

La philosophie africaine comme expérience de la liberté chez Ebénézer Njoh-Mouelle

Ndèye Awa Diouf

Introduction

La publication de *La Philosophie Bantoue* du Révérend Père Tempels (1945) marque une nouvelle ère dans le débat sur la reconnaissance d'une philosophie africaine. En effet, sa réception inaugure une scission dans l'intelligentsia africaine. Si pour certains les thèses de Tempels constituent une occasion de revendiquer une dignité humaine pour l'Africain⁸, d'autres considèrent que philosopher en Afrique doit être une expérience de la liberté⁹. C'est dans ce climat intellectuel qu'émerge la pensée d'Ebénézer Njoh-Mouelle pour qui la philosophie en Afrique ne peut partir que de la crise que connaît le Continent. Selon Njoh-Mouelle (1970 : 152), la philosophie naît toujours d'un trouble. Par trouble, il entend la situation dans laquelle se trouve la conscience africaine tiraillée entre les valeurs traditionnelles et celles nouvelles acquises à travers sa rencontre avec l'Occident. L'Africain, face à ce foisonnement de valeurs a priori contradictoires, ressent une insatisfaction, un manque qui rend nécessaire le philosopher.

La nécessité de la philosophie découle de la rupture vécue par la conscience négro-africaine suite à la présence d'éléments étrangers qui incite à adopter une attitude de remise en question ayant pour but de libérer les consciences. Appréhendée de cette manière, la philosophie est libératrice au sens où elle permet de jeter un regard nouveau/critique sur ce que nous savons, ce en quoi nous croyons. C'est ainsi qu'à la question tant rebattue portant sur l'existence ou non d'une philosophie africaine, Ebénézer Njoh-Mouelle (1970 : 82) substitue celle moins probable : comment faire pour ne pas philosopher aujourd'hui en Afrique ? Reconnue comme nécessité sociale, la philosophie est, un pilier essentiel pour le développement de l'Afrique qui ne passera que par la libération de la conscience africaine. En quoi la philosophie constitue-t-elle un outil pour le développement de l'Afrique ? Quel (s) sens recouvre le concept de développement dans la pensée d'Ebénézer Njoh-Mouelle ? Comment faire l'expérience de cette liberté qui se révèle être une perpétuelle libération ?

Dans la première partie de cette analyse, nous reviendrons sur la problématique du sous-développement qui est, selon Njoh-Mouelle, d'abord et surtout d'ordre humain. Ensuite, dans

⁸ Alioune DIOP souligne dans la préface à la Troisième édition de *La Philosophie Bantoue* du R. P. Placide TEMPELS (1948, Préface « NIAM M'PAYA ») : « voici un livre essentiel au Noir, à sa prise de conscience, à sa soif de se situer par rapport à l'Europe. Il doit être aussi le livre de chevet de tous ceux qui se préoccupent de comprendre l'Africain et d'engager un dialogue vivant avec lui ».

⁹ Comme Marcién Towa (1979), *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, éd. Clé ; (1971) *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé.

une deuxième partie, nous aborderons l'expérience philosophique chez Njoh-Mouelle qui est en même temps expérience libératrice.

De la médiocrité en Afrique

Le caractère spéculatif de la philosophie a depuis longtemps servi à dénigrer ce discours. Cependant, pour Njoh-Mouelle (1970 : 76), « *La philosophie n'est pas, ne saurait être cette spéculation brumeuse détachée de la réalité et des problèmes concrets pris dans des situations elles-mêmes concrètes* ». Le rôle du philosophe donc, dans la bataille du développement, doit consister non pas à construire des ponts ou des routes bitumées (Njoh-Mouelle, 1969 : 76), mais à sortir le Négro-africain de cette misère objective. On comprend alors que le développement ne se mesure pas seulement du point de vue matériel, mais également et surtout du point de vue humain. Il distingue deux dimensions du sous-développement dont souffre l'Africain : une misère subjective et, à côté, une autre objective. La misère subjective, parce que d'ordre matériel, se mesure aux biens matériels que l'on possède. Elle est subjective dans la mesure où ce qu'on ne possède pas peut ne pas être considéré comme nécessaire par tous. Ce type de misère n'est donc pas le lot des pays sous-développés, mais se rencontre également dans les pays dits développés. La misère objective elle, plus pernicieuse, est celle qui reflète le plus la situation de crise dans laquelle se trouve l'Africain. Selon Njoh-Mouelle (1998 : 30), « *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* ».

L'état de sous humanité correspond ici à l'état de celui qui renonce à sa liberté. S'inscrivant dans la perspective rousseauiste (Rousseau 1997 ; 1992), Njoh-Mouelle assimile l'humanité à la liberté. Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à son humanité. Ce renoncement prend ici le sens d'une indifférenciation vis-à-vis des changements intervenus dans l'espace africain. En effet, pris dans ce *vertigineux tourbillon de valeurs* (Njoh-Mouelle, 1990 :34) a priori contradictoires, l'Africain agit comme si l'ordre des valeurs n'avait pas été bouleversé par l'introduction de nouvelles. Or, l'incursion des valeurs occidentales a suscité des bouleversements profonds dans l'organisation sociale traditionnelle. Bouleversements qui ont suscité la remise en question du caractère absolu de certaines valeurs traditionnelles africaines.

Toutefois, cette remise en cause des valeurs africaines parce qu'elle provoque un désordre dans l'organisation sociale s'avère périlleuse pour l'individu. Cela dans la mesure où le milieu est toujours animé d'un instinct de survie qui se reflète dans sa volonté de toujours reproduire le même par son hostilité au nouveau, à l'ouverture. L'individu qui veut s'en détacher risque la détérioration de son être social. Pour se conserver, il doit se conformer à l'ordre social, cela même s'il ne s'y retrouve plus.

La crise cause ainsi la dépersonnalisation de l'individu qui se manifeste ainsi : « *fausse identité ou identité d'emprunt, sous-développement du rationnel* » (Njoh-Mouelle, 1998 : 42). On parle de dépersonnalisation quand l'individu se complait dans un ordre dans lequel il ne se retrouve plus. Ce qui est une manière pour lui de se conserver des repréailles du milieu. Ainsi survient l'homme critique (Njoh-Mouelle, 1998 : 46). Cet homme qui « *n'est pas ce qu'il est et*

est ce qu'il n'est pas » (Njoh-Mouelle, 1998 :35). Cette phrase qui paraît être un non-sens reflète bien le malaise que vit le Négro-africain entre ces deux réalités que sont la tradition et la civilisation importée. Un malaise qui est dû au fait qu'il ne se reconnaît plus ni dans l'un ni dans l'autre ou qu'il ne veut pas s'y reconnaître au risque de s'y perdre. Le sentiment qui en résulte est, selon Njoh-Mouelle, un manque. Non pas quantitatif, mais qui lui vient de la conscience que les actes qu'il pose ne le sont plus par adhésion ou conviction, mais plutôt par habitude, de façon mécanique, parce que sa tradition dont il a été nourri (même s'il ne s'y retrouve plus) l'exige de lui. Ce sentiment de manque, l'individu le ressent parce que le système qui est en place ne répond plus aux préoccupations et questions présentes. Il décrit cette situation ainsi : *« Il vient cependant un jour où le code se perturbe, où le texte culturel manifeste des lacunes, où les pistes sont brouillées. Il arrive qu'un jour l'homme placé devant une situation n'ait plus en main les objets pouvant être la réponse à cette situation. C'est que le désir ne trouve plus à se satisfaire, ne peut plus s'aliéner dans l'objet ; alors, on a affaire à une culture en crise, une culture qui se juge et qui est au bord de la faillite, pour ainsi dire car elle n'a plus réponse à tout. »* (Njoh-Mouelle, 1998 : 35)

Cette crise de la culture trouve son fondement dans la rencontre de l'Afrique avec l'Occident par le biais notamment de la colonisation et des missions civilisatrices qui ont changé la vision que l'Africain avait de sa tradition. Cette dernière n'est plus en mesure de répondre à toutes ses interrogations ou d'orienter ses choix de vie dans une société où les valeurs traditionnelles sous-tendent toutes les structures sociales. Cette rencontre est d'autant plus décisive avec l'avènement de l'école nouvelle qui, d'une manière ou d'une autre, a influencé la mentalité de ceux qui l'ont fréquentée et par ricochet, leur vision de la tradition. Elle a permis à l'Africain de faire connaissance avec d'autres réalités, d'autres visions de la vie et a fortement marqué la conscience de ce dernier qui, selon Njoh-Mouelle (1970 : 75) devient une *« conscience angoissée »*. Cette angoisse est due au fait que l'individu n'est plus sûr de pouvoir donner du sens aux gestes qu'il pose. Les actes que l'on posait jadis à la lumière de nos aspirations ne recouvrent plus la même signification, ils ne sont plus vécus dans l'immédiateté. L'individu agit mécaniquement, par devoir d'obligation morale. Or, l'obligation morale qui, avant, pouvait être assimilée à la volonté générale¹⁰, n'est plus vécue comme telle.

Elle est, pour Njoh-Mouelle (1998 : 38), plutôt une peur de mourir, c'est-à-dire de perdre sa force vitale. Les actes qui avant la crise étaient posés de manière spontanée, s'accompagnent d'un sentiment de contrariété, ce qui rend contraignante la relation à la société. Cette dernière est très hostile aux poussées d'individualité qu'elle voit comme une menace pour l'équilibre social. Ce qui alimente ce sentiment de manque. Or, selon Njoh-Mouelle (1998 : 38), pour cet homme, il ne s'agit pas de tourner le dos totalement à sa société, au clan, mais de s'affirmer d'abord comme individu pleinement réalisé, ensuite *« dans le clan et non nécessairement par le clan »*. Par son contact avec l'Occident, il prend une distance par rapport aux croyances sociales, ce qui lui permet de les remettre en question pour interroger leur pertinence.

Cette remise en question approfondit la crise du fait qu'elle installe l'individu devant un choix. Celui de se conformer à l'harmonie sociale, reniant ainsi tout ce qu'elle ne cautionne

¹⁰ Il dira ailleurs de l'obligation morale qu'il *« résulte d'un long conditionnement éducatif et social qui nous la fait sentir comme une nécessité, mais une nécessité qui nous laisse le loisir de lui obéir ou de ne pas lui obéir. »* Ebénézer Njoh-Mouelle (2013), *Henri Bergson et l'idée de dépassement de la condition humaine*, Paris, L'Harmattan, p. 69.

pas, ou de s'en éloigner en prenant des décisions à caractère individualiste. C'est ce choix qu'a cru devoir faire Ousmane Gueye, personnage du roman de Mariama Ba *Un chant écarlate* (Ba, 2005). Jeune intellectuel de l'époque post-coloniale, il est l'incarnation de l'homme critique tel que dépeint par Njoh-Mouelle. La crise s'est fait ressentir chez ce jeune Sénégalais quand il tombe amoureux d'une camarade de race blanche, Mireille, avec qui il décide de se marier. Ce mariage signifiait pour lui tourner le dos à sa famille, sa société, Usine Niari Talli¹¹. Ainsi Mariama Ba (2005 :75) décrivait ses sentiments : « *Renier Usine Niari talli ? Echapper à son emprise ? Vomir ses relents ? Tentant ! Mais sa petite patrie l'agrippait. Elle grondait violemment en lui, voix accordées des valeurs traditionnelles, dictant, impérieuses, les droits de la vie collective. Tout louvoisement tout bouleversement soulevait l'étonnement, le mépris ou l'indignation. Le flambeau de l'héritage culturel éclairait l'unicité du chemin à emprunter... Les mentalités se momifiaient dans le carcan du passé. Dans leur cuirasse, des mœurs et des coutumes décourageaient les attaques...* »

Cette unicité du chemin à emprunter exigeait qu'il se marie dans sa société même si celle qu'il aime était une étrangère. Le cas contraire serait une trahison qui ne reste jamais impunie en Afrique noire, « *deretu téegal du moy luppu borome* »¹² dit le proverbe Wolof¹³. On subit toujours les conséquences de ses actes. Il choisit néanmoins de se lier à elle, mais ne sut s'adapter à la crise due à leurs différences qui n'étaient pourtant pas insurmontables¹⁴. Ainsi, sous l'influence de son entourage, il se sentit petit à petit colonisé par Mireille, éloigné de tout ce qui l'a fait, sa mère, sa famille, *Niari Talli*.

Il ressentit à nouveau ce besoin de choisir, mais cette fois-ci entre sa société et Mireille. La société percevait son alliance avec Mireille comme un motif de rupture et il adhéra, consciemment ou non, à cette hypothèse. Pour lui, « *chaque effort de libération le ligaturait davantage (...) comment fuir sans amputation profonde ? Comment fuir sans hémorragie mortelle ?* » (Ba, 2005 :78). Ce qui le poussa irrémédiablement dans les bras de Ouleymatou, son amour d'enfance à qui il s'identifiait ou croyait s'identifier¹⁵. Il en a résulté une trahison vis-à-vis de Mireille qui elle, n'a pourtant pas hésité à rompre avec sa famille pour être avec

¹¹ Quartier de la banlieue dakaroise

¹² (Le sang du circoncis ne gicle que sur sa cuisse), Mariama Ba (2005), *Un chant écarlate*, Dakar, NEAS, pp. 77-78.

¹³ Selon Ba (2016) « les Wolofs constituant l'ethnie majoritaire : « *Les Wolofs sont les plus nombreux (43,3 %), présents surtout dans l'ouest du pays (Ndiambour au Cayor, Waalo, Baol, Djolof, Saloum), dans le bassin arachidier du centre-ouest et particulièrement dans les grands centres urbains (...) Le poids des Wolofs dans le pays tend à s'accroître, linguistiquement et politiquement : on a pu parler de « wolofisation » du Sénégal* ». (Donal Cruise O'BRIEN, « *Langues et nationalité au Sénégal. L'enjeu politique de la wolofisation* », *Année africaine, Pédone*, 1979, p. 319-335.) Toutefois, des précautions doivent être prises. Ainsi, selon Makhtar DIOUF, ces données sont variables et changeantes notamment sous l'effet de facteurs comme le métissage et la mobilité auxquels les peuples sont soumis. (Makhtar Diouf, *Sénégal, les ethnies et la nation, Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal, Dakar, 1998, 281 p.*) » Cheikh Mactar Ba (2016), « la question des rapports entre valeurs sociétales et citoyenneté au Sénégal », *Revue de Sociologie, d'Anthropologie et de Psychologie* – N° 07.

¹⁴ Ba affirmait en effet, « *la tolérance dans le respect des différences (...) Voilà le foyer rêvé par Mireille ! Entre les choix extrêmes, il aurait été facile à Ousmane de créer pareil foyer, car sa femme, tout en conservant sa personnalité, ne cherchait pas à l'asservir* ». Ibid.

¹⁵ « *Ouleymatou était devenue sa vraie moitié, celle en qui il reconnaissait son prolongement (...) Leur enfance dans les méandres et la poussière des rues les liait. Les liaient surtout leurs origines : les mêmes ancêtres, les mêmes cieux. La même terre ! Les mêmes traditions ! La même sève des mœurs imprégnait leur âme. Les mêmes causes les exaltaient. De cette essence commune, ni Ousmane ni Ouleymatou ne pouvaient se libérer sans se dénaturer. L'héritage culturel prenait impitoyablement sa revanche. Il réclamait avec exigence son dû et révélait à Ousmane les limites de sa fuite* » Mariama Ba (2005), Op. Cit. p. 232.

lui. Mais pour Ousmane, la société était trop forte, trop importante, plus importante que ses principes. Il se sentit ainsi contraint d'agir comme s'il ne pouvait faire autrement en feignant d'ignorer que s'ouvrir à l'autre, à la nouveauté n'est pas synonyme de perte de soi et de perte. Ousmane n'ignorait pas que leurs cultures, aussi éloignées soient-elles, ne sont pas exclusives ; ce qui leur a permis de vivre leur amour pendant des années. Mais, c'est le propre de l'homme critique que de donner l'impression « *de tourner indéfiniment en rond et, plus grave, de s'enfoncer davantage dans une crise dont il doit sortir* » (Njoh-Mouelle, 1998 ; 42).

C'est dans cette optique que Njoh-Mouelle pense que l'homme critique peut devenir un homme médiocre. L'homme médiocre, c'est cet homme qui ne prend pas la distance objective nécessaire à l'évaluation du système de valeur que propose le milieu. Ainsi s'approprie-t-il sans effort de réflexion tout ce que la société lui propose. La médiocrité traduit ici une forme d'aliénation. Aliénation qui se vit sous le mode passif d'autant qu'elle se reconnaît par les caractéristiques suivantes : « *absence de jugement personnel et soumission, c'est-à-dire dépendance par rapport à l'opinion et au jugement anonyme de la majorité, comportements stéréotypés, recherche de la facilité et de la sécurité à tout prix, renonciation à l'autonomie et à la liberté* » (Njoh-Mouelle, 1998 : 51). L'homme médiocre se comporte comme s'il n'avait pas le choix, comme si quelque chose qui le transcende l'oblige à s'enfermer sur lui-même. Il n'agit plus en accord avec ce en quoi il croit, mais pour préserver sa quiétude dans la société. Une quiétude que lui offre sa soumission aux normes sociales et la réduction de sa volonté à celle de la société. L'instinct de conservation, voilà ce qui rend médiocre. Il n'a pas de personnalité propre. Le sujet en situation ne se conçoit pas comme être-là, entité autonome et responsable, mais préfère se fondre dans la masse, rester anonyme. Or, pour Njoh-Mouelle (1998 :49), l'anonymat, comme son nom l'indique, conduit à une invisibilité. Rester dans la masse, c'est choisir de rester *incolore* et *inodore*, c'est être transparent et indifférent à son destin. Quand on choisit de vivre par et pour la masse, entendons par là la société, on abandonne entre les mains de cette dernière la responsabilité de sa vie, sa liberté, ce qui revient à se dépouiller de son humanité.

Toutefois, pour la société, toute tentative d'individualisation est synonyme d'a-socialisation. À cet effet, l'individu pense être devant une alternative. Celle de choisir entre la tradition et la modernité. Le premier choix implique un repli sur soi, le rejet de tout ce qui est nouveau. Car, pour la société, tout ce qui est nouveau est susceptible de perversion et représente une menace pour la survie de ses valeurs. Le second choix consiste dès lors à intégrer cette modernité à ses croyances au risque de susciter des conflits. En d'autres termes, soit on est partisan de la tradition en abdiquant entre les mains de la société sa responsabilité ; ce que Njoh-Mouelle appelle proprement la médiocrité ou encore l'anonymat, soit du côté de ceux qui singent le Blanc et renient la tradition de leurs pères. Or, c'est là avoir une vision limitée des rapports entre tradition et modernité. Cela dans la mesure où l'on associe à tort la modernité à l'Occident, mais également, parce que les deux termes tradition et modernité ne s'excluent pas nécessairement. En effet note Njoh-Mouelle (1998 : 61), « *toute modernité suppose une tradition sur laquelle elle doit s'adosser ou encore le traditionalisme vrai est celui qui reste constamment ouvert aux traditions nouvelles. Du passé au présent, il faut un fil conducteur, celui grâce auquel on reconnaitra toujours l'identité de la réalité mouvante et changeante* ». Tradition et modernité ne se posent pas en termes de contrariété, mais s'entre-pénètrent et se

complètent. Ce qui a jusque-là faussé le débat entre tradition et modernité, c'est plutôt la manière d'appréhender ces deux termes et le contenu qu'on leur affecte. En outre, il devrait être possible de les penser autrement que par opposition l'une à l'autre.

L'ouverture est essentielle dans le contexte post-colonial. Par ouverture, entendons la possibilité pour l'individu de jouir de plus ou de moins de liberté dans sa société qui lui permet de ne prendre, dans les traditions et les valeurs, que ce qui contribue à sa réalisation personnelle. Les traditions ont été instaurées dans un contexte particulier pour répondre à des besoins particuliers. Ainsi, elles ne peuvent rester inertes pendant tout le processus de développement de l'humain. Il s'agit pour Njoh-Mouelle (1998 : 60-61) de se poser la question suivante : « *Dans quelles mesures les valeurs traditionnelles africaines peuvent nous aider à sortir du sous-développement et à réaliser le progrès, non seulement économique, mais social, mais moral* » ? Cette posture critique vis-à-vis des traditions nécessite cependant de s'en affranchir. C'est marquer une distance qui permette de discerner ce qui, dans ces traditions, peut être perpétué et ce qui entrave ce processus de libération. Autrement dit, ce qui pourrait constituer un obstacle à la liberté de penser et par conséquent à la liberté d'action.

La liberté est donc et surtout, dans le contexte africain, libération des contraintes sociales. Mais, pour en arriver à cette prise de conscience, il est nécessaire que l'individu fasse ce travail d'analyse sur la société, ses traditions, ainsi que tous ses mécanismes, afin d'acquérir son autonomie par rapport à ceux-ci. Selon Towa (1979 : 11), cette autonomie s'acquiert par la pensée. Par la pensée, l'individu reprend son destin en main en comprenant que : « *La solution de nos problèmes ne se trouve pas au ciel, entre les mains des dieux ou des chefs charismatiques, des hommes providentiels et autres sauveurs. Attendre d'eux la réponse à nos interrogations théoriques et à nos hésitations pratiques, c'est fuir le nécessaire effort de réflexion, de pensée personnelle par la discussion et la recherche méthodique* ». En effet, explique Cheikh Moutar Ba (2012), le penser est libérateur en soi dans la mesure où il permet de s'affranchir de ce qui peut constituer une entrave à la libération du Négro-africain. Cela aussi bien dans les traditions que dans l'héritage occidental. Et la réflexion philosophique étant le domaine par excellence où le penser se déploie, elle constitue le moyen le plus à même de libérer le Négro-africain de cette crise qui reste l'obstacle majeur à sa libération.

Ce rôle de la philosophie dans le processus de libération du Noir est d'autant plus pertinent dans la pensée de Njoh-Mouelle pour qui la libération comporte deux aspects qui, à tort, ont toujours été séparés dans l'histoire de la philosophie. La dimension théorique correspondant au moment de délibération et celle pratique, coïncidant avec l'activité de transformation ou l'action. Il note en effet : « *La liberté comporte deux aspects fondamentaux devant être nécessairement associés, mais que nous retrouvons souvent dissociés dans l'histoire de la pensée ; ce sont, premièrement cette possibilité de détachement, la suspension du jugement comme dirait Descartes, la négation comme dirait Hegel ou Sartre ; deuxièmement, l'activité de transformation du réel, l'information du réel c'est-à-dire l'insertion de la forme ou idée dans le réel et qui est proprement l'activité créatrice* » (Njoh-Mouelle, 1998 : 112).

Le moment de la délibération est celui où l'individu prend le recul nécessaire permettant de penser et de questionner la réalité des choses. Les institutions, les normes régissant la vie

sociale, les traditions trouvées à la naissance et auxquelles il adhère généralement sans le travail d'analyse et de critique préalable ou qu'il intègre par le biais de l'éducation. Autrement dit, c'est le moment purement théorique de la philosophie qui, devant les données du milieu, opère cette distanciation permettant de les questionner à leur juste valeur. Vient ensuite le moment pratique où l'individu agit sur sa situation par un travail de transformation. Cependant, l'erreur de ses prédécesseurs réside, selon Njoh-Mouelle, dans le fait d'avoir appréhendé l'un ou l'autre de ces aspects de la libération et non pas les deux. La vraie libération doit être théorico-pratique. Comment, par la philosophie, l'Afrique fait-elle l'expérience de la liberté ?

La philosophie comme source de libération de la conscience africaine

Remarquons d'abord que dans la pensée de Njoh-Mouelle, il s'agit non pas de liberté, mais de libération. Pour l'auteur de *Essai sur la signification humaine du développement* (Njoh-Mouelle, 1998), la liberté est action permanente parce que n'étant jamais acquise, mais inscrite dans un processus de conquête perpétuelle. Elle s'acquiert dans l'action permanente. L'effort de libération de l'homme est action. Ainsi, se questionne-t-il : « *De quelle utilité nous serait une liberté apparaissant à un moment où tous les problèmes sont résolus, toutes les aliénations et entraves supprimées ?* » (Njoh-Mouelle, 1998 : 109). Cette liberté n'est d'aucune utilité dans la mesure où on ne peut parler de liberté que là où il y a déterminisme, aliénation ou contrainte. La liberté n'est pas une étape à franchir, un état, mais l'effort qui mène à la libération. Elle n'est pas une fin, mais une quête perpétuelle, indéfiniment renouvelée dans l'action. Être libre ne saurait se résumer à un mot, mais se manifeste dans chaque acte que nous posons en agissant de manière autonome et où on gagne en humanité. La liberté est toujours en devenir.

C'est dans le cadre de ce projet de libération perpétuelle que surgit et fait sens la question de l'affranchissement vis-à-vis de la société. Et par rapport à ce but la posture critique et féconde à adopter n'est pas de renier sans aucun examen préalable les vérités et autres valeurs traditionnelles, mais de jauger leur pertinence à l'aune des aspirations légitimes de l'individu. Cet ajustement permet de faire l'inventaire de ce qui, dans les traditions négro-africaines peut servir pour qu'elle perdure, mais également de s'ouvrir à la modernité afin d'y sélectionner des valeurs propres à contribuer à la réalisation du but fixé. Ce but, c'est justement le développement du continent qui passera irrémédiablement par la libération de la conscience africaine, la recherche d'une mentalité nouvelle.

La philosophie est la voie royale pour accéder à cette mentalité neuve, libérée de toute entrave. Le rôle social que joue la philosophie trouve ainsi son effectivité dans le caractère libérateur de son discours. Elle permettra de faire l'inventaire des traditions africaines afin d'y déceler ce qui, selon Njoh-Mouelle, revêt plus ou moins de valeur, mais également de jeter un regard critique sur les traditions importées. Non pas dans le but de rejeter systématiquement les unes ou les autres, mais en vue d'y déceler ce qui peut servir au progrès de la société en libérant la conscience des individus. Njoh-Mouelle (1970 : 88) soutient : « *Réflexion critique en même temps qu'intention créatrice, la philosophie a comme tâche fondamentale de désaliéner les consciences [...] la philosophie apparaît donc comme un facteur de libération, un facteur de désaliénation* ».

Cette conception de Njoh-Mouelle est intéressante dans la mesure où, il a su, dans un contexte où il fallait à tout prix préserver l'identité africaine (la Négritude senghorienne et l'authenticité zaïroise) par la préservation des traditions et les valeurs qu'elles véhiculent, proposer une remise en cause de cette dernière. Il s'agit en effet, selon Njoh-Mouelle, non pas de garder intactes les traditions africaines ensuite de chercher dans le legs occidental ce qui, introduit à ces valeurs, peut servir dans la bataille du développement. Mais bien de faire indifféremment un inventaire des valeurs traditionnelles africaines et celles occidentales. Ce qui est recherché dès lors, ce sont des valeurs absolues. La recherche d'une mentalité neuve exige de renoncer à toute valeur relative. Ainsi, « *remettre en cause c'est donc en vue de mieux fonder ce dont les fondations se faisaient branlantes. Que les fondations puissent branler un jour ou l'autre dénonce clairement leur relativité* » (Njoh-Mouelle, 1998 : 62-63).

Towa comme Njoh-Mouelle, estime que la philosophie joue un rôle libérateur dans la crise. Pour Towa, la philosophie est l'occasion pour le Noir de penser son héritage culturel, mais également, l'héritage colonial ou tout ce qu'il a pu tirer de l'Occident. Et la réflexion étant une porte vers la liberté et la prise en charge de son destin d'homme, elle implique de prendre une distance par rapport aux croyances pré-acquises afin de les soumettre à la critique ; mais elle implique également, que le Noir se voit comme individu à part entière vivant parmi ses semblables dans le respect des libertés de chacun. D'après Ba (2012 : 20), la philosophie est une activité libératrice « *à l'échelle de l'humanité entière et sans exception aucune* ». Par conséquent, elle est une voie royale pour libérer l'Afrique. On peut lire dans son article consacré à la notion de conscience active chez Towa (Ba, 2012 : 20) : « *L'activité philosophique est une voie privilégiée pour accomplir la libération de l'Afrique, notamment noire, du problème doublement problématique de la lutte contre l'impérialisme occidental et de notre libération de tout ce qui, dans nos traditions, nous empêche d'être nous-mêmes* ».

La libération est donc double chez Towa au regard de ces propos de Ba. Il s'agit d'abord de se libérer de ce qui, dans les traditions négro-africaines, mais également dans la religion, entrave la liberté de l'individu en ce qu'elle est en déphasage avec les exigences du développement auquel tend l'Afrique. Cette dernière a connu une critique acerbe de la part de Towa qui lui reproche son dogmatisme et par conséquent son hostilité vis-à-vis de la pensée¹⁶. Tradition et religion deviennent ainsi aliénantes quand elles ne laissent pas place à la réflexion. Aussi n'échappent-elles à ce travail de tamisage qu'après avoir passé l'examen de la pensée critique. Car il ne s'agit plus de fermer les yeux sur nos traditions en questionnant les autres, mais de commencer par les nôtres afin de les ajuster aux besoins du contexte.

Par-là, il préconise une reconstruction de la conscience africaine qui prenne en charge l'apport occidental et les traditions qui auront échappé au tamisage par une praxis radicale (Towa, 1971 : 47) qui, selon Ba (2012 : 21), « *désigne la manifestation de l'humain dans ce*

¹⁶ Dans L'idée d'une philosophie négro-africaine, il écrit « 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 admettre comme vrai qui n'ait été saisi comme tel par la pensée. L'homme est certes un être borné, fini - sauf du côté où il est 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 (1979), L'idée d'une philosophie négro-africaine, Yaoundé, Clé, p. 62.

qu'il a d'universel ». En ce sens qu'elle permet de se débarrasser de tout ce qui, dans le passé et les traditions africaines peut constituer un obstacle à la libération. La philosophie permet ainsi de transcender l'essentialisme¹⁷ et de viser l'humain dans ce qu'il a de plus sacré, la liberté. Choisir l'essentialisme comme solution à la crise, c'est nier cette dernière et pas la résoudre. Pour la doctrine essentialiste, « *à peine déterminés les contours de l'identité, celle-ci est aussitôt déclarée immuable, indestructible* » (Towa, 2011 : 125). Or, pour Towa, il serait plus judicieux de chercher dans l'héritage occidental, ce qui, introduit à nos traditions, (déjà critiquées) pourrait contribuer à la libération de l'Afrique. Cela d'autant que la crise de la conscience africaine exige ce travail sur nos traditions et par rapport à la civilisation occidentale pour accéder à « *une identité nouvelle et authentique* » selon Ba (2012 : 21). C'est ce que Towa désigne par le concept d'appropriation. Par appropriation, il entend cette ouverture que le sujet doit opérer vis-à-vis des valeurs occidentales et qui peuvent servir à la libération. Ces valeurs ou ces outils sont en effet ceux qui ont été refusés à l'Afrique et au nom desquels l'impérialisme a été légitimé. C'est ce dont la maîtrise pourrait constituer un pas vers la libération de l'Afrique au sens où elle permettrait de remédier à cette inégalité entre les peuples et les cultures¹⁸. Ces outils comme la science, la technique ou la philosophie, qui font la puissance des forces impérialistes, une fois appropriées par l'Afrique, constitueront un outil de libération.

C'est ainsi que, chez Ba (2012 : 24), l'appropriation est « *la solution philosophique au déchirement du sujet* » en ce sens qu'elle lui permet de jeter un regard critique sur les deux parties afin d'en extraire ce qui participe à la libération du sujet. Par l'appropriation, le sujet transcende l'essentialisme, mais également ce que Towa appelle l'Occidentalité subie au sens où le Noir adopterait tout ce que l'Occident lui propose sans un travail d'analyse préalable. Ainsi, elle « *devient le moment où le sujet prend une distance critique à la fois par rapport aux valeurs issues de l'Occident impérialiste et aux valeurs traditionnelles qui nous écrasent* » (Ba, 2012 : 25). Il ne s'agira donc plus d'absolutiser les traditions africaines, les rendant exemptes de critique, ni de chercher à les remplacer par les valeurs proposées par l'Occident, mais d'interroger les unes et les autres en tenant compte de l'humain dans ce qu'il a d'universel. L'appropriation prône ainsi l'ouverture à tout ce qui, ajouté aux valeurs traditionnelles africaines, pourrait contribuer à la libération de l'Africain. Il s'agit de la science, la technique, mais également la philosophie.

Le vocabulaire utilisé par ces deux philosophes camerounais informe sur la nécessité de créer du nouveau, de revoir, à défaut de rompre, les liens avec le passé. Ce lien contraignant au passé, c'est la culture posée comme immuable, extra-temporelle. La crise vécue par l'Africain est en effet, selon Njoh-Mouelle (1998 : 35), d'abord et surtout d'ordre culturel. Il définit la culture comme « *un système fermé d'habitudes* » (...) *son rôle est de coder en quelque sorte l'environnant, c'est-à-dire donner une signification aux objets qui entourent les hommes* ». Tant que ces significations coïncideront avec les besoins du milieu, l'individu s'y retrouve et ne juge pas nécessaire de remettre en question la culture. Toutefois, dans le contexte africain, c'est le

¹⁷ « *L'essentialisme est le résultat de l'effort intellectuel par lequel le sujet cherche à restructurer la conscience brouillée de son être* » Marcien Towa (2011), Op.cit. p. 125.

¹⁸ Selon Ba, l'appropriation « est la clé pour assurer l'égalité entre les peuples et les cultures » Cheikh Moustar Ba (2014), « *Identité et diversité : A la rencontre des cultures chez Léopold Sédar Senghor et Marcien Towa* », Revue d'études Africaines, no 1, p. 270.

texte culturel qui a connu le plus de bouleversements sous l'effet de ce choc de civilisations. Il y eu un abîme profond entre les actes que l'on continuait de poser et la signification qu'on leur donnait. Il en découle la situation de trouble que Njoh-Mouelle (1970 : 76) décrit ainsi : « *Nous avons affaire à une culture qui se juge et n'est plus vécue dans l'immédiateté et l'adhésion totale de tous. Cette contrariété, cette faille venue s'installer dans la conscience est le signe même de la crise, signe aussi d'une attitude philosophique que nous concevons d'abord comme intention créatrice, intention libératrice* ».

Le besoin de philosopher émane donc du contexte. Face à cette urgence de proposer de nouvelles solutions, philosopher devient un impératif, un « besoin » (Njoh-Mouelle, 1975 : 28). Cette réflexion qui est intention créatrice et libératrice constitue, en effet, la solution à cette crise qui la suscite. Cela par le fait même que la culture ne parvient plus à répondre de manière satisfaisante aux interrogations nouvelles suscitées par l'introduction de nouvelles valeurs. Quelle sera dès lors la démarche philosophique ?

La philosophie suscite chez l'individu une conscience contestataire (Njoh-Mouelle, 1998 : 114) laquelle s'élabore en trois étapes. La première étape correspond à la prise de conscience d'une faille dans la culture constituée. Ce qui indique la faille, c'est l'inadéquation de la culture au contexte, son inaptitude à guider les individus. Soit qu'elle devienne vieille ou que l'incursion de nouveaux éléments culturels en expose les limites. Pour le cas de la culture africaine, c'est la rencontre avec l'Occident qui a suscité sa remise en question par l'éveil de la conscience de l'individu. Ce dernier, par un recul par rapport aux us et coutumes, découvre leurs insuffisances, mais également l'aliénation dont il est l'objet au sens où il est imbriqué dans un système d'habitudes qui, par sa constance et sa régularité, semble naturel.

Toutefois, la crise réveille l'instinct de survie du milieu qui resserre davantage l'étau social sur l'individu. Ce qui le rend contraignant, oppressant. Cette oppression active la deuxième étape de la contestation en ce qu'elle maintient la conscience éveillée. Elle rend encore plus pressant le besoin de s'affranchir et de s'ouvrir à d'autres possibilités. L'affranchissement de son milieu naturel devient ainsi le couronnement de la libération. Il consiste à s'éloigner, en tant que chaînon, de la chaîne totale (Njoh-Mouelle, 1998 : 114) pour en avoir une vue d'ensemble permettant de la comprendre et de la transformer par rapport à ses aspirations. Ce recul est à l'image de celui effectué par le dialecticien en sortant de la caverne pour contempler la vérité. A la suite de quoi il doit y retourner pour libérer les prisonniers (Platon, 2009 : 303).

Il convient de comprendre d'abord que la culture est une création humaine et qu'à ce titre elle ne peut transcender l'humain. C'est-à-dire que la culture n'a de valeur que dans la mesure où elle peut servir l'homme, où elle sert ses besoins. Ensuite, que la culture, parce que non naturelle, ne saurait être figée, immuable. L'instinct de survie du milieu peut, en réalité, susciter son enfermement au changement, au nouveau. Mais reconnaissons avec Towa (2011 : 296) qu'une culture qui reste fermée à la nouveauté est une culture qui tend à se scléroser, à disparaître. La culture est une réponse de l'homme aux défis environnementaux et socio-historiques. Ainsi, lorsque le contexte évolue, il devient légitime de la passer en revue voire de la révolutionner au besoin. La culture est ouverte et toujours en devenir. Autrement dit, face à un nouveau contexte, elle se constitue en matériaux pouvant permettre la synthèse d'éléments

propres à la culture en question et pouvant faire appel à des éléments étrangers. Cela, en vue de maintenir « [l'] *équilibre intellectuel et moral* » entre l'homme et son milieu (Towa, 2011 : 80). Elle se pose ainsi, non pas comme une donnée définitive, mais comme un tremplin qui est ouvert à tous les possibles. Parmi ces possibles, celui de s'ouvrir et d'explorer d'autres horizons avec pour finalité d'enrichir ou de perfectionner le matériau culturel déjà acquis.

Si l'Afrique, notamment noire veut s'affranchir de tout ce qui constitue un obstacle à son développement, il faut qu'elle s'applique à cette philosophie dont Towa dit à juste titre qu'elle fait partie des secrets de la puissance de l'Occident dont elle doit s'accaparer. Réflexion sur le monde et sur les conditions de vie de l'homme dont la finalité est de hisser ce dernier vers sa perfection, la philosophie est, à bien des égards, un discours qui, par son caractère rationnel, sauve l'homme de plusieurs travers dus à l'absence d'usage de la raison notamment dans ses rapports aux mécanismes de régulation sociale. Le philosophe est celui qui veille constamment, qui ne dort jamais, « *Sa voix, constamment doit trouver, percer le silence mortel des nuits de la servitude et de l'aliénation sous toutes les formes* » (Njoh-Mouelle, 1998 : 115). Par son discours, il désaliène la conscience au sens où il lui impose un rapport objectif au monde. Cette désaliénation sonne le glas de la misère objective et de la médiocrité en Afrique en ce qu'elle libère de l'ignorance et de la superstition.

Le philosophe est comme l'oracle de la société (Njoh-Mouelle, 1998 : 115), cela non au sens mystique du terme, mais en ce qu'il dévoile ce qui est¹⁹ et montre la voie du changement. La philosophie interroge le réel à la lumière de la seule raison universelle. C'est ainsi qu'elle permettra de libérer la conscience africaine de cette crise parce que d'abord libératrice, mais également profondément humaniste.

Conclusion

L'expérience coloniale a suscité un malaise important dans la conscience négro-africaine. Cette dernière connaît une crise dont Njoh-Mouelle (1998 : 36) compare à juste titre la gravité à « *la brutalité de cette rupture de la matrice première des significations* ». L'Africain s'est ainsi retrouvé perdu, désorienté et désaxé face à une pluralité de valeurs apparemment contradictoires. Cette crise devient d'autant plus grave quand la société place le sujet face à un dilemme : le repli sur soi ou l'ouverture au risque de se perdre. Ainsi naît la médiocrité qui exprime un attachement inconditionnel aux valeurs de la tradition. L'homme médiocre, selon Njoh-Mouelle, n'opère pas le recul nécessaire par rapport à son milieu. Mu par un instinct de conservation articulé à l'instinct de survie du milieu il est agi et orienté sans aucune possibilité d'agir ou d'orienter ; ce qui fait de lui une conscience aliénée.

Cet homme vit dans l'insatisfaction. Les significations données par le milieu ne le satisfont plus. En effet, l'incursion des valeurs occidentales pose de nouveaux défis qui révèlent les insuffisances de la culture africaine. L'individu ressent un manque, un besoin d'autre chose, mais c'est sans compter l'adhésion du milieu qui fait tout pour survivre en lui. Une reconstruction politique et sociale s'avère nécessaire pour générer une mentalité neuve. C'est

¹⁹ « *Saisir et comprendre ce qui est, telle est la tâche de la philosophie* » Hegel (1986), Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'Etat en abrégé, Paris, Vrin, p. 57.

ainsi que surgit et fait sens la question de l'affranchissement vis-à-vis de la tradition, mais également par rapport à la culture importée.

Selon Njoh-Mouelle, cet affranchissement passe par la réflexion philosophique. Activité libératrice par excellence, la philosophie permet de prendre le recul nécessaire pour attester la pertinence ou non des lois régissant le milieu en les pensant, mais également en les questionnant. Pour Njoh-Mouelle, il s'agit de trouver une réponse qui ait moins le souci de sauvegarder ou de bannir l'une ou l'autre de ces valeurs que de permettre à l'Africain, particulièrement le Négro-africain, de se doter du bagage intellectuel et culturel nécessaire pour s'engager dans la bataille du développement. En effet, gagner cette bataille, c'est assurer le progrès matériel et moral, indispensable à l'affirmation d'une dignité humaine équitable, fondement du passage de la médiocrité à l'excellence.

Bibliographie

Ouvrages

BA, Mariama (2005), *Un chant écarlate*, Dakar, NEAS.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986), *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, Paris, Vrin.

NJOH-MOUELLE, Ebénézer (2013), *Henri Bergson et l'idée de dépassement de la condition humaine*, Paris, L'Harmattan.

NJOH-MOUELLE, Ebénézer (1998), *De la médiocrité à l'excellence, (Essai sur la signification humaine du développement)*, Yaoundé, éd. Clé.

NJO-MOUELLE, Ebénézer (1975), *Jalons II, L'Africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, éd. Clé.

NJOH MOUELLE, Ebénézer (1970), *Jalons I, A la recherche d'une mentalité neuve*, Yaoundé, éd. Clé.

PLATON (2009), *La république*, Librairie Générale Française, Paris.

ROUSSEAU Jean Jacques (1997), *Du contrat social précédé de La démocratie selon Rousseau*, Paris, Seuil.

ROUSSEAU, Jean Jacques (1992), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier Flammarion.

TEMPELS Placide (1945), *La philosophie Bantoue*, Paris, Présence africaine.

TOWA, Marcien (2011) *Identité et transcendance*, L'Harmattan, Cameroun.

TOWA, Marcien (1979), *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, éd. Clé.

TOWA, Marcien (1971) *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé.

Articles de revue

BA, Cheikh Moutar (2016), « *la question des rapports entre valeurs sociétales et citoyenneté au Sénégal* », Revue de Sociologie, d'Anthropologie et de Psychologie – N° 07, pp. 209-232.

BA, Cheikh Moutar (2014), « *Identité et diversité : A la rencontre des cultures chez Léopold Sédar Senghor et Marcien Towa* », Revue d'études Africaines, no 1, pp. 262 à 279.

BA, Cheikh Moutar (2012) « *Le concept de conscience active chez Marcien Towa* », Revue Diogène n° 235-236, Africana une philosophie de l'Africanité, pp. 14-29.