

MARCIEN TOWA OU UNE NOUVELLE ORIENTATION PHILOSOPHIQUE EN AFRIQUE

Miesso ABALO

Université de Kara, BP. 43

miessoabalo@yahoo.fr

Résumé : L'œuvre philosophique de Marcien Towa a connu une portée assez remarquable. L'essentiel de cette œuvre apparaît, à travers le génie de son auteur, comme une nouvelle orientation pour la pensée philosophique en Afrique. Les différentes philosophies ont beau présenter, en Afrique, le dessein d'un continent pouvant s'engager dans un espace de discussion que constituent ces philosophies. Pour M. Towa, cet espace doit être autre que celui de la négritude ou de son prolongement ethnophilosophique, qui se veut beaucoup plus une philosophie revendicative en lutte pour prouver son existence comme une philosophie authentique. La philosophie qu'entend développer M. Towa est cette philosophie qui évite la logomachie creuse et confuse qu'entretennent les acteurs de l'ethnophilosophie sur l'existence ou non d'une philosophie africaine pour être une attention particulière portant sur les problèmes qui méritent réflexion. Si la philosophie marcienne prend à cet effet l'allure d'une révolution, c'est par rapport à la rigueur de la praxis que M. Towa adopte comme méthode à sa philosophie. Ainsi sa philosophie se définit comme une philosophie de l'action dont l'objectif est de lutter pour la transformation du soi par l'Africain lui-même dans un acte d'auto-négation à travers lequel ce dernier peut affirmer son identité. L'affirmation de cette identité ne peut se faire que grâce à la détermination et au libre choix pour les Africains de renoncer à leur essence, à leur passé afin de se rendre incolonisables.

Mots-clés : Identité, Ethnophilosophie, Négation, Praxis révolutionnaire, Transcendance

MARCIEN TOWA OR A NEW PHILOSOPHICAL ORIENTATION IN AFRICA

Abstract: The philosophical work of Marcien Towa has had a rather remarkable impact. The essence of this work appears, through the genius of its author, as a new orientation for philosophical thought in Africa. The different philosophies may well present, in Africa, the plan of a continent that can engage in a space for discussion that these philosophies constitute. For M. Towa, this space must be other than that of negritude or its ethnophilosophical extension, which is much more a claiming philosophy struggling to prove its existence as an authentic philosophy. The philosophy which M. Towa intends to develop is this philosophy which avoids the hollow and confused logomachy which the actors of ethnophilosophy maintain on the existence or not of an African philosophy to be a particular attention bearing on the problems which deserve reflection. If marcian philosophy takes on the appearance of a revolution for this purpose, it is in relation to the rigor of praxis that Mr. Towa adopts as a method for his philosophy. Thus his philosophy is defined as a philosophy of action whose objective is to fight for the transformation of the self by the African himself in an act of self-negation through which the latter can affirm his identity. The affirmation of this identity can only be done thanks to the determination and the free choice for Africans to renounce their essence, their past in order to make themselves incolonizable.

Keywords: Identity, Ethnophilosophy, Negation, Revolutionary Praxis, Transcendance

Introduction

La question de la philosophie africaine est victime d'un vieux préjugé qui ne cesse de faire son chemin malgré le parfait condensé que présente cette philosophie aujourd'hui. Ce préjugé ayant conduit aux épigones et à leurs contraires sur l'existence ou non d'une philosophie authentiquement africaine, est devenu le classique des classiques comme un débat certes fatigant, mais toujours d'actualité. Pour certains auteurs comme M. Towa, la question de la philosophie africaine est choquante en raison de la situation confuse qu'elle présente dans l'usage abusif du concept même de philosophie. Le ton polémique de cette situation fut l'essai mobilisateur de Placide Tempels avec la publication de son ouvrage intitulé *La philosophie bantoue*, qui a sonné l'ère de la transition intellectuelle pour le peuple africain de s'engager dans le débat philosophique. Plusieurs tentatives ont été faites à la suite de l'œuvre de Placide Tempels pour situer le nœud du problème que soulève la question de la philosophie africaine. Malheureusement, il y a une arrière-pensée idéologique qui pèse sur la question de la philosophie en Afrique. D'où le besoin, selon M. Towa (1971 : 5), que la question de la philosophie africaine soit « résolument subordonnée à un examen impartial et au jugement objectif de la valeur intrinsèque de la philosophie au sens européen du terme et du rôle qu'elle est susceptible de jouer relativement à notre dessein fondamental ». Loin d'être une revisite de la philosophie occidentale, le but qu'assigne M. Towa à la philosophie africaine est de permettre à l'Afrique de se libérer de son passé de peuples dominés et colonisés. Cela signifie que « le passé constitue une dimension inéluctable de tout ce qui peut être entrepris dans le présent » (M. Towa, 1971 : 49) tout comme dans le futur.

Pour lutter contre ce « passé africain », qu'il qualifie de problème à résoudre, M. Towa va développer la praxis philosophique révolutionnaire dont le contenu se présente comme une nouvelle orientation philosophique en Afrique. La question qui nous préoccupe est celle-ci : comment la philosophie marcienne peut-elle contribuer à la libération de l'Afrique des contraintes coloniales qui font d'elle un continent de peuples dominés ? De cette question, nous pouvons en déduire des questions spécifiques : La critique de l'ethnophilosophie entamée par M. Towa peut-elle servir au devenir de l'être-africain ? La négritude senghorienne a-t-elle un impact sur le devenir de l'Afrique ? Que propose M. Towa pour la libération effective du peuple africain de sa situation de victime ? Face à ces questions, notre hypothèse est la suivante : en renonçant à son passé de colonisé et de victime de l'idéologie occidentale, l'Africain peut s'engager véritablement dans sa propre reconquête en s'affirmant comme soi. Cette reconquête se fait chez M. Towa comme un impératif pour la libération de l'Afrique d'où la méthode révolutionnaire qu'il impose à la philosophie africaine.

Notre objectif est de prendre le concept de philosophie au sens strict comme nous l'entendons chez M. Towa à la manière d'une praxis philosophique visant à faire l'état de la situation spirituelle de l'Afrique. Autrement dit, comment l'Africain pourra-t-il se prendre pour la libération effective de l'Afrique. Il s'agit de montrer d'abord comment l'ethnophilosophie, de même que la négritude senghorienne, a été un handicap causé à la philosophie africaine avant de s'intéresser au bien-fondé de la praxis philosophique préconisée par l'auteur comme une méthode révolutionnaire qui, selon lui, permet à l'Afrique de se libérer du joug de son passé afin de s'engager dans l'histoire.

1. Marcien Towa et la problématique de l'ethnophilosophie

Dans son ouvrage intitulé *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Marcien Towa considère l'ethnophilosophie comme l'un des obstacles fondamentaux à la philosophie africaine. L'ethnophilosophie une philosophie revendicative qui ne se soumet ni aux exigences de la science, ni à celle de la rationalité philosophique, mais s'affirme dans l'exhumation d'une philosophie originale. Pour cette raison, M. Towa la considère comme un obstacle à la philosophie africaine. « 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 » (M. Towa, 1971 :35). Par ce passage, on peut comprendre l'exhortation faite par M. Towa à l'endroit de l'ethnophilosophie dans le sens d'un radicalisme qui unit dans la même enseigne l'ethnophilosophie et le passé. Or, dans l'affirmation de soi comme identité historique que professe la philosophie de M. Towa comme valeur, l'Africain doit s'affirmer comme n'ayant aucun lien avec son passé. Cette affirmation de soi demande que l'on se nie pour se refaire comme moi non à la manière du moi résigné de l'ethnophilosophie, mais comme un moi dialectisé nié et reconstruit.

Comme l'affirme M. Towa, l'ethnophilosophie s'inscrit dans une perspective revendicative, non seulement pour l'intérêt qu'elle accorde au passé comme un événement historique glorieux, mais aussi comme un monde ancien qu'il faut restaurer. C'est ainsi que l'ethnophilosophie s'engage dans le processus d'exaltation du passé en faisant recours à la méthode ethnologique d'explication des faits historiques au lieu de répondre aux exigences de la philosophie qu'elle entend développer. Son mode de présentation des faits fait que « l'ethno-philosophie telle qu'elle s'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 » (M. Towa, 1971 :32). Or la première tâche qu'il convient d'attribuer à la philosophie est l'intérêt qu'elle porte sur elle de fonder une *epistèmè* solide. Elle devrait, pour assurer cette tâche, embrasser tous les aspects, tous les domaines du savoir et de la nature (Cf. les Présocratiques), de la physis grâce à une méthode et des principes. Il ne s'agit pas de déterminer ou de chercher la nature des choses ou des phénomènes comme le fait l'ethnophilosophe, mais de recenser et de définir les éléments de la nature, les phénomènes, c'est-à-dire les phénomènes physiques, matériels, psychologiques et spirituels. En nous appuyant sur ces détails, ce qui est convenu d'appeler aujourd'hui philosophie africaine serait la tentative de donner un fondement conceptuel à la vision de la réalité propre aux peuples d'Afrique. L'ethnophilosophie s'éloigne bien de cette tâche, en tentant de faire du présent la rétro-jection du passé dans laquelle se défigure le présent.

Ce que l'ethno-philosophe valorise dans le passé, n'est pas en fait nécessairement imposé par la considération du passé. La rétro-jection, c'est le procédé par lequel il altère et défigure la réalité traditionnelle en y introduisant secrètement dès le stade descriptif, des valeurs et des idées actuelles pouvant être tout à fait étrangères à l'Afrique, pour les retrouver au stade de la profession de foi militante, " authentifiées " en vertu de leur prétendue africanité.

M. Towa (1971 :32)

Cette défiguration du présent montre que l'ethnophilosophie n'est pas un vrai champ de discussion, mais plutôt une voie de félicité se faisant dans l'économie de la discussion, des

techniques et des méthodes philosophiques. Au lieu d'être un champ de discussion, l'ethnophilosophie exprime l'aliénation du sujet ou du *Muntu*, selon les termes d'Eboussi Boulaga. La plupart des philosophes africains qui remettent en cause l'ethnophilosophie aboutissent toujours à une double critique : une critique d'ordre méthodologique et conceptuel.

La critique méthodologique remet en cause l'ambiguïté du genre disciplinaire qu'incarne l'ethnophilosophie sur le plan du savoir. La méthodologie de l'ethnophilosophie est plus ethnologique que philosophique. Il en va de même pour la place qu'elle accorde à l'herméneutique à cause de son attachement aux forces et aux entités surnaturelles. La critique conceptuelle remet en cause le rôle joué par la philosophie bantoue aux côtés de la religion, cumulant philosophie et religion naturelle. Chez E. Boulaga¹ et P. Hountondji, on trouve ces deux sortes de critiques faisant de l'ethnophilosophie une sorte de métaphilosophie à la quête du sens de l'être, de l'ontologie. C'est pourquoi on la considère comme une trahison de la philosophie. Pour P. Hountondji (1976, p. 66), l'ethnophilosophie « une philosophie qui se prend à tort pour de la métaphilosophie ; une philosophie qui, plutôt que de fournir ses propres justifications rationnelles, se réfugie paresseusement derrière l'autorité d'une tradition et projette dans cette tradition ses propres thèses, ses propres croyances ». Comme F. E. Boulaga le dit dans *Le Bantou problématique*, la méthodologie qu'exploite l'ethnophilosophie doit être beaucoup plus questionnée à partir de sa légitimité comme la philosophie de l'homme d'une expérience certaine, comme le Bantou de P. Tempels. Le paradoxe que soulève F. E. Boulaga c'est que la revendication que fait le *Muntu*, par l'ethnophilosophie, perd de vue le projet qui justifie cette revendication. Cela veut dire qu'en revendiquant sa philosophie, l'Africain se voit remis en cause par la méconnaissance de sa propre situation historique. Ce que dit F. E. Boulaga à propos de l'ethnophilosophie s'applique par rapport à la subjonction d'ordre terminologique qu'établit l'ethnophilosophie en termes d'opposition entre les cultures négro-africaines et la philosophie occidentale.

Ce qui, concrètement, établit le lien entre le présent et le passé, demeure la dimension inéluctable que représente le passé dont les ethnologues peinent à se libérer, posant l'histoire comme le processus d'appropriation, et en tant que tel le *Muntu* n'est qu'en tant qu'histoire. Le caractère malsain que présente cette philosophie est de vouloir se justifier, une attitude qui consiste à montrer aux Occidentaux que le Noir sait, raisonne et peut donc philosopher. Or, cette attitude, en voulant maintenir le monde ancien, met l'Afrique dans une situation de dépendance vis-à-vis de l'Occident impérialiste et donc privée de liberté, selon M. Towa. Pour ce dernier, la situation de l'Afrique comme un monde colonisé et privé de liberté provient du fait que l'Afrique vit son présent comme la restauration de son passé, c'est-à-dire du monde ancien. Il s'agit d'un « retour complaisant et non critique sur le passé appelé au secours dans la recherche de solution aux problèmes de l'Afrique moderne » (A. E. P. Elungu, 1984, p. 106). La solution que propose M. Towa, dans le but de la libération de l'Afrique, est l'abandon de ce monde ancien, et la chose la moins avisée à cet effet serait de chercher à entreprendre une problématique visant à la restauration du passé. Il en va de même pour la recherche de « la conservation de notre spécificité, le culte de la différence et de l'originalité, puisque la cause de notre défaite et de notre condition actuelle de dépendance effective est à rechercher dans notre spécificité, dans ce qui nous différencie de l'Europe, et nulle part ailleurs » (M. Towa, 1971, p. 40). Pour M. Towa, chercher à restaurer

¹ *Christianisme sans fétiche, Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981.

ce monde ancien, comme le font bien les ethnologues, à la recherche des preuves justifiant le bien-fondé de l'Afrique dans son originalité,

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 confirmerait cette défaite et nous conduirait à la perte.

M. Towa (1971 :40-41)

Même si le rapport que pose M. Towa entre la restauration du passé, le présent et la dépendance africaine de l'Occident n'est pas à l'abri des critiques, surtout en raison du lien qu'il établit entre le passé de l'Afrique et la domination européenne, retenons du moins que ce lien en est pour cause en ce qui concerne la situation de dépendance de l'Afrique ayant conduit aux préjugés négatifs. Les Africains doivent donc faire preuve de leur capacité intellectuelle à travers la littérature et les arts en vue de se rendre dignes d'attention et de curiosité intellectuelle aux regards des milieux européens les plus hostiles à leur égard. À cet effet, A. E. P. Elungu (1984) fait une nette lecture de L. S. Senghor sous l'influence des ethnologues tels que Probénus, Delafosse et Delavignette. En faisant connaissance de l'existence de la culture négro-africaine dans son unité, il découvre ses « nombreuses et précieuses informations sur ses composantes physiques et matérielles, sur ses mythes et rites, sur sa religion, son art, et même sur son ontologie » (1984 :88). La lecture de L. S. Senghor que fait A. E. P. Elungu est très importante du fait qu'elle passe de l'influence des ethnologues, comme ceux cités ci-dessus, à la thèse senghorienne de la négritude. Malheureusement, la lecture de la négritude senghorienne que fait A. E. P. Elungu n'est pas celle développée par M. Towa dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Tandis que le premier voit à travers la négritude senghorienne une parfaite illustration du lien entre l'ethnologie, la négritude et le socialisme dans l'affirmation de l'idéologie africaine, le second voit dans la négritude senghorienne « l'idéologie quasiment officielle du néo-colonialisme, le ciment de la prison où le néo-colonialisme entend nous enfermer, et que nous avons donc à briser » (M. Towa, 1971 :47). Briser cette idéologie néo-coloniale consiste à dénoncer, par un ton radical, « le culte superstitieux et mystificateur de la différence et de l'essence de soi » (M. Towa, 1971, p. 47). Grâce auquel l'on parviendra à être soi. Mais est-ce une raison suffisante pour M. Towa d'exprimer son rejet de la négritude ?

2. La réfutation de la négritude senghorienne pour la construction d'une identité générique

Il faut avouer que l'essentiel de la raison fondamentale qui motive le rejet de l'ethnophilosophie chez M. Towa (1971 :51) est le fait qu'elle se fait comme le prolongement de la négritude, du moins de la négritude senghorienne. En effet, « 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 ». Cette illusion se perpétue et devient l'une des pistes pour l'Occident d'exercer sa domination sur l'Afrique. C'est sans doute le sens profond de ce que M. Towa (1971, p. 23) entendait par cette affirmation : « L'Occident a dominé le monde et domine encore la quasi-totalité de l'Afrique ». L'idée de l'occidentalité à laquelle s'oppose M. Towa est due, non seulement au fait que l'Occident soit posé en modèle d'esprit

universaliste, mais aussi dans la légitimation de l'impérialisme occidental exerçant son pouvoir de domination sur l'Afrique. L'affleurement muet et latent qu'exerce cet universalisme occidental sur le monde, et en particulier sur l'Afrique, n'est rien d'autre que le projet de l'impérialisme occidental qui vise l'effondrement des valeurs dans le but d'imposer la suprématie du monde occidental. Face à cet effondrement des valeurs, la question de la philosophie africaine a reçu un coup dur, celui de sa validité comme un champ de discussion authentiquement valable. La question qui retient l'attention de M. Towa (1971, p. 23) est la suivante : « 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 ? ». En répondant par l'affirmative, M. Towa pense que le projet de l'impérialisme occidental ne s'inscrit pas dans la logique des faits visant à justifier un tel projet, mais à poser la question du monopole de la philosophie occidentale comme allant de soi. Il y a donc un aveuglement sournois contre lequel l'on doit toujours se battre dans le but de la libération de l'Afrique. Comment peut-on sortir l'Afrique de cet aveuglement et échapper à la domination occidentale ?

Avant de revenir à cette question proprement dite, dans la troisième section de ce texte, consacrée à la praxis philosophique que propose M. Towa comme méthode philosophique révolutionnaire, tâchons-nous de voir le retour à la négritude comme cela apparaît chez l'auteur lui-même. En effet, face à l'idéologie impérialiste occidentale dominatrice, ce qui pourrait sauver l'Afrique au temps de la négritude ne serait 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 » M. Towa, 1971, p. 24). Si la négritude, en tant que mouvement culturel, semble répondre à l'aspiration de M. Towa dans le cadre du retour aux valeurs africaines, des nuances s'imposent en ce qui concerne la conception de la négritude chez les principaux acteurs de ce courant culturel, à savoir A. Césaire et L. S. Senghor. La remarque faite par M. Towa est que, chez :

Césaire et Senghor, on relève plus que des nuances. Si Césaire insiste, comme Senghor, sur la différence et l'originalité, il ne va jamais jusqu'à concéder à l'Occident le monopole de l'intelligence. Il attaque bien la raison, mais seulement celle qui est "bouche de l'ordre", et non la raison comme faculté humaine fondamentale.

M. Towa (1971 :24)

On peut alors dire que la négritude d'A. Césaire répond aux aspirations de M. Towa non seulement à cause de son opposition à la domination et à l'impérialisme occidental mais aussi à la lutte pour la libération de l'Afrique à laquelle A. Césaire accorde toujours du crédit à cause de son humanisme. C'est pour cette raison que M. Towa (2011, p. 77) affirme que « la négritude césairienne est l'affirmation de la pleine humanité des peuples noirs » puisqu'elle remet en cause tout ce qui est de nature à maintenir le Nègre sous domination occidentale. Par contre, L. S. Senghor « fait du Nègre un être si complètement dominé par l'émotion et l'instinct et reconnaît si volontiers l'euroanéité exclusive de la raison, que l'on peut se demander si son dessein réel est de nier ou de servir l'impérialisme européen » (M. Towa, 1971 :24). Ce que reproche M. Towa à L. S. Senghor ou à la négritude senghorienne, c'est son influence sur l'ethnophilosophie dont l'objectif était la recherche du « sens ultime à donner à notre existence » (M. Towa, 1971 :53), avec le souci de faire de la question de la spécificité ou de l'originalité une priorité. Or, à en croire M. Towa, la question de la

spécificité ou de l'originalité permet bien d'élucider la question de l'Absolu, mais elle entretient des illusions en ce qui concerne le sens de l'Absolu. Mais de façon générale la négritude a pour objectif de lutter pour la quête de l'originalité et la mise en valeur des cultures africaines. Cet objectif n'est rien d'autre que la recherche d'une philosophie originale et authentiquement africaine, qui se veut un supplément d'âme, à la manière de la philosophie bantoue. En s'inscrivant dans la même dynamique que la négritude, la philosophie bantoue de P. Tempels ouvre la voie à certains auteurs comme A. Kagame, A. N'daw et tant d'autres qui s'intéressent à la sempiternelle question de l'existence ou non d'une philosophie authentiquement africaine.

Face à l'idéologie occidentale ou l'occidentalité, ces auteurs développent une philosophie basée sur la recherche de l'originalité, ou mieux la sauvegarde des valeurs africaines dont la trame reste la question de l'identité africaine. Dans son ouvrage intitulé *Identité et transcendance*, M. Towa fait de la question de l'identité une priorité devant aboutir à la formation de l'être-africain. L'identité à laquelle s'attelle la philosophie marcienne est une identité générique, contrairement celle de L. S. Senghor et d'E. Blyden qui n'est rien d'autre qu'une identité noire. C'est dans le sillage de la quête ou l'interprétation de l'identité noire que l'identité culturelle négro-africaine apparaît comme le négatif de l'identité occidentale puisque « l'Occident se dit la civilisation de la philosophie et de la raison, l'Afrique se comprend comme le négatif de cette raison, comme l'intuition, l'émotion, la participation » (S. Kodjo-Grandvaux, 2013 :45) de la civilisation moderne vue comme la seule valeur de référence. La philosophie africaine doit avoir pour objectif la recherche de l'effet mobilisateur de la pensée. Depuis P. Tempels, cet objectif a consisté à mener une lutte dans le sens de la valorisation de l'Afrique à travers ses cultures, ses traditions et ses organisations politique et économique, ses religions.

Mais aussi paradoxalement que cela puisse paraître, au sein même de cette philosophie, certains auteurs, même africains, étaient à la solde de l'Occident pour ne voir à travers la philosophie africaine que des signes d'imperfection. C'est ce que reproche S. Kodjo-Grandvaux (2013 :45) aux ethnophilosophies et à la négritude senghorienne :

La négritude senghorienne, de même que les ethnophilosophies, fonctionne sur ce mode. Centrés sur le culte de la différence, la recherche de l'originalité, le rejet de ce qu'est censé incarner l'Occident, ces discours aboutissent à une conception séparatiste. Enfermé dans le ghetto africaniste, ces pensées doivent s'en libérer pour ne plus répondre aux attentes – bien souvent d'exotisme – des anciennes sociétés colonisatrices. Elles doivent s'extraire du monologue sclérosant qu'est la revendication de dignité à laquelle ne répond jamais l'Occident.

Kodjo-Grandvaux (2013 :45)

Mais au-delà du paradoxe qui s'exprime par une divergence au sein même de la philosophie africaine, il faut reconnaître l'intérêt que revêtent ces ethno-philosophies au-delà de leurs insuffisances qui s'expliquent par le lien établi entre la philosophie occidentale, en situation de modèle de rationalité et l'identité générique que revendique M. Towa comme une identité plurielle en Afrique. De ce qui précède, on peut dire que la négritude a œuvré pour la recherche de l'identité africaine. Mais la vision senghorienne de la civilisation négro-africaine va au-delà de la définition, de la description des valeurs et de la présentation de la force motrice et créatrice de ces valeurs. L'être-africain, à partir du rapport qu'il crée entre lui et le monde extérieur, devient une force, la force nécessaire, puisque c'est lui qui

connaît et manipule le verbe qui n'est en réalité que l'élément fondamental de la philosophie africaine. C'est ce rapport que l'ethnologie continue d'établir à la suite de la négritude. Si cette voie doit avoir son incidence ou doit être considérée comme un facteur décisif dans la philosophie africaine contemporaine, c'est à titre de socle ontologique ; mais doit-on, comme l'exigent les conditions de vie et du bonheur des peuples, faire aujourd'hui une philosophie qui puisse servir son peuple par la recherche de l'originalité ? Cette interrogation nous permet d'envisager la possibilité d'une renaissance philosophique en Afrique, non pas celle qui consiste à se payer du supplément d'âme pour la revendication de l'identité noire, à la manière de la négritude senghorienne, mais celle qui permettra de construire une identité générique. C'est le pas que franchit M. Towa en luttant pour une identité générique contrairement à l'identité noire de L. S. Senghor. Encore appelée identité plurielle, l'identité générique est le gage d'une renaissance philosophique en Afrique. « L'Afrique ne formulera une grande philosophie moderne que si elle devient ou tend à devenir une grande puissance moderne pouvant se déclarer responsable du sort du monde sans prêter à sourire » (M. Towa, 1979 :51). Mais la question qui se pose est de savoir comment, par cette identité, parvenir à une renaissance philosophique en Afrique.

3. La praxis révolutionnaire comme méthode de la philosophie de Marcien Towa

Pour M. Towa, pour qu'il y ait libération de l'Afrique, il faut une renaissance philosophique en Afrique. Cette renaissance philosophique exige une nouvelle vision, c'est-à-dire une nouvelle orientation qui puisse faire une dichotomie entre l'homme et l'univers, entre l'homme et le cosmos et les forces spirituelles. C'est pour cette raison que M. Towa recommande que l'on se détourne de l'ethnophilosophie (M. Towa, 1971 :35), aussi bien de sa problématique, ses démarches que de ses méthodes. Aussi peut-on dire que le manque de consensus dont faisaient preuve les principaux acteurs de l'ethnophilosophie est un poids pour l'élan philosophique en Afrique. On sait que les travaux de P. Tempels avaient plus de significations ethnologiques que philosophiques par sa détermination à s'engager dans des voies qui ne se soumettent ni aux exigences de la rationalité., ni à la rigueur et à la méthodologie philosophiques, mais dans une perspective revendicative. Pour M. Towa, le débat sur l'ethnophilosophie doit être clos, clos doit être aussi le débat sur ses perspectives revendicatives consistant à se repaître d'une philosophie originale ou d'une dignité anthropologique. La nouvelle orientation qui s'impose dans le cadre de la libération de l'Afrique n'est pas celle qui consiste à la reconnaissance d'un droit, mais à l'exercice de ce droit comme le fruit d'une lutte pour cette libération.

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.

M. Towa (1979 :38)

Il s'agit d'un engagement philosophique qui nous conduit à nous détourner de la tradition qui a perdu le chemin de l'invention de soi, d'une humanité imposante et décomplexée. Car le simple fait que nous nous rendons indispensables à l'espèce humaine pouvait nous emmener à contribuer substantiellement au dynamisme de la lutte de libération. Si la libération est le but de la

renaissance philosophique en Afrique, comme l'affirme M. Towa, cette libération suppose donc un changement de mentalité, une nouvelle vision qui puisse rendre le droit d'être nous-mêmes comme un acquis. C'est à cette condition que l'Afrique pourra faire son apport à la civilisation universelle. L'Afrique ne pourra apporter cet apport à ladite civilisation que lorsque les Africains prennent l'initiative de se défaire des stéréotypes de l'histoire, de leur passé de colonisés et de dominés afin de s'affranchir du poids et des traumatismes de ce passé. À cet effet, M. Towa (1971) écrit :

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-mêmes.

M. Towa (1971 : 41)

D'après ce passage, il est clair que les forces qui nous écrasent sont de deux ordres : nous-mêmes et l'autre, c'est-à-dire l'Occident. Nous-mêmes parce que nous n'arrivons pas à rentrer dans la disposition de nous-mêmes afin de nous affirmer comme soi, comme une réalité anthropologique effective, non colonisable, aguerrie de tout assujettissement. Le manque de volonté d'être nous-mêmes et d'assumer notre destin nous empêche de « nous transformer en profondeur, de nier notre être intime pour devenir l'autre » (M. Towa, 1971, p. 39). Devenir l'autre ne signifie pas le renoncement à soi, du passé mais de s'emparer du secret de l'autre, s'interroger sur l'origine de sa puissance selon M. Towa, ce qui consiste à se nourrir dès que possible du rêve d'un tel secret. Il s'agit d'abord de bien connaître la civilisation occidentale et enfin voir en elle les raisons de sa puissance afin de les intégrer aux réalités africaines. Les Africains doivent penser aujourd'hui à ce qui les différencie du monde occidental, car « si notre monde ancien n'a pas pu supporter le choc du monde européen ce fut assurément en raison de ce quelque chose qui le différenciait de l'Europe » (M. Towa, 1971, p. 40). Il faut, pour cette raison, chercher à assimiler le secret de l'Europe. Il s'agit de chercher à savoir les raisons pour lesquelles nous sommes dominés, assujettis et idéologiquement ruinés par notre introduction dans les cultures occidentales.

Seulement cette introduction n'est pas à concevoir comme une simple addition qui laisserait intacts les anciens éléments culturels, ni même comme une paisible greffe devant opérer sans heurts les transformations désirées : elle implique que la culture indigène soit révolutionnée de fond en comble, elle implique la rupture avec cette culture, avec notre passé, c'est-à-dire avec nous-même.

M. Towa (1971 : 40)

L'autre, parce que notre situation de pays pauvres, de sujets assujettis et dominés, a toujours arrangé l'Europe depuis des siècles et continue de l'arranger d'autant plus qu'il n'y a pas de changement de mentalité, c'est-à-dire une nouvelle vision qui puisse nous mettre en position de force. Il faut reconnaître à cet effet que l'Europe constitue toujours une force idéologiquement menaçante agissant contre la souveraineté des États africains. C'est pourquoi M. Towa estime que les peuples qui ont réussi à faire la part importante de leur développement ce sont les peuples qui ont réussi à s'affranchir de l'impérialisme européen. Si le risque de réduire la pensée de M. Towa à la recherche du secret de l'Occident ne se fait pas sentir comme un aveuglement en raison des dérives de la culture occidentale, c'est

parce que M. Towa ne demande pas qu'il faut se laisser dans un abandon total de soi. Mais au contraire il prône la décolonisation mentale qui consiste à se payer de son être par une dialectique à travers laquelle le soi est appelé à se nier et à nier son essence. « 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 » (M. Towa, 1971, p. 42). Mais comment cela est-il possible ? Pour répondre à cette question, nous faisons recours à la méthode révolutionnaire de M. Towa : la praxis philosophique. L'une des raisons qui ont poussé M. Towa à opter pour le dépassement de l'ethnophilosophie est que, d'une manière ou d'une autre, l'ethnophilosophie, en faisant l'éloge de la dignité anthropologique de l'Africain dans son passé, le montre déjà comme un être assujéti, un colonisé, incapable d'assumer son destin. Selon M. Towa, l'étape de l'ethnophilosophie doit être dépassée parce qu'elle détourne l'élan mobilisateur de la pensée de la quête de l'être, au secret de la mission civilisatrice de l'Occident pour maintenir le Noir dans le passé. La praxis radicale que propose M. Towa est une approche philosophique amputant le sujet philosophant de ses préjugés sous la forme d'une violence qu'il exerce sur lui-même en se niant soi-même dans une sorte de néantisation de son être. Le but de cette violence est de permettre au sujet philosophant de s'inventer afin de se donner une stature d'homme. Cela exige un certain nombre d'impératifs insistant sur comment sortir des stéréotypes de l'histoire, se nier soi-même, nier son essence et son passé, se rendre incolonisable, renoncer à la fatalité de l'histoire, échapper à l'impérialisme européen pour ne voir dans la civilisation occidentale qu'un mécanisme permettant la réhabilitation de soi dans la négation de son être. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est que

Les peuples qui ont décidé de perdre leur essence afin d'assimiler le secret de l'Occident impérialiste se retrouvent en demeurant eux-mêmes, et ceux au contraire qui ont voulu préserver leur originalité, leur être profond sont en train de les perdre en se perdant. Les premiers ont fait peau neuve et ont recouvré santé et vigueur, les seconds, incapables de riposter adéquatement au défi du temps, succombent sous le poids du passé, s'éloignent de la scène de l'histoire et deviennent un champ d'action et d'extension de l'autre.

M. Towa, (1971 :46)

En parcourant l'étendue des questions que soulèvent les débats sur ce paradoxe, on peut se rendre compte que l'essentiel de la philosophie de M. Towa se trouve dans l'intérêt qu'il accorde à la praxis philosophique d'être une philosophie révolutionnaire. Celle-ci entend imposer la rigueur insoupçonnée, non seulement au sujet philosophant, mais aussi à la philosophie africaine en général afin de faire d'elle une activité plus énergique. Avec la praxis radicale, affirme M. Towa, l'Africain peut s'opposer aux forces qui nuisent à son humanité, à savoir lui-même et le monde occidental. Cela ne signifie pas que M. Towa (1971 :47-48) appelle les Africains à un replis sur soi, mais au contraire « la praxis radicale accède à l'universalité, en ce sens qu'elle est la manifestation de l'humain sous sa forme la plus haute et la plus irrécusable ». Grâce à la praxis radicale, l'humanité se révèle de l'humain comme l'essence se phénoménalisant dans sa figure la plus haute, c'est-à-dire son universalisation. C'est ainsi que la praxis permet à quiconque se donnant à son exercice de prendre conscience de sa vraie nature et d'atteindre l'identification de l'absolu. Même si visiblement le rapport qu'établit la philosophie de M. Towa avec l'absolu sujet-Dieu n'est pas immédiat, la découverte du sujet philosophant en lien avec sa grandeur spirituelle que

revêt la praxis radicale, en est pour cause. À cet effet, M. Towa n'est pas loin de nous faire découvrir une philosophie de la spiritualité posant l'homme dans sa transcendance comme un être spirituellement élevé. C'est ce type de philosophie qui mêle l'esprit de religion au débat philosophique et qui est souvent hostile à toute critique. C'est le cas du Bouddhisme, du taoïsme, de l'Indouisme et des religions traditionnelles africaines considérées comme des philosophies prophétiques, partant de Dieu et de sa révélation à l'homme pour le faire participer à la création continue de l'univers. Dans ces philosophies, l'homme peut se lancer dans la construction de soi ou dans l'auto-sentence dans le but de se donner une vision corrélativement à son rapport avec la transcendance. Ce qu'il faut entendre par une nouvelle vision est non seulement le choix d'une humanité que l'on veut construire soi-même, mais aussi les stratégies que l'on adopte pour sa construction. La philosophie de M. Towa répond à cette noble ambition par la praxis : la méthode révolutionnaire dont le but est de parvenir à un savoir authentique. En exprimant la transcendance dans le caractère de l'universalisation, la praxis radicale aboutit à un universalisme différencié, à un sujet historique double « à la fois comme sujet qui doit opérer la révolution et comme objet qui doit être révolutionné » (M. Towa, p. 49). La praxis radicale est alors une auto-révolution du sujet philosophant susceptible de subir lui-même les termes de la révolution tout en étant le sujet de cette révolution. Ne pouvant pas se prêter aux exigences de la rigueur philosophique qu'incarne la praxis marcienne, la négritude, avec à sa suite l'ethnophilosophie, se comporte comme une philosophie qui, au risque de ne pas tenir compte de tous les aspects de la mentalité africaine se veut un cadre de discussion en perpétuels rebondissements. C'est pour cette raison qu'A. E. P. Elungu (1984 :86) considère la pensée senghorienne comme « cette pensée de l'homme noir, de la culture nègre ».

De ce qui précède, on peut retenir qu'en attachant du prix à la praxis radicale comme méthode de sa philosophie révolutionnaire, M. Towa remet en cause l'esprit d'inanité et de la pensée unique qui prévalait au temps de la négritude, prolongé par l'ethnophilosophie. La philosophie qui se dégage de cette pensée est telle que la négritude n'est pas seulement un mouvement pour l'affirmation de l'être africain à travers les valeurs que comporte l'Afrique, mais il y a une philosophie qui s'y dégage. Et cette philosophie est celle qui, sous l'influence de la question de l'identité anthropologique, se fait comme l'analytique de l'identité noire ou l'affirmation de l'âme noire qui demeure l'athanor de la pensée, du dire et de l'agir en Afrique précoloniale. Face à cette philosophie revendicative, il propose cette philosophie se définissant comme la connaissance de l'être en tant que fondement de ce qui est ou susceptible de l'être grâce à la praxis radicale. Si M. Towa voit en cette philosophie le modèle par excellence de la libération de l'Afrique, c'est pour des raisons qu'elle permet au sujet philosophant de rentrer en rapport dialectique avec lui-même afin d'éviter d'être une proie libre pour l'autre. Le but de ce rapport est la construction de soi ou la quête de la stature d'homme permettant aux Africains de se rendre incolonisables par leur participation à l'universalité différenciée.

Conclusion

Les résultats auxquels nous sommes parvenus, à travers cette réflexion, montrent qu'il y a nécessité d'une nouvelle forme de philosophie en Afrique. L'œuvre philosophique de M. Towa présente à cet effet un intérêt certain, celui d'une révolution dans la pensée africaine. Il serait inadmissible voire inopportuniste pour l'Afrique que cet intérêt s'inscrive dans les seules limites de l'univers philosophique. Car la densité et la richesse des propos de M. Towa inaugurent une élucidation conceptuelle de l'être-africain important, non

seulement du point de vue philosophique, mais aussi bien du point de vue économique, politique, social, humanitaire, esthétique, etc. La praxis philosophique révolutionnaire qu'il propose n'est pas seulement une préoccupation philosophique, mais un mouvement d'ensemble avec toutes les sciences dont l'Afrique a besoin pour sa libération. Il ne s'agit pas, pour l'Afrique, de montrer à l'Occident qu'elle a une culture, un savoir, une humanité, un passé glorieux ; il ne s'agit pas non plus pour les philosophes africains de montrer que l'Afrique a une civilisation, des droits, une philosophie, mais de s'engager dans une lutte pour la libération effective de l'Afrique. L'objectif visé était de s'engager dans une démarche visant à doter l'Afrique d'une philosophie originale. Cette originalité n'est rien d'autre que la manière propre aux Africains de vivre et de concevoir leur rapport au monde, de penser et d'être soi en rapport avec les autres. Le rapport qu'il convient d'établir entre la culture et la civilisation devient la force motrice et créatrice de valeurs dont l'Afrique peut s'en prévaloir.

Références bibliographiques

- Boulaga, E. F. (1981). *Christianisme sans fétiche, Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine.
- Boulaga, E. F. (2002). *Le Bantou problématique*, Yaoundé, Présence Africaine.
- Elungu Pene Elungu, A. (1984). *Eveil philosophique africain*, Paris, L'Harmattan.
- HOUNTONDI Paulin, 1976, *Sur la "philosophie africaine"*. Critique de l'ethnophilosophie, Paris, F. Maspero.
- Kodjo-Grandvaux, S. (2013). *Philosophies africaines*, Paris, Présence Africaine.
- Ndjoh-MOELLE Ebénézer, 1975, *Jalon II. L'africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, CLE.
- Temeps, P. (1948). *La philosophie bantoue*, Troisième édition, Paris, Présence Africaine.
- Towa, M. (1979). *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Éditions CLE.
- Towa, M. (1971). *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE.
- Towa, M. (2011). *Identité et transcendance*, Paris, L'Harmattan.