

OLOMO P. STANISLAS

**Enseignant, Chercheur à l'Unité de Recherche et de Formation Doctorale de l'université
de Yaoundé I**



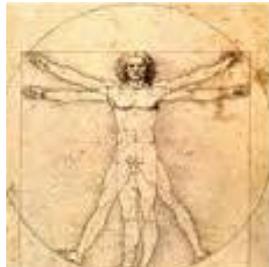
**LE COMMENTAIRE DE TEXTE
PHILOSOPHIQUE &
L'ETUDE DES ŒUVRES AU
PROGRAMME**

Classes de Terminales littéraires

Volume 1

A

FRANCINE BERENICE OWONO NNANGA



« L'homme est la mesure de toute chose. » Protagoras

PREMIERE
PARTIE
METHODOLOGIE
DU
COMMENTAIRE DE
TEXTE

Le commentaire philosophique à ses spécificités qui le singularise et le différencie du commentaire littéraire. Il n'est certes pas un exercice nouveau car, dans les autres disciplines, il arrive la plupart du temps qu'un texte puisse être soumis en vue d'un commentaire. Le commentaire philosophique a pour objectif d'amener l'élève à développer un jugement personnel sur la thèse de l'auteur. Il ne s'agit pas de la thèse de l'auteur dans l'ensemble de son œuvre mais dans le cas précis de l'extrait du texte qui est proposé.

Le commentaire philosophique comporte trois parties : une introduction, un développement et une conclusion. Chacune de ces parties comportent des particularités qu'il convient de maîtriser.

I. L'INTRODUCTION

Elle comporte un certain nombre de parties qui sont :

- la situation du texte
- la formulation du thème et du problème philosophique du texte
- la formulation de la thèse de l'auteur
- la problématisation de la thèse de l'auteur

Il s'agit de rappeler le titre de l'œuvre et le nom de l'auteur dans *la situation du texte*. On peut également faire figurer les circonstances où le contexte de rédaction de l'œuvre. *La formulation du thème* consiste à faire inscrire le texte dans une notion relative la plupart du temps au programme. Après la formulation du thème, *le problème philosophique* doit pouvoir s'inscrire au sein même du texte, d'où l'importance du thème. Le problème philosophique se présente sous la forme d'une question. A cette question, l'auteur apporte une réponse qui constitue *sa thèse*, il paraît donc logique que la thèse de l'auteur soit en adéquation avec le problème posé. Enfin, l'introduction s'achève par une *problématisation de la thèse de l'auteur*. Il s'agit de questionner la thèse en vue de déceler des limites à celle-ci, la problématique est donc un ensemble de questions (deux, trois au plus), cet ensemble annonce déjà la réfutation que l'on pourrait développer vis-à-vis de la thèse de l'auteur.

Avertissement : L'introduction n'est pas le lieu indiqué pour présenter l'œuvre ou la position de l'auteur dans son ensemble. Dans cette perspective, l'introduction doit être brève et susciter la curiosité du correcteur.

II. LE DEVELOPPEMENT

Le développement commence par un préambule de deux phrases au plus, qui annonce les articulations logiques du texte. Il faut dire ici ce qu'on doit développer dans l'explication analytique. Le développement comporte trois parties : l'explication analytique, la réfutation et la réinterprétation.

a) L'explication analytique

Il s'agit de déterminer les idées principales et les idées secondaires du texte. Chaque articulation du texte développe une idée avec des arguments pour la défendre. Chaque texte comporte deux à trois articulations. L'explication analytique consiste à repérer les

concepts qui permettront de présenter les grandes idées de l'auteur dans le texte. Il s'agit de présenter comment l'auteur procède pour résoudre le problème du texte.

b) La réfutation

Il est question ici de ressortir les perspectives ignorées par l'analyse de l'auteur. Il ne s'agit pas de démontrer que l'auteur a tort, mais de présenter les autres orientations, les réflexions et les analyses concernant le thème et le problème développé dont l'auteur a volontairement ou involontairement omis de ressortir dans le texte. Il y a une double réfutation :

- **La réfutation interne.** Elle se fait quand l'élève traque les incohérences internes du texte, les contradictions ou les arguments spécieux de l'auteur.
- **La réfutation externe** qui a lieu quand l'élève montre les limites du texte en se servant des idées d'autres auteurs.

c) Réinterprétation

C'est la partie essentielle du commentaire philosophique de texte. Tout le travail de la partie analytique a pour objectif de donner l'intérêt philosophique ou les enseignements et renseignements ou l'importance de la réflexion de l'auteur dans le texte.

Avertissement : Pour expliquer un texte philosophique, l'élève doit éviter :

- **la récitation** de tout ce qu'il sait sur l'auteur. Une telle récitation, lorsqu'elle est faite, oblige le candidat à sortir du texte pour aller discourir inutilement sur d'autres idées.
- **la paraphrase** qui consiste à dire en des termes maladroits ce que l'auteur a bien dit dans son texte. Expliquer, ce n'est pas reprendre en d'autres termes ce qui a été bien dit, c'est rendre compréhensible le message de l'auteur, c'est dévoiler le sens profond de ses propos.

Conseil : Pour réussir l'explication analytique du texte, l'élève doit concevoir au brouillon le plan de son explication. Il lui est recommandé de se mettre dans la peau de l'auteur. Son souci doit être de ressortir le contenu objectif du texte. C'est le texte à étudier qui lui donne ce contenu ainsi que le plan de l'explication. Muni de son stylo, il écrira sur son brouillon : le thème du texte, le problème philosophique et la thèse de l'auteur. Cette thèse de l'auteur se développe à travers des idées secondaires. Ces idées secondaires sont les éléments du plan de l'explication analytique. Si donc un texte a trois idées secondaires, le plan de l'explication aura aussi trois parties

III. LA CONCLUSION

La conclusion d'un commentaire philosophique fait le bilan du travail. Il consiste en :

- Un rappel du problème auquel le texte a tenté de répondre.
- Un rappel de la réponse et de l'objection faite à cette réponse.
- L'indication des raisons pour lesquelles le texte conserve un intérêt philosophique par-delà les objections formulées dans la partie critique.

IV- EXERCICES PRATIQUES

TEXTE 1 :

Dégagez l'intérêt philosophique du texte suivant à partir de son étude ordonnée.

Nul en effet ne sait ce qu'est la mort, ni si par hasard elle n'est pas pour l'homme le plus grand des biens ; mais on la redoute comme si on sait pertinemment qu'elle est le plus grand des maux. Comment ne pas voir là cette ignorance qu'il faut stigmatiser, celle qui consiste à croire qu'on sait ce qu'on ne sait pas ? En ce qui me concerne, Messieurs, voici ce en quoi je me distingue sur ce point de la plupart des autres hommes : si je devais me prétendre plus savant qu'un autre en quelque chose, ce serait en ceci que, n'en sachant pas assez sur ce qui advient dans l'Hadès, j'ai bien conscience aussi de ne pas le savoir. Mais commettre une injustice et désobéir à un meilleur que soi, dieu ou homme, cela je sais que c'est mauvais et honteux. Jamais donc je ne redouterai ni ne fuirai ce qui, sait-on jamais, est peut-être un bien, avant un mal dont je sais qu'il est un mal.

Platon, *Apologie de Socrate*, Hatier 1993, P. 64.

INTRODUCTION

L'existence humaine est encadrée par deux événements majeurs : la naissance et la mort. Cette finitude temporelle qui caractérise toute vie à susciter la réflexion de Socrate dans cet extrait de texte qui est tiré de l'œuvre éponyme *L'apologie de Socrate* de Platon. La question de la mort préoccupe au premier chef Socrate qui vient d'être condamné à la peine capitale par un tribunal d'Athènes. Quelle attitude doit-on tenir face à la mort ? Selon Socrate l'homme ne devrait pas craindre la mort car elle demeure un mystère qui échappe à la raison. On ne saurait donc la qualifier apodictiquement de bonne ou de mauvaise. Peut-on réellement être indifférent et serein face à la mort au regard de la réalité empirique ?

EXPLICATION ANALYTIQUE

Socrate qui prône une certaine sérénité face à la mort articule sa thèse en trois moments. D'une part, il commence par dénoncer l'attitude commune que l'on adopte quasi naturellement face à la mort. En effet, la mort est perçue comme un mal ; pour Socrate, cette conception péjorative de la mort est irrationnelle car elle ne se fonde sur aucun arguments raisonnable : « *nul en effet ne sait ce qu'est la mort* ». Cette méconnaissance de la mort, de l'au-delà de celle-ci est une preuve du caractère non justifié de la crainte que l'on adopte face à cet événement. Les hommes ne savent rien de la mort mais paradoxalement il la redoute comme le plus grande des maux. Après avoir fustigé cette attitude irrationnelle, Socrate entreprend de présenter son attitude spécifiquement philosophique face à la mort. L'attitude du philosophe est en rupture avec l'attitude commune car elle se fonde sur une certaine humilité. Socrate se distingue de la plupart des hommes. Il avoue son ignorance face à la mort : « *N'en sachant pas assez sur ce qui advient dans l'Hadès, j'ai bien conscience aussi de ne pas le savoir* » déclare-il. Cette attitude de Socrate montre la cohérence de sa pensée, en

effet, l'un des fils conducteur de celle-ci est : « *je ne sais qu'une chose c'est que je ne sais rien.* » Enfin, Socrate adopte une attitude d'acceptation, voire de résignation face à la mort qui est inéluctable. Pour lui, la mort peut potentiellement être un bien : « *Jamais donc je ne redouterai ni ne fuirai ce qui, sait-on jamais, est peut-être un bien* ». De plus, la vie morale peut fonder la confiance face à la mort : « *Mais commettre une injustice et désobéir à un meilleur que soi, dieu ou homme, cela je sais que c'est mauvais et honteux* ». la mort n'est-elle donc pas un danger pour les hommes ? N'y a-t-il pas des raisons de la craindre ?

REFUTATION DU TEXTE

La thèse de la mort comme mystère ne saurait permettre de songer à l'hypothèse de celle-ci comme un bien. A ce niveau, il y a une contradiction interne. En effet, comment apprécier ce que nous déclarons ignorer ? Par ailleurs, la crainte de la mort des hommes que Socrate veut rendre incompréhensible se comprend pourtant. En effet, les hommes fondent leur crainte de la mort sur la crainte de l'inconnu. La Bible ne dit-elle pas qu' « *après la mort vient le jugement* ». Il y a aussi cette crainte du jugement. Enfin, le courage de Socrate face à la mort est contredit par l'expérience existentielle. Dans la vie pratique, la mort inflige des douleurs et de la désolation à ceux qui restent en vie en même temps qu'elle arrache brutalement aux délices terrestres celui qui décède. Au-delà de cette critique, le texte de Socrate est resté riche d'enseignements.

LA REINTERPRETATION DU TEXTE

Dans cet extrait, Socrate montre que le vrai savoir repose sur l'humilité qui consiste à se remettre soi-même en cause. La crainte de la mort ne peut rien changer à ce qui arrive. La mort est une échéance inévitable. La seule attitude qui soit logique c'est de l'accepter courageusement comme les stoïciens. Ainsi Epictète disait « *Supporte et abstiens-toi* ». Cette sagesse est recommandée au sujet de la mort. Enfin, Socrate montre qu'il faut rejeter les fausses valeurs sociales : l'injustice, la désobéissance à la transcendance, pour se contenter des valeurs morales comme la justice qui nous permettent d'avoir un regard philosophique de la mort.

CONCLUSION

La question de la mort qui a fait l'objet de notre réflexion dans cet extrait de texte nous a permis de comprendre l'attitude spécifiquement philosophique que nous recommandons Socrate vis-à-vis de celle-ci. Pour lui, l'agnosticisme qui entoure la mort vient décrédibiliser toutes craintes et les conceptions péjoratives de la mort. C'est un phénomène naturel inéluctable devant lequel il convient de se soumettre en s'y préparant par la pratique de la justice tout au long de l'existence. Néanmoins, la peur de l'inconnu demeure également immanente à la nature humaine et on ne saurait l'occulter par la réflexion philosophique.

TEXTE 2 :

Dégagez l'intérêt philosophique du texte ci-dessous à partir de son étude ordonnée.

Par-là la philosophie entre en conflit avec la religion, du fait que celle-ci se veut l'autorité absolue tant dans le domaine de la vérité que dans celui de la pratique. Mais la vérité de la religion se présente comme un donné extérieur en présence duquel on s'est trouvé. Cela est particulièrement net dans les religions dites révélées, celles dont la vérité a été annoncée par quelque prophètes, quelque envoyé de Dieu. Ainsi dans la religion, « *le contenu est donné, il est considéré comme au-dessus ou au-delà de la raison* »¹. La religion conçoit l'esprit humain comme borné, limité et ayant donc besoin que les vérités essentielles pour l'homme, que sa raison infirme serait incapable de découvrir par elle-même, lui soient révélées de façon surnaturelle et mystérieuse. Mais l'idée d'une vérité au-delà de la raison, inaccessible naturellement à l'esprit humain, est absolument inconcevable par la philosophie qui repose sur le principe diamétralement opposé selon lequel la pensée ne doit rien présumer en dehors d'elle-même, c'est-à-dire, que la philosophie ne doit rien admettre comme vrai qui n'ait été saisi comme tel par la pensée.

Marcien TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Ed. CLE, 2006, p. 62.

INTRODUCTION

Philosophe camerounais et adversaire de l'ethnophilosophie héritée de la négritude senghorienne et de la philosophie bantoue de Placide Tempels, Marcien Towa soulève dans *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* le problème de l'existence d'une philosophie africaine. C'est précisément de cette œuvre qu'est tiré l'extrait de texte soumis à notre analyse. Cet extrait porte sur la philosophie et la religion et pose le problème de la nature des rapports entre les deux disciplines. Pour l'auteur, la philosophie s'oppose fondamentalement à la religion, d'où le caractère conflictuel de leurs relations. Toutefois, n'existe-t-il aucun dénominateur commun entre la philosophie et la religion ? Ne peuvent-elles pas se compléter au niveau des valeurs morales qu'elles promeuvent ?

¹ Hegel, *Leçon sur l'Histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1954, p. 156.

EXPLICATION ANALYTIQUE

Selon Marcien Towa, la philosophie se pose en s'opposant à la religion. Pour soutenir cette thèse, il articule son argumentaire autour de trois principaux points.

Dans un premier moment, il met en relief le contraste qui existe entre les deux disciplines. Il érige la philosophie au rang d'une instance absolue au-dessus de laquelle l'on ne peut s'imaginer autre chose. Plus précisément, la philosophie apparaît comme une « *autorité absolue tant dans le domaine de la vérité que dans celui la pratique* ». Lorsque Towa parle de la vérité en philosophie, il faut entendre par-là la coïncidence de la pensée avec l'être, laquelle permet de saisir le fondement essentiel du réel, son élément premier qui ne peut être saisi que par la philosophie en tant que réflexion sur l'essence de chaque chose. Lorsqu'il évoque le domaine de la pratique, il fait référence à la dimension morale de la philosophie en tant qu'elle constitue l'instance normative suprême permettant de réguler l'agir humain en société. En tant que discernement, la philosophie permet à l'homme de distinguer systématiquement le bien du mal à partir de sa propre raison. Par contre, remarque notre auteur, même si la religion a aussi pour principale préoccupation la recherche de la vérité, cette vérité n'a pas la même nature que celle de la philosophie. En religion, la vérité se présente comme « *un donné extérieur en présence duquel on s'est trouvé* ». Ceci revient à dire qu'elle n'est pas immanente, mais transcendante au sujet qui n'a aucunement participé à son élaboration. L'idée de « *révélation* » à laquelle Marcien Towa fait allusion dans cet extrait témoigne du caractère étranger et à la limite mystérieux de la vérité religieuse qui contraste visiblement avec celle du philosophe.

Dans un deuxième moment, l'auteur insiste sur la conception religieuse de l'esprit humain. Pour les religieux, la raison humaine est essentiellement « *bornée* », « *limitée* », pour reprendre les termes du texte. En tant que telle, elle est incapable de saisir les vérités essentielles, d'où le secours de la révélation pour l'éclairer. Sous ce rapport, la raison humaine, loin d'être le guide infaillible du vrai et du bien, est frappée d'infirmité par la religion. Toutes choses qui confortent la thèse religieuse de la nécessité de la révélation de la conduite à tenir dans l'existence des hommes par Dieu ou par l'entremise des Prophètes.

Dans un troisième moment de son argumentaire, Marcien Towa rejette toute idée de vérité située au-delà de la raison humaine. Pour le philosophe camerounais, la philosophie, en tant qu'instance normative suprême, n'admet rien en dehors et dessus d'elle. « *La philosophie, écrit-il, ne doit rien admettre comme vrai qui n'ait été saisi comme tel par la*

pensée ». Se situant ici dans la perspective hégélienne qui estime que la raison est capable de subsumer et de saisir le réel dans sa totalité, Marcien Towa pose la pensée philosophique comme un absolu sous le prisme duquel tout doit se plier. En d'autres termes, tout ce qui existe doit pouvoir être saisi par la pensée rationnelle et rien ne doit s'imposer dogmatiquement à l'homme de l'extérieur tel que le veut la religion.

Toutefois, ne peut-on pas relativiser la radicalité de l'opposition que Marcien Towa établit entre la philosophie et la religion ? La philosophie n'a-t-elle pas des défaillances que seule la religion peut compléter ?

REFUTATION

Contrairement à la position de Marcien Towa qui exclut la religion du champ de la philosophie, nous pouvons envisager entrevoir entre les deux disciplines un dénominateur commun. Certes, la philosophie repose sur la raison et la pensée tandis que la religion repose sur la foi et la croyance mais, les deux facultés se complètent. C'est pour mettre en relief cette complémentarité qui existe entre la raison et la foi que Saint Thomas démontre rationnellement l'existence de Dieu dans *Somme théologique*. Un travail que va reprendre René Descartes, philosophe rationaliste par excellence, dans ses *Méditations métaphysiques*. Toutes choses qui reviennent à dire qu'un religieux peut bien être philosophe et vice versa. Lorsque Saint Augustin pose le *credo ergo sum* (Je crois donc je suis) comme base de sa philosophie, il n'est pas moins philosophe que R. Descartes qui, lui, fonde la sienne sur le *cogito ergo sum* (je pense donc je suis). La philosophie et la religion visent au fond le même but : la recherche de la vérité et la promotion des valeurs morales. La preuve en est que Emmanuel Kant, constatant les limites de la philosophie que Marcien Towa refuse d'admettre, affirme dans la *Critique de la raison pure*, « j'ai dû abolir la philosophie pour laisser place à la foi ». Une façon pour lui d'insinuer que la philosophie a des limites auxquelles seule la religion peut pallier.

Mais au-delà de ces critiques, quel intérêt philosophique pouvons-nous tirer de ce texte de Marcien Towa ?

REINTERPRETATION

En dépit des critiques ci-dessus adressées à la pensée de l'auteur, il convient de reconnaître la pertinence, du point de vue philosophique, de cet extrait. Tout d'abord, Marcien Towa attire notre attention sur la démarche philosophique qui se veut essentiellement

critique ; un esprit critique qui invite l'homme à refuser tout dogmatisme et à remettre en question toute idée non issue de la raison. À travers ce texte, nous saisissons la véritable essence de la philosophie et la polémique qu'elle entretient avec les autres disciplines voisines, notamment la religion. En outre, Marcien Towa, à travers ce texte, milite en faveur de la liberté de l'homme en général, et du philosophe en général, à questionner en vue d'adopter ou de rejeter les religions qui l'entourent. Un sujet qui est d'autant plus actuel que nos sociétés contemporaines, en tant qu'elles se veulent de plus en plus républicaines et libérales, accordent une place de choix à la notion de laïcité et de sécularité. Par ces mots, il faut entendre la séparation entre l'Eglise et l'Etat et la liberté accordée à chacun au sein de la société d'honorer Dieu selon sa complexion propre ou de ne pas l'honorer du tout. Ce texte remet donc à l'ordre du jour la préoccupation de Spinoza dans le *Traité théologico politique*, lequel voulait tracer la ligne rouge entre la philosophie et la religion d'une part, et la religion et la politique d'autre part.

CONCLUSION

Le problème qui a guidé notre commentaire dans cet extrait de texte était celui du rapport entre la philosophie et la religion. Il ressort de notre analyse que pour Marcien Towa, philosophie et religion sont loin de faire bon ménage. Ceci en raison du caractère immanent de l'une et du caractère transcendant de l'autre qui s'impose au sujet de l'extérieur. Mais il nous été donné de constater qu'il convient de relativiser cette relation essentiellement conflictuelle établie par notre auteur entre les deux disciplines, en raison de l'imbrication de leurs préoccupations, notamment sur le plan moral. Toutes choses qui n'ont annulées en rien la pertinence et l'intérêt philosophique de ce texte qui résident en son insistance sur la démarche en philosophie et ses relations avec les disciplines voisines.

TEXTE 3 :

Si donc la solidarité est une valeur traditionnelle, nous pensons qu'elle est valeur traditionnelle universelle et non spécifiquement africaine. La solidarité intra-clanique ou intra-tribale n'est qu'une forme particulière de la solidarité qui lie les membres de quelque groupe ou communauté humains que ce soit. Par conséquent, ce qui en cette valeur pourrait favoriser la modernisation des structures socio-politiques, c'est-à-dire la constitution de véritables nations, ce n'est pas son africanité mais l'ensemble d'aspirations qui la cimenteraient en tant

que solidarité. Il s'agit d'être solidaire entre gens pauvres et sous-développés et non primordialement entre Noirs ou Africains. En Afrique sous-développée, on aspire au bien-être et au développement sous tous ses aspects. La solidarité nationale ou africaine ne saurait donc être recherchée comme fin en elle-même ; elle doit être au service de la véritable fin poursuivie par l'homme africain: vivre mieux, s'émanciper de l'ignorance et de toutes les formes d'asservissement, participer à son histoire.

Ebénézer NJOH MOUELLE, *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, CLE, 1998, p. 66.

INTRODUCTION

La réflexion autour de la question du développement au lendemain des indépendances africaines a amené Ebénézer Njoh Mouelle à écrire plusieurs ouvrages dont *De la médiocrité à l'excellence*. Le texte soumis à notre commentaire en est un extrait et il y est question de la solidarité. L'auteur s'y interroge sur la finalité de la solidarité dans un contexte africain miné par le besoin de se développer. Pour lui, la véritable solidarité est celle qui garantit l'épanouissement de l'homme par le dépassement des replis identitaires. Ainsi, la solidarité n'a de sens selon Njoh Mouelle que si elle met l'homme en contact avec un milieu extérieur au sien en vue de son épanouissement. On pourrait alors se demander si la solidarité pratiquée dans un cadre traditionnel ne possède pas des éléments favorables à l'épanouissement de l'homme. Autrement dit, ne peut-on pas aussi envisager un développement par une solidarité traditionnelle ?

EXPLICATION ANALYTIQUE

L'idée défendue par l'auteur dans ce texte s'articule autour de deux mouvements. Il commence par montrer les limites de la solidarité traditionnelle, puis il montre la finalité de la véritable solidarité.

Dès le début de cet extrait, Ebénézer Njoh Mouelle critique la solidarité traditionnelle. Selon lui, la solidarité dite traditionnelle ne saurait être l'apanage de l'Afrique. Elle existe dans tous les groupements humains, d'où son caractère universel. Il le montre en disant : « Si donc la solidarité est une valeur traditionnelle, nous pensons qu'elle est valeur traditionnelle universelle et non spécifiquement africaine ». Ces propos laissent comprendre que la solidarité tant vantée par les Africains implique une quantité restreinte de personnes. Dans cet état-là, cette solidarité est connue par tous les groupes humains. Elle reste embryonnaire et n'est pas, selon l'auteur, un atout pour le développement. Cette solidarité est vague dans la

mesure où elle « lie les membres de quelque groupe ou communauté que ce soit ». C'est dire qu'au-delà de cette simple liaison, il n'existe pas dans cette solidarité un projet commun et solide en vue d'une réalisation importante. La question du développement qui est complexe et qui, de ce fait exige des moyens importants ne saurait passer par cette solidarité embryonnaire et limitée à l'intérieur du clan et de la tribu. L'auteur propose alors le fondement d'une solidarité globale.

Selon Ebénézer Njoh Mouelle, la défense de l'identité comme fondement de la solidarité nous maintient dans un cadre restreint et fermé au développement. Ce qui doit susciter l'intérêt des Africains pour la solidarité doit être une préoccupation commune à tous les Africains et qui nécessite leur union. L'auteur pense qu'il faudrait « être solidaire entre gens pauvres et sous-développés et non primordialement entre Noirs ou Africains ». C'est dire que l'identité ne doit pas être au centre de la solidarité africaine, mais la question du développement. C'est cette question qui peut selon l'auteur amener les uns et les autres à mobiliser leurs efforts physiques ou intellectuels. La quête du bien-être est une cause pour laquelle tous les Africains peuvent développer des moyens et les mettre ensemble pour converger vers un même but. On comprend donc que pour cette cause, les différents groupes peuvent laisser de côté l'amour de leur tribu ou clan et promouvoir la conscience nationale.

Dans la deuxième articulation du texte, Njoh Mouelle montre la finalité de la solidarité. Pour lui, « la solidarité nationale africaine ne saurait donc être recherchée comme fin en elle-même ». Une solidarité prise comme fin ne favorise pas l'épanouissement de l'homme. Elle doit être un moyen, une étape dans la marche vers la libération. Pour cette raison, elle ne doit pas rester cloîtrée dans la défense d'une identité africaine ou ethnique. La véritable solidarité doit être celle qui promeut l'épanouissement de l'homme, celle qui vise la résolution des problèmes communs à tous les Africains. L'auteur dit à ce sujet que la solidarité « doit être au service de la véritable fin poursuivie par l'homme africain : vivre mieux, s'émanciper de l'ignorance et de toutes les formes d'asservissement, participer à l'histoire. » Ainsi, la solidarité n'a de sens que si elle se fait dans le but d'un développement qui se manifeste par la liberté, l'autonomie des Africains. Cependant, dire de la solidarité qu'elle n'a de sens qu'à l'échelle nationale ou continentale, est-ce à dire que celle qui a cours dans le clan ou la tribu n'est pas favorable au développement ? Ne peut-on pas voir en la solidarité intra-clanique ou intra-ethnique des éléments favorables à l'épanouissement de l'homme ?

REFUTATION

Lorsqu'Ebénézer Njoh Mouelle rejette la solidarité traditionnelle, il estime qu'il ne peut être facteur de développement. Il semble oublier cependant que les clans ou les tribus en tant que pourvoyeurs d'une identité à chaque individu sont le lieu où l'intégration des individus est manifeste et la solidarité qui y a cours est de nature à promouvoir un épanouissement tout au moins des membres du clan ou de la tribu. C'est dans ce sens que LêThânKhoi affirme : « *la tribu intègre chacun de ses membres et par la solidarité qu'elle entretient, leur donne un sentiment de sécurité* ». Autrement dit, la solidarité qui a cours dans la société traditionnelle garantit l'épanouissement de l'homme en lui donnant une sécurité, une identité et une personnalité culturelle.

Avant de penser à la solidarité nationale, l'homme doit d'abord pouvoir s'entendre avec son entourage immédiat et cet entourage est constitué des membres de son clan ou de sa tribu. La solidarité traditionnelle peut alors être considérée comme le commencement d'une solidarité plus large. La solidarité traditionnelle entre dans les valeurs qu'acquiert tout individu pendant sa socialisation. De ce fait, elle peut le préparer à une solidarité plus large. Si la solidarité traditionnelle peut préparer l'homme à une solidarité plus élargie, cela suppose qu'elle est une valeur compatible avec la Modernité et avec le développement.

De plus, toute solidarité traditionnelle n'est pas toujours rejet des autres. On peut être solidaire pour construire une identité autour d'un certain nombre de richesses que l'on possède et que l'on peut mettre à la disposition des autres.

Par ailleurs, être solidaire à l'échelle nationale ou continentale ne garantit pas toujours l'épanouissement de tous. La récupération et l'instrumentalisation de cette solidarité par les uns pour exploiter les autres peuvent être des limites à cette solidarité tant prisée par notre auteur. Tout compte fait, ce texte de Njoh Mouelle reste pertinent.

REINTERPRETATION

Njoh Mouelle a le mérite d'avoir posé le problème de la solidarité en rapport avec le bien-être des Africains. Ce texte nous enseigne que les échanges et le partage sont le propre de tout groupement humain. Seulement, les efforts déployés dans un cadre restreint ne reflètent pas la capacité des individus. Il serait donc nécessaire de réunir les hommes autour d'un problème plus complexe et plus global. Le problème de la pauvreté pris comme exemple sied à l'Afrique. Jusqu'à ce jour, les replis identitaires observés de part et d'autre n'ont pas

permis aux Africains de sortir de leur sous-développement et de leur dépendance. Il convient donc de suivre Ebénézer Njoh Mouelle qui va dans le même sens que Kwamé Nkrumah et penser à mettre sur pied un véritable panafricanisme car comme le disait ce dernier, « *la clé d'une industrialisation notable de notre continent est une union des Etat africains* », sachant que l'industrialisation est signe de richesse économique dont a aussi besoin l'Afrique pour sa libération.

CONCLUSION

Ce texte s'articulant autour de la solidarité se préoccupe de la finalité de celle-ci. Son étude nous a permis de comprendre que selon Ebénézer Njoh Mouelle, la solidarité n'a de sens que si elle sort du cadre traditionnel et garantit le bien-être d'une communauté élargie qui est la nation. Contrairement à l'auteur, nous avons montré que même dans le cadre traditionnel, la solidarité pouvait être source de bien-être dans la mesure où elle garantit la sécurité nécessaire aux individus pour entreprendre une réflexion au sujet du développement. Cela nous permet d'arriver à la conclusion selon laquelle dans tous les cadres sociaux, la solidarité est facteur de développement tant qu'elle ne se transforme pas en solidarisme.

LA CORRECTION DU COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE

La correction du commentaire philosophique obéit à un barème officiel :

1. *Présentation (P)*.../2
2. *Introduction (I)*.../3
3. *Examen analytique du texte (EA)*.../6
4. *Réfutation du texte (RF)*.../2
5. *Réinterprétation du texte (RIT)*.../4
6. *Conclusion (C)*.../3

DEUXIEME PARTIE

ETUDE DES ŒUVRES

A-PLATON,

APOLOGIE DE SOCRATE, HATIER, 1993.

I- Éléments biobibliographiques de Platon.

De son vrai nom Aristoclès, Platon auteur de cet ouvrage est né en 428 avant J.C. à Athènes. Sa famille fait partie de la haute aristocratie athénienne. Son père Ariston était un ami du roi Périclès ; sa mère Péritonê était la sœur du magistrat Critias et descendait de Solon. Il avait une éducation princière, celle qui le disposait à participer à la gestion des affaires publiques.

Les sophistes furent ses premiers maîtres. De ces derniers, il a appris la rhétorique (l'art de bien parler ; l'éloquence, la manipulation des du verbe/mot). Il s'initie à la poésie et à la peinture. Lorsqu'il fait ses premiers pas à la dialectique et à la philosophie, ce sera grâce à la rencontre de Socrate dont l'enseignement est au cœur de ses ouvrages en général et en particulier dans ce dialogue qui retrace son procès et sa condamnation.

Platon adhère entièrement aux idées de Socrate sur une politique fondée sur la justice, la vérité et la vertu. La vérité, la justice et la vertu qui représentent les valeurs qu'enseigne la philosophie dont Socrate est le symbole ne sont pas partagées dans la cité d'Athènes. C'est en cela que le procès de Socrate est aussi le procès de la philosophie.

II- L'Apologie ou le procès de la philosophie.

Socrate est un père de famille, désœuvré à qui l'Oracle Delphes annonce qu'il est l'homme le plus sage d'Athènes. N'étant pas convaincu des allégations de l'oracle, il s'impose de vérifier cela auprès de ceux qui sont considérés comme les plus sage de la cité, à savoir : les hommes politiques, les poètes, les artisans, les magistrats, les médecins, les orateurs de toutes sorte et même les esclaves. Le procès de Socrate est un simulacre de procès pour neutraliser celui qui ose remettre en cause les croyances, les habitudes et le mode de gestion de la chose publique. C'est donc l'attitude ou l'esprit philosophique qui doit être réprimandé à travers ce procès.

1- Les chefs d'accusations contre Socrate.

« *Socrate est coupable de corrompre les jeunes gens et de ne pas reconnaître les dieux que reconnaît la cité mais de croire à d'autres manifestations surnaturelles nouvelles.* » 24b-c. Pour résumer, Socrate est accusé de perversion de la jeunesse, d'impiété vis-à-vis des dieux de la cité et de croyance à des choses extraordinaires. De plus il méprise des biens matériels prisés et honorés par tous les athéniens. À cela s'ajoute le fait d'introduire le doute et la subversion (un subversif c'est celui qui bouleverse l'ordre établi) dans le cœur de ceux qui sont sages et les membres de la cité. Les accusateurs de Socrate sont : Anytos qui

voulait se venger de Socrate pour l'avoir accusé de retirer son fils de la philosophie pour le forcer de reprendre la tannerie familiale. Méléto le jeune poète terne (peu d'éclat) qui porte plainte et Lycon un orateur. Tous sont de sophistes.

2- Le déroulement du procès

Socrate est jugé au tribunal d'Héliée à l'agora où tous les curieux peuvent assister au procès. Le jury est tiré des 42000 citoyens que compte Athènes, soit 6000 citoyens qui représentent le quorum représentatif du peuple. Mais seuls 501 membres de plus de 30ans et ne devant rien à l'Etat seront présents dans le jury. Tout commence par une prière et la lecture de l'accusation par le greffier, il n'ya ni procureur, ni avocat. Le plaignant et l'accusé prennent la parole librement pour se défendre. Le procès ne peut être ajourné sauf par signe de Zeus (tremblement de terre, orage).la journée est divisée en trois, une partie pour le plaignant, une pour l'accusé et une pour les juges (magistrat jury).On peut tout dire pour remporter.

3- Défense (plaidoirie) et condamnation de Socrate.

Socrate est un juste devant la justice, un légaliste qui respecte les institutions et demande d'être jugé selon la loi. Socrate dénonce la démarche injuste de ses accusateurs car il est un homme droit. Au sujet de la corruption de la jeunesse, Socrate répond que ses accusateurs n'ont aucune preuve contre lui. La vérité qu'ils n'osent avouer « *c'est qu'ils ont été percés à jour sous leur faux airs de savants, alors qu'ils ne savaient rien.* » (23d-c). Il pense ensuite qu'un seul homme ne peut pervertir la jeunesse si tous les autres leurs font du bien. 25b-c ; et que lui-même Socrate serait en danger si ces jeune sont détournés du bien.

En ce qui concerne l'accusation portant sur l'impiété de Socrate, il pense que Méléto se contredit lorsqu'il affirme ensuite qu'il enseigne l'existence des dieux différents de ceux de la cité. Par conséquent il croit aux dieux (27a). Aussi, Socrate déclare tout le temps être en contact avec un démon. « *Tu dis que je ne crois pas aux dieux, puis qu'à l'inverse je crois aux dieux puisque je crois aux démons.* » (27d). Socrate pense qu'il mène une activité citoyenne en améliorant la conduite des hommes de la cité. En enseignant la justice, la vertu, il perfectionne les âmes et participe au bien être de la communauté (30b). Ainsi, au lieu d'être accusé, il doit être décoré et nourrit au prytanée (36d-e). Il pense enfin que sa condamnation à mort ferait plus de mal aux athéniens dans de telles conditions qu'à lui (30d-e).

Socrate est condamné à mort en buvant de la cigüe. Or la conception socratique de la mort est toute aussi particulière. Pour lui, « pour un homme de bien, il ne peut y avoir aucun mal, ni pendant sa vie, ni après sa mort » (41d). C'est la conception vulgaire de la mort qui la rend terrifiante, pourtant nul n'a fait l'expérience de celle-ci. Il y a de fortes chances que la mort soit un bien (40c). Le juste ne craint pas la mort car les dieux ne seront pas indifférents à sa justice et à ses vertus.

B- MARCIEN TOWA,
ESSAI SUR LA PROBLEMATIQUE
PHILOSOPHIQUE DANS L'AFRIQUE
ACTUELLE, CLE, 1971, 77 pages

L'Essai est l'ouvrage qui introduit **M. Towa** dans le débat sur la problématique philosophique en Afrique. Bien que, la genèse de ce débat est exogène au continent, dans le sens où, c'est le belge **Placide Tempels** à travers son ouvrage : *Philosophie bantoue* qui l'initie. Tempels s'oppose aux thèses soutenues par **Hegel, Lévi-Brühl** ou **Heidegger** qui nient l'aptitude philosophique des africains, pour affirmer l'existence d'une philosophie africaine authentique. Ce débat se déportera en Afrique par les partisans de **Tempels** tels que **Kagame, Basile Juléat Fouda et John Mbiti**...qui affirment une philosophie africaine perceptible dans les us et coutumes traditionnelles. A ces derniers s'opposent ceux qui rejettent l'ethnophilosophie à cause de ses rapports incestueux avec les principes de la philosophie universelle. C'est dans cette perspective de clarification de la nature des principes et de la valeur de la philosophie que Marcien Towa rédige l'Essai. La réflexion de notre auteur dans cet ouvrage vise à apporter des réponses aux questions suivantes : Existe-t-il une philosophie africaine ? Quel rapport l'ethnophilosophie entretient-elle avec la négritude et la culture africaine en générale ? Au regard des multiples tendances qui émergent de ce débat, quelle orientation faut-il donner à la philosophie en Afrique ?

I- L'intention de Marcien Towa dans l'Essai

La pensée philosophique occidentale a réussi à construire le préjugé suivant lequel les africains sont absents dans la production de pensée et la science. Cette absence se justifie par le fait que les africains sont des êtres dominés par la brutalité, la sauvagerie et le manque d'organisation et de réflexion. La philosophie et la science sont d'essence occidentale.

Si Tempels réagit à cette accusation des africains, c'est pour les soumettre à leurs maîtres qui ne sont rien d'autre que les occidentaux en démontrant que seuls les blancs peuvent présenter cette philosophie africaine. Ceux qui partagent cet avis de Tempels en Afrique sont tombés dans le piège de l'occident pour des raisons suivantes.

- En reprochant l'occident de s'être approprié de la philosophie, eux-mêmes s'en sont procuré une. Or la philosophie ne saurait se régionaliser ou se réduire à une culture, car c'est une science universelle.
- En affirmant que la philosophie africaine existe à travers les proverbes, les croyances religieuses, les contes et les mythes, ils ont lié la philosophie à la tradition. Or la tradition est l'œuvre de nos ancêtres, s'ils ont philosophé, cela ne nous dispense pas de

philosopher à notre tour. La philosophie n'est pas un savoir par procuration, c'est l'usage libre et personnel de la raison. Plus grave encore, ils présentent la philosophie africaine comme un contenu de formules laissées par nos ancêtres qui ne nécessite aucune critique. Towa démontre que c'est une attitude qui déshonore la philosophie.

II- Evolution et résumé de la pensée de Towa dans l'essai

1- PREMIERE PARTIE : « Existe-t-il une philosophie africaine »

Dès les 1eres lignes M. Towa identifie les principaux piliers et le secret de la puissance occidentale. Il s'agit de la science la philosophie et la technologie. La raison qui permet ces sciences ne se manifeste qu'en occident.

Pour **Lévi-Brühl**, les africains font partie intégrante des sociétés inférieures : « *rentre dans la catégorie des sociétés inférieures, tous les primitifs africains et australiens en général. Mais aussi l'Egypte ancienne et le Mexique précolombienne.* » (p.7) Il estime que ces sociétés sont caractérisées par une mentalité prélogique faite de mysticisme, de l'ancestralisme et du traditionalisme. Il considère la Grèce comme le model par excellence d'une société évoluée et la terre natale de la raison donc, de la philosophie et la science.

Emile Bréhier dans son projet d'élaboration d'une histoire systématique de la philosophie, il commence par Thales. Il s'en prend aussi à Masson-Oursel qui osait parler de « pseudo miracle grec ». Masson-Oursel niait la paternité philosophique et scientifique de la Grèce antique. Towa montre que Bréhier manque de pertinence pour critiquer scientifiquement Masson-Oursel. Towa établit la primauté de la philosophie égyptienne à celle de l'occident en rejetant le fameux miracle grec. Towa évoque brièvement Tempels en insistant sur l'écho favorable de son ouvrage chez certains scientifiques tels que G. Bachelard, Lavelle et Gabriel Marcel qui ont l'apprécier positivement.

Gusdorf soucieux de mettre un terme à la querelle élabore une échelle de l'évolution des sociétés humaines pour trancher en faveur de l'occident. « *C'est en Grèce avec Socrate que Gusdorf situe le berceau de la philosophie. En dehors de la pensée philosophique occidentale inaugurée par Socrate, il n'y a que mythe et primitivisme* ». Le reste de l'humanité dans laquelle se situe l'Afrique beigne dans le mythe et l'instinct, l'occident seul a atteint le stade suprême de la pensée libre.

Heidegger a une position euro-centriste par rapport à la philosophie. Il affirme sans équivoque que « *la philosophie est grecque dans son essence* ». Il ajoute : « l'occident et l'Europe et eux seuls sont dans le cas le plus intérieurement philosophique. » (p.13)

Hegel c'est un auteur qui a beaucoup influencé Marcien Towa. Towa le présente à la fois comme le négateur de la philosophie en Afrique et comme le philosophe model. Pour cette auteur, la philosophie est une pensée : libre, universelle, générale, absolu. Elle est liberté et raison. C'est parce que Hegel définit la philosophie comme « *la pensée qui se pense elle-*

même, le général ayant pour contenu le général ». La philosophie est la contrainte de la raison et la liberté pour penser le tout. Pour lui la mentalité africaine est incapable de s'élever. « *Hegel fait de la pensée et la philosophie le monopole de l'occident* ». Il estime que l'attachement des africains à la nature les condamnent à l'enfance de la raison. « *Je ne suis pas libre si je dépends d'un instinct...* » (pp.15-16) Towa accepte la définition que Hegel donne à la philosophie mais rejette son opinion sur l'homme noir. Il conclut : « *Hegel est qualifié pour définir la nature et exigences de sa discipline .En revanche, l'insuffisance manifeste de son information sur les cultures non-européenne et son attitude impérialiste à leur égard rendent suspect son refus de toute philosophie aux peuples colonisés* » (p22). Voir pp 12-13 ; 15 ; 19 ; 20.

2- **DEUXIEME PARTIE** : « **La philosophie africaine dans le sillage de la négritude** »

Marcien Towa remarque que l'ethnophilosophie s'inscrit dans la continuité de la négritude. L'attitude ethnophilosophique correspond à la négritude qui est un mouvement littéraire qui vante le passé culturel et traditionnel de l'homme Noir en réagissant contre les préjugés racistes de l'occident. En s'attaquant à la négritude, Towa indique clairement dans cet ouvrage son objectif ; celui de montrer aux jeunes lecteurs que l'ethnophilosophie est une tricherie qui trahit la philosophie en imitant la démarche de la négritude. En découvrant les coins d'ombre de la culture occidentale, les africains désirent retrouver leur humanité arrachée en rentrant dans leurs valeurs, dans leurs racines. Ce retour marque la preuve de leur différence à l'homme Blanc, cette différence est une acceptation de leur humanité secondaire. Par conséquent ils n'ont pas la même rationalité que l'occident. « *Ce fut le temps du retour aux sources, de l'exaltation, de l'originalité et de la différence : ce fut le temps de la négritude.* » (p.24) Le rêve de liberté a ruiné le bon sens des africains à reconnaître une humanité commune en tous les hommes. « *Si les Nègres ont une philosophie propre, ils sont donc pleinement hommes et doivent jouir de tous les droits d'homme, notamment du droit d'autonomie aussi bien culturelle que politique.* » (p.25)

La quête de l'autonomie nous a conduits dans le piège de l'occident de nous placer à la périphérie de l'histoire de la rationalité en nous produisant une philosophie à notre mesure. Cette philosophie est dans la culture, les légendes, les proverbes et la religion. L'ethnophilosophie sera donc un culte célébré pour nos ancêtres qui ont dû se montrer philosophes. Mais nous ne pouvons évoluer et participer à la construction de l'histoire universelle. C'est pour cette raison que Towa caractérise l'ethnophilosophie comme suit :

- Elle est une voie de facilité
- Elle n'admet pas l'esprit critique (p.29-30)
- Elle trahit la philosophie (p.31)
- Elle est un discours militant et théologique
- Elle est fondée sur la démarche de la retro-jection (essentiellement tournée vers le passé en cherchant le présent et le futur dans le passé).
- Elle est exhumation du passé
- Elle est une philosophie de la récurrence et du dogmatisme. (p.32)

- Elle est enfin un certificat d'humanité pour les africains.

3- **TROISIEME PARTIE** : « **Pour une nouvelle orientation philosophique en Afrique** »

L'auteur commence à dévoiler véritablement son projet philosophique pour l'Afrique. La première étape consiste pour Towa au dépassement de l'ethnophilosophie. « *Pour ouvrir la voie à un développement philosophique en Afrique, il faut que, résolument, nous nous détournions de l'ethno-philosophie* ». (p.35) Simplement, pour Towa, la problématique de l'ethno-philosophie est devenue désuète et sa scientificité douteuse car sa méthode trahit la philosophie et son objet est traditionaliste. L'ère des revendications identitaires est révolue.

Pour Marcien Towa, la philosophie en Afrique doit commencer par la reconnaissance de notre identité comme partie intégrante du monde. « *La simple idée que nous sommes indispensables à la communauté humaine pourrait contribuer substantiellement impulser dynamisme et enthousiasme à la lutte de libération et gagner des sympathies dans les métropoles* ». (p.38) Il faut donc rejeter notre nature et identité actuelle qui nous a conduit à la soumission. Pour survivre dans le monde actuel nous devons prendre ce qu'il y a de meilleur chez notre bourreau. « *La volonté d'être nous-mêmes, d'assumer notre destin, nous accule finalement à la nécessité de nous transformer en profondeur, de nier notre être intime pour devenir l'autre.* » C'est une révolution qui impose une négation de soi, une rupture avec la culture de l'humiliation par une appropriation de ce qui constitue le secret de la puissance de l'occident. (pp. 40-41) Les peuples qui se sont transformés et battus l'occident sur son propre terrain reçoivent de celui-ci du respect et de l'admiration.

La science et la philosophie sont identifiées comme les armes de la puissance occidentale dont il faut nécessairement s'emparer. « *La destruction des idoles traditionnelles qui seule permettra d'accueillir et assimiler l'esprit de l'Europe, secret de sa puissance et de sa victoire sur nous. Et c'est seulement en édifiant une puissance comparable aux grandes puissances de notre temps et donc capable de résister à leur agression éventuelle et à leur impérialisme* ». (p.52) Il est alors indispensable de s'identifier à certains principes de l'occident, développer l'univers scientifique, technique et philosophique pour affronter l'occident. « *Notre attention sera en revanche retenue par ce que l'Europe elle-même affirme être sa marque distinctive : la philosophie et la science.* »(pp.56-57) « *Nous sommes en quête de quelque chose qui nous manque, et non de ce que nous aurions déjà* » (p.59)

La démarche de Towa est donc tripartite : le dépassement de l'ethnophilosophie « *le changement de perspective entraîne l'abandon de la méthode ethnophilosophique* » (p.53) ; la rupture avec l'héritage culturel et traditionnel (p.52) : enfin l'identification et l'appropriation du secret de la puissance occidentale pour résister à l'Europe.

4- **QUATRIEME PARTIE** : « **Le concept européen de la philosophie et nous** »

L'auteur examine dans cette partie le rapport entre la philosophie et la conscience africaine. Pour Towa, la rigueur méthodologique et scientifique de Hegel fait de lui le philosophe modèle. Il permet aussi de reconstituer les principes et les critères d'une bonne philosophie. «*La philosophie pour Hegel, nous l'avons vu, c'est la pensée reposant sur elle-même ... la philosophie ne présuppose rien, n'admet rien comme vrai qui n'ait été reconnu par la pensée*» (p.61) Pour parvenir à la vérité la philosophie et la science n'admettent que la pensée libre individuelle et évaluée. C'est ce qui établit la différence entre la philosophie et la religion. La religion suppose que l'homme ne peut parvenir à la Vérité, il faut donc lui proposer des vérités toutes faites. Tandis que la philosophie et la science pensent que l'homme est capable de lever le mystère et accéder à la vérité. «*Ainsi dans la religion le contenu est donné, il est considéré comme au-dessus ou au-delà de la raison...Mais l'idée d'une vérité au-delà de la raison, inaccessible naturellement à l'esprit humain, est absolument inconcevable par la philosophie.*» (p.62) Les vérités religieuses sont dogmatiques et spéculatives ; la philosophie se fonde sur l'examen libre de l'esprit «*qui doit apprécier et juger.* » (p.63)

L'auteur distingue aussi la philosophie de la philosophie populaire. La philosophie populaire ne s'encombre pas de la rigueur méthodologique elle recherche l'expression des convictions, des sensations et de l'instinct moral et le cœur. «*La philosophie populaire recherche moins la pénétration intellectuelle que l'édification par l'enthousiasme enflammé pour le beau, le sacré* ». (p.65) La philosophie et la science représentent une opportunité pour l'homme. Un moyen pour retrouver la liberté et satisfaire ses besoins. «*L'homme par la science et la philosophie, non seulement connait mieux le monde, mais aussi développe sa puissance sur lui pour l'aménager à son profit, et se libérer ainsi de la nécessité du besoin.* »(p.67) c'est en cela que cette philosophie et la science sont utiles au continent africain, construire une communauté affranchie des croyances et de la domination occidentale en nous aidant à édifier une superpuissance. «*Elle nous aidera à opérer la révolution des mentalités qui conditionne l'édification de notre propre puissance... elle rencontre directement le sens même de notre projet : une Afrique libre dans un monde libéré.* » (p.68) Tous les chercheurs africains ont la charge de reconstruire une histoire digne du continent au-delà de ses humiliations.

CONCLUSION

Le continent africain pratique de la philosophie et a plus que jamais besoin de l'intégrer dans son histoire. La philosophie dont l'Afrique a besoin n'est pas dans son passé, elle n'est pas à exhumer comme le préconise l'ethno-philosophie et la négritude. L'Afrique doit rompre avec sa culture qui l'a conduit dans la faiblesse et la soumission. Elle doit s'approprier de la science et la philosophie qui ont développé et rendu puissant leurs maîtres. L'Afrique doit se servir de ces mêmes armes pour se développer, résister l'occident et créer l'équilibre mondial en devenant puissant à notre tour.

C- EBENEZER NJOH MOUELLE,
DE LA MEDIOCRITE A L'EXCELLENCE,
ED. EMC, 1988, 154 pages

La problématique majeure qui guide la réflexion d'Ebénézer NJOH-MOUELLE dans son œuvre est celle du développement en Afrique. Pour ce faire, l'auteur commence par souligner la nécessité de la philosophie dans le contexte socio-historique des pays africains. Puis, il se penche sur les tâches qui incombent actuellement au philosophe africain qui ne doit pas être un conservateur de musée, mais un élément actif dans le processus du développement intégral dont l'Afrique a besoin. Cette démarche l'amène à reprendre la question du développement pour en dégager la signification philosophique. Ses réflexions sur la pauvreté qui s'ignore et sur la misère de l'homme vont le conduire à caractériser le type d'homme qui devra sortir de la bataille du développement.

Selon l'auteur, les Etats africains sont tous lancés dans la bataille du développement. Mais de quel développement s'agit-il ?

Faut-il le voir sous le seul angle technologique et scientifique et de ce fait le calculer sur l'aspect quantitatif des réalisations matérielles effectuées dans une société ? Pour l'auteur, le critère du développement est ailleurs, et c'est **l'humain** qu'il admet comme **valeur de référence** c'est-à-dire « *l'homme en tant qu'il est un être à se libérer de toutes les formes de servitudes entravant son épanouissement total* ». C'est ce critère qui doit permettre de valider ou d'invalider certaines valeurs traditionnelles susceptibles d'avoir un aspect positif ou négatif dans cette lutte pour le développement.

La préoccupation de l'auteur semble alors être de préciser ce critère en définissant le nouveau type d'homme dont le développement économique et social doit permettre la réalisation. Ce nouveau type d'homme n'est pas à coup sûr **l'homme médiocre** constamment mû par l'instinct de conservation ou le besoin de sécurité qui l'oblige à tourner le dos à l'avenir, à la créativité et à la nouveauté. Il n'est pas cet esclave de la modernité et du snobisme, ni cet homme prisonnier d'un temps morcelé qui ne laisse aucune place à la liberté et à l'auto-accomplissement.

Ce nouveau type d'homme n'est pas non plus cet *homme critique* pris par un vertigineux tourbillon des valeurs et qui vit son état de crise dans la fausseté et l'inauthenticité dans son rapport face aux croyances fondamentales du milieu comme dans son attitude à l'égard des productions culturelles d'importation.

L'auteur écarte enfin l'homme ravalé à l'état de misère et de sous-humanité par le fait de l'ignorance, de la superstition et de l'analphabétisme qui ont étouffé en lui les heureux effets de la liberté et de la rationalité.

Le nouvel homme est un **homme-totalité**, l'homme libre d'une liberté vécue comme libération perpétuelle, l'homme toujours éveillé et engagé dans l'histoire à travers l'action libératrice. Il est ce courageux prisonnier platonicien qui brise les chaînes de la caverne, accepte la difficile ascension dans le monde de la connaissance vraie, puis revient auprès de ses anciens compagnons les aider à se libérer et à transformer leur monde.

Si donc le développement économique et social doit viser non pas tant la production massive des biens divers de consommation, mais avant tout l'amélioration de l'homme en tant que tel, le philosophe a son rôle à jouer : il est l'oracle dont la voix doit constamment percer le silence mortel des nuits de servitudes et de l'aliénation sous toutes les formes. Par son sens de la réflexion et de l'humain, son rôle est de « *veiller constamment pour pouvoir révéler aux autres le sens du présent et la direction de l'avenir* » afin de les amener à se détacher d'un ordre qui tend à les étouffer pour devenir en permanence les créateurs de leur propre histoire.

TROISIEME PARTIE

RECUEIL DE TEXTES

A- PLATON, *APOLOGIE DE SOCRATE*, HATIER, 1993.

I. Le PROCES

Texte 1 : *L'accusation du philosophe*

C'est « la science qui convient aux hommes » autrement dit la philosophie que pratique Socrate qui lui vaut les calomnies. Devant ses accusateurs, Socrate soutient que leurs accusations découlent du fait qu'il vit de manière atypique.

Peut-être alors l'un d'entre vous voudrait-il me rétorquer : « Mais alors, Socrate, toi, quelle est donc ton occupation ? D'où te viennent ces calomnies ? Car enfin, si tu ne t'occupais à rien de plus extraordinaire que les autres, il n'y aurait pas sur ton compte une telle réputation et tant de racontars ; il faut bien que, d'une manière ou d'une autre, tu aies fait quelque chose de peu commun. Dis-nous donc ce qu'il en est. Que nous n'allions pas nous faire notre propre idée à ton sujet. » Une telle requête me semble bien légitime, et je vais essayer de vous expliquer le fond de l'affaire et ce qui m'a valu le qualificatif de savant et cette calomnie. Peut-être certains d'entre vous vont-ils penser que je plaisante ; non, sachez-le bien, je ne vous dirai que la pure vérité. Il est donc vrai, Athéniens, que c'est en raison d'une certaine science, et pour nulle autre raison, que j'ai reçu ce qualificatif. Quelle sorte de science ? Celle précisément qui a les chances d'être la science qui convient aux hommes.

Platon, *Apologie de Socrate*, Hatier, 1993, pp.53-54.

Texte 2 : *La calomnie du philosophe*

Socrate explique l'origine des calomnies contre lui. L'oracle ayant déclaré qu'il est le plus sage des hommes. Il s'attire des inimitiés des prétendument savant à qui il se confronte dans le but d'affirmer ou d'infirmer la prophétie de l'Oracle.

Considérez maintenant pour quelle raison je vous en parle. C'est que je dois vous expliquer d'où vient la calomnie dont je suis victime. Quand j'appris cet oracle, je me dis en moi-même : « *Que peut bien vouloir dire le dieu et que laisse-t-il entendre ? Car je sais bien, au fond de moi, que je ne suis savant ni peu ni beaucoup. Que veut-il donc signifier en prétendant que je suis le plus savant ? Car enfin il ne peut assurément pas mentir : ce serait contraire à l'ordre des choses.* » Longtemps je demeurais perplexe devant cette énigme ; et puis, non sans peine, j'entrepris de tirer la chose au clair de la façon suivante. J'allais trouver un des hommes qui passaient pour savants, convaincu que là mieux qu'ailleurs je pourrais prendre en faute la prophétie et déclarer tout net à l'oracle : « *Cet homme est plus savant que moi, et toi tu as prétendu que c'était moi.* » J'examinai donc mon homme à fond (je n'ai pas besoin de donner son nom ; c'est un de nos hommes politiques) et voici, Athéniens,

l'impression que j'ai eue en l'observant et en discutant avec lui. Il me sembla que cet homme paraissait savant aux autres, fort nombreux, et surtout à lui-même, mais qu'il ne l'était pas. Et alors j'essayai de lui montrer qu'il se croyait savant, mais qu'il ne l'était pas. /Résultat : je m'attirais sa haine et celle de beaucoup de personnes présentes.

Platon, *Apologie de Socrate*, Hatier, 1993, pp. 54-55.

Texte 3 : La mort

Pour le philosophe, la crainte de la mort est injustifiée. Socrate présente son scepticisme vis-à-vis de la mort. On ne peut déclarer de façon péremptoire qu'elle est un bien ou un mal.

Nul en effet ne sait ce qu'est la mort, ni si par hasard elle n'est pas pour l'homme le plus grand des biens ; mais on la redoute comme si on sait pertinemment qu'elle est le plus grand des maux. Comment ne pas voir là cette ignorance qu'il faut stigmatiser, celle qui consiste à croire qu'on sait ce qu'on ne sait pas ? En ce qui me concerne, Messieurs, voici ce en quoi je me distingue sur ce point de la plupart des autres hommes : si je devais me prétendre plus savant qu'un autre en quelque chose, ce serait en ceci que, n'en sachant pas assez sur ce qui advient dans l'Hadès, j'ai bien conscience aussi de ne pas le savoir. Mais commettre une injustice et désobéir à un meilleur que soi, dieu ou homme, cela je sais que c'est mauvais et honteux. Jamais donc je ne redouterai ni ne fuirai ce qui, sait-on jamais, est peut-être un bien, avant un mal dont je sais qu'il est un mal.

Platon, *Apologie de Socrate*, Hatier, 1993, p.64.

Texte 4 : L'engagement du philosophe

Le philosophe ne fait pas de compromission avec son engagement. Socrate précise que le philosophe doit rester ferme dans sa décision, la crainte de la mort ne doit pas le détourner de sa mission.

Supposons qu'à l'heure qu'il est vous m'acquittiez, n'ayant pas été convaincus par Anytos qui alléguait qu'il ne fallait pas au départ me faire comparaître ici, ou bien que, l'ayant fait, il n'était plus possible de m'épargner la vie ; car, vous a-t-il exposé, si j'en réchappais, vos fils, qui mettent en pratique l'enseignement de Socrate, seraient tous intégralement corrompus. Supposons donc qu'en dépit de tels propos vous me disiez : « Socrate, nous ne suivrons pas pour cette fois Anytos ; nous t'acquittons, à la condition toutefois que tu ne passes plus ton temps à ce genre d'enquête et que tu cesses de philosopher. Mais si on te reprend à de tels agissements, tu mourras ». Oui, je le répète, si vous deviez m'acquitter à de telles conditions, je vous répondrais : « Athéniens, je vous suis reconnaissant et je vous aime, mais j'obéirais aux dieux plutôt qu'à vous et tant qu'il me restera un souffle de vie, tant que j'en serai capable, je ne cesserai, soyez-en sûrs, de philosopher, de vous exhorter et de m'expliquer avec tel ou tel d'entre vous au gré des rencontres. (...) Je n'ai d'autre occupation en effet que de circuler dans les rues en vous persuadant, jeunes et vieux, de ne pas vous soucier de votre corps et de l'argent en priorité et de ne pas y tenir aussi fort qu'à votre âme et aux moyens de la perfectionner. Je dis que l'argent ne fait pas le mérite,

mais que c'est le mérite qui entraîne la réussite et tous les autres avantages humains, dans les affaires privées comme dans les affaires publiques. Si vraiment je corromps les jeunes par de telles déclarations, c'est donc qu'elles seraient nocives ; mais, si on prétend que je tiens d'autres discours, on dit n'importe quoi. Et j'ajouterais : « *Là-dessus, Athéniens, croyez-en Anytos, acquittez-moi ou ne m'acquitez pas, toujours est-il que je ne changerai pas de conduite, même si je devais souffrir mille morts* ».

Platon, Apologie de Socrate, Hatier, 1993, pp.65-66.

Texte 5 : La valeur du philosophe

Socrate démontre que le philosophe transcende les maux posés contre lui. Il est et a une valeur intrinsèque qui devrait servir de paradigme pour la société.

Sachez...que, si vous me condamnez à mort, moi tel que je me présente, ce n'est pas à moi, mais à vous-mêmes, que vous ferez le plus de tort. Pour moi, en effet, ni Méléto ni Anytos ne sauraient me causer le moindre tort. Ils en sont bien incapables car, à ce que je sache, il est hors de question qu'un homme de qualité soit lésé par quelqu'un qui ne le vaut pas. Oh certes, mon adversaire peut vraisemblablement me mettre à mort, ou exiler, ou priver de mes droits civiques. Et il pensera sans doute, lui ou un autre, que ce sont là de grands malheurs. Ce n'est pas mon avis, et je tiens pour beaucoup grave ce qu'il fait en ce moment, en s'employant à faire mourir un homme injustement. Ainsi donc Athéniens, ce n'est pas ma cause, loin de là, que je plaide à présent, comme on pourrait le croire ; c'est la vôtre, car je crains qu'en prononçant ma condamnation vous ne méprisiez le cadeau que vous a fait le dieu. Si vous me faites mourir en effet, vous n'en trouverez pas facilement un autre comme moi.

Platon, Apologie de Socrate, Hatier, 1993, p.66.

Texte 6 : La valeur du philosophe dans la société

Socrate interpelle ces concitoyens sur les conséquences de sa mort. Le philosophe est unique dans la société.

Athéniens, ce n'est pas ma cause, loin de là, que je plaide à présent, comme on pourrait le croire, c'est la vôtre, car je crains qu'en prononçant ma condamnation vous ne méprisiez le cadeau que vous a fait le dieu. Si vous me faites mourir en effet, vous n'en trouverez pas facilement un autre comme moi : un homme littéralement (mes propos dussent-ils prêter à rire) attaché par le dieu à la cité, comme si elle était un cheval de belle taille et de bonne race, mais alourdi par sa grandeur et qui aurait besoin d'un taon pour l'aiguillonner. C'est ainsi, comme une sorte de taon, que, me semble-t-il, le dieu m'a attaché à la cité, moi qui me pose partout et, toute la journée, ne cesse de vous aiguillonner, de vous exhorter, de vous invectiver chacun individuellement. Non, messieurs, vous aurez du mal à trouver mon

pareil et, si vous m'en croyez, vous me traiterez avec ménagement. Mais peut-être bien céderez-vous à l'agacement, comme les gens qu'on réveille en plein sommeil, et, dociles aux arguments d'Anytos, m'expédieriez-vous d'une tape à la mort. En suite de quoi, vous continuerez à dormir le restant de votre vie, à moins que, dans sa sollicitude, le dieu ne vous envoie quelqu'un d'autre pour me remplacer.

Platon, *Apologie de Socrate*, Hatier, 1993, pp.66-67.

Texte 7 : le philosophe et la politique

Devant les juges qui le soupçonnent de détruire les ressorts politiques de la société, Socrate va présenter ses rapports avec la politique. Pour lui, le philosophe ne doit pas s'occuper de politique, parce qu'elle est une activité dangereuse.

Mais il pourrait paraître étrange que moi qui, en privé, mets mon nez partout et dispense mes conseils à la ronde, je ne me risque pas à agir en public, à prendre la parole devant le peuple et à conseiller la cité sur l'intérêt général. La cause en est, comme vous me l'avez entendu dire en maintes occasions et situations cette manifestation en moi d'un dieu ou démon dont MELETOS a fait état par dérision dans sa plainte. C'est quelque chose qui remonte à mon enfance, l'intervention d'une sorte de voix qui, lorsqu'elle se manifeste, me détourne toujours de ce que j'allais faire et jamais ne me pousse à agir. C'est cela qui m'a empêché de m'occuper de politique. Et, à mon avis, cet empêchement est parfaitement bien venu car, sachez-le Athéniens, si j'avais entrepris de m'occuper de politique, il y'a belle lurette que je serais mort sans avoir été de la moindre utilité ni pour vous ni pour moi. Non ! Ne m'enveillez pas de dire des vérités. Il n'y a pas homme au monde qui puisse sauver sa peau s'il s'oppose vaillamment à vous ou à n'importe quelle foule assemblée et s'il veut empêcher que bien des injustices et des inégalités ne se produisent dans la cité. Au contraire, il est impératif que celui qui veut combattre réellement pour la justice et rester en vie quelque temps encore, demeure simple particulier au lieu d'agir sur la scène publique.

Platon, *Apologie de Socrate*, Hatier, 1993, p.67.

Texte 8 : Le philosophe devant la justice

Face à ses accusateurs, Socrate démontre son innocence et sa droiture. Contrairement aux sophistes, il n'a jamais monnayé ses enseignements.

Et maintenant, pouvez-vous croire que j'aurai vécu tant d'années si je m'étais occupé de politique et si, m'en occupant en honnête homme, j'avais pris la défense de la justice et, comme il se doit, placé cette cause au-dessus de tout ? Tant s'en faut, Athéniens, et personne au monde n'y serait parvenu. Mais, tout au long de ma vie, dans les fonctions publiques que j'ai pu exercer, voici l'image que l'on trouvera, et celle aussi qui se dégage de ma vie privée : un homme qui n'a jamais fait la moindre concession contraire à la justice, que ce soit à l'un de ceux que mes calomniateurs présentent comme mes disciples ou à quelqu'un d'autre. En fait, je n'ai jamais été le maître de personne. Si quelqu'un, jeune ou vieux, désire m'entendre quand je remplis ma mission, je n'ai jamais refusé ce droit à personne. Je ne poursuis pas mes

entretiens moyennant finance et je ne les interromps pas s'il n'y a rien à gagner. Au contraire je me prête aux questions du riche et du pauvre ; à moins qu'on ne préfère répondre à mes questions et entendre ce que j'ai à dire. Si donc, parmi ces auditeurs, il s'en trouve un qui tourne bien ou mal, on ne saurait légitimement m'en attribuer la responsabilité, dans la mesure où je n'ai jamais promis ni dispensé aucun enseignement à personne.

Platon, *Apologie de Socrate*, Hatier, 1993, p.69.

Texte 9 : *Le philosophe et la justice*

Socrate dénonce les pratiques qui ont cours dans la justice. Il est conscient de s'attirer l'animosité des juges en adoptant une attitude anticonformiste et quasi subversive.

Mais il se pourrait que tel d'entre vous s'indigne au souvenir de son propre cas, si, ayant eu à soutenir un procès moins grave que le mien, il a prié et supplié les juges avec force larmes et même, pour les apitoyer au maximum, amené à la barre ses jeunes enfants, d'autres membres de sa famille et de nombreux amis ; tandis que moi, je ne vais rien faire de tout cela, quoiqu'il dût m'en coûter, c'est-à-dire selon toute apparence, le danger suprême. Peut-être donc à cette évocation redoublerait-il d'animosité contre moi et, exaspéré de ma conduite il déposerait son caillou sous l'effet de la colère. Si l'un de vous était dans ce cas (ce que pour ma part je me refuse à croire), mais enfin si cela était, il me semble que ce serait lui répondre comme il convient que de lui dire : « *Moi aussi, excellent homme, j'ai très certainement des proches. En effet, pour reprendre la formule d'Homère, je ne suis pas né d'un chêne ni d'un rocher, mais d'êtres humains et, par conséquent, j'ai une famille et des fils, Athéniens, trois fils dont l'un est déjà un adolescent, et les deux autres tout jeunes.* » Mais je ne ferai pourtant venir ici aucun d'eux pour vous supplier de m'acquitter.

Platon, *Apologie de Socrate*, Hatier, 1993, pp.70-71.

Texte 10 : *La justice*

La justice doit demeurer impartiale. Selon Socrate, il est impropre de supplier pour avoir gain de cause car, seule le souci de vérité doit guider le juge dans son jugement. Socrate dénonce ici, les imperfections de la justice humaine.

Toutes questions d'image mises à part, messieurs, cela ne me paraît pas conforme à la justice de prier le juge et d'obtenir son acquittement par des prières ; ce qui est conforme à la justice, c'est de s'expliquer et de persuader. En effet le juge ne siège pas pour cela – pour accorder des faveurs en guise de justice – mais pour décider de ce qui est juste. Il a prêté serment non pas de se montrer complaisant envers qui bon lui semble, mais de juger selon les lois. C'est pourquoi nous ne devons pas vous habituer à violer votre serment et vous, vous ne devez pas prendre cette habitude : nous serions les uns et les autres fautifs envers les dieux. N'exigez donc pas de moi, Athéniens, que je me force à user à votre égard de procédés que je ne juge ni beaux ni justes ni pieux, surtout évidemment quand, par ZEUS, c'est d'impiété que je suis accusé par lui, MELETOS. Il va de soi en effet que, si j'arrivais à vous persuader et, par mes prières, à vous détourner de votre serment, je vous enseignerais à ne pas croire à

l'existence des dieux. Un tel mode de défense reviendrait sans conteste à m'accuser moi-même de ne pas reconnaître les dieux. Or il s'en faut de beaucoup qu'il en soit ainsi : j'y crois en effet, comme n'y croit aucun de mes accusateurs, et je m'en remets à vous et à la divinité du soin de décider à mon sujet de ce qui vaudra le mieux et pour moi et pour vous.

Platon, *Apologie de Socrate*, Hatier, 1993, p.72.

II. LA FIXATION DE LA PEINE

Texte 11 : *La sanction du philosophe*

La seule sanction que mérite le philosophe est une récompense car c'est un homme juste. Il mérite d'être honoré par ses concitoyens.

Toujours est-il que maintenant cet homme demande la mort comme montant de sa peine. Soit. Mais moi, quelle contre-proposition vais-je faire Athéniens ? La peine évidemment que je mérite ? Mais quelle est-elle donc ? Quel châtiment ou quelle amende est-ce que je mérite pour n'être pas resté à vivre tranquillement et pour avoir négligé ce dont se soucient la plupart des gens : gagner de l'argent, administrer ma maison, obtenir des commandements militaires et succès oratoires devant le peuple, courir après les autres charges, engagements sociaux et positions sociales que propose la cité ? (...) Pour avoir refusé de m'engager dans une voie où je n'aurais été d'aucune utilité ni pour vous ni pour moi, et pour avoir choisi celle où je pouvais rendre à chacun en particulier ce qui est à mes yeux le plus grand service : à savoir m'employer à convaincre chacun d'entre vous qu'il ne devrait pas faire passer le soin du moindre de ces biens avant celui de sa propre personne, de manière à devenir le meilleur et le plus sage possible (...) Rien n'est plus approprié, Athéniens, que de nourrir un tel homme au Prytanée, beaucoup plus en tout cas que pour tel d'entre vous qui aurez remporté la victoire à Olympie avec un cheval ou un attelage de deux ou quatre chevaux.

Platon, *Apologie de Socrate*, Hatier, 1993, p.73.

III. LA CONDAMNATION A MORT

Texte 12 : *La conséquence de la mort du philosophe*

En mettant à mort le philosophe, la société croit se dispenser des dénonciations de celui-ci. La mort de Socrate loin d'installer la paix sociale inaugure a contrario déclenche la colère des dieux. Le philosophe apparaît donc comme un bouc émissaire.

Je vous déclare donc, vous, messieurs qui m'avez fait mourir, que vous aurez à subir, aussitôt après ma mort, un châtement bien plus pénible, par Zeus, que la peine capitale que vous m'avez infligée. En effet, si vous venez d'agir ainsi, c'est en pensant que vous pourriez vous soustraire à l'obligation de justifier votre manière de vivre. Or c'est tout le contraire qui vous arrivera, je vous le garantis. Ils seront plus nombreux à vous demander des comptes, ceux que je retenais jusqu'ici sans que vous vous en aperceviez ; et ils seront d'autant plus intraitables qu'ils sont plus jeunes, et vous n'en serez que plus irrités. Si vous vous figurez qu'en tuant les gens vous empêcherez qu'on vous reproche de ne pas vivre correctement, vous ne faites pas un bon calcul. Car cette échappatoire n'est ni très efficace ni honorable. En voici une au contraire qui est on ne peut plus honorable et facile : au lieu de s'en prendre aux autres, c'est de s'employer à être le meilleur possible.

Platon, *Apologie de Socrate*, Hatier, 1993, p.76-77.

B- MARCIEN TOWA,
***ESSAI SUR LA PROBLEMATIQUE
PHILOSOPHIQUE DANS L'AFRIQUE
ACTUELLE,***
CLE, 1971, 77 pages

1- EXISTE-T-IL UNE PHILOSOPHIE AFRICAINE ?

Texte 1 : Philosophie et science

La science et la technologie sont une exclusivité occidentale selon les européocentristes. Tous les autres peuples sont exclus de ces domaines. Cette affirmation non seulement justifie l'impérialisme, mais hiérarchise les hommes en races inférieures et supérieures.

Avec la science et la technologie, nous accédons à la spécificité européenne, à ce que le penseur européen considère à la fois comme le privilège et le fardeau de l'Europe, le secret de sa puissance et de sa domination. Historiquement, la philosophie fut la matrice de l'univers scientifico-technique. Plus d'une fois elle s'est dressée contre cet univers, tout compte fait, elle s'est dressé contre cet univers, mais tout compte fait, elle en demeure l'âme. Très significative à cet égard est la manière dont les philosophes viennent d'imposer la linguistique et le structuralisme en France. En science aussi bien qu'en philosophie, c'est la même faculté qui est à l'œuvre : la raison. La raison ainsi que la science et la philosophie en lesquelles elle se déploie seront donc ce que les idéologues de l'impérialisme européen accepteront le plus difficilement de partager avec les autres civilisations.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p.7.

Texte 2 : L'origine de la philosophie

La Philosophie est d'essence occidentale. L'histoire de la philosophie est homogène à celle de l'Occident. Heidegger soutient ainsi l'exclusivité philosophique de l'Occident. Le miracle Grec n'a pas d'équivalent dans l'histoire de l'humanité.

D'emblée Heidegger pose en axiome que la philosophie est grecque et occidentale tout comme l'Occident est en soi philosophique. « *La philosophie est grecque dans son être même* » et cette affirmation, « *la philosophie est grecque dans son être propre ne dit rien d'autre que : l'Occident et l'Europe sont, et eux seuls sont, dans ce qu'a de plus intérieur leur*

marche historique, originellement philosophique ». Marche historique de l'Occident européen et cheminement philosophique signifient donc rigoureusement la même chose, au point que la locution « *philosophie occidentale-européenne* » devient pure tautologie. De tant d'affirmations intrépides, Heidegger ne daigne fournir la moindre justification. Philosophie et monde grec semblent présenter une identité d'essence. Plus exactement, la philosophie réclamait le monde grec et en a pris possession. « *La philosophie est dans son être originel, de telle nature que c'est d'abord le monde grec et seulement lui qu'elle a saisi en le réclamant pour se déployer-elle* ».

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, pp.13-14.

Texte 3 : *La pensée philosophique*

La réflexion philosophique est autonome et ne souffre d'aucune autorité au-dessus d'elle. Elle n'est inféodée à aucune autre instance qu'elle-même.

Mais poser la pensée comme l'absolu, l'infini, c'est du même coup la poser comme libre ; ce qui est infini et absolu ne peut rien souffrir au-dessus de soi, aucune autorité qui lui soi étrangère, en fait ne se rapporte qu'à soi-même. C'est là le lien profond qui unit la pensée à la liberté. Tout comme la pensée, la liberté exige que l'homme ait dans sa particularité l'intuition de lui-même comme universel, qu'il prenne conscience que son être consiste à être universel dans l'universel. Je ne suis pas libre si je dépends d'un instinct, d'une inclination, d'un intérêt égoïste, car alors je suis quelque chose de particulier, je place mon être dans une particularité et je me trouve lié par elle.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, pp.15-16.

Texte 4 : *L'enjeu de la délimitation de la philosophie*

Le problème de la délimitation de la philosophie est idéologique. Il a pour enjeu ni plus ni moins qu'une hiérarchisation des races humaines. Il ne s'agit donc plus d'une simple querelle d'intellectuels, mais d'une lutte qui engage l'avenir de l'humanité.

Le problème de la délimitation du domaine de la philosophie peut sembler d'abord purement académique et comme tel ne présentant d'intérêt que pour le cercle étroit des philosophes. En réalité, ce qui est en jeu, c'est la hiérarchisation des civilisations et des sociétés, ni plus ni moins. Selon Hegel en effet, le mouvement qui anime l'histoire multimillénaire de l'humanité n'a qu'un but : le triomphe final de la raison, et de la liberté. Par conséquent, la présence ou l'absence de la liberté et de la pensée, c'est-à-dire de la philosophie, signifie l'appartenance ou la non appartenance à l'histoire universelle. Le fait que la philosophie, i.e., la pure pensée et la liberté, ne se rencontre qu'en Occident veut donc dire en même temps que seul l'Occident est véritablement historique

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p.19.

2- LA PHILOSOPHIE AFRICAINE DANS LE SILLAGE DE LA NEGRITUDE

Texte 5 : Les causes de la négritude

L'apologie de l'identité africaine comme réaction contre l'humiliation subie par l'impérialisme occidental explique en quelque sorte l'origine de la négritude. Il s'agit d'une réaction identitaire contreproductive car, c'est encore l'occidental qui est interpellé à délivrer le certificat d'humanité à l'africain.

S'il est vrai que la thèse de l'occidentalité exclusive de la philosophie aboutit à la légitimation de l'impérialisme occidental, n'est-il pas normal que la négation de l'impérialisme entraîne aussi la négation de cette thèse ? La première expérience du nègre colonisé après l'effondrement de son univers, fut l'éblouissement par le monde occidental aperçu dans l'éclat aveuglant de sa victoire. Fasciné, il n'eut bientôt qu'une aspiration : s'échapper de son monde vaincu et dévalué, et se jeter les yeux fermés dans le nouvel univers ; celui-ci lui apparaissait, dans une totale indifférenciation, comme une nébuleuse sans contours et sans formes, mais étincelante. Ce fut le temps de l'assimilation, de l'illusion que l'occidentalité, même subie, suffirait à lui restituer son humanité perdue. Mais quand son regard se fut suffisamment exercé à mieux scruter l'Occident, il ne tarda pas à discerner à côté des zones de lumière, beaucoup de zones d'ombre. Et surtout il sut que de toute manière l'Occident l'excluait absolument. Il ne lui restait plus qu'à constituer ou à reconstituer son propre monde fondé sur ses propres valeurs. Ce fut le temps du retour aux sources, de l'exaltation de l'originalité et de la différence : ce fut le temps de la négritude.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, pp.23-24.

Texte 6 : La philosophie africaine

La non existence d'une philosophie africaine vient justifier l'impérialisme occidental. Il s'agit d'une thèse européocentriste qui ne se fonde sur aucun argument objectif mais qui vient simplement défendre et rationaliser une idéologie.

Le problème est l'existence ou la non existence d'une philosophie africaine, savoir, celui-là même qui est soulevé par les philosophes occidentaux. Ceux-ci, nous l'avons vu, donnaient une réponse négative à la question ainsi posée. Et dans la mesure où la philosophie était considérée comme l'attribut essentiel et indispensable d'une humanité véritable, une telle réponse avait pour effet de justifier l'impérialisme politique et culturel. En reprenant la question, l'intention des penseurs dont nous parlons était au contraire d'y répondre positivement afin de ruiner par là un argument essentiel de l'idéologie impérialiste. Si les nègres ont une philosophie propre, ils sont donc pleinement hommes et doivent jouir de tous les droits d'homme, notamment du droit à l'autonomie aussi bien culturel que politique »

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p.25.

Texte 7 : La philosophie africaine et ses implications

L'existence d'une philosophie africaine implique que les africains doivent disposer d'eux-mêmes. Ils sont pleinement hommes et doivent exercer leur humanité dans tous ses aspects.

Si les Nègres ont une philosophie propre, ils sont donc pleinement homme et doivent jouir de tous les droits d'homme, notamment du droit à l'autonomie aussi bien culturelle que politique. Alassane N'daw écrit : « *une première déclaration d'indépendance intellectuelle se fait jour par l'intention de fonder une philosophie de l'homme africain qui montre que cet homme ne peut être conçu comme un accident d'une substance qui serait l'Européen. La revendication d'une dignité anthropologique propre constitue l'un des pôles de cette pensée militante qui a pris conscience qu'elle n'aura de chance de dévoiler l'essence de l'homme noir qu'autant qu'elle pourra le considérer comme producteur d'œuvres culturelles, de philosophie et d'esthétiques.* »

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, pp.25-26.

Texte 8 : L'ethnophilosophie et sa méthode

L'objectif de l'ethnophilosophie est certes noble mais ses moyens sont mauvais et impropres à la philosophie. L'ethnophilosophie dilue le concept de philosophie dans celui de culture, il devient ainsi une vision du monde propre à chaque peuple. La philosophie est universelle et non particulière.

Mais comment établir l'existence d'une philosophie africaine originale ? La méthode de nos auteurs consiste à partir d'une révision de la notion même de philosophie, révision qui revient toujours à son élargissement, de manière à pouvoir y comprendre aussi les modes de pensée propres à l'africain. Le concept en est dilaté jusqu'à prendre la même extension que celui de culture, au sens sociologique de ce terme. Mr N'daw entend, dépassant « *une certaine idée de la philosophie considérée comme une vision du monde systématiquement développée ou une tentative de fondation intégrale du discours* », se livrer à une interprétation de toutes les œuvres culturelles africaines, d'en dégager les caractéristiques générales qui seraient présentées comme la philosophie africaine. C'est B. Fouda qui exprime cette méthode avec le plus de relief. Pour lui, philosopher, c'est interroger le monde pour le comprendre et l'expliquer, l'organiser et le totaliser. Le concept de philosophie ainsi élargie est coextensif à celui de culture. Il est obtenu par opposition au comportement animal. Il se différencie donc d'un tel comportement mais demeure indiscernable de n'importe quelle forme culturelle : mythe, religion, poésie, art, science, etc...

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p.26.

Texte 9 : La philosophie

La philosophie est une réflexion personnelle essentielle critique vis-à-vis de tout et même d'elle-même. Elle est une remise en cause permanente des acquis et est iconoclaste.

Amener au jour une authentique philosophie négro-africaine établirait à coup sûr que nos ancêtres ont philosophé, sans pour autant nous dispenser, nous, de philosopher à notre tour. Déterrée une philosophie, ce n'est pas encore philosopher. L'Occident peut se vanter d'une brillante tradition philosophique. Mais l'Occident qui a reconnu l'existence de cette tradition et qui en a même saisi le contenu, n'a pas encore commencé à philosopher. La philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance. Pour le philosophe aucune donnée, aucune idée si vénérable soit-elle, n'est recevable avant d'être passée au crible de la pensée critique. En fait la philosophie est essentiellement sacrilège en ceci qu'elle se veut l'instance normative suprême ayant seule le droit de fixer ce qui doit ou non être tenu pour sacré, et de ce fait abolit le sacré pour autant qu'il veut s'imposer à l'homme du dehors. C'est pourquoi tous les grands philosophes commencent par invalider ce qui était considéré jusqu'à eux comme absolu. On prétendra peut-être que cela ne vaut que pour la philosophie européenne et non pour la philosophie négro-africaine. Mais si on pousse à ce point le culte de la différence, on ne voit plus la raison de faire passer nos modes de pensée pour de la philosophie.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, pp. 29-30.

Texte 10 : Philosophie et ethnophilosophie

La philosophie et l'ethnophilosophie sont diamétralement opposées par leur méthode respective. La première se veut rationnelle et critique tandis que la seconde exclut tout débat et sombre dans des thèses apologétiques.

Leur façon de procéder n'est ni purement philosophique, ni purement ethnologique, mais ethno-philosophique. L'ethno-philosophie expose objectivement les croyances, les mythes, les rituels, puis brusquement, cet exposé objectif se mue en profession de foi métaphysique, sans se soucier ni de réfuter la philosophie occidentale, ni de fonder en raison son adhésion à la pensée africaine. De la sorte l'ethno-philosophie trahit à la fois l'ethnologie et la philosophie. L'ethnologie décrit, expose, explique, mais ne s'engage pas (du moins pas ouvertement) quant au bien-fondé de ce qui est décrit, expliqué. Elle trahit aussi la philosophie parce que la pierre de touche qui lui permet d'opérer un choix entre les diverses opinions est avant tout l'appartenance ou la non appartenance à la tradition africaine, alors qu'un exposé philosophique est presque toujours une argumentation, une démonstration ou une réfutation. Ce qu'un philosophe retient et propose est toujours, du moins en droit, la conclusion d'un débat contradictoire, c'est-à-dire d'un examen critique et absolument libre.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p.31.

Texte 11 : Philosophie et ethnophilosophie

L'ethnophilosophie est une discipline hybride impropre de par sa nature à la philosophie. Le philosophe selon Marcien Towa ne se dérobe pas à la critique, il est engagé et milite pour un Absolu qu'il impose par des arguments.

La philosophie est peut-être la seule discipline qui a le seul courage et la force de soumettre ouvertement l'Absolu à la discussion, de le prendre comme objets de débats publics, débats qui ne sont pas seulement formels puisqu'ils aboutissent souvent à la détronner. Le philosophe n'est ni neutre, ni désintéressé, c'est peu de dire qu'il a opté pour un Absolu : il est militant de son Absolu. Et en cela il diffère du simple savant qui affecte devant son objet d'étude une attitude neutre. Mais l'Absolu du philosophe n'est pas un mystère dont il détiendrait seule la révélation : il sait son Absolu et entend le démontrer par des arguments. Il fait appel à la raison, à la pensée critique et non à la peur ou à la confiance. L'ethnophilosophie au contraire, a pour effet, sinon pour but, d'éluder le débat sur l'Absolu. Elle se caractérise en effet par le fait qu'elle glisse subrepticement (avec cependant beaucoup moins de retenue que l'ethnologie pure) dans des exposés théoriquement descriptifs et objectifs, des opinions métaphysiques non critiquées, et les soustrait par-là à la critique philosophique. Pour cette raison l'ethno-philosophie apparaît à la philosophie comme une théologie qui ne veut pas dire son nom.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, pp.31-32.

Texte 12: L'ethnophilosophie

L'ethno-philosophique est une trahison à la fois de l'ethnologie et de la philosophie. Elle est une « voie de facilité » qui n'hésite pas à faire valoir l'argument d'autorité qui est autre chose qu'un sophisme.

L'ethno-philosophie telle qu'elle est pratiquée jusqu'ici n'a trop souvent été qu'une voie de facilité, faisant l'économie à la fois des techniques et des méthodes d'enquête ethnologiques et de la discussion philosophique des idées et des valeurs mises en avant, et tout ceci, au nom de l'africanité. En plus des multiples impasses théoriques auxquelles elle aboutit, l'ethno-philosophie s'est avérée d'une grande stérilité. En se soustrayant aux exigences scientifiques d'enquête, elle se met hors d'état d'enrichir notre connaissance de nous-même par l'apport de documents neufs solidement établis ; et en esquivant le débat philosophique sur les idées et les valeurs, il ne lui reste pour les imposer que la voie d'un dogmatisme desséchant dans lequel la négritude entendue comme retour à nos sources culturelles dans la fierté retrouvée, est pervertie au point de n'être plus qu'un avatar du « *magister dixit* ». En raison d'un tel dogmatisme, les idées avancées par l'ethno-philosophie sont figées dès leur mise au jour et ne sont susceptibles d'aucun développement.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, pp.32-33

3- POUR UNE NOUVELLE ORIENTATION PHILOSOPHIQUE EN AFRIQUE

Texte 13 : *Le développement en Afrique*

L'une des conditions sine qua non du développement en Afrique est d'annihiler l'ethnophilosophie comme perspective de développement. Le moyen idoine au développement de l'Afrique est la résolution de son « actuel rapport au monde » grâce à la philosophie. L'Afrique doit rompre avec l'apologie d'un passé qui n'est plus.

Pour ouvrir la voie à un développement philosophique en Afrique, il faut que, résolument, nous nous détournions de l'ethno-philosophie, aussi bien de sa problématique que de ses méthodes. Plutôt que l'exhumation d'une philosophie africaine originale selon des voies qui ne soumettent ni aux exigences de la science, ni à celles de la philosophie, notre dessein principal devrait être de parvenir à une saisie et à une expression philosophique de notre être dans le monde actuel et à une détermination de la manière de le prendre en charge et de l'infléchir dans une direction définie. Une philosophie africaine originale arrachée à la nuit du passé n'a pu être, si elle a existé, que l'expression d'une situation elle-même passée. C'est dire que la redécouverte d'une telle philosophie ne saurait résoudre notre problème philosophique actuel, savoir, l'effort d'élucidation de notre actuel rapport au monde. Notre monde n'étant plus celui de nos ancêtres (il s'en faut de beaucoup) leur conception du monde ne saurait non plus être la nôtre.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p. 35.

Texte 14 : *L'ethnophilosophie*

L'ethnophilosophie est un avatar de la négritude senghorienne. Son objectif est la restauration de la « dignité anthropologique » de l'Africain.

L'ethno-philosophie, disions-nous est un aspect (tardif) du mouvement de la négritude. Notre opinion est qu'elle doit être dépassée tout comme le mouvement qui la porte. L'ethnophilosophie s'inscrit avec la négritude, dans une perspective revendicative : « *la revendication d'une dignité anthropologique propre* », pour reprendre la formule de N'daw. Il s'agit de déterrer une philosophie africaine propre, pour la brandir devant les négateurs de notre « *dignité anthropologique* » comme un irrécusable certificat d'humanité. Ainsi l'ethnophilosophie en reste à la finalité de la négritude et des mouvements de libération coloniaux, dont la négritude révolutionnaire (celle de Césaire, de Damas ou de David Diop) ne fut que la dimension idéologique et spirituelle. En somme, les mouvements coloniaux de libération sont d'essence revendicative, leur lutte même a pour fin d'appuyer des revendications. Et celles-ci

se ramènent à la réclamation d'un droit fondamental : « *le droit à l'initiative historique* », selon l'expression de Césaire, et spécialement le droit à l'indépendance politique.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, pp. 35-36.

Texte 15 :

La reconnaissance de la dignité anthropologique de l'africain n'était qu'une étape dans la libération de l'Afrique. Le temps est venu pour l'africain de passer aux actes. La réflexion doit déboucher sur la praxis.

Dès lors l'enjeu ne peut plus être pour nous la reconnaissance d'un droit, mais l'exercice de ce droit. Pour la majorité des peuples noirs l'ère des chicanes sur les textes juridiques est close, close aussi celle des revendications pour la reconnaissance de « *notre dignité anthropologique* ». Il faut maintenant passer aux actes, et imposer par des réalisations de tous ordres cette dignité anthropologique. Tant que notre droit à l'initiative n'était pas reconnu, cela avait un sens de brandir notre originalité culturelle, philosophique, etc... comme certificat d'humanité et comme justification de notre revendication d'un destin séparé, autonome, car ce quelque chose d'essentiel et d'irremplaçable dont nous nous disions détenteurs, nous ne pouvions l'apporter au monde qu'en étant nous-mêmes, en assumant la responsabilité de notre destin. La simple idée que nous sommes indispensables à la communauté humaine pouvait contribuer substantiellement à impulser dynamisme et enthousiasme à la lutte de libération et gagner des sympathies dans les métropoles. Mais tout cela pouvait rester formel.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p. 38.

Texte 16 : La philosophie

La philosophie a un rôle éminemment pragmatique, elle devrait nous aider à assimiler le secret de la puissance de l'Occident. Seules la négation de nous-même et l'assimilation de l'être au monde de l'occidental constituent les voies de l'émergence du continent africain.

La volonté d'être nous-mêmes, d'assumer notre destin, nous accule finalement à la nécessité de nous transformer en profondeur, de nier notre être intime pour devenir l'autre. Et cette nécessité nous ramène au point de départ de notre affrontement avec l'Occident, époque où nous cherchions avec tant d'ardeur à rétablir l'équilibre des forces en nous emparant du secret de la victoire de l'Occident. Le moment de la négritude que l'ethno-philosophie voudrait prolonger artificiellement, nous a détourné de cette quête. Or l'erreur de cette première démarche ne résidait pas dans la volonté de s'emparer du secret de l'Occident, mais dans la croyance fort répandue que ce secret consistait en quelque sorte en une recette

communicable par révélation ou par initiation ; elle résidait surtout dans la confiance accordée à la « mission civilisatrice », aux promesses et à la bonne foi du colonisateur, elle résidait dans le fait d’embrasser sans discrimination la civilisation occidentale, de la prendre en bloc comme supérieure à la nôtre. Ce que cette première démarche avait de juste, en revanche, c’est l’idée que la civilisation occidentale recèle une arme secrète dont il importe absolument de s’emparer pour sortir de la raque de l’histoire.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l’Afrique actuelle*, CLE, 1971, pp. 39-40.

Texte 17 : *La libération de l’Afrique*

L’africain doit développer une attitude critique vis-à-vis de la tradition (le passé), entendue qu’elle est en même temps le fondement de son identité et la cause principale de son assujettissement à l’Occidental. Il s’agit donc de rompre avec la tradition, véritable cause d’échec. Il ne faut donc pas suivre l’ethnophilosophie qui stagne dans la valorisation du passé.

Si la libération est notre but, alors la chose la moins avisée que nous puissions entreprendre est certainement la restauration du monde ancien, la conservation de notre spécificité, le culte de la différence et l’originalité, puisque la cause de notre défaite et de notre condition actuelle de dépendance effective est à chercher dans notre spécificité, dans ce qui nous différencie de l’Europe, et nulle part ailleurs. Car si notre monde ancien n’a pas pu supporter le choc du monde européen ce fut assurément en raison de quelque chose qui le différenciait de l’Europe. Or tenter de reconstituer le monde ancien, c’est entreprendre de maintenir aussi cette faille ; essayer de sauver l’une ou l’autre épave institutionnelle, idéologique ou spirituelle de ce monde uniquement parce qu’elle fut nôtre, c’est courir le risque de sauver précisément cela qui causa notre défaite et qui par conséquent confirmait cette défaite et nous conduirait à la perte.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l’Afrique actuelle*, CLE, 1971, pp. 40-41.

Texte 18 : *La philosophie africaine*

La tradition et le passé africain consacrent l’hétéronomie et la domination de l’Afrique. Seule la rupture radicale avec le passé peut assurer une véritable autonomie à l’Afrique. La philosophie apparaît comme le moyen indiqué pour prendre du recul vis-à-vis de la tradition et du passé.

Notre tâche se précise donc ainsi, nous avons à nous affirmer dans le monde actuel ; nous, séculairement assis dans la nuit de l’inanité, nous avons à nous redresser de toute notre stature d’hommes ; nous, depuis si longtemps affairés au service de l’autre, nous avons à nous affairer à notre propre service ; nous dont l’autre a si longuement disposé, nous devons rentrer dans la disposition de nous-même s. et naturellement la décision de nous assumer , de nous

affirmer, d'être fiers (nous jusqu'ici si humiliés et si humbles) est en même temps décision d'assumer notre passé, de le valoriser et d'en être fiers. Seulement, une telle décision, pour autant qu'elle veut introduire une révolution radicale dans notre condition actuelle, exige pour aboutir une rupture elle aussi radicale avec notre passé, puisque cette condition provient rigoureusement et contestablement de ce passé. La volonté d'être soi conduit immédiatement à la fière reprise en charge du passé, parce que l'essence du soi n'est que le résultat du passé du soi ; mais le passé lucidement et froidement interrogé et scruté atteste que l'assujettissement présent trouve son explication dans la provenance de l'essence du soi, c'est-à-dire, dans le passé du soi, et nulle part ailleurs.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p. 41.

Texte 19 : *La confrontation à l'Occident*

La confrontation à l'Occident est inéluctable. Pour sortir vainqueur de cette lutte, il convient à l'africain de « rompre avec son essence et son passé ».

S'affirmer, se revaloriser, retrouver la fierté, qu'est-ce à dire sinon entrer en conflit avec les forces qui nous écrasent ? Et comment imaginer que nous sortions victorieux d'un tel affrontement avant d'avoir assimilé le secret en vertu duquel nous sommes encore dominés en dépit de notre souveraineté formelle ? autrement dit, pour s'affirmer, pour s'assumer, le soi doit se nier, nier son essence et donc aussi son passé. En Rompant ainsi avec son essence et son passé, le soi doit viser expressément à devenir comme l'autre, semblable à l'autre, et par là incolonisable par l'autre. C'est la nécessaire médiation conduisant à une réelle affirmation de nous-même dans le monde actuel.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, pp. 41-42.

Texte 20 : *La finalité de la négritude*

La négritude sert les intérêts de l'Occident et non de l'Afrique. Elle pérennise la domination de l'occident travers la culture.

En ce qui concerne les peuples africains, un coup d'œil sur les horaires d'enseignement suffit à faire voir que la proportion élevée de nos maigres ressources consacrée à l'éducation sert essentiellement à l'extension des langues européennes. Dans les anciennes colonies françaises notamment, nous en sommes au point où de nombreux enfants de la bourgeoisie ignorent tout de la culture africaine, ne connaissent pas un traitre mot d'aucune langue africaine, ne comprenant et ne parlant que le français. Et dans le même temps, L.S. Senghor au nom de la négritude, nous propose la francophonie, c'est-à-dire, l'affermissement et le développement du domaine du français, comme idéal et fondement de

notre politique et de notre culture. La négritude senghorienne manifeste ainsi au grand jour sa vraie nature : c'est l'idéologie quasiment officielle du néo-colonialisme, le ciment de la prison ou le néo-colonialisme entend nous enfermer, et que nous avons donc à briser. En Afrique, aussi c'est le radicalisme iconoclaste, et non le culte superstitieux et mystificateur de la différence et de l'essence de soi, qui, paradoxalement permet de se retrouver, et d'être soi. C'est au Ghana de Nkrumah, en Tanzanie et en Guinée que les pas les plus sérieux vers une renaissance culturelle africaine ont été faits.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p. 47.

Texte 21 : *La finalité de la confrontation à l'Occident*

Accéder à l'autonomie constitue la fin de notre lutte contre l'Occident et son système de domination. Cette autonomie se manifeste par la capacité de création, d'innovation.

Ce qui est réellement décisif et fondamental, c'est notre libre appréciation, notre libre jugement d'œuvres quelconques, passées, présentes ou simplement possibles, c'est notre capacité d'innover, de créer, c'est en d'autres mot, notre liberté, notre humanité. Et c'est seulement à ce niveau de profondeur que la perspective révolutionnaire nous ramène aux ancêtres, pour autant qu'eux aussi furent créateurs. Pour nous approprier le secret de l'Europe, savoir un esprit nouveau et étranger, nous devons révolutionner le nôtre de fond en comble, ce faisant nous devenons assurément semblables à l'européen. Mais en un sens plus fondamental, nous devenons semblables à nos ancêtres en redevenant comme ils durent l'être aux plus hautes époques de leur histoire, créateur et libres.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p. 48.

Texte 22 : *Les conditions du développement de l'Afrique*

L'acquisition des moyens de production apparaît comme la condition du développement de l'Afrique. Elle assure à la fois l'autonomie politique, économique et surtout culturelle. La domination culturelle est une conséquence de la domination matérielle.

La négritude senghorienne et l'ethno-philosophie qui cherche à la prolonger, entretiennent l'illusion que l'Afrique pourrait apporter à l'Europe un « *supplément d'âme* » avant la complète liquidation de l'impérialisme européen en Afrique. En réalité aucun développement d'envergure ne sera possible en Afrique avant qu'elle n'édifie une puissance matérielle capable de garantir sa souveraineté et son pouvoir de décision non seulement dans le domaine politique et économique, mais aussi dans le domaine culturel. Notre infériorité matérielle met notre culture à la merci des puissances de notre temps. Ce que Marx dit à ce propos des classes sociales s'applique entièrement aux rapports entre les peuples. «...*La*

classe qui est la puissance dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle. La classe qui dispose des moyens de production matérielle dispose, du même coup, les moyens de production intellectuelle, si bien que l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante. Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants. »

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, pp. 51-52.

Texte 23 : *Les conditions du développement de l'Afrique*

Accéder au développement nécessite la rupture avec les traditions. La philosophie africaine doit s'orienter vers l'acquisition des moyens de nous « affirmer comme auto-centré politiquement, économiquement et spirituellement ».

Notre analyse a voulu établir que l'iconoclasme révolutionnaire constitue la voie unique conduisant à l'émergence d'une humanité africaine rajeunie et robuste et à l'authenticité ; c'est la destruction des idoles traditionnelles qui seule permettra d'accueillir et d'assimiler l'esprit de l'Europe, secret de sa puissance et de sa victoire sur nous. Et c'est seulement en édifiant une puissance comparable aux plus grandes puissances de notre temps, et donc capable de résister à leur agression éventuelle et à leur impérialisme que nous aurons le pouvoir et les moyens de nous affirmer comme auto-centré politiquement, économiquement et spirituellement. A notre sens c'est ce dessein qui devrait orienter notre effort intellectuel. Donc, à la quête de l'originalité et de la différence comme certificat d'humanité, nous proposons de substituer la quête des voies et moyens de la puissance comme inéluctable condition de l'affirmation de notre humanité et de notre liberté. La puissance peut sembler prosaïque à certains. Mais sans puissance, la négritude est condamnée à n'être qu'un rêve innocent.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p. 52-53.

Texte 24 : *La réflexion philosophique en Afrique et ses conséquences*

L'exercice de la réflexion philosophique aboutit à une critique sans complaisance de la culture et du passé. La philosophie se différencie ainsi de l'ethnophilosophie dans la mesure où cette dernière prône un culte de la différence stérile alors que la philosophie n'hésite pas à remettre en cause même l'acquis.

La détermination préalable de ce que nous avons à être, de la possibilité fondamentale de nous-même à promouvoir, a pour conséquence méthodologique importante de normaliser notre approche du passé et de notre culture en la rendant critique, alors qu'elle est

essentiellement narcissique dans l'ethno-philosophie. L'effort de thématization de notre être distinctif ne se propose plus de dresser une idole pour le culte de la différence, culte qui entraîne, méthodologiquement, les gauchissements et les équivoques de la rétro-jection, mais de soumettre notre héritage à une critique sans complaisance, afin de découvrir la racine de nos difficultés présentes. Une autre conséquence de grande portée, d'ordre pratique cette fois, c'est d'enlever toute base théorique au régime « *original* » auquel le fascisme néo-colonialiste soumet l'Afrique. C'est au nom de notre être distinctif, de la négritude senghorienne que sont organisés un peu partout des régimes « *démocratiques* » où un seul est libre et décide de tout selon son bon plaisir, des régimes où règne la « *liberté* », mais sans possibilité de contestation, etc...La dénonciation de la confusion de l'essence et de la valeur, de l'être et du devoir-être, disqualifie l'usage normatif du passé et de l'être différent dans la praxis politique et sociale.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p. 55.

Texte 25 : L'appréhension de l'Occident

Déterminer la véritable nature de l'Occident est un préalable à notre développement. D'une part nous pourrions orienter notre devoir être qui est ici la Liberté ou l'autonomie ; d'autre part nous pourrions trouver les causes de notre assujettissement qui est une étape vers la libération.

L'Europe s'offre à nous sous des visages différents et même opposés : de tous ses visages, chrétien, industriel capitaliste, industriel socialiste, lequel est le plus authentique, le plus important pour nous ? Le premier pas vers une réponse à cette question consiste à préciser qu'en disant « *pour nous* », nous ne visons pas notre essence, ce que nous sommes en propre, mais ce que nous avons à être. C'est notre devoir-être, et non notre être distinctif, qui doit orienter notre questionnement. Si donc nous convenons que ce qui constitue notre dessein essentiel, c'est la liberté, c'est-à-dire, une Afrique auto-centrée et puissante, ayant en elle-même le centre de conception et de décision pour toutes les sphères de son existence : politique, économique, spirituelle, une Afrique appliquant le même principe de liberté dans toutes les formes de relations inter-humaines, une Afrique enfin œuvrant pour le triomphe du même idéal dans le monde, si nous convenons d'un tel dessein, c'est lui aussi qui doit être notre fil d'Ariane dans notre quête du secret de l'Europe. Le second pas vers une réponse à notre interrogation consiste à observer que, aussi sûrement que la raison de notre défaite par l'Europe réside dans ce qui nous en différencie, le secret de l'Europe réside dans ce qui la différencie de nous et de toutes les civilisations auxquelles elle a infligé le même sort.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p. 56.

Texte 26 : Le développement en Afrique

Ce qui manque à l'Afrique c'est la science. La science et la liberté sont les caractéristiques de la philosophie occidentale qu'il convient d'adopter dans notre quête de développement.

Science comme principe de la puissance, nécessité de la liberté de pensée et de la liberté tout court pour le développement de la science, et donc aussi indirectement de la puissance : ces deux thèmes caractéristiques de la philosophie de l'Europe au moment de son passage à la modernité ont un rapport évident avec notre dessein profond : avènement d'une Afrique puissante, auto-centrée et libre dans un monde réellement libéré. Dans notre quête du secret de la puissance européenne, il semble donc bien que c'est la philosophie de l'Europe qu'il convient d'interroger. Mais en interrogeant la philosophie européenne, nous ne cherchons pas comme l'ethno-philosophie à en élargir le concept pour pouvoir revendiquer aussi une philosophie. Nous sommes en quête de quelque chose qui nous manque, et non de ce que nous aurions déjà. Nous laisserons à la philosophie sa signification la plus rigoureuse.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p. 59.

4-LE CONCEPT EUROPEEN DE PHILOSOPHIE ET NOUS

Texte 27 : La philosophie et la Science

La science et la philosophie sont les manifestations d'un même principe : la Raison. La philosophie est la matrice qui a engendré les différentes sciences ; celles-ci ne sont qu'une spécialisation de la philosophie ; des « branches » de la philosophie d'après Descartes.

La science aussi repose sur le même principe. Science et philosophie ont par suite la même exigence, le même critère de vérité, la même forme. De fait les diverses sciences sont nées historiquement de la philosophie par spécialisation et particularisation. Et c'est par cette particularité seulement qu'elles diffèrent de la philosophie. Mais les sciences reposent sur un principe, qui leur est commun avec la philosophie qui consiste à voir, sentir, penser par soi-même, à être soi-même. C'est le grand principe qui s'oppose à toute autorité dans quelque domaine que ce soit... tout ce qui doit avoir pour l'homme quelque valeur doit se trouver dans sa pensée propre... chaque homme doit penser pour lui-même, aucun ne peut penser pour un autre pas plus que manger et boire pour un autre.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p. 61-62.

Texte 28 : La philosophie et la Religion

La philosophie et la religion sont opposées. La première consacre la capacité humaine à atteindre la vérité grâce à la raison tandis que la seconde établit l'inaptitude de l'homme à la découvrir d'où la foi.

Par-là la philosophie entre en conflit avec la religion, du fait que celle-ci se veut l'autorité absolue tant dans le domaine de la vérité que dans celui de la pratique. Mais la vérité de la religion se présente comme un donné extérieur en présence duquel on s'est trouvé. Cela est particulièrement net dans les religions dites révélées, celles dont la vérité a été annoncée par quelque prophète, quelque envoyé de Dieu. Ainsi dans la religion « *le contenu est donné, il est considéré comme au-dessus ou au-delà de la raison* ». La religion conçoit l'esprit humain comme borné, limité et ayant donc besoin que les vérités essentielles pour l'homme, que sa raison infirme serait incapable de découvrir par elle-même, lui soient révélées d'une façon surnaturelle et mystérieuse. Mais l'idée d'une vérité au-delà de la raison, inaccessible naturellement à l'esprit humain, est absolument inconcevable par la philosophie qui repose sur le principe diamétralement opposé selon lequel la pensée ne doit rien présumer en dehors d'elle-même, c'est-à-dire, que la philosophie ne doit rien admettre comme vrai qui n'ait été saisi comme tel par la pensée. L'homme est certes un être borné, fini (sauf du côté de l'esprit). « *Le fini concerne les autres modes de son existence... ; mais, quand, comme esprit, il est esprit alors il ne connaît pas de limites. Les bornes de la raison ne sont que les bornes de la raison de ce sujet-là, mais s'il se comporte raisonnablement l'homme est sans bornes, infini.* »

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p. 62.

Texte 29 : La philosophie et la Religion

La religion exige une adhésion sans critique à ses dogmes tandis que la philosophie admet la critique. La philosophie de même que la religion sont en quête de vérité et se veulent Absolues. Elles s'oppose par leurs nature même et par leur méthode.

Dire que la philosophie est la pensée humaine libre, infinie, d'admettant comme point de départ et comme principe qu'elle-même, c'est la poser comme absolue et rivale de la religion qui occupait la même position. Pour éviter la collision, on a proposé que la philosophie ait sa vérité particulière et la religion la sienne. Mais l'Eglise a condamné la doctrine de la double vérité, et la philosophie non plus ne peut admettre à côté d'elle la « *satisfaction religieuse* ». Les pensées ayant leur origine et leur fondement dans la religion et l'Eglise chrétienne s'excluent du domaine de la philosophie, parce que leur pensée « *se tient à l'intérieur d'un dogme déjà fixé, donné, qui en forme la base* ». Les Pères de l'Eglise et les scolastiques développent de grandes idées spéculatives. Mais ces spéculations n'ont d'intérêt que pour l'Histoire de la dogmatique, et ne rentrent pas dans celle de la philosophie, parce que

leur contenu « *n'est pas justifié par la pensée même, mais l'ultime justification de ce contenu est la doctrine déjà établie et présumée de l'Eglise.* »

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p. 63.

Texte 30 : *La suprématie de la philosophie*

La philosophie se pose en s'opposant à la religion. La pensée philosophique garde la primauté sur toutes autres formes de pensée dans la capacité à découvrir la vérité. Elle ne saurait donc s'inféoder à la religion mais au contraire, c'est elle qui doit régenter celle-ci.

Hegel conçoit l'histoire de la philosophie comme l'étude de l'évolution de la pensée libre dans son opposition à l'autorité de la religion. « *L'histoire de la philosophie décrit la lutte de cette pensée libre contre cette autorité* ». Il n'exclut cependant pas toute réconciliation. Seulement c'est de la philosophie pleinement développée, de la pensée libre ayant déjà triomphé, que doit venir l'initiative de la réconciliation. Autrement dit, c'est à la philosophie qu'il revient d'interpréter les représentations religieuses et mythologiques, de déterminer ce qu'elles peuvent comporter de vrai. C'est la philosophie, la pensée libre qui doit apprécier et juger les représentations religieuses et mythologiques et non l'inverse. « *La philosophie peut bien, en effet, reconnaître ses propres formes dans les catégories de la représentation religieuse, et son propre contenu dans le contenu religieux et rendre justice à ce contenu, mais inversement il n'en est pas ainsi, parce que la conception religieuse ne s'applique pas à la critique de la pensée et ne comprend pas elle-même et quelle est par suite exclusive dans son immédiateté.* »

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, pp. 63-64.

Texte 31 : *Le développement en Afrique*

L'ethnophilosophie qui est un avatar de la négritude pérennise l'assujettissement de l'Afrique à l'Occident. Par son culte de la différence, elle consacre l'ordre ancien qui a été défait par l'Occident. Le développement et la libération exige une révolution.

Notre souci a été bien plutôt de démasquer la négritude senghorienne et l'ethnophilosophie qui voudrait la prolonger, et de rendre manifeste pour tous que leur culte de la différence, de l'originalité conduit en fait à Canossa, consciemment ou non. Ceci explique la faveur que ce courant idéologique trouve auprès du néo-colonialisme, au point qu'il prend aujourd'hui figure d'idéologie officielle du néo-colonialisme. Ce n'est pas en nous accrochant à notre essence et à notre passé que nous pourrions jamais recouvrer l'autonomie culturelle. Ce serait plutôt maintenir le statu quo ou plus exactement confirmer et accélérer l'évolution actuelle vers la dépendance et l'impuissance. Le chemin de l'autonomie culturelle passe

obligatoirement par une révolution, et donc par une auto-révolution. Aucune autonomie n'est possible dans le domaine de la culture sans base matérielle, politique et économique. Et dans notre monde de superpuissances impérialistes, comment prétendre à une autonomie tant soit peu réelle, dans quelque domaine que ce soit, sans acquérir soi-même une puissance suffisante pour résister à toute tentative de subjugation ouverte ou camouflée ?

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, pp. 67-68.

Texte 32 : *Le rôle de la philosophie*

La philosophie est idoine pour acquérir le secret de la puissance occidentale. Elle peut également servir à la construction de l'unité africaine.

C'est dans la perspective de cette possibilité de nous-mêmes, de cette anticipation de nous-mêmes que se situe l'intérêt que la philosophie européenne offre pour nous et c'est relativement à la même finalité que doivent être jugées et appréciées toutes les cultures y compris les nôtres propres. Parce que la philosophie européenne, en raison de sa parenté étroite avec la science et la technologie, semble être à l'origine de la puissance européenne, elle nous aidera à opérer la révolution des mentalités qui conditionne l'édification de notre propre puissance ; en révélant le savoir philosophique conceptuel comme seul fondement de l'universalité et du dialogue sur l'Absolu, elle nous fournit des indications précieuses pouvant orienter nos efforts pour surmonter les divisions africaines fondées sur la diversité des confessions religieuses fanatiques et mettre sur pied un unité politique aux dimensions de notre temps.

Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, CLE, 1971, p.68.

C- EBENEZER NJOH MOUELLE,
DE LA MEDIOCRITE A L'EXCELLENCE,
ED. EMC, 1988, 154 pages

PREFACE

Texte 1 : La révolution en Afrique

La Révolution et le révolutionnaire doivent remplir un certain nombre de critères. Manifestement l'intelligentsia n'est pas apte à mener la révolution en Afrique.

Quelle révolution conduire aujourd'hui en Afrique, après le renversement du pouvoir colonial ? Et qui peut la conduire ? Ce n'est pas une vaine question, contrairement à ce que l'on pourrait croire au premier abord. Car nous entendons souvent des gens interpellés l'intelligentsia, considérée comme tête de pont naturelle de la révolution. Mais le simple fait d'avoir fait des études supérieures, d'avoir lu toutes sortes d'ouvrages, y compris, bien entendu, ceux relatant les grandes révolutions de l'Histoire, ne crée pas nécessairement le révolutionnaire. Le premier moment d'une aventure révolutionnaire suppose qu'on ait clairement et distinctement identifié les intérêts en présence. Dans tout pays d'Afrique aujourd'hui en voie de développement, quels sont les intérêts en présence et qui les défend, qui est prêt à lutter pour faire triompher, aujourd'hui et demain ? Il y a les intérêts du grand capital international, qui a tendance à prolonger sous une forme insidieuse l'Etat colonial. Il y a les intérêts de ceux qui, nationaux opérant à l'intérieur de leur pays, sous les relais indispensables du grand capital international. Parmi eux, on trouve un peu tout le monde, de l'intellectuel de renom au petit fonctionnaire d'une administration qui ne songe qu'à tirer son épingle du jeu quand il ne se laisse pas corrompre.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, Préface.

Texte 2 : L'Etat en Afrique

Le développement en Afrique nécessite que l'Etat soit fort. Il est le garant de la paix et de l'ordre au sein de la société.

Le choc des intérêts égoïstes dans nos sociétés est tel qu'il rend le rôle de l'Etat bien plus important que partout ailleurs. L'Etat en Afrique, se doit d'être fort, non pas pour assurer la survie des dirigeants et de leur régime, mais pour imposer ses arbitrages et sauvegarder l'ordre public sans lequel le processus du développement se verrait chaque fois perturbé. On sait quel retard la guerre civile a causé au développement du Tchad ; mais, si, aujourd'hui, l'unité du pays est heureusement sauvegardée, sait-on si le Tchad est prêt à engager une nouvelle guerre révolutionnaire pour l'instauration d'un type déterminé de société ? Car la

vraie révolution se fait au nom d'une vision politique, sociale, économique et culturelle déterminée, et non pour satisfaire une soif particulière de pouvoir.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, Préface.

1-LE FAUX PROBLEME DE LA PAUVRETE QUI S'IGNORE

Texte 3 : Les critères du développement

L'aisance matérielle ne fait pas l'économie du développement. C'est plutôt l'aptitude à la liberté qui devrait être le critère du développement.

Si l'adaptabilité de l'homme à toutes sortes d'environnement lui fait trouver une raison de vivre en toutes circonstances, cela ne peut nullement vouloir dire que toute circonstance à laquelle l'homme s'adapte, par nécessité souvent, favorise son épanouissement, c'est-à-dire lui permet d'être plus homme. On devrait suivant ce raisonnement fallacieux, conclure en second lieu qu'il n'y a aucun sens à proclamer que tel ou tel pays est sous-développé, ou sur-développé, faute d'une commune mesure du développement. Or nous disons qu'il faut distinguer entre bonheur et développement. Il n'y a pas de commune mesure du bonheur ainsi que nous l'avons dit en avant-propos (...) mais il y a une commune mesure du développement. Ce ne sont pas les richesses dénombrables et accumulables, c'est l'aspect par où notre activité de transformation du monde qui aboutit à cette accumulation nous permet de nous réaliser pleinement, d'être des agents créateurs c'est-à-dire libres.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.10.

Texte 4 : La primauté de l'être sur l'avoir

L'avoir ne saurait être une fin mais un moyen, il est subordonné à l'être. Trop plein d'avoir peut entraîner l'appauvrissement voire même l'annihilation de l'être.

Ce sur quoi nous voulons insister c'est l'idée selon laquelle la pauvreté qui s'ignore n'est pas plus avantageuse pour l'homme que la recherche de la richesse matérielle comme fin en soi. Ce qui importe dans tout processus d'enrichissement comme dans tout processus de transformation du monde, c'est la réalisation de soi, l'auto-accomplissement de l'homme qui n'est pas une donnée de la nature, mais une auto-production historique. C'est pourquoi on peut être pauvre, diminué dans son être au milieu de nombreux biens matériels. Tout enrichissement pris comme fin en soi est au bout du compte un appauvrissement de l'être au profit de l'avoir, dilution de l'être dans l'avoir. Etre tout entier ce qu'on a, c'est le risque que court tout homme oublieux de fait que l'avoir doit être subordonné à l'être et non le contraire.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.11.

Texte 5 : *L'influence de l'avoir sur l'être*

Le caractère fugace et éphémère de l'avoir démontre qu'il ne devrait pas être pris comme fin. L'avoir a des méfaits sur l'être au point où celui-ci s'identifie à lui ; être et avoir deviennent ainsi homogènes.

Mais l'état social, l'apparition de la propriété individuelle a inauguré la dialectique de l'être et de l'avoir. Ce que j'ai, ce qui m'appartient sous forme de richesses dénombrables finit par faire partie de mon être. Mes plantations, mes immeubles, mes cars de transport, si je suis homme d'affaires, c'est, ni plus ni moins, moi-même. Qu'une partie de cet avoir en vienne à me manquer et me voilà affecté dans mon être entier et cela peut aller jusqu'au suicide (suppression de l'être) en cas de faillite (perte de l'avoir). Or cela arrive ; avoir quelque chose en sa possession, s'attacher par conséquent à ce quelque chose, c'est s'exposer à le perdre un jour et à être malheureux. Celui qui n'a rien ne perd rien ; par contre celui qui a quelque chose vit dans la crainte permanente de perdre ce qu'il possède. Nous ajouterions même que celui qui accède à une propriété quelconque a déjà perdu quelque chose par ce fait même ! Il a en effet perdu la tranquillité. Il est devenu un être inquiet. Dans ce sens, l'avoir vient modifier l'être négativement. L'être se laisse absorber par l'avoir. Je suis ce que j'ai.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.12.

Texte 6 : *L'avoir comme moyen et non comme fin*

Bien compris, l'avoir est un moyen d'enrichissement de l'être, mal compris il entraîne un appauvrissement de celui-ci. L'enrichissement n'est donc pas bien ou mal en soi pour l'humanisation de l'homme, c'est l'usage qu'on en fait qui détermine son caractère bon ou mauvais.

Être ce que nous avons est cependant un échec dans la mesure où l'appropriation ne s'accompagne d'aucun détachement de notre part vis-à-vis de la propriété. Dans ces conditions, l'accession à la propriété entraîne une diminution de notre être sous la forme de la perte d'une sérénité et d'une tranquillité première. C'est en ce sens que nous disons que l'enrichissement est en même temps un appauvrissement. Il ne s'agit pourtant pas de condamner tout enrichissement ni d'encourager au dénuement de l'homme naturel de Rousseau. Nous voulons simplement dire que le travail qui mène à l'enrichissement comporte un aspect formateur pour l'homme et qu'on ne saurait refuser même au pauvre qui s'ignore et qui n'est riche que d'une naïve tranquillité. L'accumulation des biens matériels n'est pas une fin mais un moyen pour l'humanisation de l'homme.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.12.

Texte 7 : Les bénéfices de l'état civil

Le passage de l'état de nature à l'état civil fonde l'humanisation de l'homme. Les bénéfices qu'il en tire sont plus grands que les inconvénients qui en découlent. L'homme se libère de la dictature de l'instinct ; il passe de l'animalité vers l'humanité.

Le passage de l'Etat de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme toute entière s'élève à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, *il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et homme.*

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.13.

Texte 8 : La finalité du développement

C'est l'homme qui doit motiver toutes actions de développement. Il est la finalité du développement tandis que le bien-être et l'enrichissement ne sont des notions équivoques. Ils ne peuvent donc pas servir de finalité au développement.

La pauvreté qu'elle s'ignore ou qu'elle soit consciente d'elle-même, est un obstacle à la liberté. Et, plus profondément encore c'est l'ignorance elle-même qui est l'obstacle majeur à la liberté. L'homme de l'Afrique sous-développé n'est peut-être plus cet homme qui ne se sait pas pauvre. Mais dans une grande échelle, il reste un homme ignorant. Le bien-être et l'enrichissement qu'il recherche, à l'exemple de l'homme des pays développés, ne sont pas toujours des notions claires à son propre entendement. C'est un homme qui risque de travailler contre lui-même à la longue. Les dirigeants politiques qui étudient souvent les problèmes à l'échelle de pays entiers, oublient que c'est lui, l'homme individuel, qui doit être la finalité de tous leurs plans de développement. Il se voit réduit en chiffre ou en simple référence numérique dans leurs calculs statistiques.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.14.

2-LA MISERE DE L'HOMME

Texte 9 : La nature de la misère de l'africain

La misère de l'homme n'est pas que matérielle, elle est également spirituelle. La résolution de la misère matérielle par la production d'objets-réponses n'est pas suffisante. Elle ne constitue qu'une étape, un moyen.

Mais la misère du sous-développé ne saurait se résumer par le cri du ventre. Et il faut s'entendre sur la place de la faim dans la situation de l'homme sous-développé. Vue sous l'angle de l'homme, le seul qui nous intéresse en écrivant ces lignes, la recherche du pain quotidien n'est pas une fin en elle-même ni l'abondance du pain critère d'un développement certain : c'est parce que la sous-alimentation a pour effet non seulement d'entretenir une débilité physique favorisant la contamination mais encore de diminuer les capacités intellectuelles et d'annihiler l'effort qu'elle est un état à enrayer. Autrement dit, le bonheur, ce n'est pas tellement parce qu'on mange à sa faim tous les jours, mais peut-être parce que, mangeant, on supprime un certain nombre de handicaps à l'épanouissement total de soi. Tout cela va certainement de soi, et tellement que le moyen est transformé en fin et la fin en moyen. La misère de l'homme n'est pas supprimée par le simple fait qu'il mange à sa faim. Le problème de la misère ou du bonheur lui-même ne se pose que postérieurement à la satisfaction du besoin vital de manger. Il faut d'abord vivre ou survivre avant de se préoccuper du bonheur en cette vie. En d'autres termes, il faut d'abord être, avant de nous préoccuper de notre manière d'être. La considération de sa misère ou de son bonheur ne vient à l'être qu'après qu'il a résolu le problème de l'existence. Et la satisfaction du besoin de manger est la condition de ma permanence dans l'existence et ne saurait constituer mon vivre-heureux ou mon vivre-homme. Par le fait de me nourrir quotidiennement je ne réussis qu'à assurer une reconduction brute de mon être d'un jour à l'autre, sans rien de plus.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.17.

Texte 10 : Les formes de misère

La misère de l'africain se présente sous deux formes : objective et subjective. La première n'est pas spécifique à l'africain car elle existe également ailleurs. C'est la misère objective qui est la véritable misère spécifiquement africaine, elle est mentale et se manifeste par l'ignorance, la superstition, l'analphabétisme.

Aussi naïve que puisse paraître cette attitude, elle recèle, à nos yeux, une idée valable et profonde. On ne nie pas que l'homme de l'Afrique sous-développée connaisse une certaine misère ! On nie précisément l'idée que cette misère réside dans le fait de mourir de faim ou de

ne pas manger à sa faim.(...) Le paysan qui ne se contente plus de produire pour sa propre subsistance mais qui aspire maintenant à produire un surplus à aller vendre en ville pour, en retour, s'acheter des pagnes, des fourchettes et du pain ne sera misérable que dans la mesure où il vivra le déchirement de l'aspiration jamais satisfaite ou imparfaitement satisfaite. Une première forme de misère apparaît ici et que nous appellerions la misère subjective, prise de conscience douloureuse par l'homme de la faille qui sépare son être actuel de qu'il veut être. Le chômeur qui cherche du travail en ville connaît le même déchirement. Il n'a pas ce qu'il veut. Il veut du travail c'est-à-dire une garantie du pain quotidien, une sécurité. Sa misère réside dans la conscience de la différence et de la distance. Différence d'avec ceux qui possèdent ce qu'il n'a pas, distance par rapport à ce qu'il n'a pas et qu'il voudrait avoir. Et cette misère n'est pas la misère spécifique de l'homme du pays sous-développé. Des hommes, en pays développé vivent le même type de déchirement qui fixe, au point de l'y aliéner, notre existence à un objet, à une situation qui sont un objet, une situation de l'autre côté d'une barrière qui nous hypnotise par la force de la valeur de vie plus que nous y avons projetée. Ce qui rend la misère subjective plus aiguë c'est la servitude dans laquelle elle nous place à l'égard de l'aspiration. Cette misère est subjective parce que justement, sa cause peut être jugée non nécessaire par d'autres même quand elle s'appelle vouloir-vivre. Si c'est parce que nous nous cramponnons à la vie que nous sommes esclaves, alors on peut toujours nous faire observer qu'il ne tient qu'à nous de renoncer à la vie pour supprimer le déchirement et, par là-même, la conscience malheureuse et, finalement la conscience tout court. Ce n'est pas à la misère subjective qu'on peut voir la marque particulière du sous-développement. Nous venons de le dire, cette forme de misère se rencontre partout, même en pays développés, et entendons par là pour le moment les pays d'abondance relative. La marque particulière du sous-développement c'est la misère objective, celle qui n'a pas besoin d'être consciemment vécue pour être. Elle s'appelle ignorance, superstition, analphabétisme. C'est la véritable misère, celle qui maintient ou ravale l'homme à l'état de sous-humanité par l'aliénation et le défaut de liberté qu'elle entraîne.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.18-19.

Texte 11 : *La manifestation de la misère*

Dans l'état de misère ; l'homme n'a aucune emprise sur son succès ou son échec. Il est un agent passif des forces mystérieuses qui le détermine à agir. C'est donc un état qui dédouane l'homme de toute responsabilité vis-à-vis de ce qui lui arrive et de ce qu'il fait.

A vrai dire c'est là un régime de la facilité ou de l'anti-effort. Ici, l'homme ne réussit pas parce qu'il est intrinsèquement fort ou qu'il construit de lui-même son succès mais parce qu'un secret de la nature lui a été révélé. La révélation dudit secret, cela va de soi, fait l'économie de tout discours. Il n'y a pas compréhension du monde, mais participation magique au rythme du monde. C'est le régime de la facilité parce que partout l'homme a démissionné devant la nature qu'il ne cherche pas à dominer mais dont il accepte d'être dominé. Suivre la nature c'est la pente naturelle, facile à dévaler ; et ce n'est pas à là la voie

de l'auto-affirmation de l'homme. C'est plutôt la voie de l'esclavage. Par contre, chercher à remonter la pente de la nature, la pente des penchants et instincts qui nous attachent à la nature, telle devrait être l'option de l'homme soucieux de se récupérer sur une nature aliénatrice. Cette conquête et cette récupération de soi ne peuvent être assumées que par la raison. Or l'homme sous-développé vit dans le régime de l'anti-raison. Il meurt de faim à côté des vaches prétendues sacrées, préfère subir les inondations que troubler le soi-disant repos des ancêtres morts-vivants de la rivière, se laisse escroquer par un diabolique charlatan qui répète le même diagnostic à mille patients plutôt que de se confier aux soins d'un médecin des hôpitaux modernes. C'est cela sa misère et son sous-développement. Misère qui, pour être inconsciente, n'est pas moins objective.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.22.

Texte 12: *La misère objective*

La misère objective se caractérise par le manque de rationalité et de liberté. Elle est pauvreté spirituelle et non mentale. Certes les deux formes de misère frappent l'africain, mais la misère objective est la cause majeure du sous-développement de l'Afrique.

La misère de l'homme des pays sous-développé est donc double : elle est misère subjective et misère objective tout à la fois. C'est un homme pauvre ; il lui manque parfois le strict nécessaire pour la survie ; et il le sait. Pour lui, toute sa misère se résume dans ce manque. Mais comme nous l'avons déjà dit, ce n'est pas là sa vraie misère. Sa vraie misère est celle par laquelle il reste un sous-homme, inconsciemment sous-homme. Si nous avons appelé cette seconde forme de misère, misère objective c'est parce que nous tenons le critère universel par lequel il faut ici juger. Ce critère est l'humanité de l'homme ; et, dans cette humanité, la rationalité et la liberté comme valeur déterminantes. Est misérable et sous-homme, celui qui, dans son comportement, ne manifeste pas ces caractéristiques de liberté et de rationalité. Il est pauvre homme et non nécessairement homme pauvre ; c'est-à-dire qu'il est pauvre en esprit. Nous avons vu que c'est pour la même raison que l'homme naturel de Rousseau est un sous-homme. Il n'a pas suffisamment exercé sa raison, faculté spécifique de l'espèce et ne connaît que le pouvoir de ses instincts et tendances qui le maintiennent étroitement dépendant de la nature. La misère subjective et la misère objective représentent des limitations absolues à la libre expression de l'homme sous-développé. Car s'il est vrai qu'un homme affamé et démuné de tout est un homme enchaîné, il en est de même d'un homme ignorant, superstitieux et crédule. Le mythe de la Caverne est éternellement vrai. L'enchaînement des esclaves dans la caverne ombreuse et mensongère figure bel et bien l'aliénation qu'entraîne le défaut de science.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.22-23.

3-L'HOMME CRITIQUE

Texte 13 : La crise culturelle

La fascination que l'occident exerce sur l'africain produit une dépersonnalisation de celui-ci. C'est un homme en crise qui n'a plus de référentiel pour guider son agir. La destruction des traditions africaines entraîne un vide spirituel. Sortir de cet état de chose nécessite du recul vis-à-vis de l'Occident, un examen critique de notre être-au-monde actuel.

Celui qui, égaré en pleine forêt, au lieu de marquer un temps d'arrêt pour essayer de se réorienter se met à courir à gauche, à droite, devant, derrière, compromet ses chances de retrouver le chemin. Non seulement il peut être définitivement perdu, mais son comportement désordonné aura d'abord fait de lui un homme malade. L'homme de l'Afrique sous-développée est aujourd'hui un homme malade, le citadin bien plus atteint que le paysan, l'alphabétisé que l'analphabète. Et nous ne parlons pas de maladie physique, nous voulons plutôt évoquer cette désorientation culturelle et mentale qui entraîne ce qu'il est convenu d'appeler dépersonnalisation. L'on a beaucoup écrit sur le heurt des cultures et ses séquelles en pays anciennement colonisés ; et nous voudrions simplement souligner ce qui, à nos yeux, doit être considéré comme le mal fondamental que le développement devrait réparer : une certaine dégénérescence de l'homme pris dans un vertigineux tourbillon des valeurs. Égaré donc en épaisse forêt de valeurs, cet homme vit une crise plus ou moins consciente, reflet intériorisé d'une plus vaste crise, celle qui ébranle la culture traditionnelle toute entière.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.24.

Texte 14 : Le rôle de la culture

C'est la culture qui oriente nos comportements et permet de comprendre le monde qui nous entoure. C'est le référent qui contient les réponses que pose l'existence.

Si toute culture est un système fermé d'habitudes, elle l'est, son rôle est de coder en quelque sorte l'environnant, c'est-à-dire de donner une signification aux objets qui entourent les hommes. Aussi longtemps que le déchiffrement des significations ainsi distribuées s'effectue aisément et de manière quasi automatique, on n'a besoin d'aucune nouveauté, tout se passe comme si l'inventaire des besoins de la société a été fait et que des solutions ont été proposées une fois pour toutes pour satisfaire ces besoins chaque fois qu'ils se renouvellent. La sécurité règne. Chaque individu s'oriente facilement dans son univers. Il sait à chaque moment qui il est et à quel milieu il appartient. Et le milieu lui-même, par instinct d'auto-conservation, le rappelle à l'ordre chaque fois qu'il tente de s'en éloigner. Le devoir apparaît ici comme un devoir de conformité. Il faut toujours agir conformément aux habitudes du groupe. Et l'accomplissement du devoir est la condition de l'intégrité de l'individu. Vue sous cet angle (et qui le principal), la culture se présente comme un inventaire prétendument complet des problèmes posés une fois pour toutes et définitivement résolus.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.25.

Texte 15 : L'importance de la culture dans le processus de développement

La culture a un rôle majeur dans le processus de développement. La dévalorisation, la destruction des cultures africaines lors de la colonisation a entraîné une crise profonde sur l'identité africaine.

C'est dans cette situation que se trouve aujourd'hui la culture de nos sociétés africaines. Le code a été brisé lors de l'impact avec la civilisation occidentale, brutalement brisé par la colonisation. Et la gravité de la crise vécue aujourd'hui par l'homme africain est proportionnelle à la brutalité de cette rupture de la matrice première des significations. La crise se manifeste d'abord comme un manque, une absence. Notre homme égaré en pleine forêt culturelle cherche une issue. Sa crise est vécue comme une désorientation inopinée. Et la prise de conscience de cette désorientation peut l'exposer à l'inquiétude et à l'angoisse. Que la crise soit vécue comme conscience d'un manque dans la réalité n'est pas douteux ; mais l'occasion est encore bonne de souligner ici que dans notre situation de sous-développement, ce manque a souvent été vu sous l'aspect de biens de consommation. Nous sommes justement en train de montrer que l'aspect véritablement culturel est d'autant sinon plus important que l'autre. Par aspect culturel nous entendons l'activité par laquelle l'homme se sépare de la nature-instrument pour lui donner un sens en même temps qu'il donne sens à ses propres entreprises et par là acquiert une personnalité et une dignité propres. Il y a un manque aujourd'hui dans la culture africaine. On ne sait plus toujours avec certitude ce qu'il faut croire, ce qu'il ne faut pas croire.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.26.

Texte 16 : L'occidentalisation comme modèle de développement

La culture occidentale comme paradigme de développement par les élites du tiers monde en général et de l'Afrique en particulier frise le ridicule. Il y a une sorte de dévalorisation systématique de soi-même et de ceux qui est local au bénéfice du label occidental. Cet état de chose consacre et même pérennise le sous-développement.

Le fait que l'homme de l'Afrique sous-développée n'a d'yeux que pour l'Occident exportateur de décadence aussi bien que de progrès. Cette fascination pour l'Occident s'exerce sur tous les plans : économique, vestimentaire, loisir, etc... Pierre Tawill, dans « *Croissance des Jeunes Nations* », écrit : « une minorité...dispose du revenu national. Cette minorité ayant été en contact avec l'Occident a adopté ses goûts. Chaque excédent de revenus en Irak, en Arabie-Saoudite ou au Koweït, au lieu d'être affecté à des dépenses d'investissement de base, se volatilise dans l'importation des produits de luxe et des dernières nouveautés américaines. Les sacrifices des populations se font au profit d'une minorité qui considère l'économie du pays comme étant au service de sa satisfaction personnelle. Ce qui explique l'existence des dépenses somptuaires au sein d'un niveau général bien rudimentaire et pauvre »². Et ce n'est pas là une vérité du seul Irak ou de la seule Arabie Saoudite. C'est

² Pierre Boutros Tawill, *Sous-développement au Proche et Moyen Orient*. In *Croissance des jeunes Nations*, n°9-Mars 1962

une vérité de tout le Tiers-Monde. Les goûts de l'Occident ne sont pas seulement acquis par ceux qui sont allés en Occident ; l'occidentalisation de ceux qui n'ont jamais pris l'avion ni le bateau, de ceux qui ne sont jamais sortis de leur terroir, s'est effectuée et s'effectue encore sur place par l'intermédiaire justement des élites fanfaronnes. Si à Yaoundé ou à Douala, le commerçant se sent obligé pour vendre ses œufs camerounais ou ses poulets camerounais d'y coller des étiquettes indiquant : « œufs de France », « poulets de Normandie ». C'est précisément parce que son compatriote de retour de France lui a inoculé la honte, voire même le dégoût de ce qui est local au profit des « merveilles » d'Europe. Un tel, retour d'un séjour de trois mois à Paris dédaigne son manioc, ses ignames coutumier. A sa table désormais, il fait venir artichauts, choucroutes ou endives. Il se croit devenu tout autre être. Son voyage en France doit l'avoir transformé, estime-t-il. Mais, très bientôt, il découvre qu'il ne peut soutenir l'effort financier que son nouveau régime impose. Un ou deux mois après, le voilà revenu aux plats qu'il jugeait bon d'abandonner à sa femme analphabète et aux enfants. Quelle misère !

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.32-33.

Texte 17 : *La dépravation des mœurs*

La dépravation des mœurs est l'une des conséquences de l'adoption sans critique de tout ce qui est occidental. Les élites africaines érige en modèle les contre-valeurs comme l'homosexualité, pratique étrangère à l'être au monde des africains.

La fascination de l'Occident n'a pas épargné les élites elles-mêmes, et jusqu'à la bêtise. C'est ainsi que vous entendrez dire un beau jour que l'homosexualité et le strip-tease par exemple, sont des signes d'un développement élevé d'une culture. Et vous vous poserez alors la question de savoir ce que signifie l'expression « développement élevé ». On ne se contente pas du reste de le proclamer, on passe aux actes. A Douala, Abidjan ou Dakar, il n'est pas rare de rencontrer des homosexuels parmi l'élite africaine. Il s'agit parfois d'une homosexualité de pur snobisme : c'est étrange, direz-vous, mais c'est vrai. Qu'une perversion sexuelle puisse être recherchée comme marque d'une distinction de niveau de culture passe simplement tout entendement. En tout cas, le moins qu'on puisse dire est que c'est précisément là le signe de cette dégénérescence dont nous parlions au début. Ici et là, on voudra ouvrir une « boîte à strip-tease », un divertissement pour intellectuels ! Et c'est tout ce qu'on aura retenu de la « civilisation des loisirs ». Jusque dans la manière d'organiser ses loisirs, l'intellectuel de l'Afrique sous-développée veut singer l'Europe et la singe de la pire des façons.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.33.

Texte 18 : *La compromission de l'élite*

L'élite africaine s'accommode de l'état actuel des choses, pire elle tire profit de cette situation tout en ayant pleine conscience de la situation. Il s'agit d'un manque de courage, d'un aveu

d'impuissance. Plutôt que changer les choses, il se complait à s'adapter à elles. C'est ni plus ni moins qu'une stratégie désespérée de survie.

Un aspect fondamental de la crise des mœurs est exploité et entretenu par lui. Et là, son comportement rejoint celui du charlatan cynique dont nous parlions plus haut : nous voulons parler de la débauche générale. En discussions de salons, tout le monde s'accorde à dire que les jeunes filles sont dévergondées. On se lamente sur cette situation qu'on dénonce vigoureusement au nom de l'intemporel « *bon vieux temps* », au nom aussi de la morale, non seulement de nos pères et mères, mais de la morale universelle tout court. Mais sortis des salons, on se retrouve dans les mêmes ruelles sombres, dans les mêmes rendez-vous de consommation d'alcool en compagnie de ces femmes qui vous tapotent sur l'épaule et sur la cuisse, insolentes et vulgaires. La complicité de l'intellectuel avec la crise est évidente. La pérennité de celle-ci lui garantit une bonne pêche en eaux troubles. Tout comme le charlatan cynique, il juge qu'il est plus facile d'entrer dans le système que d'entreprendre, de l'extérieur, de secouer le système. Sa révolte reste théorique. Elle n'a pas pour fonction de lui procurer une bonne conscience. Elle est pur masque. L'intellectuel joue la comédie verbale du révolutionnaire tandis qu'il se comporte en réactionnaire toujours attaché à l'ordre ancien tandis qu'à y bien voir, il se comporte en révolutionnaire insidieux et subtil : en effet, chacune de ses supercheries démasquées devrait plaider contre l'ordre ancien qu'il exploite en feignant d'y croire toujours. Si un charlatanisme peut être préférable à un autre, celui de l'intellectuel serait loin d'avoir notre préférence. Si un cynisme peut être plus condamnable qu'un autre, celui de l'intellectuel ne bénéficierait d'aucune circonstance atténuante, même pas cet exil involontaire qui a voulu qu'il aille faire ses études en Occident.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.34.

Texte 19 : *La nature de la crise*

L'état de crise de l'homme africain se caractérise par l'ubiquité de son comportement, de sa personnalité. Résoudre le problème du développement revient à résoudre le problème de personnalité des africains qui sont inauthentiques.

Le dédoublement, voilà le mot par lequel nous pourrions résumer l'état de crise de l'homme critique. Et qui dit dédoublement dit fausseté et inauthenticité. L'Afrique sous-développée est certes pleine d'hommes sous-alimentés et affamés, mais elle est surtout pleine d'hommes masqués, certains se sachant masqués, et d'autres pas, les premiers se confondent parfois avec les seconds sans qu'on puisse voir qui enlèvera le masque de l'autre après s'être démasqué lui-même, ou après l'avoir été par l'autre. Le problème du développement n'est donc pas de donner à manger à cet homme mais plutôt de le transformer, de supprimer sa duplicité, de substituer de la consistance à de l'inconsistance.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.35-36.

4- LA MEDIOCRITE

Texte 20 : L'homme médiocre

L'homme médiocre est l'homme mitoyen. Il se fonde complètement dans la société et, c'est celle-ci qui lui dicte son comportement. Le médiocre est incapable de prendre du recul face à son milieu. C'est un homme passif pour qui la société est sécurisante pour sa survie.

Etymologiquement, l'homme médiocre est l'homme du milieu, c'est-à-dire l'homme du centre sans que par centre il faille entendre le noyau, le cœur dans l'ordre de l'excellence ou de l'essence. Il est du centre mais sans être central. Au centre de quoi se trouverait-il donc exactement ? Ce n'est certainement pas au centre des hommes, mais plus exactement au centre de l'homme ne ce sens qu'il reste à mi-chemin de l'humanité authentique et de la sous-humanité parfaite. Notions qui restent elles-mêmes à définir en toute rigueur. La mitoyenneté est par conséquent ici d'ordre idéal et non physique. Bien évidemment, l'homme médiocre est l'homme du milieu aussi bien que l'homme d'un milieu. Si la médiocrité se dit d'abord en rapport avec des considérations d'ordre qualitatif et spatial. Il est en effet l'homme d'un milieu en ce sens qu'il est signe d'un milieu et appartient au grand nombre, à la majorité, à la masse. Et c'est sans doute parce qu'il est d'abord d'un milieu qu'il est en second lieu du milieu. L'appartenance à un milieu ne conduit pas nécessairement à la médiocrité. C'est l'inaptitude à prendre du recul par rapport au milieu, l'adhérence totale à lui qui mène sûrement à la médiocrité. Celle-ci se présente donc d'abord comme grégarité, esprit moutonnier et conformisme irréfléchi. Etre du milieu c'est penser, s'habiller, parler comme on fait dans le milieu. C'est adopter le comportement du grand nombre car le milieu ou la loi du milieu ne se reconnaît qu'à ceci qu'elle est la loi acceptée par le grand nombre, la majorité. L'homme d'un milieu, c'est-à-dire celui qui suit en toute circonstance consciemment ou inconsciemment, la ligne de conduite de la majorité est un homme dont la personnalité se dissout dans l'anonymat d'une masse incolore et inodore. Il devient lui-même, par le fait de cette immersion dans la masse, incolore et inodore. Et le défaut de personnalité, le manque d'originalité sont les premiers traits par lesquels se révèle l'homme médiocre. Ce qui rend médiocre ou pousse à la médiocrité c'est l'instinct de conservation ou le besoin de sécurité.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.37-38.

Texte 21 : les causes de la médiocrité

L'instinct de conservation et le besoin de sécurité sont les causes de la médiocrité. La grégarité qui caractérise la médiocrité obéit simplement à un instinct de survie. L'homme médiocre se fonde dans son milieu et est incapable d'initiative.

Si c'est par instinct de conservation que le milieu exerce sa loi sur l'homme, c'est encore au nom du même instinct de conservation c'est-à-dire du même désir de sécurité que

l'homme se soumet à la loi dictée par le milieu et accepte d'entrer dans le troupeau. Pour survivre, l'homme renonce à son originalité et à sa liberté. Il se fait esclave à la fois de la vie et du milieu. C'est un dramatique paradoxe existentiel que celui qui veut l'homme doivent se renoncer pour être, entendons par là se renoncer solitaire, conscience de soi pour être masse, autre que soi. Ici aussi, l'instinct de conservation est en même temps instinct de mort. On se sauve en mourant à soi, on sauve sa vie en se faisant homme du milieu plutôt qu'en s'opposant au milieu au risque de se laisser détruire par lui pour cause de rébellion ou de subversion. Mais d'un autre côté, il y a donc oubli de soi dans l'anonymat de la masse, annihilation de toute velléité créacionnelle, existence monotone et routinière. C'est cela que nous appelons mort. C'est plus exactement le dépérissement par manque de renouvellement ou par défaut d'activité créatrice autonome chez l'individu, dépérissement qu'occasionne non seulement l'auto-répétition quotidienne de soi mais encore l'imitation systématique du comportement du grand nombre.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.39.

Texte 22 : *Le critère de la normalité*

C'est la raison et non la majorité qui détermine ce qui est normal. La normalité de la médiocrité se fonde sur la majorité, c'est un critère empirique qui est nécessairement relatif et particulier à chaque société. La normalité de l'excellence se fonde sur la raison, elle est ainsi universelle.

Nous avons dit que l'homme médiocre est un homme du centre sans être véritablement central. Mais, par un curieux renversement des valeurs, il arrive qu'on le prenne pour norme. Seulement, il est norme non pas en tant que individualité mais en tant que masse, en tant que majorité. Dans tel ou tel milieu, l'homme normal sera celui qui se situera dans le camp de la majorité ; peu importe si cette majorité est faite d'hommes veules ou nobles, stupides ou intelligents. Ici, le critère de la normalité est donc empirique, statistique. L'homme normal est l'homme qui se comporte comme font la plupart des hommes. Il va de soi que c'est nécessairement une pseudo-normalité. Ce qui est pris ici comme normalité c'est encore de la médiocrité. La loi du grand nombre n'est pas nécessairement une loi dictée par la raison. Or c'est celle-ci, qui doit être, en toute circonstance, critère de la normalité. Est normal, non pas ce qu'on voit faire par tout le monde, mais ce qui, même suivi par une infime minorité seulement, obéirait à la raison universelle. Des contradictions peuvent surgir entre la majorité de tel milieu et celle de cet autre milieu, ce qui prouve que ce n'est pas le nombre ni la quantité qui fonde la normalité. Mais, devant la juridiction de la raison, aucune autre contradiction ne saurait demeurer irréductible.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.40-41.

Texte 23 : L'homme médiocre

La médiocrité est une issue de substitution face aux exigences de l'excellence. C'est un état de facilité devant les pesanteurs de la responsabilité. L'homme médiocre entretient une relation fusionnelle avec son milieu dans lequel la dictature de la masse lui garantit une forme de sécurité.

Que le plein épanouissement de l'humanité en chaque homme soit une entreprise difficile et essouffante ne devrait pas entraîner comme conséquence la redéfinition d'un idéal bâtard et plus facile à atteindre parce que fait de conciliation et de compromissions. L'acceptation d'idéaux bâtards est le fait de la médiocrité et l'on voit en quel sens l'homme médiocre est un sous-homme. L'on peut également voir par-là que la position moyenne n'est pas nécessairement la bonne position. Être homme au maximum ne signifie pas développer également toutes les tendances de l'espèce. Ici aussi, il convient de se méfier de la loi du grand nombre. En effet, si l'homme médiocre est celui qui met sa raison et son jugement personnel en congé pour s'abandonner au ballotement que lui impose l'opinion et le jugement anonyme des autres, il peut être et il est même aussi l'homme qui, dans un second mouvement d'auto-abandonnement, se laisse balloter par les diverses tendances aussi tyranniques les unes que les autres. Entre l'inférieur et le supérieur, le corps et l'esprit, la bête et l'ange, il balance sans cesse et, en désespoir de cause, finit par ériger son balancement en raison de vivre. Rien de surprenant à cela en effet ; car l'homme médiocre pourrait être fondamentalement défini comme l'homme qui abdique sa responsabilité et son autonomie pour se soumettre à la plus complète hétéronomie. Il ne se fait pas, comme dirait Bergson, mais il est fait, il n'agit pas mais il est agi par les événements, les hommes, l'entourage, ou le milieu.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.42-43.

Texte 24 : Les caractères de la médiocrité

La répétitivité, la routine et le conformisme caractérisent le comportement de l'homme médiocre. Le comportement de l'homme médiocre relève de l'instinctivité, de l'affectivité (le corps). Il relève aussi de la société (du dehors) et annihile tout esprit d'initiative. Le médiocre sombre dans la régularité.

Nous avons vu que la médiocrité s'appelle routine, conformisme, snobisme, répétitivité. Et dans la répétitivité nous avons vu le signe d'un dépérissement indiscutable. L'acte répétitif est son essence et rien d'autre ; c'est l'acte fermé sur lui-même, débordé par aucune marge, par aucune ouverture. Inconscient de soi il est vie emprisonnée en elle-même et la tragédie vient de là ; car là où le choix n'existe plus, la conscience s'annule et l'avenir fermé. Vivre par le corps et par le dehors comme moyen, ne tarde pas à se transformer en vivre pour le corps et pour le dehors comme fins. L'extériorité représente alors une menace permanente de subversion qui pèse sur la conscience et l'intériorité. Les structures de l'extériorité apparaissent bel et bien comme vice et la négation de l'intériorité et de la liberté. L'homme médiocre, homme du milieu parce que homme d'un milieu, sous l'aspect de l'homme superficiel est un être qui se réfugie derrière la facilité du suivisme et de l'auto-répétition habituelle, un être par conséquent qui tourne le dos à la liberté difficile et au

génie créateur de l'homme, c'est-à-dire à l'effort par lequel on devrait se hausser perpétuellement au-dessous de soi-même.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.44-45.

Texte 25 : l'hétéronomie de la médiocrité

Plutôt spectateur qu'acteur, le médiocre emprunte une attitude de passivité face aux problèmes existentielles. La médiocrité est une attitude de démission qui pérennise le sous-développement.

La médiocrité montre ici un autre de ses aspects : l'accommodation facile avec n'importe quelle situation. Elle s'était révélée à nous comme démission de notre responsabilité, abandonnement à l'hétéro-détermination ; à présent, elle se révèle amour du balancement et de l'embarras. Amour n'est peut-être pas le mot juste ici. A vrai dire, l'homme médiocre n'aime pas particulièrement le balancement ni l'embarras ; seulement, par faiblesse et par paresse, il ne cherche pas à mettre fin au mouvement de balançoire auquel il est assujéti ni à résoudre son embarras. C'est l'homme des fausses solutions qui transforme le carrefour en point d'arrivée ; ne réussissant pas à sortir de la croisée des chemins, il dépose ses bagages et décrète qu'il a atteint sa destination. C'est finalement l'homme qui ne sait pas où il va ou plutôt l'homme qui oublie sa première destination lorsqu'il rencontre une difficulté sur son itinéraire. C'est l'homme qui ne résout aucun problème mais qui transforme tous ses problèmes en solutions. Seul le présent l'intéresse et, à la rigueur, le passé. C'est l'homme fermé à la dimension de l'avenir, incapable de créer quoi que ce soit. L'on voit aisément de quel côté se trouve la misère de cet homme. Il lui manque parfois le pain quotidien mais quand bien même il est assuré de manger à sa faim tous les jours il ne risque pas moins de demeurer médiocre et sous homme.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.45.

5-LA MODERNITE

Texte 26: Définition de la modernité

La modernité ne signifie pas rigoureusement progrès ou amélioration. L'actualité d'une chose n'est pas synonyme de progrès, elle peut même signifier régression sur le plan axiologique.

Rigoureusement, moderne se dit de ce qui appartient au temps présent ou à une époque relativement récente. C'est ce qui est actuel et contemporain par opposition à ce qui est ancien et peut-être dépassé ou démodé. Nous entendons bien établir une distinction utile entre ce qui est dépassé et ce qui simplement démodé. Dans le dépassement en effet, on doit pouvoir noter un progrès de l'ultérieur sur l'antérieur. Une technique est dépassée lorsqu'elle

cède la place à une seconde qui se révèle plus efficace et plus perfectionnée qu'elle. La vieille faucille est dépassée par la moderne faucheuse mécanique. Par contre, un style vestimentaire, une manière d'utiliser le temps de loisir peuvent être démodés sans être véritablement dépassés, c'est-à-dire sans être améliorés. Mieux, un style vestimentaire ancien peut être remis à la mode sans que personne songe à parler de régression ; sa modernité demeure par conséquent d'ordre strictement temporel et n'entraîne aucune considération d'ordre axiologique. Ainsi, tout ce qui est moderne ne représente pas nécessairement un progrès par rapport à l'ancien et au traditionnel. Le modernisme peut être un progrès sur un point, une régression sur un autre point.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, P.46.

Texte 27 : Les critères de la modernité

La temporalité ne suffit pas à établir la modernité d'une chose. Celle-ci devrait plutôt se fonder sur le perfectionnement et l'amélioration des conditions de vie de l'homme. L'homme doit demeurer la valeur absolue autour de laquelle gravite la modernité et toutes autres choses.

La considération strictement temporelle ne suffit pas quand on veut conférer une valeur à un phénomène. Car alors, les débats du genre « *tradition et modernisme en Afrique noire* » seraient de faux débats en ce sens qu'on saurait a priori, avant même que le débat ne soit ouvert, le sens dans lequel on le trancherait. Il faut un autre critère autre que celui de l'actualité pour décider de la véritable modernité comme de la véritable régression. Pour que le préjugé favorable dont jouit la modernité soit fondé, il faut un critère extra-temporel, il faut que le moderne ne soit pas seulement l'actuel mais aussi le meilleur par rapport à ce qui précède et par rapport aux aspirations fondamentales de l'homme. Il faut un critère extra-temporel, disions-nous, car d'une certaine façon et précisément en Afrique sous-développée, la houe et le tracteur appartiennent au présent, de même l'éclairage à l'huile et l'éclairage électrique. Bien évidemment, leur contemporanéité n'est pas d'origine ; la houe pré-existe au tracteur et l'éclairage à l'huile pré-existe à l'éclairage électrique. Mais d'un autre côté, ces deux systèmes n'appartiennent pas moins au présent. Et pourtant, nul ne songera à dire que la houe est un outil moderne, ni que l'éclairage à l'huile est un éclairage moderne. Par contre la modernité du tracteur et celle de l'éclairage électrique emporte la conviction de tous. Le critère qui devrait nous fonder à assimiler modernité et progrès doit donc être cherché dans une double direction : le perfectionnement des méthodes et des instruments de l'épanouissement de l'homme qui devrait en découler. La modernisation doit donc être, non pas une simple question d'adaptation formelle au présent, mais un souci d'amélioration réelle de la condition humaine.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, P.48.

Texte 28 : Le panafricanisme comme fondement du développement

Le développement en Afrique exige le dépassement de la mentalité tribale ou clanique pour la nation. La nation est un ferment au double plan de l'émergence et de l'unité qui elle-même constitue une propédeutique au développement.

Nous parlerons de solidarité africaine en nous souvenant qu'elle est une valeur relative. Dans quelle mesure cette valeur traditionnelle peut-elle favoriser la modernisation de l'Afrique ? Un des aspects du modernisme que nous évoquerions tout de suite s'appelle constitution des nations, résorption des hordes, clans et tribus. Le phénomène-nation est en effet un phénomène moderne dans le double sens de l'actualité et de l'amélioration. Une nation, tout comme un clan ou une tribu, ne manque pas d'avoir ses égoïsmes de groupe. Solidarité nationale et conscience nationale en sont par conséquent rien d'autre que des manifestations de positions particularistes et égoïstes. Egoïsmes légitimes, hâtons-nous de le dire. Mais quel sens la solidarité nationale est-elle un progrès sur la solidarité clanique ou tribale ? Pourquoi aujourd'hui lutter contre l'esprit clanique et le tribalisme ? Il ne suffirait pas de dire, en guise de réponse, que c'est pour favoriser la naissance de véritables nations. Il faut établir de façon indiscutable que la constitution des nations représente un gain, un progrès par rapport à une tradition clanique et tribale. En effet, l'objectif-nation ne saurait être une fin en soi, une valeur absolue, mais un instrument tout relatif au service d'une cause humaine : l'organisation de la vie des hommes dans un cadre qui permette l'épanouissement et le mieux-être de tous. Le clan et la tribu pouvaient aussi se vouloir de tels cadres. Mais, en vue de l'organisation au mieux du bien-être de l'homme, le cadre du clan et de la tribu est un instrument aujourd'hui dépassé. L'économie moderne, inconciliable avec toutes formes d'autarcie, exige un espace bien plus vaste que celui de la tribu. La modernité ici est celle des grands ensembles économiques. C'est pourquoi les nations africaines elles-mêmes se révèlent des cadres fort insuffisants en regard des nécessités du développement et que l'unité africaine apparaît alors comme un impératif majeur du développement. En effet, l'unité africaine n'est pas une fin en soi ; elle doit être recherchée en tant qu'instrument et comme moyen en vue du développement rapide et efficace de toutes les régions d'Afrique. On voit par là combien dérisoire est l'organisation clanique ou tribale et la conscience qui les accompagne.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.52-53

Texte 29: La nation comme cadre de développement

La nation instaure un cadre relationnelle beaucoup plus grand que la tribu ou le clan. Elle est le cadre idoine pour le développement de l'individu par la sollicitation plus grande de ses facultés mentales, sollicitation due à la complexification des rapports interhumains.

Nous pensons que la vie simple c'est-à-dire, la vie à faible densité de relations interpersonnelles, la vie se déployant dans un univers fermé sur lui-même, culturellement et économiquement parlant, n'est pas une vie qui puisse favoriser le plein épanouissement de l'homme. L'univers fermé des structures sociales traditionnelles, leur exigüité, la

multiplication des égoïsmes qui leur sont inhérentes suffisent à établir, si besoin en était, que la nation figure un indéniable progrès sur la tribu et le clan et favorise un épanouissement supérieur de l'homme. Dans le cadre de la nation en effet, la densité de la vie se voit augmentée ; à une simplicité de nature succède, pour l'homme, une complexité de culture et la complexité de culture n'est pas une entrave mais un enrichissement. La complexité des problèmes quotidiens amène l'individu à mettre à contribution toutes ses facultés aussi bien intellectuelles que physiques ; dans le cadre national, il renonce à certains de ses égoïsmes primaires (ethniques, claniques, tribaux), encore que d'autres puissent se substituer à eux : égoïsmes de classe par exemple. Au-dessus de ceux-ci, on trouve encore des égoïsmes nationaux et toutes les formes de nationalismes. Mais il ne demeure pas moins vrai que l'intégration des structures sociales, politiques et économiques, traditionnelles dans des structures plus vastes, parce qu'elle tend à la simplification des égoïsmes de base est un facteur de modernisation.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.53.

Texte 30 : L'homme référentiel au développement

C'est l'homme et l'homme seul qui doit guider ou motiver toute action de développement. Tout développement qui ne prend pas en compte l'homme l'homme est un pseudo-développement voué à l'échec. La modernité est un processus indéfini et relatif à la temporalité.

Que devons-nous donc entendre par l'expression « l'homme moderne » ? Nous entendrons certainement par-là l'homme du temps présent par opposition à l'homme des siècles passés. Mais cette distinction serait sans grande utilité si nous ne devions lui associer l'idée d'une amélioration, ou plus exactement, d'un mieux-être de l'homme concerné. L'homme moderne n'est donc pas une fin, un terminus, mais un passage vers une nouvelle modernité, sans d'ailleurs que l'ordre chronologique coïncide nécessairement avec un ordre de valeur. La modernité d'hier devenu tradition aujourd'hui peut être plus proche de l'humain que la modernité d'aujourd'hui. C'est dire une fois de plus que ce n'est pas la modernité mais l'humain comme valeur qui devrait servir de référence dans la bataille du développement.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.55.

6-BIEN-ETRE ET BONHEUR

Texte 31 : Le véritable vivre homme

L'existence humaine ne devrait pas se réduire à la satisfaction des besoins primaires (biologiques) mais à l'auto-accomplissement de soi. L'existence médiocre ne saurait satisfaire l'homme car elle ne

permet pas l'éclosion de la liberté, elle consiste simplement en à la sécurité-conservation ;c'est la sécurité-accomplissement qui est la voie de l'excellence et de la pleine humanité.

La recherche du bien-être ne répond donc pas directement au besoin fondamental de sécurité mais à un autre besoin qui prend appui sur celui de la sécurité pour se satisfaire : l'accomplissement total de soi. Il y a en effet une différence entre exister banalement, en dessous de ses potentialités et exister pleinement d'avantage, en se réalisant, en « *se faisant* » chaque jour d'avantage que le jour précédent. Dans l'existence banale et médiocre on se contente du seul fait de vivre biologiquement parlant, tandis qu'avec la considération du bien-être apparaît quelque chose comme une insuffisance du seul fait de vivre. Vivre, tout court, ne satisfait pas l'homme. Et cette insatisfaction est créatrice car c'est grâce à elle que sa liberté trouve l'occasion de se manifester non seulement en imaginant une seconde manière de vivre non biologique, mais encore et surtout en entreprenant de réaliser effectivement cette seconde manière. Si donc nous distinguons entre le vivre biologique et le vivre humain, nous sommes amenés à distinguer également entre deux formes de sécurité : la sécurité-conservation de la vie et la sécurité-accomplissement et conservation de l'humain. Dans la première forme, il s'agit exclusivement de conserver et sauvegarder un acquis : la vie, « *le souffle* », si on veut ; tandis que dans la seconde forme, il s'agit de conquérir d'abord l'humanité, le vivre-homme, pour ne s'inquiéter de sa conservation que par la suite.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.68.

Texte 32 : *Le véritable avoir*

L'avoir bien vient modifier l'être par l'illusion de satisfaction qu'il procure, il s'agit d'un avoir quantitatif qui est un pseudo-avoir. Le véritable avoir dont l'Afrique a besoin pour son émergence est l'avoir qualitatif ou le bien avoir.

L'on n'est bien que lorsqu'on a bien et qu'on se fait tel qu'on ait suffisamment. Avoir suffisamment ou avoir bien n'est pas bien avoir. Avoir bien c'est avoir beaucoup, en quantité plus que suffisante. Bien avoir comme bien être ne désignent qu'une manière et non une quantité d'être ou d'avoir. Cependant l'avoir détermine l'être, la quantité modifie la qualité. Et rien d'étonnant à ce que le bien-être soit d'abord conçu comme essentiellement matériel. Est bien celui qui a réponse facile aux problèmes quotidiens de l'existence. Nous disons bien qu'il a réponse facile à tout ; il ne s'agit pas de réponses verbales mais plus exactement d'objets, de choses, de « *biens* » ayant pour fonction de combler les manques, d'assouvir les besoins divers, de supprimer, momentanément, le désir. On ne peut avoir ces objets-réponses que si on les acquiert, si on les conquiert, bref, si on les fait ou les fabrique. Dans la bataille du développement à laquelle l'Afrique Noire est attelée, l'objectif le plus apparent est l'amélioration du sort matériel des hommes. Il est question pour ceux-ci d'avoir des habitations saines, des baignoires, des téléphones, des automobiles etc... la liste des objets-réponses à acquérir est longue. La recherche du bien se présente donc comme une recherche d'une aisance qui seule permettrait à l'homme d'oublier le harcèlement des impératifs de la sécurité élémentaire pour se consacrer à lui-même.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.69.

Texte 33 : *La finalité de l'existence humaine*

La fin dernière de l'existence est l'auto-accomplissement par la création d'œuvres qui sont autant de preuves de liberté. L'existence jouissive d'objets-réponses n'est qu'une existence médiocre. Le mal être de l'homme y en découle. L'homme ne trouve son plein épanouissement qu'à travers l'actualisation de son existence, son bien-se faire.

La fin dernière de l'homme n'est pas de se conserver en vie jour après jour même si cela devrait se faire dans la médiocrité. Une existence médiocre n'est pas une existence qui vaille la peine d'être vécue. La fin dernière de l'homme est d'actualiser son humanité, de s'accomplir totalement en créant des œuvres qui se proposent en additions au monde. C'est pourquoi la sécurité-conservation de vie n'est qu'un tremplin pour la sécurité accomplissement de soi. La véritable inquiétude de l'homme, celle qui se cache derrière l'inquiétude du pain quotidien, c'est la compréhension du sens de l'histoire. Si donc, en définitive, le bien-être n'est que tel parce qu'il prend appui sur une sécurité-accomplissement-de-soi-humain. C'est ce que nous voulions laisser entendre plus haut lorsque nous disions que le bien-être ne s'identifie pas avec la jouissance pure et simple des objets-réponses que fournit la technique à nos besoins et désirs. Le *bien-être-jouissance* a vite fait de transformer l'homme en esclave de l'objet. En vérité le véritable bien-être humain devrait être *un bien-se faire*. Dans le bien-être, il y a un statisme sclérosant de l'homme enfermé dans le cadre de la répétition jouissive. Or l'objet de jouissance peut être lui-même tarissable. Par contre, dans le bien-se faire il y a un dynamisme créateur qui pousse l'homme à se hisser perpétuellement au-dessus de ses jouissances successives et à s'approfondir sans discontinuer.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.71-72.

Texte 34 : *Les méfaits du pseudo-développement*

Le développement conçu comme accumulation de l'avoir a pour conséquence une diminution de l'être c'est-à-dire une déshumanisation de l'homme. La subordination de la qualité à la quantité ne peut être que dévastatrice pour l'homme.

Il faut être attentif à ceci que le développement conçu comme une accumulation pure et simple de l'avoir est un mauvais développement. La production devenant l'objectif principal, tout lui est subordonné, y compris l'homme lui-même. Les auto-critiques que l'Occident développé a faites à cet égard soulignent un fait qui mérite l'attention des pays en voie de développement : le règne de la technique est le règne de la déshumanisation de l'homme et de son aliénation sous toutes les formes. L'époque industrielle et capitaliste entraîne des conséquences psychologiques et morales inéluctables, écrit Nicolas Berdiaeff. Non seulement elle crée le prolétariat et l'a placé dans une situation pénible et humiliante, mais elle a aussi porté un coup à l'homme en général. La mécanisation et la rationalisation abaissent la qualité. La technique aboutit au règne de la quantité. On constate l'aliénation de la nature humaine, ce que Marx appelait « *Verdinglichung* » : l'homme est considéré comme une chose.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.73-74.

Texte 35 : L'art comme liberté

La religion de par sa nature peut donner que des solutions illusives aux problèmes humains, elle est l'expression de l'assujettissement de l'homme à une transcendance. L'art par contre apporte un contrepois à la dictature de la technique. Il est de fait plus apte à libérer l'homme de l'écrasement de la routine technicienne

Certains croient que le salut vient de la religion parce que la religion orienterait vers une certaine spiritualité et vers une certaine profondeur. A notre avis (...) la spiritualité religieuse est imparfaite parce que passive. Si la vie moderne a tendance à faire de nous des êtres superficiels, tournés vers l'extériorité, il ne faut pas non plus que l'intériorité et la spiritualité qui devraient nous rétablir à l'endroit consistent en une paisible contemplation de soi. Il n'y a de spiritualité et de profondeur véritables que créatrices et actives. C'est pourquoi nous voyons principalement dans l'art le contrepois à la technique. Un ouvrier musicien, un ingénieur sculpteur ou un peintre vivant dans une civilisation technicienne ne seraient pas des hommes totalement aliénés. Ils conservent la possibilité de s'accomplir humainement en réalisant des œuvres de leur liberté. Sauver l'homme de l'écrasement de la puissance technique c'est fondamentalement sauver sa liberté. Et il faut comprendre celle-ci de façon dynamique et non de façon statique. C'est pourquoi nous croyons fermement que le développement de la sensibilité-esthétique ferait davantage de bien que toutes les pratiques religieuses.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.76.

Texte 36 : Le pseudo-bonheur et ses méfaits

La conception du bonheur comme un paradis de jouissance est chimérique, c'est un pseudo-bonheur qui relève du fantasme. Le bonheur implique la conscience du bonheur, c'est une conquête permanente de l'homme sur les obstacles de son existence.

Mais à vrai dire, quel bonheur serait celui qui installerait l'homme dans une monotone éternité de jouissance ? Peu nous importe, pour le moment de savoir quel type de jouissance vient avec le bonheur. L'idée sur laquelle nous voulons insister est celle de permanence et de stabilité. Il nous vient à l'esprit un rapprochement fort éclairant : il en irait de l'idée de bonheur comme celle de paradis. Dans l'imagerie chrétienne, le paradis figure dans un état d'éternelle félicité. Et ce qui nous paraît dénoncer le bonheur ainsi conçu et le paradis ainsi conçu comme pseudo-bonheur et pseudo-paradis c'est l'élément important d'inconscience que tous deux comportent. Tous les automobilistes savent d'expérience que rouler sur une belle route longue et rectiligne finit par endormir le conducteur. Ce qui endort c'est la monotonie du parcours, c'est la route sans virage, c'est la stabilité et le confort. Une route sinueuse par contre ne laisse pas au conducteur le loisir de somnoler ; il est constamment tenu en éveil par les difficultés du parcours. Il n'y a effectivement de conscience que dans et par le changement, la transition, l'obstacle. Or un bonheur stable, permanent serait tel qu'on n'en aurait plus conscience à la longue, le souvenir l'état antérieur lui-même devenant de plus en

plus flou. La monotonie est mortelle pour l'homme même lorsqu'elle est monotonie d'une vie paradisiaque.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.79.

Texte 37 : *Le véritable bonheur*

L'humanité d'Adam et Eve est problématique dans la mesure où ils étaient dépourvus de conscience. Par ce fait, ils n'ont pu être heureux car le bonheur implique la conscience de l'état. Ainsi, le jardin d'Eden chrétien, le Nirvana hindous et toutes les idées de paradis conçues comme éternité de jouissance ne sont que des chimères qui plongent l'individu dans l'illusion.

Le mythe biblique du paradis d'Eden permet de mieux comprendre ce qui précède. Adam et Eve sont présentés, avant la chute comme des êtres heureux ou « *bon heureux* » vivant en paradis ; mais qu'en savaient-ils eux-mêmes ? Absolument rien, puisqu'il a fallu qu'ils transgressent le commandement divin, en mangeant du fruit de la science pour prendre conscience d'eux-mêmes ; en d'autres termes, l'homme n'a accédé à la conscience et à la science qu'en rompant avec la monotonie d'une pseudo-félicité inhumaine. On nous aurait dit pourtant qu'ils étaient heureux dans la situation précédant le péché. Etrange bonheur que celui qui s'ignore ! Adam et Eve n'ont pu connaître aucun bonheur. On peut même se demander s'ils étaient des humains comme nous. Si oui, ils furent des êtres forts misérables avant la chute car, pour l'homme véritable, il n'y a pas de misère plus grande que l'inconscience et l'ignorance absolue. Il y aurait une curieuse ironie de la part de l'homme d'après la chute à vouloir retourner dans cette espèce de Nirvâna qu'on vécut ses ancêtres bibliques. Le bonheur paradisiaque, s'il existait ne serait en effet pas différent du Nirvâna des hindous. L'illusion des chrétiens consiste à présenter le paradis comme différent du néant. Le bonheur humain est inséparable de la conscience explicite du bonheur ; comment un bonheur inconnu, un bonheur vécu, mais ignoré pourrait-il encore être un bonheur ? Le bonheur est la conscience vécue et effective, mais il est aussi conscience pour soi que l'on prend de l'accord de soi-même avec l'ordre du monde.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.79-80.

Texte 38 : *La finalité du développement*

L'homme doit évacuer l'idée de bonheur de ses préoccupations car elle est thanatogène. On devrait lui substituer l'idée de bien-être. La bataille du développement est en fait une bataille pour le bien-être, c'est une bataille qui intègre à la fois les intérêts individuels et collectifs au contraire de la bataille pour le bonheur qui est essentiellement égocentrique.

Nous disons que si on pouvait réellement accéder à un tel état on mourrait simplement ; le seul sentiment de l'existence sans aucune préoccupation du passé, du présent ni de l'avenir, la suppression de toute succession et de tout mouvement sont les signes

auxquels on reconnaît la cessation de la vie. Le bonheur est une aspiration paradoxale de l'homme. Nous pensons qu'il ne sert plus à rien de s'en préoccuper. L'homme d'action n'a plus que faire du bonheur. La bataille du développement n'est ni ne saurait être une bataille pour le bonheur de l'homme car ce serait alors une bataille pour la mort. Ce qui est recherché par les populations sous-développées c'est le bien être au sens où nous l'avons présenté dans ce chapitre, c'est-à-dire un accomplissement de soi humain simplement adossé sur la libération de l'homme vis-à-vis d'un certain nombre de contraintes matérielle et vitales qui pèsent sur lui. C'est pourquoi le bien-être seul peut être une affaire collective et individuelle à la fois tandis que le bonheur se voit évacué du champ des préoccupations de l'homme qui place le sens de sa vie dans la liberté perpétuellement agissante.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.85.

7-LIBERTE ET LIBERATION

Texte 39 : la pseudo-liberté

La liberté ne signifie pas l'absence d'obstacles. La liberté ainsi conçue est une liberté négative, c'est une liberté-chose, une liberté consommation. A cette conception médiocre de la liberté qui est propre au sous-développement s'oppose une conception excellente de la liberté propre au développement : La liberté, la véritable, est une quête permanente, elle n'est jamais acquise définitivement. C'est une liberté- action, une liberté production.

Mais le problème est de savoir où se situe véritablement la liberté : dans l'action de supprimer l'entrave ou plutôt dans la jouissance de la facilité qui naît postérieurement à l'action de réduire l'entrave, en d'autres termes, suis-je libre quand je m'engage dans la réduction d'un ordre contraignant donné ou plutôt dans le moment de repos qui succède à l'effort victorieux de réduction des contraintes ? Toute liberté dont on veut jouir dans l'absence de contrainte et par conséquent de l'effort n'est pas qualitativement différentes de celle qu'aurait métaphoriquement un corps quelconque tombant en chute dite justement libre dans un vide d'obstacles et de résistance ! C'est une liberté négative qui veut *être*, définitivement *être soi* au lieu que la vraie liberté est toujours en devenir. C'est une liberté qui aspire à se loger, à se cloisonner, pour ainsi dire, dans le vide d'une résistance antérieurement supprimée ou simplement inexistante. Or la vraie liberté ne se laisse point figer ni séquestrer. La liberté conçue comme absence d'entraves est ce que nous appellerions une liberté-chose par opposition à la liberté-action, une liberté-consommation par opposition à la liberté-production. L'action de supprimer l'obstacle lui devient une condition de possibilité et non une caractéristique essentielle. C'est la pseudo-liberté qu'on octroie et vous ne gagnez pas.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.87-88.

Texte 40 : La liberté

La liberté se conquiert dans l'action libératrice permanente. Elle n'est pas la fin mais un incessant recommencement.

La liberté, en effet ne saurait être un luxe, un couronnement pour l'action de l'homme ; elle est tout entière dans l'action qu'elle aspire, engagée dans une histoire à rebondissements multiples. La vouloir rassemblée à un moment quelconque, c'est vouloir identiquement la fin de l'histoire mais la fin de cette même liberté. Il n'y a pas de liberté qu'on puisse gagner définitivement, et la vraie liberté, selon nous n'est pas à escompter à un terminus quelconque, la vraie liberté s'éprouve et se prouve dans l'action libératrice concrète. Et l'on passe d'une action libératrice à une autre action libératrice, indéfiniment, sans qu'on puisse prétendre, à aucun moment, avoir résolu toutes les aliénations ni satisfait à toutes les aspirations qui sont toujours des incitations à créer, toutes les insatisfactions provenant des besoins et idéaux non comblés.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.94.

Texte 41 : le rôle du philosophe

Le philosophe a pour rôle de donner la direction à suivre, c'est un homme qui fait des lectures objectives sur l'avenir et c'est par ces lectures qu'il sauve la société des mauvaises surprises. Son rôle est purement rationnel et personnel. Il fait des lectures objectives de la réalité dans le sens d'améliorer la vie. Aussi tire-t-il la société vers l'idéal vu par lui. Le philosophe est donc ce moraliste qui montre toujours ce qui doit être contre ce qui est.

C'est en effet le rôle de la philosophie et des philosophes de veiller constamment pour pouvoir révéler aux autres le sens du présent et la direction de l'avenir. Le philosophe est celui qui ne dort jamais. Sa voix, constamment doit trouer, percer le silence mortel des nuits de la servitude et de l'aliénation sous toutes les formes. Il ne nous vient pas à l'esprit de meilleur exemple que celui de Karl Marx, interprète des structures de la société capitaliste. Karl Marx est l'homme qui, dans un contexte donné, s'est risqué de dire : voilà ce qui se passe, voilà où cela peut nous mener, voilà les illusions et les mirages, et voilà la voie de la certitude et du renouveau. Le philosophe est comme l'oracle d'une société. Seulement ses interprétations du monde ne sont ni des visions, ni des révélations, au sens biblique du terme. Aucun esprit mystérieux ne lui souffle ce qu'il doit dire. Il réfléchit, c'est-à-dire analyse, compare, confronte le réel avec l'idéal qu'il porte en lui, confronte la laideur existante avec le beau devant être, l'injustice existante avec la justice devant être, bref, le désordre existant avec l'ordre devant être. Il a le sens de l'humain et c'est cela au fond, appuyé sur la raison universelle qui sert de critère à toutes ses entreprises.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.99.

Texte 42 : Les étapes de la liberté

La liberté d'indifférence ne saurait faire l'économie de la liberté, de même la négation gratuite ou l'abstention ne sont pas des preuves de liberté. La liberté exige la connaissance qui doit déterminer et précéder l'action c'est-à-dire le choix.

On ne saurait donc refuser d'admettre que la liberté commence avec le pouvoir de dire non, la résistance, l'opposition, la contestation. Et qu'on n'aille pas confondre cette liberté de négation avec la pseudo liberté d'indifférence donc est mort le célèbre âne de Buridan. Descartes a fort bien montré que la liberté d'indifférence est « *le plus bas degré de la liberté* ». La négation gratuite, l'abstention gratuite ne manifeste pas la liberté. On doit résister, s'opposer, se détacher de la chaîne pour des raisons bien établies. Or l'indifférence suppose l'absence de raisons de quelque nature ce soit. L'indifférence signifie ici l'ignorance. Comment un être ignorant peut-il se dire libre précisément en raison de son ignorance ? Le premier moment de la liberté que nous avons décrit comme étant le moment d'une halte imposée à une marche uniformément variée n'est donc pas un moment d'hésitation ou d'indétermination. Il est au contraire le moment d'une détermination à voir plus clair, le moment où on décide d'une réorientation positive. Mais ce n'est qu'un moment qui ne constitue pas à lui tout seul la liberté. Le second est autant sinon plus important. Il est le moment de la construction devant nécessairement faire suite à l'opposition.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.101.

Texte 43 : La nature de la liberté

La liberté est plus précisément une libération perpétuelle vis-à-vis des déterminismes naturels en soi et en dehors de soi. Elle n'est pas une fin en soi mais une condition de réalisation et d'auto-accomplissement.

La liberté n'est donc pas un programme qu'on puisse envisager de réaliser ; mais elle permet de réaliser des programmes. Nous voulons dire que la liberté n'est ni derrière nous, ni devant nous au titre d'une chose que nous devons posséder, car alors elle serait une nature, ce qui est contradictoire. La liberté c'est plus exactement la libération. Nous sommes attelés à une tâche de libération perpétuelle. La liberté c'est l'effort permanent par lequel l'homme se hisse perpétuellement au-dessus de la nature et de lui-même, pour, inlassablement, témoigner en faveur de la vie au détriment des forces destructives de la mort. Ce qui existe, c'est la vie et l'anti-vie. La liberté est au service de la vie mais elle ne se donne pas à récupérer à une fin quelconque de l'histoire de cette vie. Nous pourrions même ajouter que si par victoire définitive sur l'anti-vie, c'est-à-dire sur la mort, elle ne deviendrait pas moins une forme de mort de l'homme. C'est pourquoi nous disons que la liberté de l'homme est plus exactement dans les meilleurs cas, une libération perpétuelle ; on doit renouveler sa liberté tous les jours comme on ferait pour une foi quelconque. Seules nos œuvres quotidiennes de libération parleront de notre liberté. Ici aussi, et comme pour la foi, nombreux sont ceux qui s'imaginent libres et qui sont en réalité des esclaves qui s'ignorent. Un tel sort de prison et se dit libre enfin ! Mais il n'a plus d'emploi, donc de ressources pour sa subsistance quotidienne. Il n'est pas libre ; car cette situation de pauvreté et de dénuement

réduit ses capacités d'épanouissement, il sera l'esclave du pain quotidien aussi longtemps que son ventre affamé ne lui laissera pas le loisir de s'occuper d'autre chose.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.107-108.

8- CULTURE ET DEVELOPPEMENT

Texte 44 : *La vie moderne*

La vie moderne est une annihilation constante de la vie spirituelle ou intérieure ; elle est entièrement au service de la production de l'avoir. L'extrême rationalisation des comportements est contreproductive de liberté. Il est plus qu'urgent aujourd'hui de préserver la vie intérieure contre la toute-puissance du matérialisme.

Trop peu d'avoir ne supprime pas la préoccupation de l'avoir, avons-nous vu. De même l'avoir excessif ne nous laisse qu'un seul loisir : veiller sur lui jalousement. Le style de vie moderne, tout entier au service de la production de cet avoir créé des conditions d'existence d'où disparaît la véritable détente qui participe de la créativité ou, si on veut, de la récréativité. Si la rationalisation des comportements ne signifie pas seulement l'introduction du sens en eux ainsi que la possibilité de les justifier à tout moment mais encore leur transformation en événements réglés de façon rigide et par là-même prévisibles, elle demanderait à être mitigée d'une certaine manière. Nicolas Berdiaeff dans l'article déjà citée écrit : « nous vivons à l'époque de la barbarie civilisée. La vie intérieure, la contemplation, deviennent de plus en plus difficiles. L'homme est déchiré par le monde. On est forcé de mener une lutte héroïque pour le droit à la vie intérieure dont l'existence même est niée... Mais le caractère matérialiste de la civilisation, la puissance de plus en plus menaçante de la technique exigent précisément une spiritualité plus intense que ne l'exigeaient les siècles passés ».

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.111-112.

Texte 45 : *La morale chrétienne et des religions africaines*

La morale chrétienne est motivée par la perspective de la félicité heureuse. Elle valorise l'au-delà au détriment de l'ici-bas. Contrairement au christianisme, la préoccupation des religions africaines est d'améliorer non seulement la réalité quotidienne de l'homme d'une part, de lui assurer un au-delà favorable d'autre part.

L'impératif moral chrétien n'est pas un impératif catégorique mais un impératif hypothétique : si tu veux gagner le ciel, si tu veux sauver ton âme, si tu veux passer à travers le trou d'une aiguille, entrer au royaume de Dieu, alors aime ton prochain, ne t'encombre pas de biens superflus, distribue-les aux pauvres, etc... la considération du salut personnel est ce qui fonde l'action morale du chrétien. Comment ce salut est-il envisagé dans le cadre des religions africaines ? La préoccupation de ce salut existe ; mais pour l'Africain traditionnel, il s'agit de se sauver d'abord ici-bas. C'est pourquoi on fait tout pour se concilier les divinités secondaires. Il existe une considération de l'au-delà dans les religions africaines ; c'est l'au-delà non d'un paradis mais d'une simple éternité de vie pour les ancêtres. La préoccupation de l'ici-bas est néanmoins plus prépondérante dans les religions africaines qu'elle ne l'est dans le christianisme, si du moins nous nous en tenons au contenu des prières dites ici et là.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.119-120.

Texte 46 : *La religion comme obstacle à la liberté*

La religion est inapte à la libération de l'homme, elle consacre plutôt l'assujettissement de celui-ci à un ordre irrationnel. La religion aliène l'homme bien plus qu'elle ne le libère.

Telle est la spiritualité de la religion, la vie intérieure et la contemplation accompagnées de l'arrière-pensée d'une vie extérieure et de l'action. Sans contredit, en se livrant à une telle pseudo-vie intérieure, l'homme s'aliène bien plus qu'il ne se libère. Il s'aliène d'abord en ceci qui a été déjà dit par d'autres : il se dépossède de son pouvoir et surtout de sa responsabilité au profit d'êtres imaginaires. A quoi sert-il de danser Dieu, de chanter, de louer, de célébrer Dieu, comportements considérés comme hautement spirituels, si cela ne doit aboutir qu'à nous pousser dans l'abandon de nous-même à l'irrationnel au moment précis où il faut résoudre les problèmes de la vie quotidienne ? Car finalement, il nous est clairement apparu que la spiritualité religieuse, bien loin de se désintéresser de la matérialité, manifeste au contraire un attachement à peine voilé à la vie et au monde ; la béatitude paradisiaque n'étant que la projection dans l'au-delà de l'image améliorée de la vie terrestre. Les pratiques religieuses elles-mêmes, celles du catholicisme tout comme celles des religions africaines, dans la mesure où elles entraînent l'homme dans une indéfinie auto-répétition finissent par mécaniser la spiritualité et à vider bien des gestes de leur signification. (...) Ce n'est pas avec la religion, strictement parlant que nous pouvons espérer limiter les effets aliénateurs de la modernisation car l'esprit de religion étouffe en l'homme les meilleures dispositions à la créativité à cause justement de la soumission qui la caractérise. L'esprit de religion est en effet un esprit de soumission à l'irrationnel et à l'ordre qu'on croit émaner d'un être qui nous surpasse en toutes choses et qui cumule toutes les perfections dont nous rêvons. Or il faut à l'homme un peu plus d'initiative créatrice pour pouvoir envisager avec optimisme de faire échec aux diverses formes d'aliénation que lui présente en perspective la société devant sortir de la bataille du développement. La religion ne nous donnera pas ce supplément nécessaire d'initiative créatrice, c'est-à-dire, au fond, de liberté.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.122-123.

Texte 47 : L'art

L'art relève de l'esthétique plutôt que de l'utile. Il est le moyen le plus idoine à la libération de l'homme car il prend en compte les réalités existentielles de celui-ci.

L'artiste est un travailleur de l'esprit tout autant que de la matière ; bien évidemment son rapport à la matière n'est pas ordonné sur un besoin de consommation ; l'art n'est ni ne saurait se vouloir une technique de transformation utilitaire du monde. Est-ce à dire qu'il est cette activité gratuite et désintéressée qu'on a parfois vantée précisément à cause de cette gratuité et de ce désintéressement ? Nous ne le pensons pas. L'art ne se désintéresse pas du monde, de la vie. Et ce qui en lui retient notre attention c'est le fait que tout en restant préoccupé du monde, il n'est pas pour nous une source supplémentaire d'aliénation ; bien au contraire, il se présente comme un moyen de libération.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.123-124.

Texte 48 : L'artiste

L'artiste produit des œuvres uniques plutôt que génériques, sa production découle de son imagination. Avec l'art, la qualité domine sur la quantité, l'être sur l'avoir. L'artiste est en symbiose avec sa création qui est l'expression de sa liberté.

Considérons, non pas l'art en général, mais l'artiste. C'est un producteur, si on veut au même titre que l'ouvrier des usines, l'ingénieur ou le cultivateur. Il produit des œuvres palpables. Mais il existe une grosse différence entre le producteur du circuit économique et lui-même. Tandis que le premier produit selon des canons plus ou moins déterminés, lui produit des œuvres originales. Tandis que la production du premier se donne à répéter, sa production n'offre aucune prise à la répétition. L'artiste cumule la conception et l'exécution séparées ailleurs. Il y a un aspect aliénateur de l'activité économique déjà souligné par nous et qu'on ne retrouve pas dans l'activité l'artistique. ; C'est non seulement l'aspect par où le producteur est séparé de son produit et ne participe qu'à la phase d'exécution de la production, mais encore l'aspect par où il se laisse fasciner par la quantitativité de son produit qui s'érige ainsi en finalité dernière de la production. Le produit, séparé de l'idée qui lui a donné le jour se transforme lui-même en fin de soi. La confusion qui se produit alors est celle qui transforme des objets-réponses aux besoins des hommes en des sortes d'idées concrètes et contradictoires les unes des autres devenues elles-mêmes de nouveaux points de départ, de nouvelles origines pour des besoins nouveaux et paradoxaux. Cela se passe dans le domaine d'une finalité : satisfaire le besoin fondamental de sécurité afin que sur cette sécurité garantie puisse se construire une existence réellement libre de l'homme.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.124.

Texte 49 : La promotion de l'artiste

Le développement doit favoriser l'émergence des artistes. En effet, la modernité mal assimilée aboutit à l'extrême rationalisation du temps : personne n'est libre vis-à-vis du temps, on est soumis à de nombreuses contraintes. Seul l'artiste prend encore le temps, il dispose de son temps. L'africain

a des prédispositions culturelles à vivre en artiste, préserver ces dispositions doit être garantie par le développement.

Et puis il n'est pas nécessaire d'aller aux concerts ou de parcourir les musées pour vivre réellement une existence d'artiste. L'artiste se découvre jusque dans sa manière de porter une coupe aux lèvres. La manière d'artiste engage tout l'homme, toute notre personnalité et fait échec à l'atomisation aliénatrice. On est tout entier dans chaque geste qu'on exécute. Ici, pas de stéréotypie verbale des « *comment ça va ?* » « *bien* » « *merci* », ni de poignées de mains données à la sauvette tandis qu'on a l'esprit ailleurs. Entrez dans un restaurant de pays développé : vous serez frappé par la frénésie du mouvement. Dès que son plat est posé devant lui, le consommateur n'a qu'un souci : engloutir le plus rapidement possible son contenu. Il mange vite, il se brûle la langue et le palais jusqu'à ce qu'une insensibilisation s'ensuive. D'autres consommateurs se pressent à la porte ; il faut leur céder la place. Le temps presse, on n'a pas assez de temps ! On ne sait plus prendre son temps. Il arrive cependant qu'on rencontre ce type d'homme que nous cherchons : l'artiste ; le seul être qui sache encore se donner du temps, déguster un plat, siroter vraiment une boisson ou marcher sans courir. Il faut donc que la bataille du développement puisse garantir la pérennité de ce type d'homme en Afrique, l'artiste et le créateur. Il s'agit bel et bien de garantir sa pérennité car l'africain, tout le monde l'a dit, est l'être qui a constamment associé l'art à ses activités diverses de production. Pagayer en chantant, piler le mil en dansant et chantant sont des exemples souvent cités. La véritable spiritualité est là, nous semble-t-il, la spiritualité telle que l'homme doit la vivre et non telle que Dieu ou les anges sont supposés la vivre. La modernisation doit-elle sonner le glas de cette Afrique en perpétuelle frénésie rythmique ?

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.126-127.

Texte 50 : *Le développement au service de l'individu*

Il ne peut y avoir une hiérarchisation des cultures car il n'y a pas de cultures supérieures. Cependant l'aptitude ou l'inaptitude d'une culture à apporter des réponses aux problèmes de l'individu, à la science peut favoriser le développement ou le sous-développement. Promouvoir l'épanouissement intégral de l'homme doit être le souci majeur du développement.

Quand nous parlons de sous-développement culturel nous ne pensons pas à la négritude comme manière particulière pour les Négro-Africains d'être-au-monde : car ce serait vouloir dire qu'une manière d'être-au-monde peut être sous-développée par rapport à une autre ! Ce serait un non-sens. La culture dont nous parlons n'a rien de particulariste, elle est plutôt l'expression de l'aspect scientifique de toute culture particulière. Et en tant que telle elle est d'abord culture des individus pris isolément et non culture d'une société globale. C'est l'homme individuel qui nous intéresse ici, avec son niveau de connaissances, son pouvoir réel sur le monde, et non la société prise globalement et comme super-individualité. C'est au service de cet homme individuel que doit se mettre le développement. C'est à lui qu'il faut donner le maximum de savoir nécessaire pour qu'il puisse connaître un réel épanouissement. Sa formation, son éducation devront associer très étroitement l'étude et la connaissance des causes réelles des choses et une sensibilisation convenable à la beauté. A la formation

scientifique de l'homme de l'Afrique moderne, il faudra par conséquent associer une solide éducation artistique si on tient à éviter la fabrication de marionnette et de robots humains.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.133.

9- L'EXCELLENCE

Texte 51: *L'homme excellent*

L'homme excellent est un homme d'action, il brille par son pragmatisme en joignant la parole aux actes. Son action est orientée vers la promotion du groupe car il est conscient de la communauté de destin qu'il a vis-à-vis du groupe.

L'homme véritable, l'excellence, c'est celui qui ne balance pas entre être spectateur et être créateur, il choisit d'être acteur ; c'est celui qui ne se contente pas de vaines paroles mais qui agit immédiatement sa parole à la fois intime et publique, laissant le soin à d'autres d'expliquer cette parole déjà inscrite par lui dans des œuvres. Voilà le type d'homme que le développement devrait promouvoir. C'est l'homme qui comprend que le salut des autres dépend de son propre salut et réciproquement. La compréhension de cette solidarité sur le plan de l'humain lui prescrit une attitude et lui dicte un devoir : l'attitude qui lui est prescrite est celle de l'homme de l'action ; qu'il agisse bien plus qu'il n'accepte de subir ; qu'il aille au-devant des événements, les prévienne et les prenne en charge à défaut de les occasionner librement bien plus qu'il ne se laisse balloter de surprise en surprise par les événements. Le devoir qui lui est dicté est celui d'aider à l'épanouissement de l'excellence en tout homme ; c'est le devoir de responsabilité dont nous avons déjà parlé.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.143-144.

Texte 52 : *La promotion de l'excellence*

L'excellence n'est pas élitiste, tout homme y peut accéder. Le moyen le plus idoine pour accéder à l'excellence est l'éducation. Une éducation orientée vers la promotion de la liberté à travers la science, l'art et la philosophie.

Maintenant comment faire pour généraliser l'excellence, la rendre moins aristocratique ? Etant donné ce que nous avons déjà indiqué comme caractéristiques de l'homme excellent, il s'agirait pour les éducateurs de concevoir l'éducation de la jeunesse africaine d'aujourd'hui dans le sens indiqué ; c'est-à-dire s'attacher à développer chez les jeunes le sens critique, le sens des responsabilités, le goût de la création esthétique et l'amour de la liberté. Ce n'est pas le lieu ici d'indiquer un programme de formation du futur citoyen mais, pour donner une idée de ce que nous pensons dans ce domaine, nous dirions que les programmes d'enseignement et les programmes d'activités dans les divers mouvements de la

jeunesse devraient accorder une place de choix aux sciences, à la philosophie comme pratique de la réflexion, à l'esthétique non pas du point de vue de la théorie de l'art mais au point de vue de la création proprement dite ; les activités de création artistique, nous l'avons déjà dit dans le précédent chapitre, disposeraient les jeunes à aimer la liberté positives et à résister de toute leur culture aux forces matérielles et mécaniques de déshumanisation. C'est dire l'important du rôle qui incombe à l'éducation dans cette entreprise de l'excellence.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, pp.145-146.

CONCLUSION

Texte 53 : *Le sous-développement*

Le véritable sous-développement est celui de l'être. L'ignorance, la superstition sont ses différentes expressions. L'être sous-développé est un être passif, il est assujetti et subit son histoire plutôt qu'il ne l'a fait. Son référent est l'accumulation des biens matériels. L'avoir pour lui est plus essentiel que l'être d'où sa médiocrité.

Le point de vue matériel a détourné l'attention des hommes jusqu'au point de leur faire voir dans le sous-développement une situation qui se définirait exclusivement par privations. Dans cette optique, tout se passait comme si le sous-développement n'était que sous-développement de l'avoir et jamais de l'être. Ce qui est évidemment une erreur, disons une grave illusion d'optique. Si le développement doit être au service de l'homme c'est en tant que celui-ci est d'abord un être distinct de son avoir. Le sous-développement de l'avoir n'est pas essentiel ; le véritable sous-développement est celui de l'être en tant que tel. Un être sous-développé n'est pas un être qui n'a pas ceci, qui n'a pas cela, qui manque de ceci, qui est privé de cela..., un être sous-développé est d'abord un être en quelque sorte atrophié. Vivre dans l'ignorance, la superstition sous toutes ses formes, la crainte d'un univers déifié et investi de puissances terrifiantes, vivre dans la résignation, élément passif d'une histoire qui vous fait bien plus que vous ne la faites, qu'est-ce d'autre sinon se montré atrophié dans son être ? il ne s'agit pas pour nous de contester l'importance de l'avoir dans l'entreprise d'épanouissement personnel de tout être, mais simplement d'inviter à effectuer un déplacement d'accent, un renversement des positions : ce n'est pas l'être qui doit être subordonné à l'avoir mais exactement le contraire.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.150.

Texte 54 : La médiocrité

La médiocrité n'est pas le propre des pays dit sous-développés mais également il existe aussi dans les pays développés. Elle célèbre l'avoir, le bonheur et la facilité qui, loin d'épanouir l'homme l'entraîne vers sa fin.

C'est ainsi qu'il existe de nombreux médiocres qui s'ignorent non seulement dans nos pays officiellement sous-développés mais aussi et en proportions importantes dans les pays officiellement développés. Les pseudo-valeurs de la médiocrité sont l'avoir, le bonheur, la facilité. Nous avons tenté de montrer en quel sens il était anti-humain ou non-humain de rechercher à travers le développement et précisément au terme du développement, l'accès dans une espèce de régime de la facilité et d'un bonheur définitif qui soit félicité ou béatitude. Le bonheur imaginé comme la situation dans laquelle l'homme serait définitivement dispensé de tout effort, où tout tournerait en rond dans la lassitude et la monotonie finalement inconscientes de la consommation coupée de la nécessité de produire est simplement l'image d'une mort certaine de l'homme. Le bonheur ainsi conçu figurerait la fin de l'homme.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.151.

Texte 55 : La liberté

La liberté est ambivalente dans la mesure où elle peut être une pseudo valeur de la médiocrité ou une valeur de l'excellence. Dans son aspect médiocre, elle est une fin, un état statique qu'on accède au terme d'un cheminement. Dans son aspect excellent, elle est une libération permanente.

La liberté ! Une autre valeur que nous avons longuement examinée tout au long de cet essai. Elle nous est également apparue tantôt comme une pseudo-valeur du médiocre, tantôt comme une véritable valeur de l'homme excellent. Valeur du médiocre la liberté l'est en effet quand on l'envisage comme pouvant être acquise une fois pour toutes à un point de convergence où toutes les pseudo-valeurs se donneraient rendez-vous : (bonheur, béatitude, justice, jouissance perpétuelle, etc...). Mais lorsqu'elle est plutôt envisagée comme une libération perpétuelle, la liberté redevient une vraie valeur de l'excellence ; elle est alors tout à la fois moyen et fin de la réalisation de l'homme. L'homme est apte à la liberté, il n'est jamais définitivement libre, il se libère indéfiniment. On ne peut donc pas attendre du développement qu'il organise pour l'homme le règne de la liberté, car finalement le développement dans son ensemble se ramène au processus indéfini de libération lui-même.

Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Ed. EMC, 1988, p.152.

BIBLIOGRAPHIE

- EBENEZER NJOH MOUELLE, De la médiocrité a l'excellence, Les éditions du Mont-Cameroun, 1988,
- MARCIEN TOWA, Essai sur la Problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, clé, 1971.
- PLATON, Apologie de Socrate, Hatier, 1993
- ASOMBO MENDA, Les philosophes africains par les textes, Nathan,

Remerciements

Nos remerciements s'adressent à nos collègues, NDII Pierre Ledoux, NKE TSIMI Donatien, TELEP II Dieudonné.

TABLE DE MATIERE

PREMIERE PARTIE

Méthodologie du commentaire de texte.....03

Exercices Pratiques.....06

DEUXIEME PARTIE

Etude des œuvres.....12

A- Platon, *Apologie de Socrate*.....13

B- Marcien Towa, *L'essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*....16

C- Ebénézer Njoh Mouelle, *De la Médiocrité à l'excellence*.....21

TROISIEME PARTIE

Recueil de Textes.....23

A- *L'apologie de Socrate*.....24

B- *L'essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*.....31

C- *De la médiocrité à l'excellence*.....48



Cet opuscule n'a nullement pour prétention de dispenser les élèves (futurs candidats aux Baccalauréat) de lire intégralement les différentes œuvres au programme. Au contraire, il est une invitation à les lire scrupuleusement. Il s'agit ici ni plus, ni moins que d'un outil de travail utile

pour tous ceux qui se sont préalablement familiarisés aux œuvres au programme.

Comme tout exercice, le commentaire de texte philosophique a ses exigences méthodologiques, la connaissance et la maîtrise de celles-ci par le candidat est une nécessité en vue du succès à l'examen. Par cet opuscule, nous lui permettons tout simplement de prendre connaissance des règles à appliquer vis-à-vis de cet exercice qui représente le sujet de type III de l'épreuve de philosophie au Baccalauréat série littéraire. Nous mettons ici de nombreux textes à la disposition du futur candidat. Notre objectif, n'est pas de proposer des textes corrigés aux candidats mais de les inviter à travailler par eux-mêmes. De solliciter certainement l'accompagnement de leurs enseignants respectifs, qui ne manqueront certainement pas d'éclaircir ici et là les points d'ombres qui demeurent presque toujours dans l'apprentissage de toute discipline nouvelle.

Nous restons ouverts aux suggestions que pourrait susciter la lecture de ce texte.

L'auteur

Contacts :

Blog : www.olomostanislal.over-blog.com

E-Mail : olomostanislal@gmail.com