à l'écart, tente de prendre quelque initiative pour affirmer son individualité, son mentor étranger s'en irrite (1911 : 118 ; 192-3).

Une différence se dessine cependant entre les deux auteurs : tandis que Du Bois déplore, chez le Noir américain, « une conscience de soi douloureuse et un sens presque morbide de sa propre identité », et lui propose donc de fondre « son moi double en un seul moi meilleur et plus vrai », car en définitive hybride (2004 : 10-11), Casely Hayford défend quant à lui une sorte de décolonisation spirituelle et mentale, qui consisterait à se dépouiller de tous les oripeaux de la culture occidentale pour revenir à une identité authentiquement africaine.

Du Bois et Casely Hayford ont par ailleurs en commun d'interpréter la destinée globale des peuples africains et de leur diaspora en termes fondamentalement bibliques, à travers le prisme de l'asservissement du peuple juif par le pharaon d'Égypte. Mais alors que Du Bois s'en tient essentiellement à l'errance et au métissage avec d'autres populations, sans trop prendre au sérieux l'espoir d'un retour en la terre promise, Casely Hayford déplore surtout le fait qu'« à l'inverse de l'Hébreu, qui avait su préserver son langage, sa religion, ses manières et ses coutumes », les « *Afro-Américains* » – c'est bien le terme qu'il emploie, dès 1911 – n'aient point réussi à maintenir « leurs instincts raciaux, leur état d'esprit, leurs coutumes et leurs institutions » (1911 : 173). Le modèle diasporique se voit donc fort différemment convoqué et interprété, puisque dans un cas il sert à justifier une sédentarisation, loin de la terre d'origine, et dans l'autre à défendre une résistance nationaliste.

L'afropolitanisme, un art de l'oxymore ?

Je voudrais à présent montrer comment l'afropolitanisme constitue une réponse alternative à celle du panafricanisme, et en quelque sorte son revers, ainsi que je l'ai dit en introduction. Tout en se trouvant en effet travaillé par les mêmes tensions que le panafricanisme, c'est-à-dire par la recherche, d'une part, d'une unité, et la conscience, d'autre part, d'une dualité voire d'une pluralité, l'afropolitanisme articule selon moi de manière fondamentalement inverse au panafricanisme les notions cardinales de « race » et de « diaspora ».

À partir d'un constat semblable à celui qu'établissait W.E.B. Du Bois en 1900 – à savoir celui d'un rapprochement croissant des « confins du globe » (Boukari-Yaraba, 2014 : 49) par la « circulation des hommes, circulation des idées, circulation des luttes » (*ibid.* : 285) – l'historien Achille Mbembe a, depuis 2000, présenté à plusieurs reprises l'afropolitanisme comme une nouvelle sensibilité « à l'interface du cosmopolitisme et des valeurs d'autochtonie » (2000b : 19), ou comme la conscience exacerbée de « l'imbrication de l'ici et de l'ailleurs, la présence de l'ailleurs dans l'ici et *vice versa*, cette relativisation des racines et des appartenances primaires, et cette manière d'embrasser, en toute connaissance de cause, l'étrange, l'étranger et le lointain » (2005).

Plusieurs écrivains, anglophones et francophones, ont eux-mêmes repris et glosé ce néologisme, comme par exemple la romancière Taiye Selasi, avec sa fameuse chronique « Bye Bye Babar », parue le 3 mars 2005 dans le magazine *Lip*, ou encore l'économiste et essayiste camerounais Célestin Monga. Dans *Nihilisme et négritude* (2009), ce dernier cite en effet la définition proposée par Mbembe pour se livrer à ce commentaire personnel :

Comme des millions d'autres Africains, je me sens bien l'héritier de cette longue tradition d'échanges qui invalide tout fétichisme biologique et racial. Les civilisations ne sont pas des particules chimiques étanches. Cela dit, [...] l'imbrication de l'ici et de l'ailleurs [...] ne s'opère pas avec la même intensité partout et ses résultats ne sont pas uniformes. [...] Je me définis donc comme citoyen du monde certes, mais africain malgré tout. C'est à partir de la perspective de cette « africanité » syncrétique (ou, si l'on veut, de cette nouvelle négritude) que j'agis, observe mes semblables et interprète leurs pensées (Monga, 2009 : 36-37).

Une « nouvelle négritude » comme incarnation de « l'afropolitanisme » : le mot est donc lâché, et il n'est assurément pas anodin. Cette opposition d'une « nouvelle » à une « ancienne manière » d'être « nègre » avait été

précédemment mobilisée par le penseur afro-américain Alain Locke (1885-1954), dans son introduction à l'anthologie du *New Negro* (1925). L'ouvrage mettait ainsi en relief, d'une génération à l'autre, un changement majeur de psychologie avec l'affirmation d'un double héritage (africain et américain) et le refus subséquent de se conformer aux stéréotypes et aux perspectives déformées d'un regard extérieur et dominateur (Locke, 1925 : 3-4). Il proposait par ailleurs, dans ses deux parties, de présenter la « renaissance nègre » puis « le nouveau nègre dans un nouveau monde », à partir d'une perspective tour à tour nationale et globale.

Mbembe et Monga renvoient fréquemment au mouvement de la Harlem Renaissance et à ses figures majeures d'écrivains et de penseurs (Alain Locke, William Du Bois, Langston Hughes...) dans leurs histoires synthétiques de la personnalité ou de la pensée noires⁸. Mais ils citent également le philosophe anglo-ghanéen Kwame Anthony Appiah dans leurs attaques récurrentes contre ce qu'ils appellent, à sa suite, le « nativisme⁹ » pour caractériser les tentatives de détermination de l'identité par la naissance et l'origine. Dans les faits, ces divers renvois – à Appiah, à la Renaissance de Harlem – montrent combien l'afropolitanisme contemporain s'ancre non seulement dans des postulations contradictoires, mais également dans une tradition critique séculaire.

S'il est en effet aujourd'hui reconnu – et notamment traduit en français – pour sa redéfinition du cosmopolitisme sur des bases strictement éthiques et pratiques (Appiah, 2006b), Kwame Anthony Appiah a initialement amorcé sa réflexion à partir d'une série d'oxymores – le « cosmopolitisme vernaculaire » (*vernacular cosmopolitanism*), le « cosmopolitisme enraciné » (*rooted cosmopolitanism*), le « patriotisme cosmopolite » (*cosmopolitan patriotism*) – qui cherchaient précisément à s'extraire d'un universalisme abstrait. Pour ce penseur, en effet, le cosmopolitisme est moins une idée voire une idéologie qu'un « sentiment d'appartenance » (*a kinship feeling, the feeling of people with whom we are connected*) (1997 : 622), à l'instar du patriotisme. Dans la montée en généralité qu'opèrent habituellement les cosmopolites, lorsqu'ils embrassent abstraitement l'humanité dans son ensemble, Appiah entrevoit un « sentiment impérial » (2005 : 214), ainsi qu'une vision fondamentalement élitiste qui ne condescendrait à contempler la diversité des

8. Monga, 2009 : 32 ; Mbembe, 2010b : 78.

9. L'essai de Kwame Anthony Appiah, « Topologies of Nativism » (1992) est fréquemment cité par Achille Mbembe (« Écrire l'Afrique à partir d'une faille », *Politique africaine*, n° 51, 1993 : 86 ; « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, n° 77, 2000 : 27, 31) et par Célestin Monga (2009 : 37) ; (2011 : 162).

appartenances que d'un point de vue souverain, depuis le haut vers le bas (*ibid.*). Ce « sentiment impérial » se découvre d'ailleurs, selon lui, dans toutes les identités collectives, dès lors qu'elles sont pensées de façon exclusive :

Les identités ethnoraciales risquent fort de devenir obsessionnelles, un tout et la fin de tout, dans les vies de ceux qui s'identifient à elles. Elles amènent les gens à oublier que leurs identités individuelles sont diverses et complexes, qu'ils s'enthousiasment pour des choses qui ne viennent pas de leur race ni de leur ethnicité, que leurs goûts et leurs intérêts dépassent les frontières ethnoraciales, tout comme leurs emplois et leurs activités, les groupes dont ils sont fans et les clubs auxquels ils appartiennent. Et en oblitérant les identités qu'ils partagent avec des gens en dehors de leur race ou de leur ethnicité, elles les détournent de la possibilité de s'identifier aux Autres. Les identités collectives ont ainsi tendance à « devenir impériales ». [...] Il ne faut pas laisser nos identités raciales nous soumettre à de nouvelles tyrannies. [...] Voici donc mes propositions concrètes : vivons des identités fracturées ; engageons-nous dans un jeu avec elles ; découvrons la solidarité, bien sûr, mais reconnaissons aussi la contingence et pratiquons avant tout l'ironie (1996 : 103-104).

Appiah défend donc une réconciliation entre deux modes, ou plus exactement entre deux sentiments d'appartenance : le patriotisme et le cosmopolitisme, l'attachement à des racines et, dans le même temps, un sentiment profond de solidarité et de responsabilité envers tous les autres hommes.

Les cosmopolites que nous sommes peuvent être des patriotes aimant leurs patries (et non point seulement les États où nous sommes nés, mais aussi ceux où nous avons grandi, et ceux dans lesquels nous vivons) ; notre loyauté envers l'humanité – une unité si vaste et si abstraite – ne nous empêche pas de nous soucier des vies qui nous sont proches. [...] On peut ainsi être cosmopolite – et célébrer la variété des cultures humaines – et dans le même temps enraciné – fidèle à une société ou simplement à celles que nous considérons comme notre maison – ; ou nous pouvons être attachés aux libertés – et convaincu de la valeur de tout individu – mais dans le même temps patriotes – et célébrer les institutions de l'État ou des États dans le(s)quel(s) nous vivons (1997 : 622, 633).

Le mot clé est assurément ici celui de « loyauté ». Nos diverses loyautés – envers notre famille, envers nos amis, envers nos compatriotes, envers nos collègues, que sais-je encore ? – sont évidemment constitutives de nos identités, mais elles ne doivent jamais, selon le philosophe, devenir exclusives les unes des autres, ni devenir exclusives d'une loyauté plus large encore envers

nos sœurs et nos frères humains. Dans son appel à un « cosmopolitisme patriote », Appiah reformule donc le principe autoréflexif d'une « loyauté envers la loyauté » (*loyalty to loyalty*) qui se trouvait précédemment au cœur de la *Philosophie de la loyauté*, telle que l'avait exposée le philosophe idéaliste américain Josiah Royce (1855-1916), dans son livre de 1908, et telle que l'avait auparavant reprise le philosophe afro-américain Alain Locke dans ses divers essais sur le pluralisme culturel¹⁰. De fait, les termes d'Appiah ne sont peut-être pas si nouveaux que cela, puisqu'on les trouvait déjà, voici un siècle, sous la plume du même Alain Locke – quoique ordonnés selon un oxymore inverse.

Lors de son séjour académique en Europe, dans les années 1900, le jeune boursier afro-américain avait, au contact d'autres étudiants étrangers comme le philosophe indien Har Dayal ou le juriste sud-africain Pa Ka Isaka Seme, pris très tôt conscience que les conceptions abstraites du cosmopolitisme n'étaient souvent qu'un avatar de l'eurocentrisme, lequel se postule d'emblée comme universel sans se soucier de *voir l'autre*.

De son point de vue, un véritable cosmopolitisme ne pouvait donc s'atteindre que par un ancrage solide dans une situation locale, ou par une objectivation lucide des attachements qui nous lient à un groupe, à une culture, à une histoire. C'est ce double mouvement de *retour sur soi* et de *sortie de soi* que Locke soulignait dès 1909, dans un de ses tout premiers articles :

La culture cosmopolite, dès lors qu'on peut vraiment la cultiver, c'est avoir le sentiment des contrastes de valeurs, et un recentrement sur soi accru et rationalisé... Peu d'esprits cosmopolites ont été capables d'échapper aux formules d'échange d'une simple proposition comme : ce qu'*x* est pour toi, *y* l'est pour moi. La belle règle de cette équation cosmopolite, c'est que chaque inconnue est et doit être connue de son côté de l'équation. La seule solution possible est un respect et un intérêt renforcés de chacun pour sa propre tradition, et une appréciation plus ou moins précise de ses contrastes avec d'autres traditions (1909 : 16).

Son séjour en Europe avait ainsi permis à Alain Locke de découvrir sa « modernité dans la double conscience », pour reprendre les termes par lesquels Paul Gilroy a défini *L'Atlantique noir* en son sous-titre. C'est donc naturellement dans une figure de style oxymorique, à savoir l'alliance de mots ou le paradoxe, que le jeune philosophe afro-américain avait

10. Voir Royce Josiah (1946) ; Harris Leonard (1989 : 48-49, 56, 59-60, 136-37).

caractérisé sa prise de conscience et son évolution en un type particulier de cosmopolite :

S'il a bien rempli son temps et sa mission, il sera, je le prédis, un homme dont les sympathies sont plus larges que les préjugés, dont le savoir est plus large que les croyances, et l'œuvre et les espoirs plus grands que lui-même. Il sera un type idéal, – un type rare, de fait – un cosmopolite patriote (Molesworth, 2012 : 427).

Ce sont donc bien les mêmes termes et les mêmes logiques qu'on retrouve, à près d'un siècle de distance, dans les essais d'Alain Locke et de Kwame Anthony Appiah. Je noterai par ailleurs trois autres points communs, qui sont autant de contrastes avec leurs compatriotes respectifs, à savoir W.E.B. Du Bois pour le premier, et Joseph Casely Hayford pour le second.

À rebours des panafricanistes, qu'ils soient afro-américains ou antillais, Alain Locke et Anthony Appiah n'ont eu de cesse de déconstruire l'idée de race. Dans ses conférences de 1915, *Race Contacts and Interracial Relations*, Locke fut en effet l'un des premiers penseurs à analyser la race comme une « fiction ethnique » sans pour autant minimiser le sentiment d'appartenance qui trouvait à s'y exprimer (1992 : 11-12). Les deux philosophes ont par ailleurs en partage une même défiance vis-à-vis de cette forme d'imagination politique qu'ils appellent, semblablement, le « sentiment impérial¹¹ ». Enfin, tous deux privilégient une même philosophie de la culture comme réalité toujours composite, car issue de syncrétismes divers et perpétuellement vouée à se transformer et à se déterritorialiser au fil de ses usages et de ses appropriations, ici et ailleurs (Harris, 1989 : 203 ; Appiah, 1997 : 619). Or cette conception de la culture comme branchement permanent, circulation et influence réciproque, est étroitement liée à une conscience diasporique alternative. Cette dernière ne se définit plus, en effet, par son rapport privilégié à la race et au territoire d'origine, dont l'éloignement serait vécu comme un exil, et où le retour seul permettrait la reconquête d'une identité propre. Tout au contraire, l'expérience de la diaspora s'incarne désormais dans les déplacements et les tribulations : car « nous portons nos racines avec nous », écrivent de concert Locke et Appiah¹², mais elles prennent ensuite des cheminements divers, et nos racines (*roots*) se mêlent alors à d'autres tracées (*routes*), selon

11. « America is in the game with imperial sentiment » (Alain Locke, « Lecture on Race », Fisk University, Feb 7, 1928, Moorland Spingarn Research Center, Alain Locker Papers, Howard University, 1928 : 8).

12. « We carry our horizons with us » (Locke, 1909 : 16) ; « Take your roots with you » (Appiah, 1997 : 622).

nos trajectoires respectives. Leurs conceptions de la culture et de la diaspora sont à cet égard très proches des vues de penseurs antillais comme Stuart Hall et Édouard Glissant, même s'ils ne les élaborent pas à partir de la situation historique antillaise, mais depuis leurs propres expériences de circulation entre les mondes.

Le panafricanisme et son revers, l'afropolitanisme, peuvent donc apparaître comme des réponses contrastées à un problème qui perdure jusqu'à nos jours : celui de la ligne de couleur, plus souvent abolie dans les discours que dans les pratiques. L'un et l'autre sont des politiques de l'identité dont les lignes semblent s'écrire en asymptote : si le panafricanisme a longtemps consisté, au XX^e siècle, à contempler les Antilles et l'Amérique noire dans le miroir de l'Afrique, puis à projeter cette dernière comme une version nouvelle d'un fédéralisme propre au nouveau monde (les fameux « États-Unis d'Afrique », voulus par Kwame Nkrumah sur le modèle américain), à l'inverse, l'afropolitanisme consiste très largement aujourd'hui à regarder l'Afrique au miroir des Antilles. Le panafricanisme s'est institué, on l'a vu, comme une manière de discuter les clivages traditionnels ; et l'afropolitanisme contemporain, qui trouve ses racines dans le « cosmopolitisme patriote » incarné par Alain Locke et par Anthony Appiah, constitue aujourd'hui une manière supplémentaire de « faire bouger les lignes », c'est-à-dire d'instaurer toujours plus de jeu entre les concepts, pour mieux les désarticuler à moyen terme. Tout cela suppose évidemment des dialogues transatlantiques – mais aussi transgénérationnels, comme je m'y suis essayé ici.