



T'Oumpé Intellectual Groups

Centre National d'accompagnement à l'Excellence Scolaire au Secondaire

Enseignement Général Francophone et Anglophone – Enseignement Technique

Cours en ligne – Cours de répétitions – Cours à domicile

Direction : Yaoundé | (+237) 696382854 / 672004246 | E-mail : toumpeolivier2017@gmail.com

DIRECTION DES AFFAIRES ACADEMIQUES

INSPECTION GENERALE DES ENSEIGNEMENTS

ACADEMICS AFFAIRS DEPARTMENT

GENERAL INSPECTION OF TEACHING

SUPPORT DE COURS DE PHILOSOPHIE N° 2

Classes : Terminales A.AB9

Résumé des œuvres

Année Scolaire : 2021/2022

INTRODUCTION AUX ŒUVRES PHILOSOPHIQUES

EBENEZER NJOH MOUELLE, DE LA MEDIOCRITE A L'EXCELLENCE, ESSAI SUR LA SIGNIFICATION HUMAINE DU DEVELOPPEMENT, YAOUNDE, CLE, 1970.

LES PERSPECTIVES D'ANALYSE

1- Les catégories du sous-développement

Dans la perspective de l'économisme, que Njoh-Mouelle appelle « l'optique quantitative », le sous-développement apparaît, pour l'essentiel, comme un état de manque en rapport avec les données strictement matérielles de la vie quotidienne des Africains : manque de routes, d'infrastructures de communication, d'écoles, d'hôpitaux, de logements décents, de moyens de production des biens de consommation et, par conséquent, de ces biens eux-mêmes, etc. C'est le sous-développement de l'avoir. Mais, remarque Njoh-Mouelle, ce n'est pas cette forme de sous-développement qui est essentielle. Le véritable sous-développement est, selon lui, celui de l'être même de l'Africain. Il prend, dans De la Médiocrité à l'excellence, deux figures : celle de la misère et celle de la crise identitaire.

a- La misère

Njoh-Mouelle distingue deux formes de misères : la misère subjective et la misère objective. La misère subjective est la « prise de conscience douloureuse par l'homme de la faille qui sépare son être actuel de ce qu'il veut être » (p. 29). C'est la mesure de la distance irréductible qui sépare nos désirs de leurs objets et qui engendre insatisfaction, frustration, mauvaise conscience. Cette forme de misère, constate Njoh-Mouelle, n'est pas spécifique à l'homme des pays sous-développés puisqu'on la rencontre également dans les pays d'abondance matérielle. Elle ne peut donc pas servir à caractériser le sous-développement. En revanche la forme de misère qui est véritablement caractéristique du sous-développement est la misère objective. Elle réside dans l'analphabétisme,

l'ignorance, la crédulité, la crainte de dieux et de puissances terrifiantes imaginaires, la superstition et, tout bien considéré, dans l'irrationalité ou ce que Njoh-Mouelle appelle « le régime de l'anti-raison » (p. 33). Dans ce mode d'être « l'homme superstitieux ne se sent responsable de rien de ce qui lui arrive. C'est toujours le sort, ce sont les dieux, les ancêtres, c'est le voisin » (pp. 31-32). Il met délibérément en congé sa raison et sa liberté, s'inscrivant ainsi en marge de l'humanité authentique.

On peut cependant remarquer qu'il y a, dans cette manière de définir la misère objective, un risque d'équivoque. On pourrait bien s'attendre, en un sens, à ce que cette définition intègre des déterminations quantitatives, c'est-à-dire « objectives », au sens courant de ce terme, observables au besoin « à la vue » comme la famine, le bas niveau des revenus, le faible pouvoir d'achat, etc. De plus ce qui est nommé ici « misère objective » renvoie à des données qu'on peut bien caractériser comme subjectives puisqu'elles relèvent de la sphère de l'esprit : ignorance, crainte, superstition.

b- La crise identitaire

La seconde catégorie à partir de laquelle on peut caractériser le sous-développement de l'Homme africain est, selon Njoh-Mouelle, la crise identitaire dans laquelle il se trouve plongé. L'événement colonial l'a en effet placé devant de nouvelles valeurs qui s'offrent à lui comme alternatives concurrentes aux valeurs traditionnelles. Il n'a plus de repères sûrs, il ne sait plus à quelles normes s'accrocher. C'est un être dépersonnalisé, c'est-à-dire désorienté sur le plan mental et culturel et, par conséquent, inquiet et angoissé. Vivant une crise de valeurs sans précédent, il est devenu ce que Njoh-Mouelle appelle un « homme critique », sans personnalité assignable, sans identité clairement repérable. Il vit sous le mode du dédoublement, donc de la duplicité, de la fausseté et de l'inauthenticité. Ainsi, « aux confessions collectives des dimanches, le chrétien marmonne les dix commandements, notamment celui qui lui interdit d'adorer des dieux autres que celui d'Isaac et Jacob, mais irrésistiblement, au sortir de l'Eglise et même dans l'enceinte du temple du Dieu d'Abraham, il porte a mulettes et autres fétiches qui ne sont rien d'autre que des dieux protecteurs. Il croit en Dieu, il croit au sorcier plus proche de lui tout de même que Dieu, mais il ne croit pas en lui-même (p.36). A ce dédoublement se greffe, notamment chez les « élites fanfaronnes » (p. 43), l'aliénation, qui se caractérise par la fascination par l'Occident sur lequel sont focalisés tous les regards et toutes les envies. Aussi les modes de consommation, les goûts vestimentaires, les loisirs, l'accent langagier et le phrasé, ... de l'Africain sous-développé sont-ils strictement calqués sur ceux de l'Occident. Cette perte d'identité, qui est dramatique pour l'Afrique, est bien illustrée par l'image fanonienne de l'Africain à la « peau noire » et aux « masques blancs ». C'est peut-être là, à tout prendre, le symbole le plus visible et le plus éloquent de notre sous-développement.

2- Le sens du développement

Aller vers le développement est donc, pour l'Afrique contemporaine, un impératif absolu. Mais quel contenu les Africains mettent-ils dans la catégorie de développement ? A quoi correspond, très concrètement, ce projet historique et à quelle finalité ultime s'ordonne-t-il ?

a- La modernisation

Le développement est d'abord identifié à la modernisation, c'est-à-dire à la construction de la modernité (cf. p. 58). Njoh-Mouelle distingue deux aspects dans cette modernité : une modernité de l'actualité et une modernité du progrès. La modernité de l'actualité est une modernité simplement temporelle, liée au présent. Est moderne, de ce point de vue, « 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. » (p. 58). Aucune considération axiologique, c'est-à-dire de valeur, n'intervient ici. Peu importe, dans cette perspective, que le moderne soit une amélioration ou une régression, l'essentiel est qu'il soit à l'ordre du jour. Sur cette conception du moderne se greffe un modernisme superficiel qui n'est en fait que snobisme de l'homme médiocre. Il consiste dans la recherche systématique, sans discernement et aveugle du nouveau considéré en soi comme une valeur. Compte tenu de sa négativité ce modernisme doit être saisi non comme un objectif de développement, mais plutôt comme un écueil au développement. Il illustre à la perfection la misère de l'homme soumis à l'impératif de l'actualité. A contrario la modernité du progrès est plus soucieuse des valeurs. Si elle épouse aussi les contours du présent, elle représente cependant, par rapport au passé ou à la tradition, un perfectionnement, une amélioration, un dépassement. C'est surtout dans l'univers technicien qu'elle est plus visible et plus lisible. Une technique ultérieure rend, en règle générale, obsolète une technique antérieure parce qu'elle est plus efficiente. Ainsi, remarque Njoh-Mouelle, « la vieille faucille est dépassée par la moderne faucheuse mécanique. » (p. 58). De même « du hamac à l'automobile en passant par la bicyclette le mouvement est celui de la modernisation en même temps que celui du progrès. » (p. 59) et c'est dans le cadre d'une telle dynamique que s'inscrit précisément ce que Njoh-Mouelle appelle « la bataille du développement ». Ici la modernisation ne pourra conduire au développement que si elle est capable de contribuer à l'épanouissement de l'homme, à l'amélioration de sa condition, au lieu d'être une simple expression du présent, de l'actuel. Dans ce processus de modernisation la tradition, se demande Njoh-Mouelle, a-t-elle encore un rôle à jouer ? Pour lui « la tradition en tant que telle, peut être une condition du progrès. » (p. 61). Progrès non seulement économique et social, mais aussi moral. En effet toute modernité repose sur une tradition dont le rôle, en se perpétuant, est de conserver l'identité du groupe, celle sans laquelle celui-ci serait complètement désorienté dans son processus d'évolution. Cette identité, concernant toute formation humaine, se marque, fondamentalement, par l'humanisme, c'est-à-dire le sens de l'humain, qui est attention à tout ce qui se rapporte à l'homme. Une des valeurs traditionnelles qui, en Afrique, illustre à souhait cet humanisme, identité transhistorique de tous les peuples, est la solidarité, qui commence dans la famille, s'étend au clan et ensuite à l'Etat-Nation. Mais en Afrique cette solidarité a tendance à dériver vers ce que Njoh-Mouelle nomme le « solidarisme ». Ainsi qu'il le dit, « il est un « solidarisme » prôné par une catégorie sociale que nous pourrions considérer comme la catégorie des vaincus de la crise. » (p. 67). Ce solidarisme correspond, en fait, à un « parasitisme social » dont l'objectif est d'instituer une « civilisation de la gratuité » aux dépens de celle du travail, une culture du don sans celle du contre-don, le « recevoir » sans le « donner », etc. Il s'agit d'une option pour la paresse, d'un refus de l'effort, d'une démission de ses responsabilités vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis des autres. Parce qu'il est incompatible avec les exigences du développement le solidarisme, et non la solidarité authentique, doit être récusé par la modernisation de même que le sentimentalisme observé notamment chez certains riches, qui maintient les indigents dans un régime de libéralités qui les dissuade de tout effort. Comme l'exige Njoh-Mouelle, « il faut donner du travail aux chômeurs et non l'aumône » (p. 68). De la même manière les pays du Tiers Monde doivent compter essentiellement sur eux-mêmes et non sur la « générosité » des pays développés. Si, en Afrique

spécifiquement, le développement a un sens, ce sens réside, par rapport à la tradition, dans la conservation des valeurs humaines de solidarité et non dans un solidarisme paresseux et irresponsable, à l'intérieur d'une dynamique de modernisation qui est synonyme de progrès.

b- La recherche du bien-être

Cause et tout ensemble effet de la colonisation la recherche du bien-être constitue, chez Njoh-Mouelle, le second équivalent du développement. Le bien-être dont il est question ici ne correspond pas à la simple sécurité existentielle, au fait d'être assuré, à la faveur d'un logement, d'un régime alimentaire, quels qu'ils soient par ailleurs, de satisfaire sans façon ses besoins de base, de continuer à vivre de jour en jour. Dans ce cas nous sommes face à une existence bestiale, banale, élémentaire et médiocre, répondant à des exigences simplement biologiques d'auto-conservation et où il est question uniquement de sauvegarder un acquis : le souffle vital. Au-delà de ce mode d'exister purement végétatif il y a celui qui insiste sur la manière de vivre, sur la qualité de la vie et que Njoh-Mouelle nomme le bien-être, le vivre humain, le bien exister. Ce bien-être intègre donc un certain luxe, qui est en fait un luxe essentiel, le luxe de la qualité « nécessaire à l'accomplissement plénier de l'homme » (p. 81). Ce luxe ne se confond cependant pas à la vision pseudo-épicurienne consacrée par un concept équivoque : le bonheur. Selon cette conception l'existence sous le régime du développement ou bien-être est une existence d'abondance matérielle, de jouissance facile dans un repos définitif, coupée de tout effort. Il s'agit là en fait d'un mime de la mort puisqu'en elle l'homme se croit dispensé de toute activité et de tout engagement. La conséquence que Njoh-Mouelle en tire est que « 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 » (p. 100). Le sens réel du développement est donc non pas le bien-être ou bonheur ainsi entendu, mais ce que Njoh-Mouelle nomme le « bien-se faire ». Ce bien-se faire est approfondissement de soi, accomplissement total de ses potentialités sous l'aiguillon d'une insatisfaction créatrice fondamentale débouchant sur une existence active et pleine, se faisant sans discontinuer un peu plus chaque jour. Il suppose un savoir étendu et l'engagement de l'homme dans des domaines autres que ceux de la production matérielle (par exemple intellectuel, artistique, etc.). Cette réorientation de l'existence conduit à ce que Njoh-Mouelle appelle « de nouveaux niveaux de dignité humaine », indices d'un développement toujours plus élevé de l'homme.

3- La figure du médiocre

Sur la voie du développement ainsi entendu se dresse un pesant écueil, la médiocrité incarnée par un type d'homme qui constitue, pour l'excellence, un véritable repoussoir : l'homme médiocre.

a- Le médiocre

« Etymologiquement, l'homme médiocre est l'homme du milieu, c'est-à-dire l'homme du centre » (p. 48). C'est un être moyen, qui se situe à égale distance de « l'humanité authentique », c'est-à-dire pleine et supérieure, et de la « sous-humanité parfaite », qui jouxte l'animalité. Si le médiocre est d'abord l'homme du milieu, il est aussi, remarque Njoh-Mouelle, l'homme d'un milieu. C'est dire qu'il y a un univers du médiocre, qui est social, mental, spirituel. Cet univers c'est celui du grand nombre, de la majorité, de la masse, du troupeau. Le médiocre y affectionne la grégarité, l'esprit

moutonnier, le confort de l'anonymat. Ayant tourné le dos à l'effort, il s'abandonne à la facilité, à la routine (« Métro-Boulot-Dodo ») et à la monotonie. Le conformisme est son attitude préférée et en toute circonstance il suit la ligne de conduite de la majorité. C'est l'homme de la mimésis, de l'imitation servile dans l'habillement, les modes d'expression, les goûts et les loisirs. Il manque de personnalité, d'originalité et d'authenticité. Le médiocre est donc un homme aliéné, qui a renoncé à l'autonomie et à la liberté. Il a des comportements stéréotypés, il ne peut penser par lui-même. Son jugement et ses points de vue sont généralement alignés sur ceux de la majorité dans laquelle il se dissout. Incapable de détachement, de distanciation critique, de marginalité, voire d'« excentricité », le médiocre adhère tout conventionnellement à l'opinion la plus commune et la plus banale. Chez lui raison et responsabilité sont mis en congé : il pense par procuration ou par délégation, à la manière du mineur dont parle Kant dans La philosophie de l'Histoire ; il se soumet, en tout, à la plus complète hétéronomie. C'est ainsi qu'au lieu de se faire il se laisse faire ; au lieu d'agir il se laisse agir par les événements, les autres, le milieu ; au lieu de faire l'Histoire, il attend passivement la voir se faire. Il a perdu le sens de l'initiative, et plus encore de la créativité, du dépassement de soi. Il vit sous le régime de l'horizontalité, évite soigneusement la verticalité qu'impose l'effort de l'ascension vers les valeurs et se contente ainsi de faire foule, dans un monde homogène, indifférencié et mitoyen parce que situé, comme une moyenne arithmétique, à égale distance du maximum et minimum. Si un de ses soucis essentiels est la recherche de la sécurité et l'économie du risque, l'ignorance, la crainte et la superstition sont par ailleurs quelques-unes de ses déterminations fondamentales. Il croit aux forces occultes qu'il sollicite via le sorcier, il s'abandonne au destin et aux dieux.

b- Les valeurs de la médiocrité

Dans le registre de ses valeurs il y a : Un bonheur médiocre figuré comme jouissance facile, paisible et éternelle de l'avoir, sur le mode de l'existence dans le paradis d'Eden. Il s'agit d'un bonheur sans effort et sans mérite, obtenu généralement dans la confusion, c'est-à-dire dans l'illégalité ou l'illégitimité ; Une liberté médiocre envisagée comme donnée ou acquis définitif, d'où une double conception de celle-ci : d'une part comme liberté native ou ontologique, inscrite dans l'essence même de l'homme ainsi exonéré de tout effort pour la conquérir ; d'autre part comme conquête finale et définitive n'exigeant ni approfondissement ni effort ultérieur de conquête ; Un snobisme médiocre qui soumet le médiocre lui-même à l'impératif de l'immédiat, du présent, de l'actuel. Qu'importe que le présent soit sans valeur, il suffit qu'il soit le présent et qu'il ait du charme pour s'imposer à lui ; Enfin un solidarisme de mauvais aloi, qui est en fait une forme de parasitisme par lequel le médiocre vise à se soustraire au devoir de se prendre en charge et d'assumer le destin des autres.

c- La médiocrité comme norme

Curieusement pourtant il arrive quelquefois que le médiocre soit pris pour norme ou pour modèle. Dans cette perspective l'homme normal est celui qui pense et agit dans le sens où le fait la majorité, peu importe que ces actions ou ces pensées soient irrationnelles et inconsistantes, stupides ou intelligentes. C'est dire, ainsi que le remarque Njoh-Mouelle, que le critère de la normalité est ici simplement empirique et statistique. Il définit une pseudo-normalité, équivalent normatif de la médiocrité, fondée uniquement sur la loi du grand nombre. En fait la véritable normalité devrait être

non celle qui prétend se constituer à partir du critère majoritaire, mais celle que définit la raison universelle.

4- L'excellence

Si la médiocrité est un obstacle au développement, il convient d'en sortir pour aller vers l'excellence et promouvoir un nouveau type d'homme définissant une humanité exceptionnelle, dans laquelle l'homme trouve à se réaliser pleinement. Mais qu'est-ce, pour Njoh-Mouelle, que l'excellence ? Sous quels traits se présente l'homme excellent ? Celui-ci, qui constitue l'élite, est-il réduit à être l'exception, la médiocrité massive la règle ? Est-il possible d'inverser le rapport quantitatif masse-élite ? si oui, de quelle manière ?

a- De l'excellence

On a souvent reproché à l'ouvrage de Njoh-Mouelle de décrire et de définir, par le menu, le médiocre et la médiocrité et d'accorder très peu à la description et à la définition de l'excellence. C'est ce déséquilibre qu'il a corrigé en 1980 en publiant Développer la richesse humaine, prolongement théorique de De la médiocrité à l'excellence. Dans ce premier ouvrage l'excellence est identifiée au fait de « se situer en haut de l'échelle, dans une position supérieure à celle de tous ceux qui se rangent massivement au bas et au milieu de l'échelle » (p. 152). L'échelle dont il est question ici est une échelle de valeurs et exceller, qui indique un mouvement de sortie, est précisément quitter la condition de médiocre partagée par le plus grand nombre pour accéder au sommet de la hiérarchie humaine. Ce mouvement de sortie, qui libère de l'esclavage de la masse, suppose effort, dépassement de soi, refus de la passivité et de la facilité. Il est l'œuvre d'un type d'homme déterminé, exceptionnel, hors du commun.

b- L'homme excellent

L'homme excellent est d'abord celui qui prend des initiatives novatrices et créatrices, qui est apte à la liberté parce que résolument engagé dans le processus de libération. Dans cette dynamique il ne recherche pas seulement son intérêt propre ; il veut se libérer lui-même, mais aussi tous les autres. Il a donc à leur égard un devoir de responsabilité, qui est illimité parce que s'étendant à l'humanité entière. Cette exigence de responsabilité se double, chez lui, de l'exigence de connaissance de ce qui est bien pour tous. Il doit par conséquent être apte à saisir, intuitivement, la volonté générale et à travailler pour la rendre effective. C'est dans ce sens du reste que Njoh-Mouelle affirme que « l'homme excellent ne peut être tel que dans la mesure où les autres hommes le reconnaissent tel, c'est-à-dire se reconnaissent idéalement en lui. Et se reconnaître idéalement en l'homme supérieur c'est accorder une valeur d'universalité à ce qu'il fait et crée » (p. 158). Acteur plutôt que spectateur il ne se paie pas de mots. Il fait ce qu'il pense, agit au lieu de subir, va au-devant des événements pour les prévenir et les prendre en charge à défaut de les provoquer. Il veut garder l'initiative et éviter toute surprise.

c- Le rapport masse-élite

Malheureusement cet homme constitue généralement l'exception, la minorité, l'élite, la grande majorité, l'homme du commun, la masse étant constituée de médiocres. Dans ce contexte le problème que pose Njoh-Mouelle est celui-ci : « l'excellence pourra-t-elle être le lot d'une multitude ou demeurera-t-elle le privilège d'hommes exceptionnels ? » (p. 163). Pour lui il n'y a aucune fatalité dans le rapport quantitatif originel masse médiocre-élite minoritaire. L'excellence n'est pas destinée à être éternellement l'exception, la médiocrité la règle. Il y a nécessité d'un renversement du rapport dans lequel l'élite deviendrait massive ou la masse d'élite. Dans cette démarche au long cours la médiocrité ne sera certes pas éradiquée définitivement et entièrement, mais réduite à sa plus simple expression.

d- La promotion de l'excellence

Pour y arriver il faudra généraliser l'excellence, la rendre, comme le dit Njoh-Mouelle, moins aristocratique. Cette mission historique incombe aux éducateurs qui doivent développer chez les jeunes le sens critique et celui des responsabilités, le goût de la création esthétique et l'amour de la liberté. Des programmes d'enseignement adaptés et les programmes d'activités des jeunes devraient alors accorder une place essentielle d'abord aux sciences, ensuite à la philosophie entendue comme pédagogie de la réflexion critique et enfin à l'esthétique saisie non simplement comme théorie de l'art, mais comme création, praxis. Dans cette stratégie éducative l'éducation ne devra pas être perçue uniquement comme instruction s'effectuant dans le cadre de la relation pédagogique maître-élève. Elle sera saisie plus largement et concernera ainsi toute situation dans laquelle l'enfant d'abord, l'adulte ensuite, seront en mesure de promouvoir leur liberté, de se dépasser et de se surpasser indéfiniment, car l'excellence n'est pas un état définitif. En effet, de la même manière qu'il est possible de passer de la médiocrité à l'excellence, il est possible de choir de l'excellence dans la médiocrité. En conséquence la fonction du développement sera double : « promouvoir l'excellence de l'homme en réduisant la médiocrité et fournir en permanence à l'excellence ainsi promue les conditions chaque fois nécessaire à sa réaffirmation ». (p173).

5- La liberté comme enjeu

L'enjeu ultime du développement, c'est-à-dire, littéralement, ce qui y est en jeu et donc à gagner est, selon Njoh-Mouelle, la liberté : liberté politique dans l'Etat, liberté individuelle au niveau du sujet. Mais cette liberté doit être correctement entendue.

a- Le sens de la liberté

Il ne s'agit pas de la liberté conçue comme absence d'entraves ou de contraintes et qui signifierait pour nous repos définitif. Une telle liberté, que Njoh-Mouelle appelle « liberté-chose », est en fait un « analogon » (analogie) de la mort. C'est une liberté de luxe, qui est identifiée, dans De la médiocrité à l'excellence, à une pseudo-valeur du troupeau. La liberté véritable est, a contrario, dépassement indéfini des entraves, qui sont, pour Njoh-Mouelle, des « aliénations » et qui fonctionnent comme révélateurs. Ces entraves renvoient, par exemple, à la pauvreté, qui nous assujettit à la dictature du besoin, à l'ignorance, qui nous installe dans la crainte et la superstition, c'est-à-dire la résignation, la peur et le tremblement devant des forces mystérieuses et imaginaires. Elles renvoient également à toutes les aliénations du monde moderne qui tissent et embusquent

leurs traquenards dans les slogans publicitaires, l'endoctrinement idéologique, la propagande politique, etc. Enfin elles constituent, pour la liberté, des obstacles contre lesquels, précisément, elle se prouve en s'exerçant sans cesse. C'est dire que la liberté de l'homme est plus exactement une libération perpétuelle, c'est-à-dire une série d'actions libératrices concrètes, sans terminus assignable.

b- Le fonctionnement de la liberté

Cette liberté fonctionne sur deux leviers essentiels opérant successivement. Elle est d'abord décrochage par rapport à tout ce qui est aliénant, refus de continuer à y adhérer, distanciation critique à l'égard des doux embrigadements. C'est le moment du doute chez Descartes, de la négation chez Hegel ou Sartre, de la révolte chez Camus et, comme le dit Njoh-Mouelle, « la liberté commence avec le pouvoir de dire non, la résistance, l'opposition, la contestation » (p.117). Mais la révolte pure, la simple négation ne suffisent pas. Ce sont, comme dit Hegel, les moments « abstraits » de la dialectique. A la négation doit succéder l'affirmation, à la révolte la révolution, c'est-à-dire la transformation active du réel, qui constitue le second levier de la liberté. Il s'agit ici d'informer le réel, au sens où Aristote prend ce terme, donc de lui donner la forme de notre vouloir. C'est en cela que consiste l'activité proprement créatrice, qui nous permet de quitter l'univers routinier et monotone dans lequel se complaît le médiocre pour renouveler sans cesse la face du monde et revoir l'orientation, le rythme et le visage de nos vies.

c- Les conditions de la liberté

Tout cela suppose, bien évidemment, un certain nombre de choses, et d'abord la culture. Au centre de cette culture Njoh-Mouelle place la connaissance scientifique de soi et du monde, c'est-à-dire ce que, jusqu'au XVIIe et même jusqu'au XVIIIe siècle la philosophie a présenté comme son programme. Il revient ainsi sur le « connais-toi toi-même » de Socrate, qui est en un sens la condition de la maîtrise de soi, c'est-à-dire, finalement, de ces forces obscures qui, de l'intérieur de nous-mêmes, nous tiennent parfois en bride ou nous mènent comme à la baguette (tendances, sentiments, passions, etc.). Il revient également sur le projet initialement philosophique de la connaissance du monde aujourd'hui relayé par les différentes disciplines scientifiques, car il n'échappe à personne que celui qui connaît parfaitement les causes et les lois qui gouvernent l'Univers, c'est-à-dire la Nature, la Société et l'Histoire, peut seul prévoir les événements au lieu de se laisser balloter de surprise en surprise. Il est évident du reste que la culture ici évoquée n'est pas celle que définit la sociologie ou l'ethnologie. Il s'agit plutôt de la culture au sens humaniste et épistémologique du terme, celle-là même à laquelle doit être formé et éduqué l'homme de l'Afrique moderne. A cette formation culturelle, condition de toute libération et donc de tout développement, devra s'ajouter « une solide éducation artistique si on tient à éviter la fabrication de marionnettes et de robots humains » (p. 151). Naturellement l'art qui est en jeu dans cette éducation artistique n'est pas l'art des artistes, c'est-à-dire celui des spécialistes. Il s'agit plutôt de cette disposition à créer, de cette sensibilité à la beauté et à l'harmonie qui fait, finalement, de Njoh-Mouelle un esthète délicat.

PLATON, APOLOGIE DE SOCRATE

RESUME DE L'OEUVRE

Dans L'Apologie de Socrate, Platon rapporte les plaidoyers de Socrate lors de son procès qui déboucha sur sa condamnation à mort. Socrate se défend devant les juges, mais aussi devant toute la cité d'Athènes. Il répond aux trois chefs d'accusation déposés contre lui : corruption de la jeunesse, impiété, et introduction de nouvelles divinités dans la cité. . Cette défense se déroule en trois parties, ayant toutes un lien direct avec la mort.

1- La Culpabilité de Socrate

Dans la première partie Socrate se défend en rapportant les paroles de tous les plaideurs, notamment Méléto, et mène un argumentaire visant à démontrer son innocence et l'absurdité de l'accusation. Il réfute l'idée que l'éducation qu'il offre soit dans un but lucratif (contrairement aux sophistes) et ensuite explique qu'il ne peut pas ne pas croire aux dieux car selon lui ce sont ces dieux, notamment Apollon (par un oracle rendu à Chéréphon), qui l'ont incité à être philosophe.

À la fin de cette partie les juges votent et n'acceptent pas avec une petite majorité (60 voix sur 501 juges) les arguments de Socrate, il est donc reconnu coupable des faits qui lui sont reprochés. Méléto au nom de tous les accusateurs réclame la peine de mort, Socrate se doit de proposer une autre peine selon le système judiciaire athénien. Les juges voteront par la suite l'une des deux condamnations que subira Socrate.

2- proposition d'une peine

Socrate se voit dans l'obligation de trouver une peine, mais il refuse au début de proposer une peine car selon lui ce serait admettre sa culpabilité. Comme dans la première partie il proclame qu'il n'a fait que rendre service à la cité et en déduit que la cité lui doit reconnaissance pour ces services. À la fin de cette partie Socrate, qui estime qu'il peut continuer à être utile à Athènes, propose aux juges une peine légère par rapport à celle qu'avait proposée Méléto mais proportionnelle à sa fortune : une mine d'argent. Ses amis lui proposent de lui donner trente mines. La peine capitale tombe et Socrate est condamné à mort.

3- conversation avec les juges

Dans cette partie Socrate s'adresse dans un premier temps aux juges qui l'ont condamné. Ensuite il propose aux juges qui l'ont soutenu de discuter avec lui. Il entame une discussion sur la mort. Il propose deux visions de la mort, l'une pessimiste qu'il rejette et l'autre optimiste. Dans cette dernière, il fait état d'un paradis ouvert à tous les hommes, où il aurait la possibilité d'interroger tous les grands hommes de l'histoire de son pays et où, ironise-t-il, il ne sera pas condamné à mort pour cela.

MARCIEN TOWA, ESSAI SUR LA PROBLEMATIQUE PHILOSOPHIQUE DANS L'AFRIQUE ACTUELLE, YAOUNDE, CLE, 1979.

ETUDE SOMMAIRE

Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle reste un ouvrage de référence pour les élèves et les étudiants, comme pour les africanistes, en Afrique et dans le monde. L'ouvrage a été réédité en 1979 aux éditions Clé Yaoundé. C'est l'un des textes majeurs de Towa. Comme son nom l'indique, il s'agit d'un essai de l'auteur sur la problématique philosophique en Afrique, plus précisément l'Afrique de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle qui voit une certaine profusion, tant en Afrique qu'en Europe, d'écrits sur la problématique de la philosophie africaine. Dans cet ouvrage, le projet de Towa s'inscrit dans le cadre d'un réexamen de la problématique philosophique en Afrique. Dans cette perspective, il s'écarte de certains de ses devanciers et qui font de la philosophie une simple gymnastique intellectuelle. Pour lui, comme son idole Kwamé N'Krumah, la philosophie doit être pensée dans une perspective révolutionnaire, autrement dit dans l'optique de la révolution démocratique des peuples africains. Il considère que la philosophie doit hâter la prise de conscience des peuples et accélérer le processus révolutionnaire dans le continent africain. Donc cela implique d'une part, sur le plan théorique un dépassement de l'ethnophilosophie et de la négritude senghorienne afin de forger une philosophie à l'image de la tradition philosophique internationale, notamment occidentale. D'autre part, faire de cette philosophie un vecteur pour guider les peuples africains vers la détermination de ce qu'il appelle leur dessein fondamental. La structure de l'ouvrage présente quatre chapitres : 1. Existe-t-il une philosophie africaine ? 2. La philosophie africaine dans le sillage de la négritude 3. Pour une nouvelle orientation philosophique africaine 4. Le concept européen de philosophie et nous.

Dans le premier chapitre l'auteur aborde la question fondamentale de l'existence ou non d'une philosophie africaine. Il remarque que cette question s'est toujours posée dans le cadre du débat sur la philosophie africaine. Et qu'une longue tradition répond à cela par la négative, quelques fois sur la base d'arguments peu convaincants. Mais il remarque aussi d'autre part que dans la continuité de la large controverse sur l'existence ou non d'une philosophie africaine, il y a la parution de La philosophie bantoue du Rev P. Tempels en 1945. Ouvrage qui affirme sans ambages l'existence d'une philosophie africaine. Mais plus que cela cet ouvrage a enregistré un accueil favorable auprès d'un grand nombre d'auteurs tant africains qu'européens.

Dans le second chapitre, M. Towa analyse la philosophie africaine « dans le sillage de la négritude ». Il y montre que la plupart des tentatives des Africains de forger une philosophie originale et spécifique s'inscrit en réalité dans la continuité de la négritude. Autrement dans les deux cas il s'agit d'une entreprise de revendication politique, idéologique visant une réhabilitation devant l'Occident. Il retient par exemple les travaux de A. N'Daw et Juleat Basile Fouda. Pour le premier cité, dans Peut-on parler d'une pensée africaine, Présence africaine n58, revendique une dignité anthropologique pour les peuples Noirs. Quant à Fouda, dans le cadre de sa thèse intitulée La philosophie négro-africaine de l'existence, Lille 1967, il fait de la philosophie africaine une sorte de valeur absolue qui doit demeurer telle par de-là l'espace et le temps, une philosophie que les africains doivent garder jalousement et transmettre de génération en génération. Towa s'insurge

contre ces caricaturisations de la philosophie et en appelle à la révision pure et simple de la problématique philosophique en Afrique.

C'est pourquoi dans le chapitre qui suit, il parle d'une nouvelle orientation philosophique en Afrique. Dans ce chapitre, il propose que les intellectuels africains se détournent de la négritude senghorienne et de l'ethnophilosophie pour construire une philosophie répondant mieux aux exigences théoriques et épistémologiques propres à cette discipline, pour qu'ensuite celle-ci serve à hâter la marche des peuples africains vers la révolution démocratique.

Dans le dernier chapitre il expose la conception européenne de la philosophie à travers celle de Hegel et il propose qu'elle soit adoptée sur le continent africain tant dans la forme que dans le fond pour que notre philosophie ait une dimension universelle qui l'éloigne de l'ethnophilosophie et la négritude senghorienne et leurs contradictions.

Ce sont ces chapitres qui sont développés dans Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle. Mais une lecture minutieuse de l'ouvrage montre que fondamentalement l'auteur a développé trois thèses essentielles : de la philosophie africaine, des tâches de la philosophie dans l'Afrique contemporaine ainsi que du concept de philosophie.

Concernant la philosophie africaine, il y a lieu de reconnaître qu'avant lui, philosophes et africanistes européens et africains ont tenté les uns de décrypter une philosophie africaine sur la base des différentes manifestations culturelles, les autres de critiquer et montrer les limites de telles démarches. Avec Towa s'ouvre une rupture épistémologique qualitative dans le débat sur la problématique philosophique africaine. En effet Towa considère que la question suprême et première est l'interrogation sur l'existence même d'une philosophie africaine. Cette question marque le début d'une véritable réflexion critique, celle qui va à la racine des choses pour tenter d'épuiser autant que possible la question. Il s'agit entre autres de la nécessité de replacer le débat sur la philosophie africaine dans son contexte d'émergence afin de comprendre ses contours et ses développements. Ce qui est donc en jeu et nouveau ici, c'est la tentative de cerner la problématique philosophique dans sa genèse afin de la comprendre et d'indiquer des voies et moyens pour son développement dans l'Afrique d'aujourd'hui. Cette approche permet à Towa de comprendre que face à la question de l'existence d'une philosophie africaine, il y a toujours eu deux réponses : l'une négative et l'autre positive. Parmi ceux qui dénie à l'Afrique toute philosophie l'auteur retient les grandes idées développées par de grands penseurs occidentaux comme Heidegger, Hegel, F. Crahay etc. ; chacun le faisant avec des arguments fort variés et quelques fois suspects pour employer le terme de Towa lui-même dans le cadre de Hegel notamment. Parmi ceux qui affirment l'existence d'une philosophie africaine, Towa retient le Rev. Père Placide Tempels et tous les africains ou européens qui par la suite abondent dans le même sens que lui. La démarche de Towa dans Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle est de dénoncer la littérature qui en résulte, littérature qu'il qualifie d'ethnophilosophie. Il estime que celle-ci n'est ni une philosophie, ni une ethnologie, mais une discipline d'un genre nouveau, à cheval entre les deux ; et qui comme telle présente la particularité de les trahir toutes deux à la fois.

Ensuite, Towa aborde la question des taches de la philosophie en Afrique. Ces taches font référence aux rôles que celle-ci doit jouer sur le continent africain, et cela non seulement sur le plan théorique mais aussi pratique.

Enfin parmi les thèses fondamentales développées dans cet ouvrage, il y a celle portant sur le concept de philosophie. Et pour lui, sur cette question, nul n'est besoin de faire des recherches fastidieuses. Il convient simplement d'interroger Hegel qui est un éminent philosophe, un philosophe respecté tant du côté capitaliste que socialiste. C'est donc la conception hégélienne de la philosophie qui lui semble la mieux indiquée pour faire ressortir ce qu'il faut entendre par philosophie. Dans cette perspective la philosophie est considérée comme une sagesse du monde car prenant pour objet essentiellement le monde et les droits de la nature humaine. La philosophie comme sagesse du monde et son étroite parenté avec la science étaient l'expression de la démarche de Bacon et de Descartes. Pour eux, le rôle de la philosophie et de la science est d'assurer une la puissance de l'homme sur la nature et de lui permettre de subvenir à ses besoins les plus divers. En cela la philosophie européenne moderne a joué un rôle important dans la fondation du mode de production capitaliste. Il s'agit d'une philosophie qui a pour objectif de développer l'emprise de l'homme sur son milieu physique et humain par la médiation d'un savoir rigoureux. C'est donc cette philosophie que Towa invite les africains à adopter pour percer le secret de la victoire de l'Europe sur nous et par la même découvrir la voie de notre libération. En un mot, Towa développe des thèses courageuses, qui apportent des éclairages et des perspectives nouvelles dans le cadre du débat sur la problématique philosophique en Afrique.

Toumpé Intellectual Groups