

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ? LA RÉPONSE DE MARCIEN TOWA.

Mémoire présenté par M. Dourdy Cédric
pour l'obtention du Master « Philosophies contemporaines et plurielles ».
Sous la direction de M. Abdelmadjid Salim

Toulouse, Juin 2026

REMERCIEMENTS

Je remercie Monsieur Salim Abdelmadjid, Maître de Conférences en philosophie africaine, philosophie des sciences humaines et sociales, philosophie politique, directeur du présent mémoire, pour sa disponibilité, son accompagnement soutenant, ses relectures patientes et ses précieux conseils.

Je tiens à remercier Monsieur Joël Landry Mvoa qui, le 28 avril 2023, m'a fait découvrir Marcien Towa et la philosophie africaine.

Mes vifs remerciements vont également à Monsieur Adoulou Ndiomo Bitang, pour son aide inestimable dans la recherche bibliographique et documentaire touchant à l'œuvre de Marcien Towa.

Je remercie enfin ma compagne et mon fils pour leur soutien durant l'élaboration de ce mémoire.

INTRODUCTION

Philosophie et épistémologie

La définition de la philosophie constitue un moment essentiel de la pensée de Marcien Towa. Tout d'abord, elle s'inscrit dans une démarche fondamentale, commune à toutes et tous les philosophes. La philosophie, activité réflexive par essence, amène naturellement celles et ceux qui la pratiquent à se demander ce qu'elle est et à en formuler une définition. Ainsi, la définition de la philosophie comporte tout d'abord un enjeu épistémologique, dans la mesure où elle participe de l'acte fondateur par laquelle la philosophie se pense elle-même, projette son horizon téléologique, délimite son champ thématique (le domaine d'objets et les problèmes qu'elle se propose d'examiner) et pose les principes de sa méthode. Mais la philosophie, selon Marcien Towa, ne saurait se réduire à une « théorie de la théorie »¹, expression par laquelle il caractérise l'épistémologie : « Bien sûr [...] l'épistémologie constitue un domaine important de la philosophie. Mais elle n'est nullement toute la philosophie. »² Or pour Towa, l'acte même de définir la philosophie, ne s'épuise pas dans sa fonction épistémologique.

Définition de la philosophie en général et de la philosophie africaine en particulier

En effet, dans l'œuvre de Marcien Towa, la définition de *la philosophie en général* n'a pas sa fin en soi : elle est requise dans la mesure où elle constitue, d'un point de vue méthodologique, une étape nécessaire en vue de la définition d'*une philosophie en particulier*, à savoir la philosophie *africaine*. En effet, on ne saurait définir ce qu'est la philosophie africaine *en particulier* sans avoir auparavant défini ce qu'est la philosophie *en général*, qui la subsume : « une philosophie négro-africaine est une philosophie ; les différentes philosophies ont beau être particulières et même divergentes, elles sont néanmoins toutes philosophiques. »³ Towa en conclut qu'on ne saurait donc, en toute logique, déterminer le contenu du concept de « philosophie africaine » autrement qu'« en recourant à un procédé classique : indiquer ce qu'est la philosophie en général [...], montrer ensuite comme les différentes philosophies s'articulent à l'intérieur de la philosophie, avant de porter l'attention sur les problèmes que pose

¹ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *Présence Africaine*, 1981, n°117-118, p. 344.

² *Ibid.*

³ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 1979, p. 5.

l'élaboration d'une philosophie négro-africaine moderne répondant à nos aspirations et à nos besoins actuels. »⁴

La philosophie a, dès l'antiquité, été définie à de multiples reprises par les philosophes au cours de son histoire, si bien que définir la philosophie, en un sens, c'est toujours la redéfinir. Mais le préfixe « re- » peut conférer à l'action qu'il détermine la valeur d'une simple répétition dénuée de nouveauté ou, au contraire, d'un recommencement à nouveaux frais. Qu'en est-il avec Marcien Towa ? Pour répondre à cette question, il importe de préciser que cet auteur écrit dans le contexte postcolonial du Cameroun. Dans un tel contexte, l'enjeu de la définition de la philosophie, est celui d'une appropriation ou plutôt d'une réappropriation par les Africains de leur propre culture, dont la philosophie fait partie. Cela, nous pouvons le constater dès la première publication de Towa, en 1963, dans la revue *Abbia*. C'est en effet dans cette revue, « la toute première revue culturelle camerounaise, fondée par Bernard Nsokika Fonlon » que, d'après B. Lipawing, l'« aventure intellectuelle » de Marcien Towa « commence à l'aube de nos indépendances »⁵. L'écrit en question est la retranscription d'une conférence dans laquelle il avait à charge, en tant que membre du Comité Directeur, d'énoncer, sous forme de manifeste, les principaux objectifs de la revue :

La gravité et l'urgence des problèmes qui nous assaillent ne nous permettent pas de nous limiter au simple inventaire de notre culture, mais nous obligent à fournir un effort de création aussi bien dans le domaine théorique que dans celui de l'art, effort de création à la mesure de la grande révolution africaine qu'il incombe aux générations africaines actuelles d'accomplir. [...] Ce qu'il nous faut, ce sont des théories (économiques, politiques, philosophiques...) émanées de nos expériences et destinées à résoudre nos problèmes, mais tout en tirant profit des théories et des expériences des autres.⁶

Dans cet extrait, la mention de la philosophie n'est faite qu'à la faveur d'une parenthèse, mais nous comprenons que, dès le départ, la pensée de Towa participe consciemment et résolument d'un projet culturel global : si l'on veut que l'indépendance politique du Cameroun, actée en 1960, ne se limite pas à une déclaration d'intention non suivie d'effets, elle doit se redoubler d'une révolution culturelle, d'un processus libérateur de recréation de soi par soi. A l'horizon d'un tel projet, l'acte de définir ne se limite pas à saisir l'essence d'une réalité préexistante, ni à analyser puis exposer le contenu d'un concept – « nous limiter au simple inventaire » de ce que nous avons déjà –, mais c'est une opération synthétique, qui consiste à créer ou recréer (au moins en partie) l'objet qu'elle définit.

⁴ *Ibid.*

⁵ LIPAWING Benjamin, « Marcien Towa : un monument de la pensée africaine », in AYISSI Lucien (éd.), *La philosophie de la libération et de l'émancipation de Marcien Towa*, Paris, Dianoïa, 2021, p. 301.

⁶ TOWA, « Principaux objectifs d'Abbia », *Abbia*, 1963, n°2, p. 5. Nous soulignons.

Place de la définition dans l'œuvre de Marcien Towa

Le thème de la définition de la philosophie en général et de la philosophie africaine en particulier, commence à se manifester sous la plume de Towa dans un article de 1968 où, à titre d'acte de naissance de la « philosophie africaine moderne » – moment post-colonial où la philosophie africaine se recrée elle-même – Towa cite le livre de Kwame Nkrumah, paru en 1964 : *Le Consciencisme*⁷. Dans la suite de son œuvre, Towa reviendra régulièrement sur la définition de la philosophie, notamment dans les écrits suivants : *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*⁸ (1971), *Identité et transcendance*⁹ (publié en 2011 mais écrit en 1977¹⁰), *Idée d'une philosophie négro-africaine*¹¹ (1979), « Conditions d'affirmation d'une pensée africaine moderne »¹² (1981), ainsi que dans *Histoire de la pensée africaine*¹³ (2015, posthume). Au cours de notre étude, nous examinerons les différentes occurrences de la définition de la philosophie, afin d'être à même d'en exposer le concept. Ce faisant, nous tâcherons de déterminer si ces formulations sont cohérentes entre elles, c'est-à-dire si elles s'inscrivent dans une continuité logique aussi bien que doctrinale, ou si elles constituent une refonte successive de la définition, qui indiquerait une évolution de la pensée de l'auteur.

L'état de la question

L'œuvre de Towa, écrite et publiée en majeure partie en langue française, a été peu traduite. Par conséquent, elle a peu été lue hors du monde francophone. Les travaux sur l'œuvre de Towa sont rares en France. Des thèses et de nombreux articles lui ont été consacrés dans l'Afrique francophone, mais autant que nous pouvons en juger dans les limites d'une recherche effectuée depuis la France, il ne semble pas que l'objet principal de notre recherche – la définition de la philosophie élaborée par Towa – ait à ce jour fait l'objet d'une étude dans la perspective globale de son œuvre. Les principales études publiées à ce jour sont des ouvrages

⁷ TOWA, « Le consciencisme : émergence de l'Afrique moderne à la conscience philosophique », *Abbia*, n°20, 1968, p. 5-33.

⁸ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLÉ, coll. « Point de vue », 1971, p. 31-32.

⁹ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 101.

¹⁰ MABE, Jacob Emmanuel, « Marcien Towa : Présentation biographique », in *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014)*, Nordhausen, éd. Traugott Bautz, 2015, p. 7-8.

¹¹ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 5-13.

¹² TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 347-349.

¹³ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, Yaoundé, CLÉ, 2015, p. 67, 104.

collectifs : *Apologie de la raison*¹⁴ (2015) ; *La philosophie de la libération et de l'émancipation de Marcien Towa*¹⁵ (2021) ; *Marcien Towa à l'essai*¹⁶ (2025). Dans ces ouvrages, la définition de la philosophie selon Towa n'est évoquée que par des remarques allusives.

La seule publication qui s'y rapporte thématiquement est un article de Rodrigue Nzameyo intitulé « Quelle idée Marcien Towa avait-il de la philosophie ? L'essence de la philosophie dans "Le concept européen de philosophie et nous" de l'Essai »¹⁷. Mais, ayant scrupuleusement respecté les contraintes éditoriales (par lui-même définies en tant que directeur de publication), cet auteur envisage la définition de la philosophie selon Towa, comme l'indique le titre, dans les seules limites de *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Par ailleurs, il en relativise la portée, considérant que, si cet ouvrage « constitue un pilier important dans le dispositif architectonique de l'œuvre de Marcien Towa »¹⁸, cependant « l'Essai n'est pas l'œuvre la plus importante [de son] *corpus philosophicum* »¹⁹, ce serait « l'œuvre des balbutiements philosophiques de Marcien Towa »²⁰.

Nous tâcherons donc, par notre étude, de mettre la lumière sur la définition de la philosophie selon Marcien Towa, dont il s'agira de montrer le caractère fondamental, non seulement dans son œuvre, mais encore à l'horizon de la philosophie africaine moderne et encore, au-delà, dans la perspective globale de l'histoire de la philosophie.

Le problème d'une définition contextualisante et historicisante

Eu égard au contexte et au projet global dans lequel s'inscrit la philosophie de Towa, la définition de la philosophie ne se limite pas à un exercice théorique : elle comporte aussi un enjeu pratique et politique. D'ordinaire, on considère que définir relève de la théorie plutôt que de la pratique. *Définir* une activité n'est pas la même chose que la *faire*. Mais, paradoxalement, la définition de la philosophie par Towa peut-être tenue en elle-même pour une mise en pratique de la philosophie telle qu'il la définit. En effet, dans un article de 1981, Towa écrit :

¹⁴ MABE Jacob Emmanuel (éd.), *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014)*, op.cit.

¹⁵ AYISSI Lucien, *La philosophie de la libération et de l'émancipation de Marcien Towa*, Paris, Dianoïa, 2021.

¹⁶ NZAMEYO, René Aristide Rodrigue (éd.), *Marcien Towa à l'essai : lectures d'un texte fondateur de la philosophie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2025.

¹⁷ NZAMEYO, René Aristide Rodrigue, « Quelle idée Marcien Towa avait-il de la philosophie ? L'essence de la philosophie dans "Le concept européen de philosophie et nous" de l'Essai », in *Marcien Towa à l'essai*, op. cit., p. 119-135.

¹⁸ NZAMEYO, René Aristide Rodrigue, « Introduction et présentation », in *Marcien Towa à l'essai*, op. cit., p. 5.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 9.

« pour un philosophe concret, philosopher réellement, c'est nécessairement examiner de manière critique et méthodique les problèmes essentiels de son milieu et de son époque. Il élaborera donc une philosophie qui sera en rapport explicite ou implicite avec son temps et son milieu. »²¹

Si la philosophie implique nécessairement, pour le philosophe, l'examen critique des « problèmes essentiels de son milieu et de son époque », et si nous montrons que définir la philosophie c'est répondre à l'un de ces problèmes, alors nous aurons montré par la même occasion que l'élaboration de cette définition constitue en elle-même une mise en œuvre et une illustration, par son propre exemple, de l'activité qu'elle définit – de même que la définition du mot « définition » consiste, en le définissant, à effectuer l'acte-même qu'elle définit.

La définition de la philosophie se pose-t-elle, en elle-même, pour Towa, comme un « problème essentiel de son milieu et de son époque » ? Pour être en mesure de répondre à cette question, il faudra préalablement nous demander ce qu'il entend par « problème essentiel » : en quoi consiste la problématique d'un tel problème et d'après quels critères distingue-t-on un problème essentiel d'un problème inessentiel ou accidentel ? Affirmer que la philosophie – générale ou particulière – devrait se préoccuper d'examiner, aussi « essentiels » soient-ils, les problèmes *d'un milieu et d'une époque* est une thèse qui porte déjà avec elle son lot de difficultés. En effet elle suggère une contextualisation des problèmes philosophiques, qui va à l'encontre de leur supposée universalité et intemporalité. Autrement dit, cette thèse semble se fonder sur un présupposé historiciste. Elle s'expose alors aux feux de la critique de l'historicisme, telle qu'elle a pu être développée notamment par Léo Strauss dans *Droit naturel et histoire*.

Un problème pratique : le « blocage » de la philosophie africaine

Etant caractérisés par leur *appartenance* à ou leur *origine dans* (selon le sens qu'il convient de donner au génitif dans l'expression « *de son milieu et de son époque* ») un « milieu » et une « époque », ces problèmes surgissent du contexte existentiel de l'auteur et sont donc d'ordre pratique. Que la définition de la philosophie pose un problème de cet ordre, Towa l'affirme explicitement, puisqu'avec cette définition il y va, selon lui, de l'avenir même de la philosophie africaine aussi bien comme pratique enseignante qu'en tant que production littéraire et scientifique. Définir la philosophie c'est répondre à un « problème essentiel » suscité par « son milieu et son époque » car au moment où il écrit, Towa pose le constat que

²¹ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 348.

« Le danger auquel est exposé actuellement la philosophie africaine est celui d'un véritable blocage »²². Si nous entendons « essentiel » au sens de ce qui engage l'essence – c'est-à-dire l'ensemble des caractères qui font d'une chose ce qu'elle est, de telle sorte que si on lui ôtait le moindre de ces caractères, elle cesserait d'être ce qu'elle est – alors le « danger » évoqué par Towa constitue assurément un problème essentiel. En effet si, en son temps, la philosophie africaine est confrontée à un « blocage », elle est assurément exposée à un problème essentiel, au sens où ce blocage pourrait l'empêcher d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire l'empêcher d'être tout simplement. Or il considère que l'élaboration d'une définition de la philosophie africaine est une condition de possibilité de son « déblocage » : « Il est donc très important, *pour rendre possible un déblocage de la philosophie africaine, d'en préciser le concept* »²³.

Un problème théorique : la dialectique de l'un et du multiple

A ce problème pratique se superpose un problème théorique. Au passage susmentionné – « les différentes philosophies ont beau être particulières et même divergentes, elles sont néanmoins toutes philosophiques » – Towa ajoute immédiatement ce commentaire : « Cette observation nous place devant un cas particulier du *problème général de l'un et du multiple*. »²⁴ Dans cette phrase, le mot « problème » est clairement employé, au sens d'une question d'ordre théorique. En effet, l'un et le multiple sont, comme tels, des notions qui relèvent de la philosophie dans sa forme la plus abstraite et spéculative : la métaphysique. Le « problème de l'un et du multiple » constitue d'ailleurs l'objet d'un chapitre de la *Métaphysique* d'Aristote (I, 3). On a pourtant pu reprocher à Towa, en raison de l'immanentisme socio-historique auquel l'examen des problèmes d'un milieu et d'une époque semble vouer sa philosophie, de n'être pas métaphysicien : « son anticolonialisme l'empêche d'accéder au niveau métaphysique »²⁵. Ce reproche est-il fondé ? La philosophie de Towa fait-elle l'économie de toute métaphysique ?

« Qu'est-ce que la philosophie ? » Une question problématique.

Quoique toute question ne soit pas un problème, nous pouvons à tout le moins poser que tout problème est énonçable sous forme de question. Si la définition de la philosophie répond à

²² TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 347.

²³ *Ibid.*

²⁴ TOWA, Marcien, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 5. Nous soulignons.

²⁵ LUBINDA, Monga, « La critique de la religion dans « L'idée d'une philosophie négro-africaine » de Marcien Towa », in *Africa : Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, Mars 1983, Année 38, N°1, p. 86.

une question problématique, de quelle question s'agit-il ? Celle-ci est déductible à partir de la réponse. En effet, une réponse qui s'énonce sous la forme d'une définition de la philosophie répond nécessairement à la question qui demande « *Qu'est-ce que la philosophie ?* »

Thomas d'Aquin disait que l'*essence* « répond à la question *qu'est-ce que c'est ?* » tandis que l'*être* ou l'*existence* « répond à la question *est-ce que cela est ?* »²⁶ En ce sens, toute question qui en appelle à une définition peut être qualifiée d'*essentielle*. Mais est-ce selon cette acception scolastique que Towa entend le prédicat « essentiel », quand il l'emploie pour qualifier les problèmes spécifiques que la philosophie aurait, d'après lui, à charge d'examiner ? Pour répondre à cette question, nous aurons à analyser le contenu du concept d'« essence » et du concept-prédicat « essentiel » tels que les élabore Towa. Cette enquête terminologique est d'autant plus requise que Towa, à de multiples reprises dans son œuvre, définit la philosophie comme « la pensée de l'essentiel »²⁷. En somme, pour notre auteur, la philosophie *en général* se définit comme la « pensée de l'essentiel », tandis que la philosophie africaine *en particulier* se définirait comme la pensée des *problèmes essentiels* qui surgissent du contexte propre aux philosophes africains. L'*essentiel* serait ainsi le dénominateur commun entre ces deux concepts ou plutôt entre ces deux degrés d'extension du même concept de philosophie.

Que la question « qu'est-ce que la philosophie ? » soit *essentielle*, nous avons commencé à le montrer. Mais quelles raisons aurait-on de penser que cette question constitue un *problème* ? Une question est problématique si sa réponse ne va pas de soi. Une question ne constitue un problème au sens philosophique du terme que si elle fait surgir une pluralité de réponses concurrentes, soit *a minima* une alternative entre deux possibilités, chacune pouvant être soutenue par des arguments recevables (c'est-à-dire rationnels, cohérents, et non pas de nature sophistique). Aussi convient-il de nous demander : en examinant cette question, Towa se trouve-t-il confronté à une pluralité de réponses concurrentes ? Sans exposer encore ces réponses de manière approfondie, tâche qui excéderait l'économie d'une introduction, nous pouvons cependant montrer brièvement que tel est bien le cas, en citant au moins deux alternatives – que nous trouvons toutes deux dans l'*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971) – auxquelles il consacre un certain développement.

²⁶ AQUIN, Thomas (d'), *Somme contre les Gentils*, L.1, ch. 12, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 163.

²⁷ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 345 ; *Histoire de la pensée africaine*, *op. cit.*, p. 67 ; TOWA, Marcien, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 48.

La première, c'est la définition de la philosophie qu'il attribue aux auteurs qu'il détermine comme des « ethno-philosophes » :

La méthode [ethno-philosophique] de nos auteurs [Tempels, Fouda, N'daw] consiste à partir d'une révision de la notion même de philosophie, révision qui revient toujours à son élargissement, de manière à pouvoir y comprendre aussi les modes de pensée propres à l'africain. Le concept en est dilaté jusqu'à prendre la même extension que celui de culture, au sens sociologique de ce terme.²⁸

Towa juge que le concept ethno-philosophique de philosophie pêche par excès d'extension. L'alternative est donc la suivante : *le concept de philosophie est-il coextensif avec le concept de culture ou bien faut-il l'entendre en un sens plus strict ?*

Dans la seconde alternative, c'est la tendance contraire que Towa est amené à considérer : celle qui réduit excessivement l'extension du concept de philosophie en l'ethnifiant, c'est-à-dire en réduisant la philosophie à un particularisme culturel. Parmi les philosophes représentatifs d'une telle définition, Towa cite notamment Heidegger :

En août 1955, Heidegger prononçait à Cerisy-la-Salle, en Normandie, une conférence, *Qu'est-ce que la philosophie*, qui fut publiée en 1957. D'emblée Heidegger pose en axiome que la philosophie est grecque et occidentale tout comme l'Occident est en soi philosophique. "La philosophie est grecque dans son être même" [...] au point que la locution « philosophie occidentale – européenne » devient pure tautologie.²⁹

Ici, l'alternative peut s'énoncer en ces termes : *la philosophie est-elle universelle – c'est-à-dire transculturelle – ou bien se réduit-elle à un particularisme culturel ?* Autrement dit, il s'agit de confronter une définition ethnocentriste de la philosophie – « la thèse de l'occidentalité exclusive de la philosophie »³⁰ – à sa définition universaliste. La définition de la philosophie par Towa peut ainsi être considérée (sans y être réduite) comme la mise en œuvre d'un droit de réponse contre cet article de Heidegger qui voulait faire de la philosophie un privilège européen. Cette définition pose un problème *essentiel* puisque poser que la philosophie serait européenne « dans son être même » c'est ériger le prédicat « européen » en prédicat *essentiel* de la philosophie et exclure de son domaine quiconque ne pourrait se prévaloir de ce prédicat.

Planification de notre recherche

Nous chercherons à clarifier le concept de philosophie dans la pensée de Towa. Sa définition ne va pas de soi : plusieurs raisons en appellent à cette tâche de clarification. Tout

²⁸ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 26.

²⁹ *Ibid.*, p. 13.

³⁰ *Ibid.*, p. 23.

d'abord, les variations formelles de l'énoncé dans les diverses occurrences explicites de sa définition à travers son œuvre : « courage de penser l'absolu »³¹ ; « pensée de l'absolu »³² ; « pensée de l'essentiel »³³. Il s'agira de se demander si ces variantes sont seulement de pure forme ou bien si elles affectent le sens de la définition. Ensuite, la distinction entre *la philosophie en général* et *les philosophies en particulier* pose le problème de l'articulation entre particularisme et universalisme, particulièrement épineux en raison de l'ambivalence chez Towa entre, d'une part, sa critique radicale, anti-assimilationniste, de l'idéologie impérialiste européenne et, d'autre part, sa tolérance aux « emprunts culturels »³⁴ (notamment scientifico-techniques) quand ils sont conformes aux intérêts de l'Afrique. A cela s'ajoute une source de confusion : la tendance de l'auteur à employer le terme « pensée » tantôt au sens large, tantôt au sens strict. Il importera alors de déterminer un critère opérationnel permettant de nous assurer de cette distinction.

Par ailleurs, la notion d'« absolu » qui est au cœur de sa définition présente elle-même plusieurs difficultés. La première difficulté est d'ordre sémantique. Quel sens exact donne-t-il à ce terme (qu'il remplace parfois par « essentiel ») ? La seconde difficulté est l'attitude que doit, selon lui, avoir le philosophe vis-à-vis de « l'absolu » : il s'agit tantôt, pour Towa, d'une attitude iconoclaste, l'attitude critique, qui s'emploie à renverser, « détronner »³⁵ l'absolu, tantôt de l'attitude opposée qui consiste à ériger un « absolu », le philosophe devant devenir le « militant de son absolu »³⁶, ce qui semble plutôt relever d'une attitude dogmatique.

D'autres aspects de la pensée de Towa posent également problème en vue de déterminer son concept de philosophie. Tout d'abord : le rejet du « théoricisme »³⁷ qu'il oppose à l'orientation pratique de la philosophie et, d'un autre côté, la valorisation hyperbolique de la pensée (« nous tenons la pensée pour ce qu'il y a de plus élevé dans le monde connu »³⁸) et le pouvoir considérable qu'il confère aux idées, transformatrices du monde. Ensuite, la finalité pratique, politique et plus précisément révolutionnaire de sa pensée, le conduit à battre en brèche la frontière entre philosophie et idéologie, ce qui n'est pas sans conséquence sur la définition générale de la philosophie.

³¹ TOWA, Marcien, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, op.cit., p. 7.

³² *Ibid.*, p. 7. C'est le titre de la première section du 1^{er} Chapitre : « La philosophie comme pensée de l'absolu ».

³³ *Ibid.*, p. 48. Cf. la note n°14, *supra*.

³⁴ TOWA, Marcien, « Civilisation industrielle et négritude », *Abbia*, 1968, n°19, p. 44.

³⁵ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 31.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 304.

³⁸ TOWA, Marcien, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 49.

PREMIERE PARTIE : la philosophie en général

I. La genèse d'une définition

C'est dans l'essai de 1971 que Marcien Towa caractérise pour la première fois la philosophie comme *discussion* ou *débat sur l'absolu* : « La philosophie est peut-être la seule discipline qui a le courage et la force de soumettre ouvertement l'Absolu à la discussion, de le prendre comme objet de débats »³⁹. Cependant toute caractérisation n'est pas une définition. Il faut attendre 1979 pour que Towa, dans *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, confère explicitement à cette formule le titre de définition : « nous avons *défini* la philosophie comme débat sur l'essentiel, sur l'absolu. »⁴⁰

Dans cet essai, la première occurrence de la définition est énoncée en ces termes : « la philosophie est le courage de penser l'absolu »⁴¹. Quoique le courage ait déjà été associé par d'autres (Kant⁴², Hegel⁴³) à l'activité philosophique il ne semble pas que la philosophie ait déjà été définie littéralement en ces termes précis avant Marcien Towa. Pourtant, ce faisant, celui-ci ne prétend pas faire preuve d'originalité ou d'innovation, tout au contraire, puisqu'il présente sa définition comme une idée qui s'« impose » à partir de la lecture d'« un ensemble d'ouvrages dits philosophiques ». Plutôt que d'une invention ou d'une redéfinition, il s'agirait donc d'une induction, que quiconque ayant lu « un ensemble d'ouvrages dits philosophiques » serait nécessairement conduit à inférer de son expérience de lecture. De quels ouvrages s'agit-il, plus précisément ?

Marcien Towa ayant étudié la philosophie au Cameroun jusqu'au Baccalauréat, puis suivi en France un parcours étudiant de la Licence jusqu'au Doctorat, sa formation l'a amené à fréquenter les auteurs majeurs de la philosophie occidentale, parmi lesquels Hegel, à qui il avait consacré en partie son mémoire de D.E.S en 1960⁴⁴. Le fait que l'expérience de lecture dont Towa a extrait sa définition dérive d'un corpus constitué en grande part d'ouvrages issus de la philosophie européenne, apparaît clairement à partir de ces lignes extraites de l'essai de 1971 : « la philosophie européenne [...] révé[er] le savoir philosophique conceptuel comme seul

³⁹ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 31.

⁴⁰ TOWA, Marcien, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 39. Nous soulignons.

⁴¹ *Ibid.*, p. 7.

⁴² « Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement ! » KANT, E., « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Vers la paix perpétuelle et autres textes*, trad. J-F. Poirier et F. Proust, Paris, GF-Flammarion, Paris, 1991, p. 43.

⁴³ « La première condition de la philosophie, c'est le courage de la vérité » (HEGEL, G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, « Introduction du cours de Heidelberg », trad. J. Gibelin, Gallimard, 1954, p. 18.

⁴⁴ MENYOMO, Ernest, *Descartes et les Africains*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 151.

fondement de l'universalité et du *dialogue sur l'Absolu* »⁴⁵. Et de fait, Towa l'indique explicitement dans une note de bas de page : « Nous retenons en somme la définition hégélienne de la philosophie, sans pour autant endosser les conséquences que Hegel en tire »⁴⁶. Devons-nous comprendre que, Towa se serait d'abord contenté, dans *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, d'adhérer à la définition hégélienne de la philosophie, mais que huit ans plus tard, dans *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, la définition hégélienne lui étant apparue invalide, il se serait mis en peine de formuler sa propre définition ? Dans ce cas, nous aurions affaire à un tournant, à une évolution significative de la pensée de notre auteur durant cette période. En vue de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse, il nous faut comparer ces deux définitions et tâcher d'établir si elles sont compatibles ou si elles comportent au contraire quelque contradiction entre elles.

Qu'est-ce que Towa appelle la « définition hégélienne de la philosophie » ? Précisons qu'il l'a choisie comme définition représentative du « concept européen de philosophie »⁴⁷. Elle en est représentative parce que l'autorité de son auteur, Hegel, bénéficie d'une reconnaissance consensuelle par-delà les divergences d'opinions politiques :

Nous ne tenterons pas ici une fastidieuse énumération des diverses opinions concernant la nature de la philosophie. Interrogeons simplement un représentant éminent de la philosophie européenne, G.W.F. Hegel, dont le prestige demeure grand aussi bien du côté capitaliste que du côté socialiste.⁴⁸

Avec l'exposition de ce concept, il s'agit de répondre à la question « Qu'est-ce que l'Europe entend par philosophie au sens le plus strict du terme ? »⁴⁹ Si c'est la philosophie européenne que Towa questionne sur ce qu'elle est et non pas la philosophie africaine, c'est qu'au moment où il pose la question, il estime – pour des raisons que nous préciserons plus tard – qu'un corpus de philosophie africaine suffisant pour en extraire cette définition n'est pas encore disponible.

Qu'il s'agisse du « concept européen de philosophie » n'implique pas que la philosophie qui fait l'objet de ce concept soit elle-même par essence européenne, bien au contraire puisqu'il s'agit de la « philosophie au sens le plus strict du terme », laquelle ne fait acception d'aucune culture particulière mais se manifeste comme une possibilité universelle, présente partout où se trouvent des êtres doués de raison, c'est-à-dire des êtres humains. Enfin, rappelons que dans

⁴⁵ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 68. Nous soulignons.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 59.

l'essai de 1971, Towa affirme qu'il « retient » lui-même cette définition après l'avoir reconnue comme valide. E. Mveng le lui reprochera : « la philosophie que vous avez exposée ressemble trop à certains types de philosophies occidentales, à la philosophie de Hegel. »⁵⁰ Mais Towa assortit cette appropriation d'une restriction : « sans pour autant endosser les conséquences que Hegel en tire, mais qui n'en découlent pas nécessairement », c'est-à-dire sans en conclure à la thèse de l'européanité exclusive de la philosophie qui n'est pas impliquée dans ce concept et ne saurait donc s'en déduire par un jugement analytique, contrairement à Hegel qui prétend « dédui[re] le monopole philosophique de l'Occident de l'essence de la philosophie »⁵¹.

Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel écrit que « La philosophie est la pensée qui [...] se fait son propre objet, se pense dans ses diverses déterminations. »⁵² Towa reformule cette idée en ces termes : « Hegel conçoit la philosophie comme la pensée qui se pense elle-même, la pensée de la pensée »⁵³ ; c'est « la philosophie que Hegel définit comme la pensée de la pensée »⁵⁴. Or quand, huit ans plus tard, notre auteur définit la philosophie non pas comme « pensée de la pensée », mais comme « pensée de l'absolu », ne s'éloigne-t-il pas de la définition hégélienne ? Pour que ces deux énoncés définitionnels soient compossibles, il faudrait que les termes « pensée » et « absolu » soient identifiables l'un à l'autre. C'est cette identification que Towa lit chez Hegel :

Hegel conçoit la philosophie comme la pensée qui se pense elle-même, la pensée de la pensée [...]. Il en résulte que la philosophie ne se rencontre que là où la pensée comme telle devient l'absolu, le fondement, la racine de tout.⁵⁵

Towa reprend cette idée plus loin : « Dire <comme le veut Hegel> que la philosophie est la pensée humaine libre, infinie, n'admettant comme point de départ et comme principe qu'elle-même, c'est la poser comme absolue »⁵⁶. De même, dans *Identité et transcendance* : « la philosophie, telle que la conçoit Hegel repose tout entière sur l'idée que la pensée constitue la vérité et le bien absolus : "L'idée est le vrai, l'éternel, la puissance absolue" »⁵⁷. Or dans l'essai de 1979, nous pouvons constater que Towa reste en accord avec la thèse hégélienne de

⁵⁰ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 75.

⁵¹ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 15.

⁵² HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tr. J. Gibelin, Gallimard, 1954, p. 139-140.

⁵³ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 15.

⁵⁴ TOWA, Marcien, « Idéologies et Utopies », in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé*, vol.8, 1977, p. 15 [selon pagination originale du tapuscrit utilisé pour la conférence].

⁵⁵ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 15.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 63

⁵⁷ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 240.

l'identification entre la pensée et l'absolu. Au sujet de certains textes, il écrit : « nous [les] considérons comme philosophiques parce qu'ils posent la pensée comme un absolu. »⁵⁸.

Voici donc le raisonnement qui fonde la compatibilité des définitions de la philosophie comme « pensée de la pensée » et « pensée de l'absolu » : Hegel pose que la philosophie est la pensée de la pensée ; Towa pose que la philosophie est la pensée de l'absolu ; or Towa et Hegel posent tous deux la pensée comme un absolu ; donc les expressions « pensée de l'absolu » et « pensée de la pensée » ne présentent aucune contradiction entre elles. Elles ne sont pas pour autant strictement équivalentes. La première englobe la seconde. En effet, la définition de la philosophie comme « pensée de l'absolu » est plus générale et laisse « l'absolu » à l'état d'indétermination. Tandis que la définition de la philosophie comme « pensée de la pensée » assume une prise de position : elle détermine l'absolu – l'objet de la pensée philosophique – comme pensée. Selon Towa, cette thèse est caractéristique de l'idéalisme : « L'idéaliste découvre la pensée et son importance. Il en est ébloui à tel point qu'il l'absolutise. »⁵⁹

Une lecture approfondie de l'œuvre de Towa pourrait cependant confronter notre conclusion à une objection. En effet, quand il détermine ce qu'il tient pour absolu, en plusieurs endroits, Towa ne nomme pas la pensée, mais l'être humain : « L'absolu ne serait plus un dogme opaque, mais l'homme concret »⁶⁰ ; « Nous posons comme valeur absolue [...] l'identité humaine générique »⁶¹. De la position de la pensée comme absolu à la position de l'être humain comme absolu, s'opère un glissement de la *cogitatio* à la *res cogitans* : l'absolu ne serait plus centré sur la *pensée*, mais sur le *sujet* qui pense. Y a-t-il rupture entre ces deux positions ? Pour Towa, ce glissement n'a rien d'un saut : il s'impose au contraire en toute logique, à partir du présupposé selon lequel il n'existe de pensée qu'incarnée. Poser la pensée comme un absolu, et tenir la pensée pour une activité proprement humaine, c'est poser un absolu qui est à la mesure de l'homme et, au lieu d'en faire l'apanage d'une transcendance divine, en confier la charge à l'humain : « l'Absolu [...] n'est qu'une possibilité de l'homme lui-même »⁶². Towa justifie sa position en amendant d'un correctif la formule de Husserl :

la conscience n'est rien considérée indépendamment de l'homme concret et sensible. La célèbre proposition : *la conscience est toujours conscience de quelque chose doit être*

⁵⁸ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 96

⁵⁹ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 254

⁶⁰ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 68

⁶¹ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 342.

⁶² TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 28

*complétée par cette autre : la conscience est toujours conscience d'un sujet conscient de chair et d'os.*⁶³

Nous avons vu que l'essai de 1971 était le creuset dans lequel Towa a forgé sa définition de la philosophie. Bien que cette définition soit initialement une reprise interprétative de celle de Hegel, elle n'implique pas une adhésion à l'hégélianisme dans sa globalité. Il nous reste donc à saisir précisément le sens que lui donne Towa.

II. Le courage de penser : une expression paradoxale

Towa définit la philosophie en ces termes : « la philosophie est le courage de penser l'absolu. »⁶⁴ Cette définition est laconique : le *definiens* comporte seulement trois mots, autant de concepts. Une lecture scolastique de cette définition (appliquant le principe aristotélico-thomiste : *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*) nous conduirait à l'analyse suivante : le courage serait le genre (concept de plus grande extension) à l'intérieur duquel la philosophie (l'espèce à définir) se distinguerait d'autres espèces de courage par sa différence (concept de plus petite extension) qui est son application à un domaine restreint : la pensée, non pas toute pensée, mais celle qui prend pour objet l'absolu. L'ordre des mots est déterminant. En effet, si les mots avaient été énoncés dans un ordre différent, la relation entre les concepts aurait été différente. Si Towa avait écrit, par exemple, « la philosophie est la pensée courageuse de l'absolu », la philosophie aurait été déterminée comme une espèce de pensée qui se différencierait spécifiquement par son caractère courageux. Or si l'on considère l'ordre des mots choisi par notre auteur, on constate que le « courage » apparaît en premier : la philosophie serait d'abord *une espèce de courage*. La définition présuppose d'une part qu'il existe différentes espèces de courage (sans quoi il n'y aurait pas lieu de le spécifier) et d'autre part que la détermination de leur différence consiste à préciser *de quoi* elles sont le courage. Or ce choix définitionnel ne laisse pas d'être étonnant et paradoxal, pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, une longue tradition philosophique a subsumé le concept de courage dans celui de vertu. Le courage serait l'une des quatre vertus « cardinales », parfois sous le nom de « fortitude » ou « force d'âme ». Cette tradition remonte au moins à Platon. Quoiqu'il ne cite à aucun moment le *Lachès*, Towa s'illustre régulièrement par sa connaissance de Platon, qu'il commente abondamment à travers son œuvre, aussi ne pouvait-il ignorer ce dialogue. Dans le

⁶³ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 282-283.

⁶⁴ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 7.

Lachès, bien qu'il s'agisse d'un dialogue aporétique et que les interlocuteurs ne parviennent pas à trouver une définition suffisante du courage, ils s'accordent dès le départ sur ce point, qu'aucun ne remettra ensuite en question : le courage est une partie de la vertu. En effet, la question initiale est : comment « rendre meilleurs » (ἀμείνους ποιήσῃε⁶⁵) les enfants qu'on a à charge d'éduquer ? Une réponse s'impose : en communiquant l'ἀρετή « la vertu » ταῖς ψυχαῖς « à leur âme ». Mais cette réponse comporte une difficulté : si l'on veut communiquer la vertu à une âme, et non pas autre chose qu'une vertu, il faut d'abord nécessairement τὸ εἰδέναι ὅτι ποτ' ἔστιν ἀρετή « avoir quelque idée de ce qu'est la vertu ». La difficulté est immense.

Socrate propose une stratégie pour décomposer cette difficulté : plutôt que de περὶ ὅλης ἀρετῆς εὐθέως σκοπώμεθα⁶⁶ « faire porter notre examen sur la vertu en général », commençons plutôt par en examiner μέρος τινός « quelque partie ». Toutefois, demande-t-il, Τί οὖν ἂν προελοίμεθα τῶν τῆς ἀρετῆς μερῶν ;⁶⁷ « Quelle partie de la vertu choisirons-nous ? » Le domaine dans lequel les interlocuteurs de Socrate veulent rendre leurs enfants meilleurs, c'est ἐν τοῖς ὅπλοις μάθησις « dans l'apprentissage du maniement des armes de l'hoplite » en vue de la guerre. Or d'après Socrate, si l'on cherche, parmi les parties de la vertu, laquelle pourra rendre meilleur celui qui apprend le maniement des armes, il est « évident » (δῆλον) que c'est le courage. Cette thèse gagne sans démonstration l'assentiment de l'auditoire car, ici, Socrate s'accorde avec la doxa : Δοκεῖ δέ που τοῖς πολλοῖς « c'est ce qu'il semble à la pluralité ».

Que le courage soit une vertu n'est pas non plus mis en doute : on se demandera, certes, s'il n'est qu'une partie de la vertu ou s'il est la vertu tout entière, mais sans remettre en cause son titre de vertu. Un autre point d'accord, c'est que tous ceux qui font preuve de courage, qu'il s'agisse d'hommes confrontés à la guerre, à la mer, à la maladie, à la pauvreté, à la politique, à la douleur, à la peur, aux passions⁶⁸, tous ces hommes sont confrontés à quelque chose à quoi ils s'opposent ou qui s'oppose à eux. Cette constante est marquée par la préposition πρὸς qui introduit chacun de ces termes. Autrement dit, le courage est nécessaire pour être meilleur dans les situations où l'on est confronté à l'adversité. En ce sens, définir la philosophie comme une espèce de courage signifierait qu'on ne saurait philosopher sans s'opposer. Un autre point consensuel encore, à en juger d'après les exemples donnés, c'est que ces situations relèvent de la vie pratique.

⁶⁵ PLATON, *Lachès*, 190b.

⁶⁶ PLATON, *Lachès*, 190c.

⁶⁷ PLATON, *Lachès*, 190d.

⁶⁸ Platon, *Lachès*, 191d-e.

Si le courage est une vertu pratique, la définition de Towa est paradoxale. En effet, en définissant la philosophie par le courage, il semblerait qu'il conçoive la philosophie comme une activité essentiellement *pratique*. Cependant, il ajoute aussitôt que ce qui requiert du courage, dans la philosophie, n'est pas d'*agir* mais de *penser*, activité qui, par définition, n'est pas d'ordre pratique, mais théorique. Afin de comprendre ce paradoxe, il importera de clarifier tout d'abord le contenu qu'il donne au concept de courage.

III. Qu'est-ce que le courage ?

1) Le courage comme vertu pratique

Dans son livre pamphlétaire sur la négritude senghorienne, Towa, commentant un poème intitulé « Que m'accompagnent Koras et Balafons », évoque « les vertus ancestrales dont le poète, d'après lui, fait état »⁶⁹, à savoir notamment l'« exaltation du courage et de l'héroïsme »⁷⁰. Les mots « vertu » et « courage » n'apparaissent pas littéralement dans le poème de Senghor, ils relèvent de l'interprétation du philosophe. Son commentaire nous permet ainsi de constater indirectement que Towa sacrifie à l'usage qui veut que l'on range le courage sous le concept de vertu. Il ne s'agit cependant pas, ici, de la vertu en général, mais d'une subdivision de la vertu : les « vertus ancestrales » et plus particulièrement les « vertus belliqueuses »⁷¹, qui se manifestent dans le contexte d'une guerre. Le contexte historique auquel se réfère le poème est en effet celui de la « résistance » d'un peuple « à l'agression » d'un autre peuple. Les « vertus guerrières » sont dites « ancestrales » parce qu'elles relèvent d'une tradition qui les « cultive, par des épreuves [...] tout au long de la vie initiatique »⁷². Cette tradition initiatique remonterait d'après Towa à la préhistoire :

c'est pour se défendre et survivre dans un milieu [...] infesté de bêtes féroces qui les considéraient comme des proies, que des Nègres ont conçu et organisé des initiations aux cours desquelles les adolescents devaient apprendre [...] *le courage physique et moral*, l'endurance, la ruse, obligation étant faite à chaque initié de *donner la preuve de son courage* en tuant un fauve dans un corps à corps sans merci.⁷³

Parmi les « vertus ancestrales » que l'initiation était supposée communiquer à ses récipiendaires, Towa cite « le courage physique et moral ». Remarquons tout d'abord que, pour nommer le mode d'acquisition de ces vertus, Towa emploie le verbe « apprendre ». D'après

⁶⁹ TOWA, Marcien, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude ?*, Yaoundé, CLÉ, 1971, p. 36.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁷¹ *Ibid.*, p. 37.

⁷² TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 92-93.

⁷³ *Ibid.*, p. 95. Nous soulignons.

cette tradition initiatique, la vertu ne serait donc pas innée : elle pourrait s'acquérir par le moyen d'un apprentissage. Ce n'est pas sans évoquer la question que Ménon, au début du dialogue éponyme, pose à Socrate :

La vertu (ἡ ἀρετή) est-elle enseignable (διδασκτὸν) ? Ou bien si, elle n'est pas enseignable, peut-elle être <acquise> par l'exercice (ἀσκητόν) ? Ou enfin, si elle ne <s'acquiert> ni par l'exercice ni par l'apprentissage (μαθητόν), vient-elle aux hommes naturellement (φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις) ou de quelque autre manière ?⁷⁴

Towa résume en ces termes la « thèse socratique » qui répond à cette question (il la qualifie de socratique plutôt que de platonicienne car il observe que le « Platon désabusé »⁷⁵ qui a écrit *Les Lois* a cessé de lui donner son assentiment) : « nul n'est méchant volontairement, mais du fait de l'ignorance. Il en résulte que la vertu doit être enseignée. Si le mal provient de l'ignorance, il suffit de substituer à l'ignorance la connaissance de la vertu pour produire *ipso facto* la vertu. »⁷⁶

Towa voit dans cette thèse socratique un emprunt à la pensée africaine de l'Antiquité égyptienne : « Les sages égyptiens partaient du principe, qui sera repris des millénaires plus tard par Socrate, que la vertu doit reposer sur une science et faire l'objet d'un enseignement. »⁷⁷ D'après cette tradition africano-socratique, donc, le courage, puisque c'est une vertu, et que la vertu « repos[e] sur une science » pourrait s'enseigner. L'hypothèse de Towa selon laquelle cette idée pourrait provenir d'un autre *topos* que la Grèce est corroborée par la vive réaction de Lachès – dans le dialogue éponyme – qui juge que l'idée selon laquelle le courage serait une science (ἐπιστήμη⁷⁸) est un ἄτοπα λέγει⁷⁹ « un étrange discours ». L'adjectif *a-topos* – que l'on traduit par « étrange » quand on veut insister sur l'idée d'une extranéité, d'une provenance « d'ailleurs » et comme telle dépayssante pour ceux qui considèrent l'objet jugé comme tel. La remarque de Lachès revient à dire : cette idée « ne vient pas d'ici », elle est étrange, étrangère parce qu'éloignée de la doxa athénienne.

Quelle est cette doxa ? Lachès la formule en ces termes : Χωρὶς δῆπου σοφία ἐστὶν ἀνδρεία « Science et courage sont certainement séparés ». (Dans ce dialogue, les mots ἐπιστήμη et σοφία se substituent l'un à l'autre sans qu'il soit question de les distinguer conceptuellement.) Dans la notice qui précède sa traduction du *Lachès*, E. Chambry montre

⁷⁴ PLATON, *Ménon*, 70a.

⁷⁵ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 164

⁷⁶ *Ibid.*, p. 162.

⁷⁷ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 29.

⁷⁸ PLATON, *Lachès*, 194e.

⁷⁹ PLATON, *Lachès* 195a.

que, dans ce dialogue, le personnage (Nicias) qui propose cette définition du courage, exprime « l'opinion de Socrate, pour qui la vertu se confond avec la science ». Le traducteur s'étonne que, dans le *Lachès*, Platon conduise les interlocuteurs à contester cette thèse : « Pourquoi Platon ne s'en tient-il pas ici à la doctrine qui fut celle de Socrate ? »⁸⁰ Sans doute parce que sur ce point, comme l'a observé Towa, Platon s'est éloigné des idées de son maître. L'idée – formulée par Lachès – selon laquelle courage et science seraient dissociés est une conclusion qui s'impose nécessairement à partir du moment où – le courage étant une vertu – l'on a posé, comme Platon le fait dans *Les Lois*, que la connaissance ne suffit pas à susciter la vertu :

L'efficacité du savoir n'est [...] pas automatique. Il ne suffit pas de saisir l'essence de la vertu pour devenir vertueux. [...] dans *Les Lois* nous sommes en présence d'un Platon désabusé, ayant perdu la plupart de ses illusions. Nous avons déjà mentionné une première désillusion, à savoir que la connaissance philosophique ne garantit nullement la vertu, c'est-à-dire, une conduite conforme à cette connaissance.⁸¹

S'il est vrai que Socrate, quant à lui, associe la vertu – et donc le courage – à la science, et se rapprocherait ainsi de la pensée africaine de l'Égypte pharaonique, cependant la pensée que Towa prête aux Africains de la Préhistoire ne semble pas identifier le courage à une science. Rappelons toutefois qu'il s'agit ici d'une variété particulière de courage : celui qui s'éprouve dans la confrontation physique pour résister à l'assaut d'un peuple belliqueux ou aux attaques des bêtes sauvages. Il s'acquerrait, dans la tradition africaine décrite par Towa, au moyen d'une épreuve initiatique, plutôt que d'un enseignement théorique. Un tel mode d'acquisition se rapprocherait ainsi de ce qui, dans la terminologie du *Ménon*, est déterminé comme *ἄσκησις* « exercice, pratique ascétique », par opposition à celui qui est déterminé comme *δίδαξις* « action d'enseigner » et, corrélativement, comme *μάθησις*, « action d'apprendre ». Si le courage, comme vertu « guerrière », « ancestrale », « traditionnelle » se cultive exclusivement par l'épreuve initiatique, l'exercice pratique, l'ascèse, il semblerait alors qu'on ait affaire à une vertu fort éloignée d'une vertu « philosophique », s'il est vrai du moins que les moyens spécifiques de l'activité philosophique sont la pensée théorique, le raisonnement, la conceptualisation. Mais si l'on appelle « courage » le courage guerrier aussi bien que le courage philosophique – que Towa appelle « le courage de penser l'absolu » – ils doivent tout de même avoir quelque chose en commun qui justifie qu'on leur donne le même nom. Nous retrouvons ainsi le problème, soulevé dans le *Lachès*, que pose la recherche d'une définition du courage en raison des multiples situations, très différentes entre elles, dans lesquelles il se manifeste.

⁸⁰ E. CHAMBRY, *Platon, Premiers dialogues*, GF Flammarion, Paris, 1967, p. 217.

⁸¹ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 163-164.

Socrate pose la question en ces termes : τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταῦτόν ἐστιν⁸² « Qu'est-ce que <le courage> a d'identique dans tous ces cas ? »⁸³

2) Courage physique et moral

Remarquons que, dans l'extrait cité plus haut, le concept de courage fait l'objet d'une distinction : « le courage physique et moral ». Mais quelle est ici la fonction logique de la conjonction de coordination « et » ? S'agit-il de distinguer entre deux courages différents, l'un physique, l'autre moral, ou bien entre deux qualités qui, quoique pensables séparément, caractériseraient le même courage ?

Si le courage est une vertu et si toute vertu est morale, alors le courage – qu'il soit « physique » ou non – serait toujours en même temps « moral ». C'est la thèse qui transparaît dans le *Lachès* : le courage y est tenu pour une partie de la vertu, et celle-ci s'entend au sens de ce qui rend l'âme meilleure, au sens de l'excellence morale. Pour cette raison, le courage est qualifié – sans qu'aucun interlocuteur n'en disconvienne – de καλή κάγαθή⁸⁴ « beau et bon » et cela de manière superlative, il n'est pas seulement au nombre τῶν καλῶν πραγμάτων « des belles choses » mais τῶν καλλίστων « des plus belles ». L'hypothèse d'un courage qui ne serait pas moral est envisagée à partir de la définition, formulée par Lachès, du courage comme καρτερία τις τῆς ψυχῆς⁸⁵ « quelque fermeté / force de l'âme ». Mais Socrate n'a pas de mal à convaincre Lachès que cette définition est insuffisante : une fermeté de l'âme qui s'accompagnerait d'ἄφροσύνη⁸⁶, de « folie », ne saurait mériter le nom de courage car elle serait βλαβερὰ καὶ κακοῦργος « nuisible et malfaisante ». Si le nom de courage ne convient qu'à ce qui porte au bien, alors c'est une vertu morale.

Cette thèse ne sera pas non plus remise en cause par Aristote qui range le courage parmi τὰς ἠθικάς⁸⁷ « les vertus éthiques » ou, selon la traduction de J. Tricot, « les vertus morales »⁸⁸. Pour Platon aussi bien que pour Aristote, il serait donc superfétatoire, tautologique, de qualifier le courage de « moral » : il ne saurait y avoir de courage que moral. Cette caractérisation du courage comme vertu morale a été relayée par la tradition scolastique, qui lui a conféré le rang

⁸² PLATON, *Lachès*, 191e.

⁸³ Trad. Chambry p. 243.

⁸⁴ PLATON, *Lachès*, 192c.

⁸⁵ PLATON, *Lachès*, 192b.

⁸⁶ PLATON, *Lachès*, 192d.

⁸⁷ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 13, 1103a6.

⁸⁸ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Vrin, 1990, p. 86.

de « vertu cardinale ». Eu égard à cette tradition, soutenir l'idée que tout courage n'est pas nécessairement moral paraîtrait une contradiction dans les termes.

Si l'auteur avait écrit « le courage physique et *le courage moral* », l'intention de distinguer entre deux courages aurait été explicite par la répétition du sujet. Mais dans la formulation qu'il a choisie, « physique et moral » qualifient le même sujet. Au lieu de distinguer entre deux courages, Towa distinguerait donc plutôt entre deux attributs qui caractérisent le même courage. De même que si je dis « un échiquier noir et blanc » j'attribue ces deux qualités au même sujet et non pas à deux échiquiers, l'un qui serait noir, l'autre qui serait blanc. L'expression « courage physique et moral », en ce sens, reviendrait donc à préciser que déterminer ce courage comme « physique » ne veut pas dire qu'il cesserait par-là d'être aussi « moral ». Ainsi, l'épreuve initiatique évoquée relève du courage *physique* dans la mesure où elle expose le corps de l'initié à la morsure du fauve, aux blessures et à la douleur. Mais elle implique aussi le courage moral dans la mesure où, premièrement, pour être à même de s'engager dans cette lutte, il demande à l'initié de dominer ses passions, notamment surmonter la crainte d'être blessé, de souffrir ou de mourir et réprimer le désir de renoncer ou de se dérober par la fuite. Et, secondement, si l'initié se soumet à cette épreuve, c'est en vue d'« apprendre » les vertus dont les membres de sa communauté ont besoin pour répondre aux problèmes de leur « milieu ». Cette épreuve de courage serait donc ordonnée à une *fin morale* : le bien commun. De fait, dans un article consacré à l'étude de la culture africaine à travers l'histoire, Towa écrit : « notre hypothèse est que la primauté absolue du *bien collectif* offre la clé d'intelligibilité du courant dominant des cultures négro-africaines. »⁸⁹

3) L'objet du courage

Toutefois, les prédicats « physique » et « moral » ne sont pas attribués au courage en tant que qualités intrinsèques. En effet, comme nous avons pu le voir avec l'exemple du rite thériomachique, ce que « physique » ou « moral » qualifient n'est pas tant le courage lui-même que l'objet du courage : ce dont il y a courage. Il faudrait ainsi comprendre par « courage physique » le courage *de* se confronter à un événement qui se manifeste physiquement ou qui pourrait affecter physiquement, et par « courage moral » le courage *de* se confronter à un événement qui se manifeste moralement ou qui pourrait affecter moralement. Le courage n'est

⁸⁹ TOWA, « La spécificité et la dynamique des cultures négro-africaines », tapuscrit de la conférence prononcée lors de la « Réunion d'experts sur la "Spécificité et dynamique des cultures négro-africaines" » organisée à Abidjan par l'UNESCO en 1978, p. 15. Nous soulignons.

donc pas une réalité intransitive, qui existerait en soi, isolément. Affirmer le contraire reviendrait à l'hypostasier. Le courage n'existe pas indépendamment des actes qui le manifestent. En effet, quand Towa parle du courage, il s'agit à chaque fois du courage *de faire* quelque chose : courage dont fait preuve l'initié en « tuant un fauve dans un corps à corps sans merci »⁹⁰ ; courage attribué à Lénine de déclarer sa prise de position politique « contre vents et marrées »⁹¹ ; courage attribué à Blyden de s'« opposer à l'invasion européenne avec son cortège de maux »⁹² ; courage qu'a le loup du poème de Vigny d'affronter les chasseurs jusqu'à la mort⁹³ ; courage qu'a Kulu-la-tortue de réprimer « la réaction émotive spontanée » et « la réaction de fuite »⁹⁴ que suscite la proximité d'un danger supposé, afin de découvrir par soi-même la nature d'un « objet [...] qui inspire de l'effroi »⁹⁵ ; courage que doivent exercer les citoyens, selon Platon, pour résister aux passions et aux désirs, pour « résister à la douleur » aussi bien que « résister aux plaisirs »⁹⁶ ; le courage pour un peuple « d'oppos[er] une résistance [...] à l'agression » militaire d'un autre peuple⁹⁷ ; « le courage et la force d'âme d'opter pour l'authenticité » contre la tentation assimilationniste, de la part des intellectuels africains⁹⁸ ; « le courage de la lutte » que Césaire cherche à insuffler aux colonisés⁹⁹.

4) Le sujet du courage

Ces occurrences montrent non seulement que le courage est à chaque fois courage d'effectuer un acte, mais encore – si l'on pose qu'il ne saurait y avoir d'acte sans agent – que le courage n'est pas une propriété de l'acte lui-même, mais plutôt de l'agent qui l'accomplit. Par exemple, ce n'est pas l'épreuve initiatique qui, à proprement parler, est courageuse, mais l'initié qui s'y prête. Qualifier l'épreuve de courageuse est une tournure métonymique. Aussi Towa applique-t-il au courage le même raisonnement qu'au sujet de la conscience. Il affirme que cette dernière « n'est rien considérée indépendamment de l'homme concret [...] *la conscience est toujours conscience d'un sujet conscient de chair et d'os.* »¹⁰⁰ Selon la même logique, Towa affirme que « le courage n'a aucune réalité en dehors de l'homme

⁹⁰ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 95.

⁹¹ *Ibid.*, p. 320.

⁹² *Ibid.*, p. 72.

⁹³ *Ibid.*, p. 86.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 149.

⁹⁷ TOWA, Marcien, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude ?*, *op. cit.*, p. 37

⁹⁸ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *Abbia* n°3, 1963, p. 37.

⁹⁹ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 37-38.

¹⁰⁰ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 282-283.

courageux »¹⁰¹. Ainsi, le courage est toujours en même temps le courage *de* quelqu'un – d'un « homme courageux » – et le courage *de* faire quelque chose. La préposition « de » assume ainsi le double statut de génitif subjectif et objectif. En effet, le courage n'a d'autre réalité que les actes qui le manifestent : le caractère « courageux » d'un « homme » n'est pas une vertu occulte, un trait naturel ou un attribut essentiel qui prédéterminerait son existence. S'il est question, par exemple, dans le rite initiatique évoqué par Towa, de « donner la preuve de son courage », c'est qu'en l'absence de preuve il serait permis de douter du courage d'un individu.

5) Le courage à l'épreuve de l'adversité

Pour apparaître, le courage suppose donc à titre de conditions de possibilité : un sujet courageux et les actes par lesquels se manifestent son courage. Mais cela ne suffit pas : encore faut-il que ces actes relèvent d'une confrontation à une opposition. En effet, le courage se manifeste toujours dans une situation où le sujet est aux prises avec une adversité – provenant de son milieu naturel, ou social, ou encore surgissant de son propre psychisme – avec laquelle il interagit, soit de manière active s'il l'a suscitée de sa propre initiative, soit de manière réactive. En effet, aux passages où Towa parle de courage, nous pouvons appliquer la même remarque que précédemment au sujet du *Lachès* de Platon : il s'agit à chaque fois de situations où il est question de *résister à...*, *lutter contre...*, *s'opposer à...*

Les notions de « résistance » et de « lutte » déterminent les termes de l'opposition comme des *forces* antagonistes. Qu'il s'agisse en effet de s'opposer à « la force physique »¹⁰², au sens des « forces naturelles »¹⁰³ (« la force des éléments »¹⁰⁴) aussi bien qu'au sens de la « force militaire »¹⁰⁵ (« la force brutale »¹⁰⁶, « la force physique, la pure violence »¹⁰⁷, possiblement augmentée au moyen d'« un instrument qui décuple ses forces naturelles »¹⁰⁸, comme « l'impérialisme européen qui tire sa force de la science et de la technique »¹⁰⁹ : « la force des baïonnettes »¹¹⁰) ; ou qu'il s'agisse de s'opposer aux « forces sociales »¹¹¹, ou à « la

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 279.

¹⁰² *Ibid.*, p. 311.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 272.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 201.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 327.

¹⁰⁶ *Ibid.*, P. 96.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 311.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 327.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 206.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 267.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 307.

force (...) du désir »¹¹² et des passions, ou encore à « la force [d'une] idéologie »¹¹³, il n'est possible de s'y opposer que par le déploiement d'une force antagoniste : « seule la force peut arrêter la force »¹¹⁴.

Or le courage lui-même peut être caractérisé comme une force : la « force d'âme »¹¹⁵. La notion « d'âme » suppose qu'il ne s'agirait pas d'une force physique. Cela n'implique pas pour autant que Towa souscrive à une thèse métaphysique postulant l'existence de forces incorporelles, puisque la force d'âme – le courage – quoiqu'il soit pensable séparément du corps ne se manifeste jamais sans corps : rappelons en effet que pour Towa il ne saurait y avoir de conscience désincarnée, « *la conscience est toujours conscience d'un sujet conscient de chair et d'os* ». Quoiqu'il ne soit pas en lui-même une force physique, le courage peut s'associer à la force physique : « Fondamentalement, les rapports sociaux sont des rapports de forces, les plus forts soumettant les faibles. La force dont il s'agit n'est pas seulement physique, mais comporte également des éléments non physiques tels que le savoir, le savoir-faire, le *courage* »¹¹⁶. Le philosophe ajoute peu après que le courage est une des « composantes subjectives de la force ». Ces extraits laissent penser que la force, ainsi entendue, serait un ensemble composite dans lequel s'associent des éléments physiques et non-physiques. Et si le courage est déterminé comme une composante *subjective* de la force, il se distinguerait par-là des manifestations physiques de la force qui seraient, quant à elles, *objectives*.

6) Le « courage stoïque » et la liberté consubstantielle du courage

Nous avons dégagé trois conditions de possibilités du courage : un sujet courageux, les actes par lesquels le courage s'objective et la confrontation du sujet avec une adversité. Mais ces conditions nécessaires du courage ne sont pas encore suffisantes. En effet, qualifierions-nous de courageux un acte dans lequel nous ferions front à l'adversité en l'absence de toute liberté, sans que se soit présentée la possibilité de se dérober à l'affrontement ? D'une personne qui, par exemple, plongerait dans l'océan depuis une haute falaise, dirions-nous qu'elle a fait preuve de courage si on l'a poussée ? Cependant, même dans une situation où la marge d'action serait réduite à presque rien, quand la confrontation avec l'adversité est inévitable et que le combat est perdu d'avance, il reste toujours au moins l'alternative entre la reddition fataliste ou

¹¹² *Ibid.*, p. 223.

¹¹³ *Ibid.*, p. 306. L'expression provient d'un dictionnaire que cite Towa.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 158.

¹¹⁵ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 37.

¹¹⁶ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 311. Nous soulignons.

la résistance opiniâtre. Choisir la seconde option quand on sait pertinemment que le combat est perdu d'avance, c'est ce que Towa, en référence à un poème de Vigny, appelle « le courage stoïque » : « Le loup, dans "La mort du loup" de Vigny, symbolise le courage stoïque. »¹¹⁷

Le mot « courage » ne figure pas littéralement dans le poème. C'est la fierté qui y est qualifiée de stoïque : la « stoïque fierté »¹¹⁸ dont le loup aurait fait preuve et qui, dans la dernière strophe, fait l'objet d'un éloge. Mais au siècle de Vigny (la rédaction de « La mort du loup » est datée de 1813), le mot *fier* « signifie quelquefois, surtout dans le style élevé : audacieux, intrépide, qui méprise les périls. [...] *Courage fier.* »¹¹⁹ Et dans le *Littré*, le premier sens de *fierté* est : « Qualité d'un *courage fier*, intrépidité » et le troisième sens « Qualité d'une âme fière, hauteur de *courage.* »¹²⁰ A cela, ajoutons encore le fait qu'à la fin du poème, Vigny oppose à la « stoïque fierté » du loup l'attitude « lâche » dont « gémir, pleurer, prier »¹²¹ seraient des expressions. Pour ces raisons, il est permis de considérer avec Towa que, sous la plume de Vigny, le mot de fierté est une manière poétique de nommer le courage.

L'adjectif « stoïque » – qui qualifie la « fierté » – lorsqu'on l'emploie de préférence à « stoïcienne », se réfère à une représentation vulgaire du stoïcisme, comme capacité à supporter impassiblement la douleur. Cet adjectif est ici de rigueur parce que la réaction du loup n'est pas rigoureusement stoïcienne : il ne s'en tient pas seulement à maîtriser ses représentations et à vouloir qu'arrive ce qui arrive tel que cela arrive, mais il lutte physiquement contre ce qui arrive, ce qui laisse penser qu'il n'accepte pas la fatalité. Pourtant, le loup sait que sa mort est inéluctable. En effet, le poète écrit : « Il s'est jugé perdu, puisqu'il était surpris, // Sa retraite coupée et tous ses chemins pris »¹²². Le loup sait qu'il est déjà « perdu ». Sa liberté est réduite à presque rien : la fuite n'est plus une option et face à la puissance de feu de l'ennemi, sa défaite est inévitable. Dans ces conditions, combattre peut paraître vain : cela ne lui sauvera pas la vie. Si la fin du combat était de conserver sa vie, et s'il est absurde – parce que vain – de poursuivre une fin dont on sait par avance qu'on ne l'atteindra pas, nous pourrions dire qu'en l'occurrence c'est une conduite irrationnelle et il faudrait admettre alors que le courage puisse s'accommoder d'une telle conduite. Cependant, juger qu'il est irrationnel de résister quand on est en position

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 86.

¹¹⁸ VIGNY, Alfred de, *Les destinées*, « La mort du loup », Paris, Michel Lévy frères, Librairie nouvelle, 1864, p. 101

¹¹⁹ *Dictionnaire de l'Académie française*, Librairie de Firmin-Didot et C^{ie}, 1879 [Septième édition]. Nous soulignons.

¹²⁰ LITTRÉ, Émile, *Dictionnaire de la langue française* [En ligne], Paris, L. Hachette, 1873-1874. URL : <https://www.littré.org/definition/fiert%C3%A9> (dernière consultation le 01 janvier 2026). Nous soulignons

¹²¹ VIGNY, Alfred de, *Les destinées*, op.cit., p. 101.

¹²² *Ibid.*, p. 98.

de faiblesse reviendrait à légitimer l'absurde « raison du plus fort ». De plus, l'impossibilité de l'emporter ne rend la lutte absurde que si l'on part du principe qu'elle ne peut avoir d'autre fin que la victoire. Or, dans le poème de Vigny, la lutte a une autre fin : elle assume une fonction d'exemplarité. Le loup encourage le narrateur à prendre pour modèle : « Si tu peux, fais que ton âme arrive [...] Jusqu'à ce haut degré de stoïque fierté »¹²³.

S'étant « jugé perdu », le loup ne se bat pas *pour* vivre, son action n'est pas déterminée par l'instinct de conservation. Comme l'affirme H. Arendt, « quand il s'agit de la vie, toute action est, par définition, sous l'empire de la nécessité »¹²⁴, idée que Towa ne démentirait pas puisqu'il écrit lui-même que, dans sa conception biologique, « la vie s'offre comme soumise à un rythme circulaire et répétitif », soumise à « un cycle »¹²⁵. A partir du moment où elle n'est plus subordonnée téléologiquement à la vie, libérée du déterminisme biologique, l'action devient *purement* libre. Etant dégagé de toute aspiration à vivre ou à avoir raison de ses adversaires, le choix que fait le loup revêt un caractère d'acte gratuit, donc libre. Il pourrait sembler que l'alternative entre lutter ou renoncer à la lutte relève ici de la liberté d'indifférence puisque, quelle que soit l'option choisie, l'issue sera la même. Mais c'est une liberté plus fondamentale qui transparait : le refus de se soumettre, quand bien même l'inégalité dans le rapport de force rend la défaite inévitable, manifeste la liberté comme *résistance à l'oppression*.

7) Le courage de la liberté comme résistance à l'oppression

Cette lutte asymétrique, tant sous le rapport du nombre (le loup est seul face à quatre hommes et deux « lévriers »¹²⁶) que sous le rapport des « moyens de la puissance »¹²⁷ – le loup n'a que sa mâchoire contre les armes redoutables de la technique : « fusils », « couteaux »¹²⁸), n'est pas sans rappeler la lutte historique, initiée dès XV^e siècle avec les incursions commanditées par Henri le Navigateur, entre les autochtones africains et les colonisateurs européens. Lorsqu'il se réfère à la rencontre violente entre l'Afrique et l'Europe, Towa emploie le terme de « choc » : le « choc avec l'Occident »¹²⁹ ; le « grand choc avec [l'Europe] »¹³⁰ ; « le

¹²³ *Ibid.*, p. 101.

¹²⁴ ARENDT, Hannah, *La Crise de la culture*, « Qu'est-ce que la liberté ? », éd. Gallimard, coll. Folio Essais, 1972, p. 202.

¹²⁵ TOWA, Marcien, « Civilisation industrielle et négritude », *op. cit.*, p. 43.

¹²⁶ VIGNY, Alfred de, *Les destinées*, *op.cit.*, *Ibid.*, p. 97.

¹²⁷ TOWA, Marcien, « Civilisation industrielle et négritude », *op.cit.*, p. 43.

¹²⁸ VIGNY, Alfred de, *Les destinées*, *op.cit.*, *Ibid.*

¹²⁹ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.* p. 339.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 342.

grand choc de la colonisation »¹³¹ ; le « choc colonial »¹³². En raison de l'inégalité du rapport de force, cette rencontre violente s'est soldée, selon les mots de Towa, par « Notre défaite lors du choc avec l'Occident »¹³³. Selon le philosophe, l'inégalité dans ce rapport de force s'explique par les moyens techniques : « ce sont la science et la technique qui ont doté l'Europe d'une puissance militaire sans commune mesure avec celle du reste de l'humanité »¹³⁴ ; « L'Europe industrialisée, armée de sa science et de sa technique a courbé sous son joug tous les peuples non industriels du monde »¹³⁵. Towa estime que cette situation perdure encore au moment où il écrit :

L'inégalité de puissance matérielle entre les [...] peuples rend possibles la domination, l'oppression de l'homme par l'homme [...] Or, la puissance physique, décisive pour le destin de notre monde, se cache dans l'intimité de la matière. La trique par laquelle l'Occident tient les peuples à genoux, n'est rien d'autre que l'énergie de la molécule et de l'atome captée et apprivoisée par la technologie moderne.¹³⁶

En dépit du caractère asymétrique de cette lutte (« inégalité de puissance »), analogue à celle du loup face aux chasseurs, Towa rappelle que l'Afrique ne s'est pas dérobée au combat : « Quand les Européens sont arrivés ici chez nous : les gens ont pris les armes. On n'a pas accueilli les Européens en sauveurs, en civilisateurs ; on a vu en eux des envahisseurs. Mais ils étaient mieux armés que nous ; ils nous ont vaincus militairement »¹³⁷. Aussi est-il permis de supposer, en raison des analogies relevées plus haut, que Towa ait vu dans le loup du poème de Vigny une allégorie de l'Afrique « lors du choc avec l'Occident ». La lutte courageuse du loup serait ainsi emblématique de la résistance à l'oppression. La citation suivante, que nous avons déjà évoquée, montre clairement le lien que fait Towa entre les idées de courage et de liberté : « Césaire s'adresse aux colonisés pour les convaincre de la possibilité de leur *libération* et leur insuffler le *courage de la lutte*. »¹³⁸ Ce propos laisse entendre qu'il y aurait entre liberté et courage un conditionnement réciproque : dans une situation d'oppression, la liberté ne peut s'obtenir que par la lutte, par conséquent, c'est le « courage de la lutte » qui rend possible la libération, et réciproquement, c'est la croyance dans « la possibilité de l[a] libération » qui est nécessaire pour « insuffler le courage de la lutte ».

¹³¹ *Ibid.*, p. 121.

¹³² *Ibid.*, p. 21.

¹³³ *Ibid.* p.339.

¹³⁴ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 27.

¹³⁵ TOWA, Marcien, « Civilisation industrielle et négritude », *op. cit.*, p. 31.

¹³⁶ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 344.

¹³⁷ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, *op. cit.*, p. 46.

¹³⁸ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 37-38. Nous soulignons.

Certes, il n'est pas exclu qu'une société qui s'oppose à la colonisation « lutte afin d'assurer sa survie [...] contre les forces [...] hostiles : agression, corruption, oppression »¹³⁹, comme l'écrit Towa dans le texte d'une conférence donnée à l'ENS de Yaoundé en 1967. Mais subordonner une société à cette fin serait souscrire à la thèse (qu'il attribue à Senghor) de « la biologisation de la culture »¹⁴⁰. Il ajoute aussitôt : « Gardons-nous cependant de tomber dans le biologisme en réduisant le mouvement historique et culturel au processus simplement biologique. »¹⁴¹ Une société ne se réduit pas à la somme des individus que l'on peut dénombrer démographiquement comme autant d'organismes vivants, elle constitue plus globalement « une totalité culturelle »¹⁴². En tant que « totalité culturelle », une société ne survit pas pour la seule raison qu'elle n'a pas été anéantie par un génocide, puisque « la mort des cultures sous l'effet de l'oppression et de la domination s'opère aussi grâce à une politique systématique de déculturation »¹⁴³. Déculturer une société, selon Towa, c'est la priver de son principe créateur, à savoir l'exercice de la liberté : « la création culturelle, l'action historique n'est rien d'autre que l'exercice de la liberté. En d'autres termes, histoire, mouvement qui anime une société, exercice de la liberté sont des expressions parfaitement interchangeables. »¹⁴⁴ Une société qui lutte contre un oppresseur, par cette lutte-même, pratique « l'exercice de la liberté ». La fin essentielle de cette lutte est la liberté, non la survie (comme conservation de la vie au sens strictement biologique du terme) : s'il ne s'agissait que de survivre, quand le rapport de force n'est pas en à sa faveur, elle y parviendrait sans doute mieux en se soumettant plutôt qu'en s'exposant au risque d'être exterminée par son engagement dans la lutte.

Mais, paradoxalement, une société qui – en se soumettant – perd sa liberté, c'est-à-dire le principe de son autodétermination culturelle, perd du même coup la vie, au sens où elle cesse d'être la société qu'elle était : « priver une société de liberté, l'asservir, revient à la dépouiller de sa puissance de création, de mouvement, c'est la fixer, l'immobiliser. Mais une civilisation figée, une civilisation immobile est une civilisation morte. »¹⁴⁵ Pour Towa, à l'échelle de la culture, la liberté est donc plus fondamentale que la survie puisque celle-ci est conditionnée par celle-là. Une société qui survit à l'opresseur au prix de sa liberté, consent par-là à sa mort

¹³⁹ TOWA, Marcien, « Civilisation industrielle et négritude », *op. cit.*, p. 42-43.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴² *Ibid.*, p. 42.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴⁵ *Ibid.*

culturelle, à son ethnocide. En effet, une survie qui s'obtiendrait au prix de sa liberté et réduite à la vie au sens biologique, serait déshumanisée.

C'est là qu'intervient le courage. Si l'on pose que l'exercice de la liberté comporte, comme son corollaire nécessaire, la résistance à l'oppression, et que celle-ci s'exerce notamment par le moyen de la violence physique, alors la liberté n'est possible qu'à condition de surmonter les craintes les plus profondes de l'être humain : la crainte de souffrir (c'est-à-dire de subir une violence) et la crainte de mourir. C'est à un tel courage que, selon Towa, Garvey exhortait les destinataires de ses discours :

Garvey croit que la violence est inéluctable pour libérer l'Afrique, [les] opprimés [...] doivent se préparer à affronter la répression sanglante du pouvoir pour défendre les privilèges et les intérêts établis [...] il avertit les masses qu'elles ne pourront jamais se libérer sans passer par la violence et les sacrifices, y compris le sacrifice de leurs vies ¹⁴⁶.

Towa n'adhère pas à la pensée de Garvey dans sa totalité, mais les mots suivants (qui se concluent par une validation : « il avait vu juste ») montrent assez éloquemment que sur ce point précis, il s'accorde avec lui :

Garvey [...] a vu que le problème fondamental des Noirs est [...] celui de leur faiblesse, que le sort inéluctable du faible, c'est l'esclavage, l'oppression, l'injustice [...], que pour obtenir justice il faut devenir fort, notamment par la lutte par tous les moyens, y compris violents [...]. La question de la violence divisera longtemps les patriotes africains, mais Garvey avait pris position avant eux et il avait vu juste.

Si les actes exposant au risque de la mort ou relevant du sacrifice doivent être tenus pour particulièrement courageux, alors la fin des actes courageux n'est pas la vie mais la liberté. Le courage suppose toujours la liberté : un acte ne peut être déterminé comme courageux qu'à condition d'avoir eu la possibilité de ne pas l'accomplir. Tout acte de courage – puisqu'il confronte à l'adversité, et que l'adversité est, par définition, ce contre quoi une liberté s'affirme – est l'affirmation d'une liberté. Liberté et courage se conditionnent mutuellement : la liberté rend le courage possible (il faut en effet avoir au moins la liberté de choisir entre une action courageuse et une qui ne l'est pas), et le courage rend la liberté possible (puisque la liberté implique la résistance à l'adversité et à l'oppression), autrement dit, l'un(e) est impossible sans l'autre. C'est pourquoi Towa écrit que « la praxis radicale est [...] courage [...] et porte ainsi au zénith la liberté de l'homme »¹⁴⁷ : l'action courageuse est l'accomplissement de la liberté, c'est par l'action courageuse que la liberté atteint son plus haut degré (son « zénith »).

¹⁴⁶ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 118.

¹⁴⁷ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 47.

8) L'irréductible composante morale du courage

Que Towa parle essentiellement de la liberté, non comme état, mais comme processus, c'est-à-dire comme *libération* contre les forces oppressives, détermine la nature du courage qu'elle implique : il s'agit du courage de résister à l'oppression. S'il suffisait en effet de s'exposer au risque de mourir, voire de sacrifier sa vie, pour être jugé courageux, alors on devrait admettre, par exemple, qu'un criminel qui, sachant son arrestation imminente, se suicide pour éviter d'avoir à assumer la responsabilité de ses actes et d'en subir les conséquences judiciaires, ferait ainsi preuve de courage. Aussi semble-t-il qu'une dernière condition se pose pour déterminer un acte comme courageux : le courage étant une vertu et la vertu étant ce qui porte l'être humain à l'excellence morale, un acte ne saurait être dit courageux qu'à condition d'être accompli en vue d'une fin moralement acceptable. (Nous avons évoqué plus haut, au titre d'une telle fin, le bien commun d'un groupe social.) A l'appui de cette idée, nous pouvons constater que, quand Towa parle de courage (témoin l'ensemble des occurrences que nous avons énumérées précédemment), c'est le plus souvent dans une situation où il s'agit, par l'action courageuse, de s'opposer à une injustice, et ce n'est jamais dans une situation où il s'agirait, au contraire, de servir intentionnellement et délibérément une fin injuste.

9) Une définition du courage

De ce qui précède, nous pouvons extraire la définition suivante : le courage est la qualité que l'on peut attribuer à une personne (ou à une collectivité) *en tant* qu'elle accomplit une action en vue d'une fin moralement acceptable, par laquelle elle affirme sa liberté et s'expose à une adversité potentiellement oppressive, représentant pour elle un risque majeur (menaçant son intégrité physique ou morale). Mais si nous présumons qu'action et pensée s'opposent, alors cette définition du courage pose problème : elle paraît contradictoire avec la définition de la philosophie comme « courage de *penser* ». En vue d'établir s'il y a ou non contradiction, il nous faut chercher à déterminer le contenu du concept de pensée élaboré par notre auteur.

IV. Qu'est-ce que la pensée ?

Dans *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, après avoir défini la philosophie comme « courage de penser l'absolu », Towa précise aussitôt que « La pensée est prise ici dans un sens restrictif »¹⁴⁸. Cela suppose qu'il distingue entre au moins deux degrés d'extension du concept

¹⁴⁸ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 7.

de pensée : un sens large et un sens strict. Dans la mesure où le second procède du premier par réduction et spécialisation, il conviendra de commencer par exposer le premier, afin de suivre l'ordre logique de leur élaboration conceptuelle.

1) Le concept de pensée au sens large

C'est dans l'*Histoire de la pensée africaine* que Towa donne à l'exposition du concept de pensée au sens large son développement le plus précis et complet :

Descartes, parce qu'il a défini l'homme comme une chose qui pense dans la 2^e méditation, s'est posé la question : Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? Et il répond : "C'est une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent." [...] dans ce passage, Descartes prend la pensée dans un sens que nous pouvons considérer comme large, parce que la pensée ici comprend non seulement la réflexion critique mais aussi l'activité représentative spontanée, l'imagination et même la volonté et la sensibilité, c'est-à-dire l'affectivité. [...] Ce sens large de la pensée reste toujours en usage, et c'est en ce sens que nous parlons de "Département de Pensée Africaine". Effectivement dans notre Département [...] nous étudions la littérature africaine, orale ou écrite. La littérature relève avant tout de l'imaginaire et du cœur, de la sensibilité. Les activités ludiques font également l'objet de recherches dans notre Département et nous étudions aussi les conceptions religieuses.¹⁴⁹

Le concept de pensée *lato sensu* correspond au concept cartésien. Towa souligne le fait que ce concept fait acception aussi bien de modes de pensée rationnels (« la réflexion critique ») que de modes de pensées relevant de « la sensibilité, c'est-à-dire l'affectivité ». Avec cette dernière précision, Towa indique qu'il faut entendre la sensibilité au double sens de faculté des sensations et faculté des sentiments. Les sentiments correspondent à ce que Descartes appelle les « passions de l'âme » : « les passions de l'âme diffèrent de toutes ses autres pensées »¹⁵⁰ mais n'en sont pas moins des pensées. [...] On les peut aussi nommer des sentiments [...] ; mais on peut encore mieux les nommer des émotions de l'âme »¹⁵¹.

Pour ces raisons, il ne saurait être question, pour Towa, d'identifier la pensée philosophique à la pensée *lato sensu*. Car alors son concept serait des plus confus, rien ne permettrait de distinguer la philosophie de la poésie, du jeu, de la pensée religieuse. La citation donnée plus haut laisse déjà entrevoir les caractères par lesquels les deux degrés du concept de pensée vont se différencier. La pensée *stricto sensu* serait celle qui admet « seulement la réflexion critique » ; tandis que la pensée *lato sensu* admet « aussi l'activité représentative

¹⁴⁹ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, p. 72.

¹⁵⁰ DESCARTES, René, *Les passions de l'âme*, Art. 17, in *Œuvres et Lettres*, bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1953, p. 704.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 709.

spontanée, l'imagination et même la volonté et la sensibilité, c'est-à-dire l'affectivité », dans un tel concept, les expressions « de l'imaginaire et du cœur, de la sensibilité » pourront être tenues pour de la pensée. Quoiqu'elle puisse penser l'imaginaire, la pensée philosophique, en tant que pensée au sens strict, ne relève pas elle-même de l'imagination : « La philosophie refuse le vagabondage en pays imaginaire »¹⁵². Les produits de l'imagination et de la pensée ne sont pas de même nature. Par exemple, le « mythe » est, selon Towa un « produit du cœur et de l'imagination »¹⁵³, tandis que le produit spécifique de la pensée *stricto sensu*, c'est l'idée : « Produit de la pensée, l'idée n'existe aussi que pour la pensée »¹⁵⁴.

Towa oppose la pensée *lato sensu* et la pensée *stricto sensu* par leurs activités ou leurs produits – « réflexion critique » pour la première « représenta[tion] spontanée », littérature imaginaire, jeu, religion, pour la seconde. Mais quand il s'agit de déterminer de quelles facultés ces activités relèvent, il ne le précise qu'en ce qui concerne la pensée au sens large – à savoir principalement : sensibilité et imagination – sans préciser de quelle faculté procède « la réflexion critique » propre à la pensée au sens strict. Le passage d'un degré d'extension conceptuelle à l'autre s'opérera donc d'abord en déterminant le moyen spécifique de la philosophie, à savoir la faculté dont procède la pensée au sens strict.

2) Le concept de pensée au sens strict

a. La réfutation du « cogito » senghorien

La pensée philosophique ne doit pas, selon Towa, être identifiée à la pensée *lato sensu*. Car sur le fondement d'une telle identification il serait permis d'admettre autant de manières de philosopher que Descartes énumère de modalités de la pensée et de distinguer, éventuellement, entre des philosophies qui relèveraient de la raison et des philosophies qui relèveraient de « la faculté d'être ému »¹⁵⁵. Senghor ayant décrété, comme le rapporte Towa dans *Identité et transcendance*, que « L'émotion est nègre, comme la raison est hellène »¹⁵⁶, cette dichotomie le conduira à « circonscri[re] la philosophie à tel point qu'on différencie désormais la philosophie européenne de la philosophie africaine »¹⁵⁷, ainsi que l'écrit Lucien Alain Manga

¹⁵² TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 228.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 228.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 229.

¹⁵⁵ TOWA, Marcien, *Léopold Sédar Senghor, Négritude ou Servitude ?*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁵⁶ SENGHOR, *Liberté I*, cité par M. TOWA dans *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 82.

¹⁵⁷ MANGA NOMO, Lucien Alain, « Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle : des sources d'inspiration au contexte d'émergence », in Nzameyo René Aristide Rodrigue, *Marcien Towa à l'essai*, *op. cit.*, p. 20.

Nomo. En effet, d'après ce que Towa appelle « le concept européen de philosophie »¹⁵⁸, le moyen spécifique de la philosophie est la raison. Cela n'a guère été démenti par les philosophes, à commencer par Platon – qui posait que Λόγοι δὲ τούτου [τοῦ φιλοσόφου] μάλιστα ὄργανον.¹⁵⁹ « Le *logos* est le principal instrument des philosophes. » De même, Kant définissait la philosophie en ces termes : « La philosophie est la connaissance rationnelle par simples concepts »¹⁶⁰. Enfin, Hegel appelle les philosophes « héros de la *raison qui pense* »¹⁶¹ et affirme, à l'instar de Kant, que « La philosophie est une connaissance rationnelle »¹⁶².

Considérer que, pour reconnaître l'existence d'une philosophie africaine, il faille admettre d'abord la possibilité d'une philosophie qui, au lieu de raison, userait de « la faculté d'être ému », serait ratifier la thèse raciste de Lévy-Bruhl. Towa résume celle-ci en ces termes : « l'Africain a une mentalité prélogique, étrangère à la raison »¹⁶³. Dans un article de 1968, il affirme que Senghor souscrit à cette thèse : « la théorie de la mentalité prélogique de Lévy-Bruhl que Senghor pour sa part adopte »¹⁶⁴. Si les philosophies africaine et européenne sont philosophies au même titre, on ne saurait admettre entre elles de différence aussi essentielle que la détermination de la faculté qui en est le moyen. Towa affirme en effet que « Dans l'expression "philosophie africaine", il ne faut voir aucun lien essentiel entre le sujet et le prédicat. »¹⁶⁵ Or entre une pensée qui relève de la raison et une pensée qui relève de l'émotion, les différences sont loin d'être seulement accidentelles.

Afin de mettre en relief l'irrationnalité supposée de la pensée africaine, dans un discours écrit en 1959, Senghor oppose celle-ci à la doctrine du philosophe qu'il tient pour « le fondateur du rationalisme moderne »¹⁶⁶ : Descartes. L'opposition s'opère au niveau du fondement : le « cogito ». Towa évoque ce discours dans son ouvrage sur Senghor : « Opposant au *Je pense donc je suis* de Descartes, le *Je sens, je danse l'autre : je suis* du négro-africain »¹⁶⁷, Senghor suggère que la pensée africaine ne repose pas sur la faculté de raisonner. Ce dont Towa conclut

¹⁵⁸ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 61.

¹⁵⁹ PLATON, *République*, IX, 582b.

¹⁶⁰ KANT, *Logik*, Berlin, éd. L. Heimann, 1869, p. 25.

¹⁶¹ HEGEL, G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, « Introduction du cours de Heidelberg », trad. J. Gibelin, Gallimard, 1954, p. 24. C'est l'auteur qui souligne.

¹⁶² HEGEL, G.W.F., *ibid.*, « Introduction du cours de Berlin », p. 38.

¹⁶³ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 18. Dans l'*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 7, Towa reproduit et référence l'extrait de Lévy-Bruhl où figure cette thèse.

¹⁶⁴ TOWA, Marcien, « Civilisation industrielle et négritude », op. cit., p. 37.

¹⁶⁵ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », op. cit., p. 347.

¹⁶⁶ SENGHOR, Léopold Sédar, cité par Ndzomo-Moldé dans « Critique de la "raison intuitive" », in Lucien Ayissi, *La philosophie de la libération et de l'émancipation de Marcien Towa*, op. cit., p. 74.

¹⁶⁷ TOWA, Marcien, *Léopold Sédar Senghor, Négritude ou Servitude ?*, op. cit., p. 106. Towa reprend également cette citation de Senghor dans *Identité et transcendance*, op. cit., p. 83.

avec ironie : « Décidément, la logique n'est pas nègre. »¹⁶⁸ Dans *Identité et transcendance*, il se réfère au « cogito » senghorien, en deux occurrences dont voici la première : « "Je pense donc je suis", a dit Descartes. Le cogito du Nègre serait de l'ordre de l'amour et de l'art : "Je sens l'autre, je danse l'autre donc je suis". »¹⁶⁹ Sur un tel fondement, on conçoit qu'une pensée puisse donner lieu à des expressions artistiques, mais il est douteux qu'elle puisse philosopher.

Remplacer, dans le cas particulier de l'Africain, le « je pense » par « je sens » reviendrait à dire des Africains ce que Descartes disait au sujet de certains de ses contemporains : « ils n'élèvent jamais leur esprit au-delà des choses sensibles »¹⁷⁰. Une pensée réduite au sentir ne pourrait pas même *commencer* à philosopher puisqu'il faut, selon Descartes, « détourn[er] [ses] pensées des choses sensibles, pour commencer à philosopher »¹⁷¹. Une telle pensée ne pourrait saisir « les idées de Dieu et de l'âme »¹⁷². La conséquence du « cogito » senghorien ne serait pas seulement le rétrécissement du champ du connaissable en lui soustrayant les objets incorporels, mais quand on sait, comme le rappelle Towa « L'insistance de Descartes sur le cogito comme fondement de tout savoir véritable »¹⁷³, cela reviendrait à condamner l'Africain à une ignorance absolue. C'est la conclusion qu'en extrait Towa dans *Identité et transcendance* à partir de sa lecture de Senghor :

le *cogito* – si l'on peut dire – du Nègre est : « Je sens l'Autre, je danse l'Autre, donc je suis », car « le Nègroafricain est d'abord dans sa couleur comme dans la nuit primordiale. Il ne voit pas l'objet, il le sent. [...] ». Plongé dans sa nuit primordiale, comment pourra-t-il distinguer quoi que ce soit ? Il ne sait ni « diviser, ni compter, pas même distinguer ». Les Nègres « ne distinguent pas leur gauche de leur droite, ils ont mille noms pour nommer le palmier, mais le palmier n'est pas nommé », déclare Senghor dans son poème « Éthiopiennes ».¹⁷⁴

Cette phrase de Senghor, « le Nègroafricain est d'abord dans sa couleur comme dans la nuit primordiale », sonne comme un acquiescement à la formule dépréciative de Hegel, que cite d'ailleurs Towa dans un autre ouvrage¹⁷⁵, selon laquelle l'Afrique serait « le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit »¹⁷⁶. Mais si on se réfère au cartésianisme, puisque c'est ce cadre doctrinal que convoque la référence de Senghor au « cogito », la réduction de la pensée au sentir condamnerait à rester plongé dans

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 83.

¹⁷⁰ DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, 4^{ème} partie, in *Œuvres et lettres*, *op. cit.*, p. 150-151.

¹⁷¹ DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, « Réponses aux secondes objections », in *Œuvres et lettres*, *op. cit.*, p. 370.

¹⁷² *Ibid.*, p. 151.

¹⁷³ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 58.

¹⁷⁴ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 90-91.

¹⁷⁵ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁷⁶ HEGEL, *La raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, 1965, p. 247.

la nuit – entendue comme une métaphore de l’ignorance – car ainsi, pour le dire avec les mots de Descartes, l’« esprit se trouv[er]ait] obscurci et comme aveuglé par les images des choses sensibles »¹⁷⁷, comme abusé par « ces fantômes et ces vaines images qui paraissent dans la nuit à la lueur incertaine d’une faible lumière »¹⁷⁸. Ceux qui s’aventurent à penser sans êtres guidés par la « lumière de la raison », sont voués aux « méditations obscures [qui] troublent la lumière naturelle et aveuglent l’esprit ; et tous ceux qui ont ainsi coutume de marcher dans les ténèbres diminuent tellement l’acuité de leur regard qu’ensuite ils ne peuvent plus supporter la pleine lumière »¹⁷⁹. Une pensée fondée sur le « cogito » senghorien confinerait à l’obscurantisme. En ce sens, Towa écrit : « la métaphysique nègre, telle que l’entend Senghor, est une métaphysique de la nuit »¹⁸⁰. En termes cartésiens, réduire la pensée au sentir serait poser un éteignoir sur « la faculté de connaître [...] que nous appelons lumière naturelle »¹⁸¹, « Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d’avec le faux »¹⁸², ce qui équivaldrait à l’impossibilité de connaître quoi que ce soit.

Remarquons que dans cette dernière citation, la « lumière naturelle » est définie dans les mêmes termes que la raison au début du *Discours de la méthode* : « la puissance de [...] distinguer le vrai d’avec le faux, qui est proprement ce qu’on nomme [...] la raison »¹⁸³. Nous pouvons par conséquent identifier la lumière naturelle à la raison. Il importe toutefois de rappeler que, par « raison », Descartes n’entend pas seulement la faculté de connaître par déduction, mais également par intuition. En effet, dans les *Regulae*, Descartes définit l’intuition comme « la conception ferme d’un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison »¹⁸⁴. Aussi Senghor n’est-il pas rigoureusement anticartésien quand il distingue entre une « raison discursive » et une « raison intuitive », non plus que lorsqu’il rappelle que, comme nous l’avons vu en définissant plus haut la pensée *lato sensu*, « Descartes, le fondateur du rationalisme moderne, présentait le "sentir" à côté du "penser" »¹⁸⁵.

En effet, on pourrait objecter qu’écrire « je *sens* donc je suis » au lieu de « je *pense* donc je suis » y change peu puisque, pour Descartes, le sentir est une modalité du penser. Dans la seconde de ses *Méditations métaphysiques*, il écrit en effet : « ce qui en moi s’appelle sentir, et

¹⁷⁷ DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, III, in *Œuvres et Lettres*, op. cit., p. 296.

¹⁷⁸ DESCARTES, René, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, in *Œuvres et Lettres*, op. cit., p. 890.

¹⁷⁹ DESCARTES, René, *Règles pour la direction de l’esprit*, in *Œuvres et Lettres*, op. cit., p. 46.

¹⁸⁰ TOWA, Marcien, *Léopold Sédar Senghor, Négritude ou Servitude ?*, op. cit., p. 46.

¹⁸¹ DESCARTES, René, *Les Principes de la philosophie*, I, 30, in *Œuvres et Lettres*, op. cit., p. 584.

¹⁸² DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, op. cit., III, p. 144.

¹⁸³ DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, op. cit., p. 126.

¹⁸⁴ DESCARTES, René, *Règles pour la direction de l’esprit*, op. cit., p. 44.

¹⁸⁵ Cité par Joseph Ndzomo-Molé, in « Critique de la "raison intuitive" », op. cit., p. 74.

cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. »¹⁸⁶ Mais Descartes insiste sur cette condition : sentir est penser, à condition d'être « pris ainsi précisément », en tant que ce sentir est « en moi ». En effet, il précise : « ces façons de penser, que j'appelle sentiments [...], en tant seulement qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi. »¹⁸⁷ Autrement dit c'est en l'homme, ou plus précisément en l'âme, que le sentir se fait penser. Mais c'est parce que l'homme pense que le sentir est pensant et non l'inverse. Aussi, quand Senghor pose comme équivalents « l'émotion », l'intuition, le « sentir », pour affirmer ensuite que « le sentir » est une des « expressions de la raison » ou qu'il est « fils de la raison »¹⁸⁸ et prétend, par ces affirmations, rappeler à ses lecteurs « la leçon de Descartes », il commet un contresens doctrinal. Si, selon Descartes, l'émotion peut aussi être appelée sentiment, comme nous l'avons vu plus haut, et considérée ainsi à bon droit comme procédant du sentir, cependant elle n'est pas identifiable à l'intuition, qui ne relève pas du sentir : « Par intuition », dit-il dans les *Regulae*, « j'entends, non pas le témoignage changeant des sens »¹⁸⁹.

Le sentir, à lui seul, ne permettrait pas d'accéder à la conscience de soi, parce que celle-ci s'opère, selon Descartes, au moyen de l'intuition : « chacun peut voir par intuition qu'il existe »¹⁹⁰, or il s'agit d'un « voir » qui n'a rien de sensible puisque l'intuition ne relève pas du témoignage des sens. Au moyen d'une faculté telle que le « sens organique »¹⁹¹, qui ne peut sentir que ce qui est corporel, l'être humain ne pourrait prendre conscience de soi comme « substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser [...] c'est-à-dire l'âme »¹⁹², incorporelle (contrairement à l'« âme corporelle »¹⁹³ que Descartes concède aux bêtes). Afin de pouvoir se penser comme tel, le sujet doit faire abstraction du sensible, devenir ce que Towa appelle un « esprit abstrait » : « La pensée, l'activité pensante, est une activité [...] dont il faut, pour penser, s'abstraire. [...] Du fait même qu'il suspend l'activité des sens et de l'affectivité, l'esprit abstrait ne voit dans la richesse foisonnante du concret ni le sensible ni l'émouvant mais uniquement l'intelligible, le pensable. »¹⁹⁴ Réduite au sentir, une pensée, serait incapable de réaliser l'opération mentale du « cogito ». Descartes affirme que celle-ci ne peut s'opérer qu'au moyen de la « lumière naturelle » : « la lumière naturelle [...] m'a tantôt fait voir que de ce que

¹⁸⁶ DESCARTES, René, *Méditations métaphysique*, op. cit., II, p. 279.

¹⁸⁷ DESCARTES, René, *Méditations métaphysique*, op. cit., III, p. 284. Nous soulignons.

¹⁸⁸ SENGHOR, Léopold Sédar, cité par Joseph Ndzomo-Molé, op. cit., p. 75.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁹⁰ DESCARTES, René, *Règles pour la direction de l'esprit*, op. cit., p. 44.

¹⁹¹ DESCARTES, René, « Réponses aux sixièmes objections », in *Œuvres et Lettres*, op. cit., p. 530.

¹⁹² DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, op. cit., IV, p. 148.

¹⁹³ DESCARTES, René, « Réponses aux sixièmes objections », op. cit., p. 530.

¹⁹⁴ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 239.

je doutais je pouvais conclure que j'étais ; [...] je n'ai en moi aucune autre faculté [...] à qui je me puisse tant fier qu'à elle »¹⁹⁵.

Quant au « je *danse* donc je suis », si on identifie « danser » à la faculté de se mouvoir, cela n'a rien de spécifiquement humain, car selon Descartes « la raison [...] est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes »¹⁹⁶ or la faculté de se mouvoir n'implique pas nécessairement la raison : « tous les animaux sans raison ne conduisent leur vie que par des mouvements corporels »¹⁹⁷. Toutefois le mot « danser », comme le remarque Towa, suggère que le « cogito » senghorien « serait de l'ordre de [...] l'art », activité proprement humaine. Mais, selon Descartes, contrairement à la parole qui manifeste la pensée et par conséquent l'humanité, la faculté de danser, n'ayant pas de fonction sémantique, n'exprime aucune pensée, elle n'est donc pas spécifiquement humaine. En effet, il écrit dans son *Abrégé de la musique*, que « les bêtes pourraient danser en mesure, si elles y étaient instruites et encouragées, car cela nécessite seulement un mouvement naturel »¹⁹⁸.

Aussi le « cogito » de Senghor est-il, d'après Towa, un « cogito – *si l'on peut dire* »¹⁹⁹ : ce n'est pas à *proprement parler* un cogito – ou, pour dire comme Joseph Ndzomo-Molé : ce n'est qu'une « parodie du *Cogito* »²⁰⁰. Towa a-t-il eu tort de prendre à la lettre ce en quoi, d'après Ndzomo-Molé, il ne fallait voir rien de plus qu'un « calembour de poète »²⁰¹ ? Le discours de Senghor, mêlant la philosophie à la poésie, rend malaisée son interprétation, l'indistinction des registres le rend ambigu, si bien qu'il engendre une perplexité, un embarras que Njoh-Mouellé – un an avant la publication du livre de Towa sur Senghor – exprimait en ces termes : « nous ne savons pas comment prendre cette formule de Senghor ». D'après cet auteur, seule la clarification des intentions de Senghor aurait permis de sortir de cet embarras :

nous nous refusons secrètement à croire que leur auteur ait voulu qu'on les prenne à la lettre. Si au contraire nous nous trompons sur ses intentions, alors nous ne pouvons que proclamer notre total désaccord avec des simplifications de ce genre.²⁰²

Mais comment saisir les « intentions » d'un auteur ? Sauf à disposer, comme le dit Kant, du pouvoir divin d'un *Herzenskündiger* « scrutateur des cœurs » – dont une note de traducteur

¹⁹⁵ DESCARTES, René, *Méditations métaphysique*, *op. cit.*, III, p. 288.

¹⁹⁶ DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, *op. cit.*, I, p. 126.

¹⁹⁷ DESCARTES, René, *Les passions de l'âme*, *op. cit.*, art. 138, p. 759.

¹⁹⁸ DESCARTES, René, *Compendium Musicae*, in *Oeuvres de Descartes*, X, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1996, p. 95.

¹⁹⁹ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 90-91.

²⁰⁰ NDZOMO-MOLÉ, Joseph, « Préface », in Marcien Towa, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 9.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 11, note infrapaginale n°11.

²⁰² NJOH-MOUELLÉ, Ébénézer, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, [1970], Yaoundé, Editions du Mont-Cameroun, 1988, chapitre 5, p. 59.

nous apprend qu'il emprunte ce terme à la traduction luthérienne de la Bible, où c'est un nom donné à Dieu²⁰³ –, il est impossible de connaître l'intention celée dans le « cœur » d'un auteur. Dans le même sens H. Arendt dira que « le cœur humain [...] est un lieu très obscur, et tout ce qui se passe dans son obscurité ne peut être désigné comme un fait démontrable »²⁰⁴. L'intention n'est pas un fait démontrable parce qu'elle n'est pas en elle-même manifeste. L'intention, selon Kant, est un principe subjectif, elle relève des « mobiles secrets », des « principes intérieurs des actions, que l'on ne voit pas » : ce sont seulement les « actions, que l'on voit »²⁰⁵. Aussi, Nzomo-Molé souligne-t-il l'emploi par Njoh-Mouellé du verbe « croire » (« il préfère croire »²⁰⁶). Le vouloir-dire, l'intention d'un auteur, ne peut-elle être objet que de croyance ?

Towa, cherchant à éclairer le « senghorisme, en essayant de dégager l'intention idéologique dont il s'inspire »²⁰⁷, reconnaît que la tâche est malaisée car Senghor lui-même n'était peut-être pas au clair avec ses propres intentions : « ils sont le petit nombre ceux qui savent et disent sans détours ce qu'ils font ou désirent. En général, il existe un décalage, inconscient ou intentionnel entre les désirs et les actes d'une part, les propos et les professions de foi d'autre part. »²⁰⁸ Aussi la prudence est-elle de mise : « Il nous paraît prudent [...] de lire l'œuvre de Senghor, prose et poésie, avec autant de circonspection qu'une déclaration de diplomate. Dans nombre de ses poèmes [...] il n'est pas facile de voir quel est son vrai dessein ». ²⁰⁹ Cependant, au lieu de nous contenter de croire ce que veut dire un auteur, nous pouvons chercher à savoir ce qu'il dit. Et nous ne pouvons rien savoir d'autre. C'est ce qui faisait dire à André Breton : « Ce que Saint-Pol-Roux a voulu dire, soyez certain qu'il l'a dit. »²¹⁰ Le vouloir-dire ne se manifeste nulle part ailleurs que dans et par ce qui est dit.

Towa affirme quant à lui : « Les représentations et les signes [...] renseignent sur les intentions et les dispositions de leurs auteurs »²¹¹. Ainsi, à l'attitude dogmatique de Njoh-Mouellé qui « préfère croire », « sans se donner la peine de l'étudier, [...] sans examen » quelles sont les intentions de Senghor, Nzomo-Molé oppose la démarche critique de Towa :

²⁰³ GRANDJEAN, Antoine, in Emmanuel Kant, *Sur l'échec de tout essai philosophie en matière de théodicée, suivi de Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, Paris, P.U.F., 2024, note 57, p. 278.

²⁰⁴ ARENDT, Hannah, « Qu'est-ce que la liberté ? », *op. cit.*, p. 193.

²⁰⁵ KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Librairie Générale Française, 1993, p. 75.

²⁰⁶ NDZOMO-MOLÉ, Joseph, « Critique de la "raison intuitive" », *op. cit.*, p. 56.

²⁰⁷ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 102.

²⁰⁸ TOWA, Marcien, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude ?*, *op. cit.*, p. 51.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 52.

²¹⁰ BRETON, André, « Introduction au discours sur le peu de réalité », in *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, 1992, p. 277. Dans la citation originale, Breton parle du poète Saint-Pol-Roux.

²¹¹ TOWA, Marcien, « Idéologies et Utopies », *op. cit.*, p. 8.

La meilleure manière de *savoir comment* interpréter un auteur est de le lire, comme Towa s'en est par exemple donné la peine en étudiant Senghor [...] C'est par ce seul moyen que [les philosophes] peuvent *savoir comment prendre* [...] le prétendu *cogito à l'africaine*²¹².

Or Towa constate au terme de cette étude que « Si l'intention de Senghor était de montrer l'humanité du Nègre en exaltant sa culture, il aboutit en fait à un résultat diamétralement opposé. »²¹³ Le discours de Senghor, quelle qu'en soit l'intention, *tel qu'il est énoncé* – et cela même Njoh-Mouellé en convient en exprimant sa perplexité, sa difficulté à admettre que Senghor a voulu dire ce qu'il a dit – laisse prise à une interprétation qui fait trop bon ménage avec les sophismes racistes par lesquels, selon Towa, « les idéologues de l'impérialisme européen »²¹⁴ se sont évertués à « justifier » le « régime d'exploitation fondée sur la violence »²¹⁵ en quoi consistait la colonisation.

L'enjeu de la différenciation entre pensée rationnelle et pensée émotionnelle n'est donc pas seulement méthodologique – elle ne se borne pas à distinguer entre deux manières différentes de penser – mais se redouble d'une différenciation axiologique : elle projette avec elle, à l'arrière plan, l'opposition classique entre raison et passion, avec les valorisations respectives qu'une tradition persistante (remontant au moins au *Phèdre* de Platon) leur a conférées respectivement, la première étant généralement jugée supérieure à la seconde, non seulement sur le plan de la connaissance (on oppose la clarté de la raison à la confusion des sentiments), mais également sur le plan de l'action : donner l'hégémonie à la raison permettrait de soustraire son existence à l'empire des passions et d'accéder ainsi à la liberté. A l'horizon de cette doxa, caractériser une philosophie comme étant fondée sur l'émotion plutôt que sur la raison reviendrait à l'inférioriser – et avec elle celles et ceux qui la pratiquent – et à revêtir du nom de philosophie une activité qui, au lieu d'être libératrice, prédisposerait à l'état de servitude. C'est pourquoi, dans l'opposition senghorienne entre « je pense donc je suis » et « je sens / danse donc je suis », ou dans l'opposition analogue et superposable entre la « raison hellène » et « l'émotion nègre », Towa voit « un moyen de faire accepter la thèse de l'émotivité constitutive du nègre, [pour] fonder sur elle la légitimité de la colonisation »²¹⁶. Le déni de la rationalité africaine constitue selon Towa une prémisse de ce qu'il appelle, dans l'essai de 1979, le « syllogisme du racisme, fondement idéologique de l'impérialisme européen »²¹⁷.

²¹² NDZOMO-MOLÉ, Joseph, « Critique de la "raison intuitive" », *op. cit.*, p. 56-57.

²¹³ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 204.

²¹⁴ TOWA, Marcien, *Idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 17.

²¹⁵ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 28.

²¹⁶ TOWA, Marcien, *Senghor, négritude ou servitude ?*, *op. cit.*, p. 106.

²¹⁷ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 17.

Pour Towa, la pensée philosophique est pensée au sens strict et, comme telle, elle ne fait pas acception de la sensibilité : on ne philosophe pas avec des sentiments. Il n'est pas même le sentiment d'étonnement – commencement de la philosophie selon Platon²¹⁸ et Aristote²¹⁹ – qui trouve grâce aux yeux de Towa : « La philosophie ne commence pas, contrairement à l'opinion reçue, avec l'émerveillement, mais avec le doute sur les merveilles »²²⁰.

b. La pensée stricto sensu comme caractéristique anthropologique

Au début de l'essai de 1979, Towa écrit : « la philosophie est le courage de penser l'absolu. L'homme pense, et, de tous les êtres connus, il est le seul qui pense. »²²¹. La pensée étant une propriété qui, « de tous les êtres connus », appartient à l'homme « seul », elle constitue donc une différence spécifique de l'être humain, une caractéristique anthropologique. Towa parle-t-il de la pensée au sens large ou au sens strict ? La suite immédiate de cette phrase nous l'apprend : « La pensée est prise ici dans un sens restrictif ».

A quoi se réfère « ici » ? A l'occurrence du verbe penser dans la première phrase ou bien dans la seconde ? Cet adverbe locatif est ambigu : il peut renvoyer au plus proche, dans ce cas à l'occurrence du verbe penser dans la phrase qui précède immédiatement, mais il peut aussi marquer une opposition (« ici » à la différence de « là »), auquel cas il faudrait comprendre : nous pouvons parler de la pensée au sens de caractéristique spécifiquement humaine, c'est-à-dire au sens de la pensée en général, *mais* ce dont nous voulons parler *ici*, c'est de la pensée au sens strict, en tant qu'elle définit la philosophie. Cette seconde interprétation paraît à première vue plus acceptable que la première qui, faisant de la pensée au sens strict une caractéristique anthropologique, pourrait laisser entendre que des individus exerçant la pensée en général mais non au sens strict seraient pour cette raison exclus de l'espèce humaine. Or Towa reconnaît que des sociétés humaines, puisque déterminées comme des « cultures », puissent cependant ne pas pratiquer la pensée au sens strict du terme : « Toutes les cultures n'ont pas de philosophie »²²².

On pourrait objecter ici que cette conclusion n'est valide que si nous posons comme coextensifs les concepts de philosophie et de pensée *stricto sensu*. Cependant, nous le verrons,

²¹⁸ PLATON, *Théétète*, 155d : τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη « la philosophie n'a pas d'autre commencement que le sentiment de l'étonnement ».

²¹⁹ ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 2, 982 b.

²²⁰ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 228.

²²¹ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 7.

²²² *Ibid.*, p. 19.

le concept de pensée *stricto sensu* n'enveloppe pas seulement la pensée philosophique, mais également la pensée scientifique. Or les concepts de philosophie et de science ne sauraient être confondus : postuler leur coextensivité serait adhérer à une position que Towa récuse en la qualifiant de « scientifique »²²³. Toutefois, si l'on admet avec Towa que « Historiquement, la philosophie fut la matrice de l'univers scientificotechnique »²²⁴, une culture dotée de science présuppose, au moins historiquement, une philosophie. Et s'il est vrai que toute science est conduite à se penser elle-même, à définir ses objets, évaluer le degré de vérité qu'elle peut espérer atteindre par ses procédés, s'interroger sur ses fondements comme sur ses fins, elle implique nécessairement une démarche philosophique, ne serait-ce que sous la forme restreinte de l'épistémologie : quoiqu'elle ne soit « nullement toute la philosophie », « la réflexion sur la science, l'épistémologie, constitue un domaine important de la philosophie. »²²⁵ Aussi pouvons nous considérer que cette proposition de Towa, « Toutes les cultures n'ont pas de philosophie », implique le corollaire suivant : toutes les cultures n'ont pas de pensée au sens strict.

Cependant, cette interprétation peut sembler encore erronée à un autre égard. En effet, s'il admet que « toutes les cultures n'ont pas de philosophie », Towa nuance aussitôt son propos en ajoutant : « mais toutes en sont capables »²²⁶. Ainsi, lorsqu'il écrit « L'homme pense, et, de tous les êtres connus, il est le seul qui pense », le verbe conjugué « pense » ne serait pas à entendre ici au sens de la pensée en acte, mais au sens de la pensée en puissance. La proposition « l'homme pense » signifierait « l'homme est capable de penser ». En d'autres termes, Towa ne parlerait pas ici de la pensée comme *activité*, mais comme *faculté*. Ce qui se confirme quand il affirme plus loin : « La pensée est une faculté humaine universelle »²²⁷.

Le recours à la distinction aristotélicienne entre ce qui est en acte et ce qui est puissance, ou entre avoir une faculté et exercer cette faculté (en l'occurrence « avoir une philosophie » ou « être capable de philosophie »), est certes un tour de pensée bien commode pour donner une apparence de distinction à ce qui paraissait initialement confus, mais qu'est-ce qui permet d'affirmer qu'un individu est capable d'une performance tant qu'il ne l'a pas accomplie ? Il en va de la pensée comme du courage et des intentions : elle n'est pas en elle-même un fait observable. Nous pouvons seulement la présupposer à partir des manifestations objectives que nous appréhendons comme en étant les signes. Par ailleurs, la pensée suppose une conscience

²²³ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 344.

²²⁴ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 7.

²²⁵ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 345.

²²⁶ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 19.

²²⁷ *Ibid.* p. 47.

et selon Towa « *la conscience est toujours conscience d'un sujet conscient de chair et d'os* »²²⁸. Par conséquent, nous pouvons dire de la pensée ce que Towa dit du courage – « le courage n'a aucune réalité en dehors de l'homme courageux »²²⁹ : la pensée n'a aucune réalité en dehors de l'homme qui pense. Il écrit : « Il n'existe pas d'esprit pensant pur, c'est-à-dire, qui ne soit en même temps sentant et corporel : il n'existe que des hommes pensants. La pure activité pensante n'a pas d'existence autonome et ne se rencontre pas dans l'expérience réelle. »²³⁰

La pensée au sens strict est-elle universellement pratiquée ? Selon, Towa, ce n'est pas le cas : « seule une fraction de l'humanité pense les valeurs de manière critique »²³¹. Ce constat, Towa ne le pose pas seulement à l'échelle des individus, mais à l'échelle des cultures : « Toutes les cultures n'ont pas de philosophie ». Une culture pourrait très bien exercer la pensée au sens large – sans quoi on ne pourrait pas même parler de « culture » – sans jamais exercer la pensée au sens strict, et par conséquent sans jamais donner la preuve qu'elle en est capable. Alors qu'est-ce qui permet à notre auteur d'affirmer que, cependant, « toutes en sont capables » ? Faut-il voir là une pétition de principe ? Nous allons voir qu'il n'en est rien.

Dans la suite du texte, Towa distingue deux causes pouvant expliquer l'absence de philosophie dans une culture. Cela pourrait résulter soit d'une incapacité à philosopher, soit d'une prohibition répressive de l'activité philosophique. Les cultures qui n'auraient pas de philosophie en raison d'une incapacité intrinsèque à philosopher seraient des cultures « a-philosophiques ». Tandis que les cultures qui n'auraient pas de philosophie en raison d'un refoulement de la philosophie, seraient des cultures « anti-philosophiques ». Or, d'après Towa, si l'existence de ces dernières est prouvée, l'existence des premières ne l'est pas, aussi est-il permis de douter qu'elles existent : « Il n'y a peut-être pas de sociétés entièrement étrangères à la pensée philosophique. Celles où ne se manifeste pas la réflexion philosophique semblent plus anti-philosophiques que vraiment a-philosophiques. »²³² A l'appui de cette affirmation, Towa analyse deux exemples de cultures représentatives d'une « culture anti-philosophique » : « La culture des Hébreux telle qu'elle s'exprime dans la Bible »²³³, puis la culture islamique telle qu'elle s'exprime dans le *Coran*.

²²⁸ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 282-283.

²²⁹ *Ibid.*, p. 279

²³⁰ *Ibid.*, p. 239.

²³¹ *Ibid.*, p. 231.

²³² TOWA, Marcien, *Idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 19.

²³³ *Ibid.*

Pour montrer que ces cultures sont non pas « a-philosophiques » mais « anti-philosophiques », c'est-à-dire des cultures philosophiques contrariées ou refoulées, l'argument de Towa est analogue à celui qu'emploie Freud dans *Malaise dans la civilisation* pour soutenir qu'il existe en l'homme une tendance instinctive à l'agression :

Le premier et le plus important commandement qui ait jailli de la conscience [...] était : *tu ne tueras point*. [...] On n'a pas à interdire ce à quoi aucune âme humaine n'aspire. C'est précisément la manière dont est formulée la prohibition : "tu ne tueras point", qui est de nature à nous donner la certitude que nous descendons [...] de générations de meurtriers²³⁴.

D'après Freud, le commandement « tu ne tueras point » prouve l'existence de la tendance à tuer, puisque sans elle cette injonction serait absurde. Dans la *Bible* hébraïque, au livre de la Genèse, on trouve un autre commandement, dont la transgression constitue le péché originel : וַיִּצְוֶה יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הָאָדָם לֵאמֹר [...] וּמֵעֵץ הַדְּעִת טוֹב יִרְעֶה לֹא תֹאכַל « Le Seigneur Dieu prescrivit à l'homme [...] : *de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas* »²³⁵. Towa voit dans ce commandement une « interdiction obscurantiste », qui vise à « décourager toute réflexion, tout effort de mise en question des dogmes »²³⁶, autrement dit comme une interdiction de philosopher. Cela revient à dire : « tu ne philosopheras point ». Cette injonction n'aurait pas de raison d'être si ceux à qui il s'adresse n'étaient pas originellement animés par la tendance opposée, c'est-à-dire la tendance à philosopher. Voici en effet ce qu'écrivit Towa :

La culture des Hébreux telle qu'elle s'exprime dans la Bible offre un bon exemple de culture anti-philosophique. L'hostilité à la pensée s'affirme brutalement dès la genèse [...]. D'après ce texte, le péché des péchés, le péché originel de l'homme fut d'avoir mangé des fruits de l'arbre du discernement du bien et du mal, c'est-à-dire d'avoir osé penser lui-même les valeurs et les normes suprêmes [...]. Le péché originel, du point de vue biblique, c'est en somme, la pensée de l'absolu, c'est-à-dire la philosophie.²³⁷

Selon Towa, il en va de même dans le *Coran* : « Le Coran tout entier est bâti sur l'opposition entre le croyant [...] et l'incroyant »²³⁸. Au sujet de l'incroyant, Towa affirme : « son seul crime est de vouloir comprendre, d'exiger des preuves avant de croire, de refuser l'arbitraire »²³⁹. Et il ajoute plus loin :

Pour [le Prophète], il ne peut être question de s'engager sur le terrain de la discussion où veut l'attirer l'incroyant, le douteur [...]. A ses yeux, un tel comportement n'est rien d'autre que le mal en soi. Douter, vouloir comprendre, exiger des preuves pour croire, c'est choisir le parti d'Iblis. Iblis représente tous les douteurs, en lui tous les poseurs de questions ont été in "illo tempore", jugés, condamnés et châtiés. De même qu'Iblis est « le Lapidé » parce

²³⁴ FREUD, Sigmund, « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », in *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1975, p. 261-262.

²³⁵ *La Bible*, Gn 2 : 16-17.

²³⁶ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 297.

²³⁷ TOWA, Marcien, *Idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 19.

²³⁸ *Ibid.*, p. 21.

²³⁹ *Ibid.*, p. 22.

qu'il a refusé d'obéir à un ordre d'Allah qu'il estimait arbitraire, de même tous les incroyants sont voués éternellement aux tortures les plus affreuses : « Nous avons fait de l'Enfer une prison pour les incroyants ». ²⁴⁰

Towa aurait tout aussi pu bien montrer que la culture chrétienne telle qu'elle s'exprime dans les *Évangiles* n'est pas exempte d'hostilité à la pensée philosophique. Qu'il suffise de citer ce passage : Βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ χριστόν: « Prenez garde que nul ne vous prenne au piège de la *philosophie*, cette vaine tromperie, qui relève des traditions humaines, qui relève des éléments de ce monde, mais qui ne relève pas du Christ » ²⁴¹.

En somme, l'hostilité à la pensée philosophique, prouve qu'il y a une tendance à penser au sens strict du terme. Voilà pourquoi, bien que tout homme ne pense pas *de fait*, Towa peut affirmer que tout homme en est néanmoins *capable* : quand cette capacité n'est pas attestée par sa mise en œuvre effective, elle est présupposée par la répression qui s'opère contre elle et qui, ainsi, la manifeste en creux, ou quand elle est « étouffée par les contre-offensives des passions et du mythe » ²⁴². C'est donc bien au sens strict qu'il faut entendre la proposition « La pensée est une faculté humaine universelle » ²⁴³, car si on l'entendait au sens large, il serait possible d'admettre sans contradiction que certains individus ou groupes sociaux sont seulement capables de penser avec leur sensibilité, tandis que d'autres, exclusivement, pourraient penser avec leur raison, ce qui rendrait soutenable la « théorie de la mentalité prélogique de Lévy-Bruhl ». Celle-ci, dit Towa en citant Aimé Césaire, est un « reniement barbare de la phrase de Descartes, charte de l'universalisme : que la raison est tout entière en chacun et qu'il n'y a du plus ou du moins qu'entre les accidents et non entre les formes ou natures des individus d'une même espèce. » ²⁴⁴ Cette « charte de l'universalisme » est en même temps une charte de l'égalitarisme puisqu'elle admet entre tous les individus humains une égalité essentielle et tient toute inégalité pour inessentielle. Towa conclut, à propos de Césaire : « C'est là une prise de position pour la raison considérée comme faculté humaine universelle » ²⁴⁵. En faisant de la pensée au sens strict une caractéristique anthropologique, Towa ne déroge pas à ce que Césaire appelle la « charte de l'universalisme ». Il écrit en effet que « la philosophie, c'est-à-dire la pensée de l'essentiel », qui est pensée *stricto sensu*, « fonde aussi l'égalité puisque c'est une

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 23. Dans la NDA n°11, l'auteur précise la référence de la citation : « *Coran*, Sourate 17, 8 ».

²⁴¹ *Nouveau Testament*, « Épître de Paul aux Colossiens », 2 : 8. Nous soulignons.

²⁴² TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 231.

²⁴³ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.* p. 47.

²⁴⁴ TOWA, Marcien, « Civilisation industrielle et négritude », *op. cit.*, p. 37.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 37.

faculté humaine universelle. »²⁴⁶ Mais pour établir la compatibilité de cette proposition avec la thèse de l'universalité de la raison, encore faut-il montrer que ce que Towa entend par « pensée » au sens strict est une pensée foncièrement rationnelle. A cet effet, il importe d'éclairer davantage le contenu de ce concept.

c. Recueil d'extraits relatifs à la pensée stricto sensu

Au sujet de la formule « courage de *penser* l'absolu », par laquelle Towa définit la philosophie, il précise dans *L'idée d'une philosophie négro-africaine* que :

« La pensée est prise ici dans un sens restrictif : au sens de peser, de discuter les représentations, les croyances, les opinions, de les confronter, d'examiner le pour et le contre de chacune, de les trier, de les critiquer pour ne retenir comme vraies que celles qui résistent à cette épreuve de critique et de tri. En ce sens restrictif, les représentations, les convictions, les opinions n'ayant pas subi l'épreuve de la critique ou n'y ayant pas résisté, ne sont pas des pensées, des idées mais de simples croyances. »²⁴⁷

Dans le même ouvrage, d'autres passages complètent ces éléments :

la philosophie [...] veut seulement penser les croyances mythologiques, c'est-à-dire les tenir ensemble sous le regard de l'esprit, les peser et les soupeser pour déterminer leur poids de vérité²⁴⁸.

Par pensée, nous entendons, rappelons-le, le pouvoir d'examiner et de confronter diverses représentations, doctrines, idéologies pour retenir celle que nous jugeons la plus conforme à la vérité, c'est-à-dire à ce qui est, peut ou doit être.²⁴⁹

La formation des représentations [*i.e.* la pensée au sens large] est certes une activité de l'esprit, mais l'examen critique des représentations [*i.e.* la pensée au sens strict] pour vérifier leur objectivité relève d'une forme d'esprit bien supérieur à la croyance spontanée et naïve, à l'adhésion sans examen à des représentations incompréhensibles [...] c'est-à-dire, en bon français, absurdes.²⁵⁰

Que la pensée soit prise « au sens de peser » renvoie à son sens étymologique :

la pensée stricto sensu [...] est prise dans un sens étroit, sens qui est suggéré par l'étymologie latine *pensare* signifiant peser, c'est-à-dire éprouver les représentations, les affirmations et les négations spontanées de toute nature, les trier pour ne retenir comme vraies que celles qui résistent à cette épreuve de doute, de critique et de tri.²⁵¹

Il importe enfin de signaler que, pour Towa, l'usage de la pensée au sens strict n'est pas le privilège exclusif de la philosophie : « la pensée [...] au sens strict [...] est philosophique ou

²⁴⁶ TOWA, Marcien, *Idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 48.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 7.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 11.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 46.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 59.

²⁵¹ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 73

scientifique. »²⁵² Ainsi, ce qui l'amène à conclure que des textes comme « Les épopées d'Homère, ou bien la Bible, ou le Coran » ne relèvent pas de la pensée au sens strict, c'est qu'« il n'y a pas de science là-dedans »²⁵³. D'après Towa, philosophie et science ont une grande proximité : la science « repose sur la même base que la science ». Mais il ne les identifie pas l'une à l'autre. S'il n'y a pas entre elles « une franche opposition » mais « simplement une distinction à faire »²⁵⁴, aussi simple soit-elle, cette distinction interdit de les confondre. Nous examinerons plus loin cette distinction puisqu'il est question pour lors de définir la pensée au sens strict, or cette modalité de la pensée, comme nous l'avons vu, serait précisément ce que philosophie et science ont en commun, non ce par quoi elles se distinguent.

d. La pensée *stricto sensu* est une pensée rationnelle

Dans ces citations la modalité de pensée que philosophie et science ont en commun n'est pas explicitement qualifiée de « rationnelle ». Mais cette qualification est implicite. En effet, l'activité de « peser », c'est-à-dire « mesurer », l'exercice de la « critique », le « tri » entre représentations vraies et les représentations qu'on ne peut retenir pour telles, sont autant d'opérations qui relèvent spécifiquement de la raison. La critique, au sens étymologique du terme, est l'exercice du jugement qui compare et trie au moyen d'un critère. C'est précisément par cette faculté de discernement que Descartes définissait la raison : « puissance de juger, de distinguer le vrai d'avec le faux »²⁵⁵. D'ailleurs, quand Towa caractérise la pensée *stricto sensu* comme examen des représentations « pour ne retenir comme vraies que celles qui résistent à cette épreuve de doute », cela n'est pas sans rappeler l'usage du doute méthodique, comme moyen de discernement, que Descartes expliquait en ces termes :

à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait [...] que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable²⁵⁶.

Quand, enfin, Towa affirme que la pensée ou l'idée se distingue de la croyance en ceci que cette dernière adhère « à des représentations [...] absurdes », cette notion d'absurdité montre que la pensée, contrairement à la croyance, est soumise à une exigence de rationalité.

²⁵² *Ibid.*, p. 12.

²⁵³ *Ibid.*, p. 20.

²⁵⁴ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 11-12.

²⁵⁵ DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, op. cit., p. 126.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 147.

D'autres extraits corroborent la thèse selon laquelle la pensée au sens strict (philosophique ou scientifique) serait foncièrement rationnelle. Dressant le portrait du philosophe, Towa dit qu'il appartient à celui-ci de « démontrer par des arguments. Il fait appel à la raison, à la pensée critique »²⁵⁷. Et quand il caractérise spécifiquement la philosophie, Towa insiste sur son caractère rationnel : « la philosophie est [...] exigence de *rationalité* »²⁵⁸ ; « La démarche philosophie se caractérise, disons-nous, par [...] le souci de connaître *rationnellement* »²⁵⁹. D'autres extraits le confirment. Dans l'*Histoire de la pensée africaine*, Towa écrit que « la pensée proprement dite, au sens strict [...] est philosophique ou scientifique »²⁶⁰ et l'on trouve plus loin l'expression « la pensée rationnelle, philosophique ou scientifique ».²⁶¹ Les concepts de « pensée au sens strict » et de « pensée rationnelle » enveloppent donc tous deux la pensée philosophique et la pensée scientifique – et elles seules. Par conséquent, ces deux concepts sont rigoureusement coextensifs. Dans le même ouvrage, encore, Towa affirme qu'« une philosophie à proprement parler » est « un système d'idées, de concepts *rationnellement* élaborés ».²⁶² Enfin, dans la discussion qui clôture l'essai de 1979, Njoh-Mouellé reproche à Towa d'avoir évacué du « champ de la philosophie » les « questions [...] qui résistent à une réflexion strictement rationnelle » et qui, par conséquent, nécessiteraient de faire appel à d'autres facultés que la raison. A cela, notre auteur répond : « S'agissant de la définition de la philosophie, ce qui m'est reproché c'est de mettre l'accent sur la raison. J'insiste sur cette exigence de la raison qui me semble de bon sens. »²⁶³ Il est évident à partir de là que la pensée au sens strict est, selon Towa, une pensée strictement rationnelle.

e. Les trois phases de la méthode philosophique

D'après le recueil de citations se rapportant à la pensée *stricto sensu*, on peut observer que l'auteur distingue plusieurs moments qui structurent son déploiement. Il décline les opérations de la pensée : peser, soupeser, éprouver (au sens de mettre à l'épreuve), discuter, confronter, examiner le pour et le contre, trier, critiquer... Ces opérations s'exercent sur le même objet : les représentations (terme qui englobe tous les suivants), les croyances, les opinions, les convictions, les doctrines, les idéologies. Elles convergent vers un même but, que marque la

²⁵⁷ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 32.

²⁵⁸ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 11-12. Nous soulignons.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 13. Nous soulignons.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 12.

²⁶¹ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, p. 187.

²⁶² *Ibid.*, p. 183.

²⁶³ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 101 et 103.

préposition « pour » : déterminer le degré (« poids ») de vérité, « retenir comme vraies » les représentations qui auront « résisté » à « l'épreuve de la critique », « retenir celle que nous jugeons la plus conforme à la vérité », « retenir comme vraies celles qui résistent à cette épreuve de doute, de critique et de tri ». Nous pouvons donc distinguer deux phases successives : une *phase critique*, de mise à l'épreuve et de tri des représentations (deux opérations qui sont elles-mêmes successives, puisque c'est en fonction de leur plus ou moins grande « résistance » à l'épreuve que les représentations pourront ensuite être triées), et une *phase assertive*, qui consiste à « retenir comme vraies » les représentations ayant résisté à l'épreuve de la critique.

Cette seconde phase fait-elle partie de l'exercice de la pensée au sens strict ou bien établit-elle la limite où, ayant atteint son but, celle-ci s'arrête pour laisser place à une autre forme de pensée ? Dans la mesure où Towa définit la philosophie comme une pensée au sens strict, si cette seconde phase ne relevait pas de la pensée au sens strict, il nous faudrait alors conclure qu'elle n'est pas philosophique, de telle sorte que la philosophie n'aurait d'autre fin que sa propre abolition. De la critique des représentations à la promulgation des représentations retenues comme vraies, passe-t-on d'une phase critique à une phase dogmatique ? Dans ce cas, il faudrait convenir qu'à la phase critique et philosophique à proprement parler, succéderait une phase qui n'en constituerait pas seulement la cessation, mais l'antithèse la plus absolue puisque selon Towa « Le dogmatisme [est] ennemi de la réflexion et de la pensée critique »²⁶⁴. Mais notre auteur déclare : « je m'élève contre tout dogmatisme »²⁶⁵. Et quand il se situe parmi les auteurs de son temps, il se compte lui-même au nombre des « philosophes critiques (Crahay, Eboussi, Hountondji, Towa, Adotevi...) » qui « s'insurgent [...] contre le dogmatisme »²⁶⁶.

Certes, nous pourrions distinguer entre le *dogmatisme* et un exposé *dogmatique*, comme le fait Kant dans la « Préface de la deuxième édition » de la *Critique de la raison pure*²⁶⁷. Ce qui est « nécessairement [...] *dogmatique* », c'est l'exposition d'une doctrine « à partir des principes » ; cet exposé dogmatique a un caractère scientifique s'il « procéd[e] de manière rigoureusement démonstrative à partir de principes » qui ont été soumis à une critique préalable ayant permis de les déterminer comme « sûrs ». En ce sens, « La critique n'est pas opposée à la démarche dogmatique ». Mais « la démarche dogmatique » peut basculer dans le *dogmatisme* s'il s'agit de la prétention à s'élever à la connaissance « selon des principes » qui, n'ayant fait

²⁶⁴ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 299.

²⁶⁵ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit. p. 88.

²⁶⁶ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit. p. 178.

²⁶⁷ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, « Seconde préface », trad. A. Renaut, Paris, G-F-Flammarion, 2001, p. 87-88.

l'objet d'aucune « critique préalable » ne tirent leur « légitimité » de rien d'autre que d'un long usage, justification sophistique qui tient de l'*argumentum ad antiquitatem*. En transposant cette distinction, *mutatis mutandis*, aux deux phases successives que distingue Towa, nous pourrions qualifier la première de critique et la seconde de dogmatique, sans les tenir pour rigoureusement antithétiques puisque la seconde ne relève pas du dogmatisme mais constitue, en quelque sorte, le couronnement de la critique, laquelle n'a pas sa fin en soi. Si, en effet, la critique avait sa fin en soi, elle ne différerait en rien du scepticisme radical.

Cependant, quand Towa emploie lui-même le mot « dogmatique », c'est généralement péjorativement, au sens de ce qui relève du dogmatisme. Comme tel, dogmatique s'oppose à critique : « La pensée [...] peut également être dogmatique, anti-critique, lorsqu'elle pose en principe le refus de la critique. »²⁶⁸ Un refus principiel de la critique ne permettrait pas de retenir comme vraies les représentations qui sont retenues comme telles pour avoir résisté à l'épreuve de la critique, aussi la deuxième phase ne peut-elle être qualifiée de dogmatique en ce sens. Il conviendrait mieux de la qualifier d'« idéologique » pour respecter la terminologie de Towa.

A l'issue de l'épreuve de la critique, les représentations examinées sont rangées dans deux catégories distinctes : les « simples croyances » d'un côté, les « pensées » ou « idées » de l'autre. Le critère de ce tri est le « poids de vérité ». La notion de « poids » est relative, susceptible du plus et du moins. Towa se réfère donc à une conception non absolutiste de la vérité, qui admet des degrés. Le procédé par lequel on évalue le degré de vérité d'une représentation, c'est la critique au moyen de laquelle on éprouve sa « résistance ». A quoi s'agit-il de résister ? Les expressions « discuter, confronter, examiner le pour et le contre » suggèrent l'opposition des arguments soutenant une thèse, aux objections par lesquelles on tente de la réfuter. Autrement dit, c'est une démarche dialectique : « La dialectique, en effet, c'est la pensée des oppositions et des affrontements »²⁶⁹ ; « Au niveau de la science et de la philosophie, seule la méthode dialectique est considérée comme adéquate. »²⁷⁰

Towa distingue également entre différents ordres de vérité : sera « retenue comme vraie » la représentation « que nous juge[r]ons la plus conforme à la vérité, *c'est-à-dire à ce qui est, peut ou doit être*. » Juger de la conformité d'une représentation à « ce qui est », c'est « vérifier [son] objectivité ». La représentation est mise à l'épreuve de la réalité. Les représentations qui n'y résistent pas peuvent être tenues pour des mythes ou des illusions. La

²⁶⁸ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 15.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 196.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 163.

conformité d'une représentation à « ce qui peut être » correspond soit à la possibilité logique qui se vérifie par le principe de contradiction – les représentations invalides logiquement sont rejetées comme « absurdes » – soit à la réalisabilité pratique, laquelle dépend des limites de nos facultés, de la réalité sociale (déterminée par l'histoire et la politique), de la réalité environnementale. Enfin, la conformité d'une représentation à « ce qui doit être » présuppose l'absolutisation d'une fin comme « norme suprême de comportement ». Ces trois ordres de vérité peuvent se ramener à deux : la vérité théorique, dont les normes sont l'objectivité et la cohérence logique, et la vérité pratique, dont les normes sont l'opérabilité (la réalisabilité, la conformité au pouvoir-être) et la légitimité (la conformité à une représentation du devoir-être « s'imposant au respect de tous »²⁷¹).

Dans l'extrait suivant, Towa expose comment il applique cette méthode pour examiner les représentations produites par la pensée africaine au cours de l'histoire. Les deux démarches évaluatrices sont indissociables et constituent deux étapes successives de la démarche critique :

Après l'exposé des formes et des systèmes de pensée [...] il [est] nécessaire de procéder à leur évaluation [...] du point de vue de l'objectivité, c'est-à-dire du rapport [...] à la réalité objective et dans l'optique de l'action sur la réalité objective. [...] Après avoir interrogé le discours d'une doctrine quelconque du point de vue de sa vérité théorique, il faut l'interroger aussi du point de vue de ses propres préoccupations, parce qu'on a ses propres aspirations. Un discours peut être vrai, mais répondre à d'autres préoccupations, poser des problèmes d'une autre société, etc. Il faut mettre un tel discours, après avoir évalué sa portée théorique, en rapport avec ses propres intérêts, ses propres aspirations.²⁷²

A l'évaluation de la « vérité théorique », d'un discours, à l'évaluation de son « rapport [...] à la réalité objective », doit succéder son évaluation pratique, c'est-à-dire, d'une part l'évaluation de son opérabilité « dans l'optique de l'action sur la réalité objective », d'autre part l'évaluation de son exportabilité pour « répondre » aux préoccupations, intérêts, aspirations de celles et ceux qui le prennent en considération. Si la démarche théorique est première, c'est plus essentiellement la démarche pratique qui projette l'horizon téléologique de la pensée critique. L'une fonde les représentations, l'autre assigne des fins. Les idées qui seront retenues comme des vérités auront à charge d'assumer une fonction prescriptive de normes de comportements pour guider l'action : « la connaissance du réel », qui s'obtient au moyen de la démarche théorique, « permet à la philosophie d'intervenir avec autorité dans la recherche du sens suprême à donner à nos efforts et des normes essentielles de comportement. »²⁷³ C'est pourquoi la phase qui succède à la phase critique peut être appelée idéologique. Elle préfigure

²⁷¹ TOWA, Marcien, *Idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 8.

²⁷² TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 29.

²⁷³ TOWA, Marcien, *Idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 12-13.

une phase ultérieure qui, quoique la philosophie en soit la « pré-élaboration », n'est pas intrinsèquement philosophique, mais politique : « la phase de l'action »²⁷⁴.

La première phrase – « *Après l'exposé des formes et des systèmes de pensée [...] il [est] nécessaire de procéder à leur évaluation* » – laisse entendre que la phase d'évaluation, autrement dit la phase critique succède elle-même à une première phase qui consistait en l'*exposition* des représentations. En effet, avant de pouvoir évaluer celles-ci, il faut les avoir recueillies – ce qui relève de la recherche documentaire – et s'être assuré de leur compréhension. Un jugement porté sur ce qu'on ne comprend pas serait arbitraire et non pas critique. Pour s'exercer, la critique doit donc être nécessairement précédée d'une étape pré-critique. Towa explique en effet que, lorsque l'examen méthodique porte sur une doctrine, il doit procéder en « deux phases : l'exposé prudent, documenté, qui devrait précéder l'examen critique et l'évaluation »²⁷⁵ ; « Première démarche, exposer, comprendre soi-même la doctrine ; dernière démarche, évaluer. »²⁷⁶ La première démarche peut être qualifiée d'historique, la seconde de critique. Towa distingue en effet entre « l'histoire de la philosophie », dont « l'évaluation [...] n'est pas [l]a tâche essentielle », et « d'autres branches de la philosophie comme la philosophie générale ou l'éthique », pour lesquelles, au contraire, « c'est l'essentiel »²⁷⁷. Vient enfin la phase idéologique, fondée sur le choix éclairé de l'assentiment ou du dissentiment : après l'avoir soumis à un examen critique « vous pouvez adhérer à ce discours ou non »²⁷⁸.

La démarche philosophique se compose donc de trois phases fondées les unes sur les autres : la phase doxologique (pré-critique) qui consiste à « établir » les textes et à en saisir « le sens » ; la phase critique qui consiste en « l'évaluation », « la critique » des thèses ; et la phase idéologique (post-critique) qui retient les idées « acceptées » et écarte les thèses « rejetées ».²⁷⁹ L'idéologie articule la pensée avec l'action : les idées « acceptées » déterminent l'agir.

f. La pensée stricto sensu n'admet pas l'intuition

Dans l'*Histoire de la pensée*, notre auteur donne un aperçu du questionnement qui se déploie à partir de cette activité critique et évaluatrice :

²⁷⁴ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine, op. cit.*, p. 13.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 91.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 56.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 29.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 56.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 26-27.

Qu'en est-il de ce système ? Est-ce qu'il a une valeur théorique ? Est-ce que les affirmations [...] contenues dans cette doctrine correspondent à la réalité ? [...] Ce discours appartient-il au premier genre de connaissance qui est la connaissance par "ouï-dire" qui développe le mode de connaissance le plus bas, à savoir l'opinion, qui n'offre aucune garantie quant à sa vérité ? Est-ce qu'il s'agit d'un discours qui appartient au deuxième mode de connaissance, la connaissance déductive qui se déroule au niveau des raisonnements abstraits, mettant les discours en face d'autres discours ? Est-ce qu'il s'agit d'un discours qui a le souci de confronter les représentations, les théories avec la réalité, etc. ?²⁸⁰

Towa reprend la typologie spinozienne des « genres de connaissance ». Spinoza en expose la première élaboration dans le *Traité de la réforme de l'entendement*²⁸¹, où il distingue quatre « modes de perception » (1° *ex auditu*, 2° *ab experientia vaga*, 3° *ex alia re concluditur*, 4° *per solam suam essentiam*), qu'il réduira dans l'*Ethique*²⁸² à trois « genres de connaissance » (regroupant les premier et second modes de perception dans la connaissance du premier genre). Il s'agit bien de modes de *connaissance* dans la mesure où chacun peut permettre d'accéder à une idée vraie, comme le montre l'exemple pris par Spinoza dans l'*Ethique* du résultat exact d'un calcul, que l'on peut obtenir par ces trois moyens. Mais ces modes diffèrent par leur degré de *perfectio*²⁸³. Ainsi, le mode de connaissance du premier genre est faillible et incertain et, comme l'écrit Towa « n'offre aucune garantie quant à [l]a vérité » qu'il prétend établir.

Dans *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, où il évoque également la connaissance du premier genre, Towa donne le mythe pour exemple d'une telle supposée connaissance :

le mythe relève de cette connaissance du premier genre. La science et la philosophie ne peuvent pas l'admettre comme une connaissance de même valeur qu'une connaissance discursive contrôlée qui s'obtient selon une méthode ; ce souci de vérification, de contrôle, de tri fait qu'on ne peut confondre la philosophie ou la science avec le mythe.²⁸⁴

Ce qui, dans cette citation, est appelé « connaissance discursive contrôlée », propre à la philosophie et à la science, correspond à la connaissance du deuxième genre.

Le mode par lequel on parvient à la connaissance du deuxième genre, quoique Spinoza le considère – contrairement à Descartes – comme *absque periculo erroris* « sans danger d'erreur » tant qu'il s'agit seulement de conclure logiquement une idée d'une autre, ce même danger n'est pas écarté en ce qui concerne son adéquation avec l'essence de la chose à connaître. Sur ce point, le deuxième mode de connaissance ne permet pas d'atteindre la *perfectio*, à laquelle ne peut prétendre que le mode du troisième genre, qui *solus comprehendit essentiam*

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 56.

²⁸¹ SPINOZA, Baruch, *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 1994, p. 17 et 23.

²⁸² SPINOZA, Baruch, *Ethique*, II « De l'esprit », Prop. XL, Scolie II, Editions du Seuil, 1988, p. 169.

²⁸³ SPINOZA, Baruch, *Traité de la réforme de l'entendement*, *op. cit.*, p. 25.

²⁸⁴ TOWA, Marcien, *Idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 76.

rei adaequatam « seul saisit l'essence adéquate de la chose »²⁸⁵. Dans la reprise par Towa de cette typologie, le mode de connaissance du troisième genre brille par son absence. Cela peut s'expliquer par le fait que, dans l'*Ethique*, Spinoza identifie la connaissance du troisième genre à la « science intuitive » (*scientiam intuitivam*)²⁸⁶. Quoiqu'il s'agisse d'intuition intellectuelle et non pas sensible, ce mode de connaissance pouvait paraître suspect à Towa à plusieurs égards.

Premièrement parce qu'il prétend outrepasser le pouvoir de la raison (connaissance du deuxième genre) aussi bien que quitter le sol de l'expérience (connaissance du premier genre), prétention par laquelle il entraîne la pensée dans des « domaines qui résistent à la pensée rationnelle »²⁸⁷, dans lesquels donc la pensée *stricto sensu*, rationnelle par définition, n'entre pas et où l'esprit ne s'aventure qu'au prix de « la démission de la pensée »²⁸⁸, c'est-à-dire sur le terrain de la métaphysique. La réduction de la pensée philosophique à la pensée au sens strict entraîne nécessairement le renoncement à soutenir des thèses métaphysiques et par conséquent à retrancher la métaphysique du domaine dévolu à la philosophie.

Cette limitation du champ de la philosophie, inhérente à la définition de la philosophie comme pensée au sens strict, a suscité des critiques remettant en cause, pour cette raison, la pertinence de cette définition. Ainsi E. Menyomo écrit-il, à propos de la pensée de Towa : « Il lui manque cependant la préoccupation métaphysique qui doit inévitablement s'attacher à l'activité philosophique »²⁸⁹. La même objection lui avait été opposée par Ebénézer Njoh-Mouellé : « Je suis de l'avis de ceux qui pensent qu'il y a une certaine restriction du domaine philosophique car une des composantes de la philosophie, à savoir la métaphysique, semble exclue de cette définition. »²⁹⁰ A quoi Towa répond : « Quant à savoir s'il y a certains domaines qui résistent à la pensée rationnelle, certainement. [...] il faut aborder ces questions comme des problèmes à examiner et non comme des certitudes. »²⁹¹ Il serait donc inexact d'affirmer que Towa évacue les questions métaphysiques du « champ de la philosophie ». Cependant elles ne doivent pas recevoir de réponse dogmatique, avec « des certitudes », mais être abordées « comme des problèmes », c'est-à-dire laissées à l'état de question et, pour reprendre une expression kantienne, en les examinant « dans les limites de la simple raison ».

²⁸⁵ SPINOZA, Baruch, *Traité de la réforme de l'entendement*, *op. cit.*, p. 23-25.

²⁸⁶ SPINOZA, Baruch, *Ethique*, *op. cit.*, p. 168.

²⁸⁷ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 103.

²⁸⁸ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 299.

²⁸⁹ MENYOMO, Ernest, *Descartes et les Africains*, *op. cit.*, p. 152.

²⁹⁰ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 100-101.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 103.

Une deuxième raison qui peut expliquer le rejet de la pensée intuitive par Towa, c'est que c'est par ce mode que Spinoza prétend accéder à la connaissance des *Dei attributorum* « attributs de dieu », ce qui présuppose une adhésion à la thèse de l'existence de Dieu, condition de possibilité de la pensée religieuse. En effet, Spinoza écrit à la fin de l'*Ethique* : « l'Amour envers Dieu [...] naît du troisième genre de connaissance »²⁹². Troisièmement parce que reconnaître comme légitime en philosophie la modalité intuitive de la pensée aurait pu passer pour une concession à la doctrine senghorienne que Towa combat :

les idées de Senghor sont très influencées par des préoccupations d'ordre religieux : il veut nous *gagner tous à Jésus-Christ*. [...] il oppose à la raison discursive latine la raison intuitive nègre qui, selon lui, serait *une raison supérieure*, parce qu'elle s'identifie à l'intuition de la foi, celle qui fait dire à Tertullien *Credo quia absurdum*. Si donc Senghor insiste sur l'émotivité essentielle et constitutive du nègre, c'est pour enchaîner que nous sommes aussi essentiellement, aussi constitutivement religieux et même chrétiens²⁹³.

Cette doctrine favorise l'infiltration de l'idéologie religieuse et est trop orthodoxe avec les préjugés réductionnistes et essentialistes – en un mot : racistes – de l'africanisme colonial :

Les vues dominantes étaient, il n'y a pas longtemps, que les Africains pensent par intuition, qu'ils sont essentiellement émotifs et que tout, dans leur culture, repose sur l'émotion. On reconnaît là les thèses propagées par Senghor, thèses qui sont la reprise [...] de thèses européennes non exemptes de racisme.²⁹⁴

Quand Towa parle d'intuition, c'est le plus souvent pour la disqualifier, soit directement, en l'opposant à la raison, sur la base d'une « distinction [...] entre l'esprit qui cherche à contrôler ses représentations et l'esprit qui les accepte naïvement » le conduisant à « affirm[er] la supériorité du premier sur le second », parce qu'« Il faut être méfiant à l'égard des représentations non contrôlées surtout lorsqu'elles sont suscitées par l'affectivité »²⁹⁵, soit indirectement, par l'intermédiaire d'auteurs tels que Platon (« La méthode [de Platon] est celle des rassemblements et des divisions systématiques et non pas le délire ou quelque *intuition* mystique »²⁹⁶) ou Hegel qui « ne cesse [...] d'affirmer la suprématie du concept, de la pensée sur l'*intuition* »²⁹⁷ ; « Hegel exclut aussi de la philosophie proprement dite [...] la "philosophie populaire", [...] qui s'appuie non sur la pensée se critiquant elle-même, mais sur l'*intuition* »²⁹⁸).

²⁹² SPINOZA, *Ethique*, op. cit., « De la liberté humaine », Prop. XLII, Démonstration, p. 541.

²⁹³ TOWA, Marcien, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude ?*, op. cit., p. 111.

²⁹⁴ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 33.

²⁹⁵ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, p. 100.

²⁹⁶ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, p. 233. Nous soulignons.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 247. Nous soulignons.

²⁹⁸ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 64. Nous soulignons.

g. Définition de la pensée stricto sensu

La pensée au sens strict est une activité spécifiquement et exclusivement humaine. C'est une pensée rationnelle, discursive et non intuitive. Elle constitue la base commune de la philosophie et de la science. L'exercice de la pensée au sens strict consiste en un examen critique et dialectique des représentations, permettant de faire le tri entre celles qui seront écartées comme de simples croyances et celles qui seront retenues comme vraies. Cette critique est ordonnée à une fin pratique, les idées étant retenues comme vraies constituant un appui pour guider l'action en vue de transformer le monde de manière à réaliser les aspirations humaines. Dans son usage spécifiquement philosophique, la pensée au sens strict prend pour thème ce que Towa appelle « l'absolu ». Il nous reste donc, pour compléter l'analyse de sa définition de la philosophie, à déterminer aussi exactement que possible ce qu'il entend par là.

V. Qu'est-ce que « l'absolu » ?

1) L'Absolu à l'épreuve de la critique

Nous avons vu que plusieurs auteurs, dont Njoh-Mouellé, reprochaient à Towa d'exclure la métaphysique de sa définition. Voilà qui ne laisse pas d'étonner quand on considère l'objet même que cette définition attribue à la philosophie : « l'absolu ». En effet, le concept d'absolu est éminemment métaphysique. Par ce terme, on entend ce qui est dégagé de tout lien, ce qui est sans limite, sans restriction, sans réserve, ce qui n'est soumis à aucune autre autorité que la sienne (libre), ce qui tire de soi-même sa légitimité (autojustifié), ce qui a sa fin en soi (autotélique), ce qui est une fin pour toute autre chose que soi sans être soi-même ordonné à aucune autre fin (autodéterminé), ce qui n'a besoin de rien d'autre que soi pour être ce qu'il est (autosuffisant), ce qui est sans condition (inconditionné), ce qui ne se définit que par référence à soi-même (autoréférentiel), en quoi l'absolu s'oppose au relatif, ce à quoi rien ne manque, total, achevé, parfait.

Penser l'absolu, d'après Towa, c'est soumettre à un examen critique les représentations de l'absolu, en vue de faire le tri entre celles qui seront rejetées comme infondées et celles qui pourront être retenues comme vraies. C'est ce qu'il explique dans l'essai de 1971 :

Un exposé philosophique est toujours une argumentation, une démonstration ou une réfutation. Ce qu'un philosophe retient et propose est toujours [...] la conclusion d'un débat contradictoire, [...] d'un examen critique et absolument libre. La philosophie est peut-être la seule discipline qui a le courage et la force de soumettre ouvertement l'Absolu à la discussion, de le prendre comme objet de débats publics, débats qui [...] aboutissent souvent à le détrôner. Le philosophe n'est ni neutre, ni désintéressé, [...] il a opté pour un Absolu : il est le militant de son Absolu. [...] Mais l'Absolu du philosophe n'est pas un mystère dont

il détiendrait seule la révélation : il sait son Absolu et entend le démontrer par des arguments. Il fait appel à la raison, à la pensée critique et non à la peur ou à la confiance.²⁹⁹

Ici, une première étape de la démarche philosophique, dans laquelle nous reconnaissons la phase critique, consiste à « soumettre ouvertement l’Absolu à la discussion », « le prendre comme objet de débats publics ». Ces débats « aboutissent souvent à le détrôner » : la critique révoque en doute et invalide une représentation qui, faute d’être fondée sur une justification assez solide, ne lui aura pas résisté. Peu avant, Towa a écrit : « Tous les grands philosophes commencent par invalider ce qui était considéré jusqu’à eux comme absolu. » La locution « considérer comme » indique que ce qu’il s’agit d’examiner critiquelement n’est pas l’absolu en lui-même, mais les représentations que l’on s’en fait. Par ailleurs, il ne s’agit pas seulement d’examiner plusieurs représentations concurrentes du même absolu, mais aussi et d’abord de déterminer *ce qui* doit être considéré comme étant « l’Absolu ». En d’autres termes, la question n’est pas seulement « qu’est-ce que l’absolu ? » mais encore « qu’est-ce qui est absolu ? »

Ce double questionnement est lié au fait que, dans la définition de Towa, le mot « absolu » est un substantif. Comme le remarque Martine Pécharman « des mots qui sont en réalité des adjectifs ont beau être utilisés en faisant abstraction des sujets qu’ils qualifient, ils continuent à s’y rapporter, et leur référence se rétablit sans peine, elle est comme enveloppée dans leur substantivation même, au lieu d’être suspendue »³⁰⁰. Autrement dit, quand on emploie un adjectif substantivé, on fait abstraction du sujet, ce dernier étant supposé connu. Mais la notion devient obscure si ce sujet est seulement supposé connu sans l’être effectivement, et confuse si elle peut être l’attribut d’une pluralité de sujets. A l’instar de l’adjectif « politique », qui intéresse cette auteure, l’adjectif « absolu » « convient à des sujets différents, en user sous la forme substantive ne peut être exempt d’équivoque ». Aussi la tâche que Towa assigne à la philosophie en la définissant comme « pensée de l’absolu », est de dissiper cette équivoque en déterminant le sujet implicite du prédicat « absolu ». C’est une tâche critique parce qu’elle commence par une épreuve éliminatoire : elle met à l’épreuve, pour ainsi dire, les prétendants au titre d’Absolu – « ce qui était considéré jusque [là] comme absolu » – afin d’en renverser les détenteurs illégitimes. La majuscule (« l’Absolu ») suggère qu’il s’agit-là d’un *titre*, qui confère une dignité, voire investit d’une autorité, ce que renforce l’emploi du verbe « détrôner », dont il importe de souligner la connotation politique, plus précisément révolutionnaire. Les absolus

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 31-32.

³⁰⁰ PÉCHARMAN, Martine, « L’idée du politique », in Denis Kambouchner (éd.), *Notions de philosophie, III*, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio Essais, 1995, p. 88-89.

à détrôner sont ceux qui, au lieu de libérer l'humain, l'asservissent, « selon un processus classique par lequel l'homme se fait l'esclave de ses propres créations hypostasiées. »³⁰¹

2) Doxographie des déterminations de l'Absolu

Quand on jette un regard d'ensemble sur l'œuvre de Towa, on constate qu'elle s'élabore dans une confrontation constante avec les pensées (philosophiques ou non) de son temps ou du passé. L'examen critique soumet toute pensée à ces questions : qu'est-ce que cette pensée détermine comme « l'Absolu ? » Quelle représentation s'en fait-elle ? Cette détermination et cette représentation sont-elles fondées sur des arguments recevables ? Qu'est-ce qui doit en être rejeté ? Qu'est-ce qui mérite d'en être sauvé ? Ne pouvant, dans l'économie de ce mémoire, entreprendre une synthèse d'ensemble, nous tâcherons de montrer, du moins, comment Towa répond à la première de ces questions, pour une partie des pensées qu'il a étudiées.

Pour un idéaliste tel que Platon, l'absolu c'est l'idée : « L'idéaliste découvre *la pensée* et son importance. [...] il l'*absolutise*. Pour lui, la réalité la plus haute, et même la seule réalité véritable, [c'est] l'activité pensante et les productions de cette activité, les pensées, les idées. »³⁰² Dans *Phèdre*, les idées donnent à contempler la réalité en soi, c'est-à-dire l'absolu :

« le divin, c'est ce qui est beau, bon, [...] la justice en soi, le beau en soi, etc. Donc *l'absolu, c'est la réalité en soi* et le but ultime de nos efforts doit être de parvenir, par la dialectique [...] à la connaissance de cette réalité en soi, c'est-à-dire des idées. La connaissance des idées est donc posée comme une fin en soi. C'est dans cette *absolutisation du savoir, des idées*, de la théorie que réside, selon nous, l'idéalisme platonicien.³⁰³

La lecture que Towa fait d'Aristote aboutit à une conclusion assez semblable :

[la] plus haute finalité [de] l'homme [...] selon Aristote, est la pensée de la pensée. La pensée, étant ce qu'il y a de plus élevé, ne se préoccupe que d'elle-même, et c'est en tant que telle qu'elle est principe de tout mouvement, de toute transformation dans l'univers. *La pensée de la pensée est l'absolu, Dieu*, qui meut tout sans être mû lui-même.³⁰⁴

L'Absolu de la pensée religieuse, c'est Dieu : « Dieu, c'est-à-dire selon les théologiens, l'esprit absolu »³⁰⁵. Mais la religion, par l'intermédiaire de ses « ministres », se veut la représentante de Dieu sur terre, tend à s'auto-absolutiser, à « occup[er] » dans une civilisation une « position » consistant à se « poser comme absolue », c'est-à-dire comme « n'admettant

³⁰¹ TOWA, Marcien, « Fonction normale de l'école dans la nation », *op. cit.*, p. 82.

³⁰² TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 254. Nous soulignons.

³⁰³ *Ibid.*, p. 235. Nous soulignons.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 271. Nous soulignons.

³⁰⁵ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 57.

[...] comme principe qu'elle-même »³⁰⁶. Ainsi, de sa lecture d'Abdallah Laroui, Towa conclut que pour le « monde arabe, [...] son Absolu », c'est « l'Islam »³⁰⁷.

Towa met en évidence, en ce qui concerne la détermination de l'Absolu, un glissement descendant qui s'opère depuis Dieu, en passant par la religion, jusqu'à l'homme lui-même. Il le constate d'abord partir de sa lecture de Blyden : « Le génie indo-européen, suggère Blyden, tend toujours à séparer Dieu de ses œuvres et à poser l'homme, à la place de Dieu, comme un Absolu. »³⁰⁸. Néanmoins, si l'homme est posé comme un Absolu, c'est au sens où l'absoluité de Dieu aurait rejailli sur sa créature, en tant que l'être humain *représente* Dieu (« l'humanité est une vaste représentation de la divinité »³⁰⁹), l'homme n'étant un Absolu que par emprunt. L'absolutisation de l'homme apparaît aussi à Towa à travers sa lecture de Feuerbach :

Le dieu chrétien (et musulman) est un individu solitaire dominant tous les autres êtres qui doivent le servir. [...] l'universel, l'absolu a la forme d'un individu. Le chrétien entend établir individuellement une relation intime avec cette individualité absolue de Dieu. En Dieu, *l'individu humain jouit de la perfection absolue et devient lui aussi quelque peu absolu* ; comme tel il n'a plus besoin de rien ni de personne en dehors de Dieu. [...] « Le chrétien, [dit] Feuerbach, n'a besoin d'aucun autre moi, parce qu'en tant qu'individu il n'est pas du même coup individu, mais genre, être universel, parce qu'il "possède la plénitude totale de sa perfection en Dieu" », c'est-à-dire en lui-même. Il suffit par conséquent à l'individu chrétien de se débarrasser du masque de la religion pour se poser ouvertement comme un absolu ayant le droit de soumettre le monde entier à sa voracité illimitée³¹⁰.

D'après ce texte, la religion chrétienne absolutise le Moi. Par ailleurs, la religion ne serait qu'un « masque » derrière lequel se dissimule une soif de puissance politique ou/et économique. Dans *Principes de l'éducation coloniale*, Towa relevait déjà l'association entre intérêts religieux et financiers. Il y affirmait que les missionnaires ont imposé aux colonisés leur représentation de l'Absolu. Mais, « chaque messenger de Dieu [abritant] sous les plis de son froc, un colonialiste », cet Absolu auquel ils donnaient le visage (ou le masque) de Dieu n'était que le *dieu-argent*, le Capital : « Le christianisme missionnaire offre cette particularité que l'Absolu auquel le colonisé christianisé et crétinisé est sommé de sacrifier son moi, c'est aussi le coffre-fort des entreprises coloniales ».³¹¹

Le dévoiement de l'Absolu en *moyen* d'asservissement, la connivence entre religion et pouvoir est un *leitmotiv* de la pensée de Towa. La religion est dogmatique par essence, or « le dogmatisme religieux », d'après Towa, « sert habituellement [...] le despotisme »³¹². Sous

³⁰⁶ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 63.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 46.

³⁰⁸ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 43.

³⁰⁹ *Ibid.* Towa cite ici Blyden.

³¹⁰ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, p. 64-65.

³¹¹ TOWA, Marcien, *Principes de l'éducation coloniale*, op. cit., p. 30.

³¹² TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 12.

l'empire du dogmatisme religieux, « L'homme est un esclave des Dieux et de leurs représentants terrestres, c'est-à-dire du pouvoir. »³¹³ L'accapuration religieuse du droit de discourir sur l'Absolu, quand elle sert de discours légitimateur du pouvoir, fonde l'absolutisme du pouvoir. Towa l'observe à propos du judaïsme : « La démission de la pensée et la soumission consacrent l'écrasement et l'humiliation de l'homme sous la fêrule d'un Dieu hostile à la raison, un Dieu qui n'est que le déguisement transparent du despotisme oriental. »³¹⁴ Il fait un constat semblable au sujet de l'islam à partir de sa lecture d'Ibn Khaldoun :

Ibn Khaldoun, réfléchissant sur l'expérience du monde musulman, notait [...] la complicité entre l'absolutisme politique et la religion : "Les dynasties qui ont un grand pouvoir [...] ont un fondement religieux à base prophétique, ou à prétention (religieuse) à la vérité"³¹⁵.

Cela se manifeste notamment dans les régimes théocratiques :

l'Islam [...] fournit un fondement [...] à l'absolutisme politique. [...] le prophète qui a fondé cette religion a été en même temps fondateur d'un État absolutiste. En lui, l'inspiration prophétique et l'action politique et militaire formaient un tout [...]. La concentration entre les mêmes mains du pouvoir politique et du pouvoir spirituel aboutit naturellement à un tel résultat. [...] le politique cherche à se subordonner les croyances [...] et à les transformer en idéologie d'État, en instrument de contrôle des consciences. [...] La solution qui fonde le pouvoir absolu est [d']admettre qu'il existe un Être tout-puissant et que le Prophète (ou ses successeurs) est son envoyé, son porte-parole ; se soumettre à ce dernier, c'est se soumettre au Tout-puissant et mériter, en récompense, de pouvoir satisfaire, au Paradis, tous ses désirs [...], désobéir, au contraire, c'est encourir des souffrances horribles pour l'éternité. Telle et la substance du Coran, sur laquelle se fonde la législation musulmane.³¹⁶

Ce qui a été dit de l'islam est transposable au christianisme :

recourir aux dieux pour expliquer la nature c'est [...] livrer aux prêtres le pouvoir politique. Le clergé en effet ne limite pas à la nature son interprétation théologique des phénomènes, il l'étend aux faits sociaux. Du seul fait que les prêtres [...] se réservent le droit, par vocation et par grâce, de dévoiler les desseins de la Providence, les inégalités apparaissent aussitôt et le confirment dans ce rôle exclusif. Le théocratisme qu'ils instaurent est en fait un régime discrétionnaire, arbitraire, car accorder que le clergé tient son pouvoir de la divinité, c'est, du même coup, se priver du droit de le remettre en question³¹⁷.

L'implication de la religion chrétienne dans l'expansion coloniale – à la fois comme idéologie justificatrice pour sauvegarder la « bonne conscience » des colonisateurs et comme « moyen idéologique » d'obtenir « le désarmement intérieur du colonisé » et lui « façonner [...] une âme d'esclave »³¹⁸ – fournit à la civilisation européenne un socle d'autolégitimation arbitraire. Fondée sur une religion qui s'accapare le discours sur l'Absolu, la civilisation européenne s'érige elle-même en Absolu. Towa écrit : « la boursoufflure de la conscience de soi

³¹³ *Ibid.*, p. 9.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 21.

³¹⁵ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 174.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 258-259.

³¹⁷ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, *op. cit.*, p. 142-143.

³¹⁸ TOWA, Marcien, *Principes de l'éducation coloniale*, *op. cit.*, p. 29-30.

de l'Occident [...] va jusqu'à l'absolutisation et à l'autolâtrie »³¹⁹. Il appuie cette analyse sur sa lecture de Hegel. L'idéologie de l'impérialisme occidental, qui « trouve une de ses expressions [...] les plus élaborées dans la philosophie hégélienne de l'histoire », érige l'Europe en absolu, par rapport à quoi tout le reste, tout ce qui lui est extérieur, n'est que relatif :

L'Occident est ainsi proclamé l'Absolu du monde devant lequel tous les autres peuples sont sans droits. En lui, l'esprit du monde s'est complètement développé et déterminé [...]. Les autres civilisations ne peuvent rien offrir de valable que l'Europe, héritière universelle de l'humanité, ne possède déjà [...]. Autrement dit, en face de la civilisation européenne, les autres civilisations et les autres peuples sont sans valeur et peuvent donc être ravalés par elle à la condition de simples instruments. Ainsi, l'Occident chrétien, selon Hegel, "n'a plus rien d'extérieur d'une façon absolue mais un extérieur seulement relatif qui est en soi vaincu". À l'abri de cette *absolutisation de lui-même*, l'Occident pourra se livrer, en toute bonne conscience, à la destruction des autres civilisations à travers le monde.³²⁰

L'Absolu, selon Hegel, ne s'identifie pas exclusivement à l'Europe : il revêt divers noms – l'Esprit, Dieu – selon l'élément dans lequel il se manifeste. Towa observe que, dans l'histoire, il s'identifie à l'Europe (« Le monde germanique et chrétien – l'Occident moderne – au sein duquel l'esprit Absolu s'accomplit, devient par là même l'Absolu du monde »³²¹) et qu'en politique il s'identifie à l'État (« l'esprit absolu [...] ne s'actualise que dans l'État absolu »³²²).

Cette doxographie du discours sur l'Absolu, montre que celui-ci est le plus souvent identifié à Dieu, soit directement, soit indirectement à travers ceux qui s'en autoproclament les représentants. Par ailleurs, le discours sur l'Absolu comporte fondamentalement un enjeu de pouvoir. L'absolutisme religieux – l'accaparement monopolistique du discours sur l'Absolu – est, selon Towa, un moyen idéologique pour « justifier l'absolutisme socio-politique ». Définir la philosophie comme la pensée critique de l'Absolu, c'est donc revendiquer, contre les autorités religieuses et politiques qui prétendent se l'accaparer, le droit de discourir d'égal à égal (sur le fondement de l'universalité de la raison) sur l'Absolu. C'est pourquoi la philosophie, qui consiste essentiellement à « soumettre ouvertement l'Absolu à la discussion », à « le prendre comme objet de débats publics », nécessite « le courage et la force »³²³.

3) Le courage de critiquer l'absolu

Dans l'essai de 1979, après avoir défini la philosophie comme « courage de penser l'absolu », Towa évoque le risque auquel l'expose sa prétention à penser l'absolu : « quelques

³¹⁹ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 345.

³²⁰ *Ibid.*, p. 338-339. Nous soulignons.

³²¹ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 21.

³²² TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 261.

³²³ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 31.

domaines de la vie humaine, et justement les plus importants, entendent se soustraire à tout examen, à toute discussion et à toute critique, c'est-à-dire, à la pensée. C'est le cas généralement de la religion et du pouvoir. »³²⁴ Ces lignes ne sont pas sans rappeler ces mots de Kant :

Notre siècle est proprement le siècle de la critique, à laquelle tout doit se soumettre. La religion, parce qu'elle est sacrée, et la législation, à cause de sa majesté, veulent communément s'y soustraire. Mais elles suscitent dès lors vis-à-vis d'elles un soupçon légitime et ne peuvent prétendre à ce respect sans hypocrisie que la raison témoigne uniquement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen.³²⁵

Soumettre l'Absolu à la critique c'est remettre en cause les fondements mêmes de la société qui a fait de sa représentation de l'Absolu une fin et une norme suprême de comportement :

Toute société, toute collectivité organise ses activités et son comportement en vue de certains objectifs fondamentaux, de certains valeurs essentielles et conformément à certaines normes s'imposant au respect de tous. Valeurs et normes suprêmes tirent leur autorité absolue d'une conception du monde admise par la société [...] ayant donné naissance à l'ordre social établi et le fondant. »³²⁶

En amenant – par la discussion de ses normes fondamentales – l'ordre social à trembler sur ses bases, la philosophie suscite l'hostilité du pouvoir. Dans un régime oppressif, « la philosophie qui est justement débat sur les valeurs et les normes suprêmes, ne peut trouver un terrain propice à son développement »³²⁷. Elle requiert du courage car dans un tel contexte, elle s'expose au risque de subir une répression violente : « la discussion portant sur l'absolu (c'est-à-dire la philosophie) constitue assurément une entreprise ardue et dangereuse »³²⁸. Aux institutions religieuses – auxiliaires du pouvoir, selon Towa – la philosophie semble une dangereuse « rivale », parce qu'elle prend la liberté de penser ce dont la religion veut faire son privilège sacré : « Dire que la philosophie est la pensée humaine libre, [...] n'admettant [...] comme principe qu'elle-même, c'est la poser comme absolue et rivale de la religion qui occupait la même position. »³²⁹ Dans une société théocratique (ou dans laquelle le pouvoir politique est légitimé par la religion) où les représentations de l'Absolu sont icônisées, la philosophie prend nécessairement la forme d'un « iconoclasme révolutionnaire »³³⁰, c'est-à-dire d'un travail de sappe des fondements idéologiques du pouvoir. Comme telle, la philosophie est résistance à l'oppression, ce qui implique nécessairement le courage.

³²⁴ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, p. 7-8.

³²⁵ KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, « Première préface », trad. A. Renaut, Paris, G-F-Flammarion, 2001, p. 65.

³²⁶ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, p. 8.

³²⁷ *Ibid.*, p. 23.

³²⁸ *Ibid.*, p. 19.

³²⁹ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 63.

³³⁰ *Ibid.*, p. 52.

« N'admettant [...] comme principe qu'elle-même », la philosophie s'oppose au principe d'autorité : elle « est avant tout refus du principe d'autorité dans quelque domaine que ce soi »³³¹. L'esprit philosophique est l'opposé de « l'esprit mythique », caractérisé par le

renoncement à penser [...] d'une manière personnelle et autonome [...] pour "discerner le bien et le mal", pour trouver ce qu'il doit admettre comme vrai ou comme norme de comportement. Il se décharge de cette responsabilité sur un autre : sur un héros mythique, un "grand homme", un chef charismatique, un Dieu³³².

Définir la philosophie comme « courage de penser l'absolu », c'est la concevoir comme projet de libération – « développer la pensée pour [...] assumer la direction de sa vie, tel est précisément le projet de la philosophie »³³³ –, qui consiste, pour qui s'y engage, à s'autonomiser en contestant courageusement l'autorité de tout ce qui voudrait s'arroger le droit de penser l'absolu à sa place. Cette définition exige de quiconque prétend philosopher le courage de résister à l'oppression et de s'engager dans une lutte libératrice. « L'enjeu <ce cette définition> est d'opposer une résistance [...] à la mystification idéologique de l'impérialisme et de l'oppression et d'éviter toute complicité [...] avec la domination, car le sort de la philosophie est lié à celui de la liberté. »³³⁴

4) Le courage de défendre l'absolu

La tâche de la ou du philosophe ne s'arrête pas à la critique de l'absolu entendue comme critique iconoclaste visant à le « détrôner ». Dans l'expression « penser l'absolu », *penser* peut s'entendre en deux sens : au sens de critiquer ou au sens de fonder. Plus exactement, c'est la critique elle-même qui a une double fonction : une fonction destructive, quand elle conduit à rejeter ce qui ne lui a pas résisté, mais aussi une fonction fondatrice, quand ce qui a résisté à sa mise à l'épreuve, peut être retenu comme vrai. Dire que la philosophie vise à détrôner l'Absolu sans rien lui substituer reviendrait à la réduire au scepticisme. Or, selon Towa, après avoir renversé l'Absolu, la ou le philosophe doit encore « opt[er] pour un Absolu ».

L'expression « un Absolu » suppose plusieurs « Absolus » entre lesquels il faudrait faire un choix. Pour cela, le philosophe « fait appel à la raison ». Cela signifie d'une part qu'il fait appel à soi-même – en tant qu'être doté de raison – au lieu de s'en remettre à l'autorité d'un(e) autre – son adhésion à l'Absolu est *libre*. Cela signifie d'autre part que son choix, rationnel et non pas inspiré par des sentiments comme « la peur ou la confiance », est libre en tant que non

³³¹ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 11.

³³² *Ibid.*, p. 9-10.

³³³ *Ibid.*, p. 9.

³³⁴ *Ibid.*, p. 18.

déterminé par des affects ou des passions. Le rapport du philosophe à l'absolu n'est pas de l'ordre du croire, mais du savoir : « il sait son Absolu et entend le démontrer par des arguments ». Towa distingue alors « l'Absolu du philosophe » de « l'Absolu » du religieux. Contrairement au second, « l'Absolu du philosophe n'est pas un mystère dont il détiendrait seul la révélation ». Que le philosophe fasse « appel à la raison » signifie que tout être doté de raison, par conséquent tout être humain, peut *également* en avoir connaissance et éprouver par soi-même la consistance des arguments sur lesquels il se fonde. Ce n'est pas le privilège de quelques élus qui seraient dotés de facultés exceptionnelles, inégalité dont ils pourraient tirer parti pour revendiquer une autorité sur ceux qui ne jouiraient pas du même privilège.

Après avoir exercé la critique des Absolus et arrêté son choix sur celui qui aura résisté à cette épreuve, la ou le philosophe devra à son tour défendre « son Absolu » contre les critiques qu'on pourra lui opposer : « c'est peu de dire qu'il a opté pour un Absolu : il est le militant de son Absolu. » Le terme « militant » évoque l'engagement politique. On reconnaît ici la phase idéologique. Mais celle-ci demeure ouverte à la critique car, du fait qu'il ne tire sa légitimité d'aucune autre source que d'arguments rationnels et peut être objet de « débats publics », « l'Absolu » reste révocable (détrônable) à tout moment si de meilleurs arguments lui sont opposés. Son exposition à la critique ne fait pas tant sa faiblesse que sa force, car c'est ce qui lui permet d'écarter le « soupçon légitime » qui pèse sur tout ce qui se refuse à la critique : « un exposé philosophique est toujours une argumentation, une démonstration ou une réfutation. Ce qu'un philosophe retient et propose est toujours, du moins en droit, la conclusion d'un débat contradictoire, c'est-à-dire, d'un examen critique et absolument libre. »³³⁵

La philosophie, dans sa phrase critique, « est avant tout refus du principe d'autorité », car elle ne reconnaît d'autre autorité que celle de la raison sur le fondement de laquelle il sera permis à « la philosophie d'intervenir avec autorité dans la recherche du sens suprême à donner à nos efforts et des normes essentielles de comportement »³³⁶, c'est-à-dire de « prendre position dans les conflits politiques et sociaux qui divisent les hommes »³³⁷. C'est par cette prise de position, qui amène le philosophe à tenir compte du contexte propre à « son milieu et son époque », que la philosophie va se particulariser culturellement et, dans le cas de Towa, devenir philosophie *africaine*.

³³⁵ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 31

³³⁶ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 12-13.

³³⁷ *Ibid.*, p. 115.

DEUXIÈME PARTIE : la philosophie africaine en particulier

I. Vers une définition de la philosophie africaine

1) De la philosophie générale aux philosophies particulières

Dans l'essai de 1979, l'articulation entre philosophie générale et philosophie particulière est marquée par le passage du singulier au pluriel : « Philosophie et philosophies »³³⁸. De la philosophie générale aux philosophies particulières, s'opère le passage de l'idée abstraite (ou essence), forme unique et invariable, à la réalité concrète (ou existence), multiple dans ses manifestations. La philosophie est essentiellement une « démarche »³³⁹, non une doctrine, et si elle produit, de fait, des doctrines, elle ne s'identifie absolument à aucune d'elles. Cette pluralité doctrinale est toutefois problématique – elle « nous place devant un cas particulier du problème général de l'un et du multiple »³⁴⁰ – car elle peut « abouti[r] à des philosophies différentes et même opposées »³⁴¹. En effet, dans ce « cas particulier du problème général de l'un et du multiple » ce qui fait problème, ce n'est pas seulement le rapport entre l'unicité de la philosophie générale et la multiplicité *des* philosophies particulières, mais encore et surtout l'identité à soi de la philosophie à travers des différences doctrinales qui peuvent relever de l'opposition la plus radicale : « Les différentes philosophies ont beau être particulières et même divergentes, elles sont néanmoins toutes philosophiques »³⁴².

Ce problème peut être surmonté en mobilisant la distinction entre essence et accidents. Aristote écrivait : « ce que l'essence a de plus propre, [c'est], étant la même et numériquement une, de pouvoir admettre les contraires. »³⁴³ Il prenait pour exemple l'essence humaine. L'essence humaine est *numériquement une* : il n'existe pas plusieurs « humanités », bien qu'il existe de multiples individus et peuples humains. H. Arendt formulait ce paradoxe en ces termes : « nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique »³⁴⁴. Les individus et peuples humains sont entre eux *absolument égaux* en humanité car l'essence, précise Aristote, « n'admet pas le plus et le moins » : un individu humain « n'est pas plus homme qu'un autre »³⁴⁵. Cependant l'essence humaine *peut admettre* les différences et même *les contraires* : deux individus humains peuvent être, l'un juste, l'autre injuste, c'est-

³³⁸ *Ibid.*, p. 13.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 5.

³⁴¹ *Ibid.* p. 13.

³⁴² *Ibid.*, p. 5.

³⁴³ ARISTOTE, *Catégories*, Paris, éd. Seuil, coll. Point Essais, 2002, p. 73.

³⁴⁴ ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, éd. Gallimard, coll. Pocket Agora, 1997, p. 42-43.

³⁴⁵ ARISTOTE, *Catégories*, *op. cit.*, p. 71.

à-dire supporter des attributs contraires, pourtant leur humanité spécifique est identique. Il convient alors de distinguer entre les prédicats essentiels, dont l'altération ferait d'une chose une autre chose – Socrate ne serait pas Socrate si c'était un chat, l'humanité est donc un prédicat essentiel de Socrate – et les prédicats accidentels, dont l'altération n'affecte en rien l'identité d'une chose avec elle-même – que Socrate soit debout, couché ou assis, il n'en demeure pas moins à chaque fois Socrate, ces variances posturales sont accidentelles. En l'appliquant à la philosophie, nous pourrions dire que les variances culturelles et doctrinales – qu'impliquent, par exemple, les prédicats « africaine », « européenne », « antique », « moderne », « idéaliste », « matérialiste », etc. – sont accidentelles. « Les différentes philosophies ont beau être particulières et même divergentes, elles sont néanmoins toutes philosophiques ». En revanche, la caractérisation comme « courage de penser l'absolu » est essentielle : une activité ne manifestant pas le courage de penser l'absolu ne saurait prétendre au titre de philosophie.

On pourrait nous objecter qu'analyser le problème en termes d'essence et d'accidents ne conviendrait pas à Towa. En effet, il critique âprement la conception fixiste de l'essence et l'essentialisme qui en dérive, car elle tient lieu de justification ontologique du réductionnisme biologique, lequel est un fondement théorique de l'idéologie raciste³⁴⁶. Mais Towa distingue entre deux essentialismes : « l'essentialisme générique » et « l'essentialisme spécifique ». Ce dernier est fermement révoqué par notre auteur : opérant des divisions arbitraires (« selon aucun critère »³⁴⁷), commettant des confusions réductrices entre tout et parties (« s'installant à l'aveuglette dans le particulier »³⁴⁸), Towa conclut que « du point de vue théorique, l'essentialisme spécifique s'enferme dans une insurmontable obscurité »³⁴⁹. En revanche, l'essentialisme générique dont Towa tient Platon pour « un représentant »³⁵⁰, fait l'objet par notre auteur d'une reprise appropriative, et constituera le creuset ontologique dans lequel il forgera un concept fondamental de son anthropologie : « l'identité générique »³⁵¹.

Cela est corroboré par un article de 1981, où il évoque sa définition de la philosophie comme l'énonciation d'une essence : « la pensée de l'essentiel [...] Telle est la philosophie en son *essence* abstraite et tout à fait générale. »³⁵² En effet, la définition de la philosophie répond à la question « Qu'est-ce que la philosophie ? » Or, Towa rappelle dans sa thèse de 1977 :

³⁴⁶ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, Chapitre III « Essentialisme culturel et transcendance », p. 113-170.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 116.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 117.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 115.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 172.

³⁵² TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 347. Nous soulignons.

L'essence est la réponse correcte au *ti esti*. Elle vise ce qu'est la chose en soi par-delà la diversité de ses manifestations, de ses formes simultanées ou successives. L'essence de la science, par exemple, c'est ce qu'est la science en soi, et non pas l'énumération des différentes sciences [...] Elle vise ce qui est commun aux différentes sciences et qui est permanent à travers les formes successives de la science. L'essence, donc, c'est l'Un, universel et stable, l'identique, au-delà du multiple et du mouvant.³⁵³

Enfin, dans l'article de 1981, Towa écrit : « Dans l'expression "philosophie africaine", il ne faut voir aucun lien *essentiel* entre le sujet et le prédicat. »³⁵⁴ En cela Towa s'oppose à « Heidegger [qui] a pensé que la philosophie était grecque et occidentale par *essence* »³⁵⁵. C'est « la thèse de l'occidentalité exclusive de la philosophie »³⁵⁶. Pour Towa, cette prétendue occidentalité n'est qu'une accidentalité. Et cela vaut pour toute caractérisation particularisante. Towa ajoute en effet : « Dans le concept de philosophie il n'entre aucun lien *essentiel* avec une civilisation particulière. Les prédicats : grec, allemand, européen ou africain pour qualifier la philosophie ne se rapportent à elle que d'une manière contingente. »³⁵⁷ Les prédicats accidentels peuvent être qualifiés de *contingents* : la philosophie *peut être* africaine, mais elle *peut aussi être autre* qu'africaine, sans pour autant cesser d'être philosophie. Par contre, les prédicats essentiels sont *nécessaires* dans la mesure où ils définissent ce qu'une chose, aussi longtemps qu'elle demeure ce qu'elle est, *ne peut pas ne pas être*. Ainsi, dans le cas de la philosophie :

la pensée de l'essentiel, l'examen méthodique et critique de ce qui, dans l'ordre théorique ou dans l'ordre pratique a, ou doit avoir pour l'homme une importance suprême. Telle est la philosophie en son essence abstraite et tout à fait générale.³⁵⁸

Dans cette citation, nous pouvons constater que le concept d'essence, loin d'avoir été révoqué par notre auteur, se retrouve sous forme adjectivale au cœur même de sa définition de la philosophie. Dès l'essai de 1979, pour dénommer l'objet de la pensée philosophique, Towa use tour à tour de deux syntagmes : « l'absolu » et « l'essentiel », sans que l'un ne l'emporte sur l'autre. De fait, le *definiens* « pensée de l'absolu » compte huit occurrences³⁵⁹, contre neuf pour « pensée de l'essentiel »³⁶⁰. A cela s'ajoutent deux occurrences dans lesquelles les deux termes apparaissent successivement, séparés par une virgule, suggérant sinon leur équivalence

³⁵³ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 114-115.

³⁵⁴ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 347. Nous soulignons.

³⁵⁵ *Ibid.* Nous soulignons.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 23.

³⁵⁷ *Ibid.* Nous soulignons.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 347.

³⁵⁹ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.* p. 7 (« penser l'absolu »), p. 13 (« débat sur l'absolu »), p. 19 (« la discussion portant sur l'absolu » ; « la pensée de l'absolu »), p. 24 (« la pensée de l'absolu »), p. 26 (« la pensée de l'Absolu »), p. 28 (« la pensée de l'Absolu »), p. 71 (« le doute sur l'absolu »).

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 43 (« débat sur l'essentiel »), p. 48 (« pensée de l'essentiel », deux fois), p. 49 (« pensée de l'essentiel »), p. 59 (« penser [...] l'essentiel »), p. 61 (« le débat sur l'essentiel »), p. 62 (« le savoir de l'essentiel »), p. 66 (« penser l'essentiel »), p. 71 (« débat sur l'essentiel »).

du moins leur complémentarité : « pensée intrépide de l'essentiel, de l'absolu »³⁶¹ ; « débat sur l'essentiel, sur l'absolu »³⁶². Quoique les concepts d'absolu et d'essentiel ne soient pas rigoureusement coextensifs, dans la terminologie de Towa ils correspondent au même objet mais sous un rapport différent. Ce qui est érigé en absolu – qu'il s'agisse de Dieu, de l'esprit, de la pensée, de la liberté, de l'humanité... – est investi par-là d'une suprématie ontologique : « on ne place rien au-dessus »³⁶³. En tant que tel, l'absolu constitue, sur le plan théorique, un paradigme, une « pierre de touche », dont on peut dériver des critères de vérité (comme le cogito pour Descartes), ce pourquoi Towa écrit que le « débat sur l'absolu » est aussi « débat sur [...] les vérités suprêmes »³⁶⁴. Et l'absolu constitue en même temps, sur le plan éthico-pratique, un référent axiologique prescripteur de valeurs et de normes : le « débat sur l'absolu » est aussi « débat sur [...] les valeurs et les normes suprêmes. »³⁶⁵ Or les vérités suprêmes et valeurs ou normes suprêmes sont aussi *l'essentiel*. En effet, une vérité essentielle saisit l'essence de son objet, ce que cet objet est en son *être (esse)*. Et les « valeurs et normes suprêmes », sont pour l'être humain « les valeurs et les normes suprêmes de son *comportement* »³⁶⁶. Déterminer quelque chose comme « l'absolu », c'est l'« ériger[r] en guide suprême de notre conduite »³⁶⁷. « Comportement » ou « conduite » manifestent notre *être*, l'absolu constitue donc bien l'essentiel au sens où il détermine notre être en prescrivant ce que nous *devons être*.

La philosophie est par *essence* pensée de *l'essentiel*. Cependant « l'essence » et « l'essentiel » ne se recouvrent pas. Nous retrouvons ici le même problème que précédemment avec « l'absolu » : la substantivation d'un adjectif suppose toujours le sujet, non aboli mais simplement rendu implicite, dont l'adjectif substantivé demeure le qualificatif et qu'il importe de déterminer. « L'essentiel » ne renvoie pas nécessairement aux caractères *essentiels* qui définissent une essence. Autrement dit le substantif « l'essentiel » ne s'identifie pas nécessairement au qualificatif « essentiel ». Sinon il faudrait en conclure que toute l'activité philosophique ne consiste en rien d'autre qu'à définir (énoncer des essences), c'est-à-dire qu'elle s'épuiserait dans la conceptualisation. Réduire la philosophie à la conceptualisation, comme le fait Deleuze par exemple (« la philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts »³⁶⁸), c'est confondre la philosophie avec l'un de ses moyens spécifiques. Selon

³⁶¹ *Ibid.*, p. 32.

³⁶² *Ibid.*, p. 39.

³⁶³ *Ibid.*, p. 38.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 94.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 13.

³⁶⁶ *Ibid.*, p.19, 28.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 48.

³⁶⁸ DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Editions de Minuit, 1991, p. 8.

une expression que Towa emprunte à Nkrumah, en procédant de la sorte, « les philosophes apparaissent comme des "empailleurs de concepts" »³⁶⁹. A partir du moment où l'on admet le concept d'essence, on peut supposer que tout a une essence. Mais toute essence ne relève pas nécessairement de ce qui, pour la philosophie, constitue « l'essentiel », car alors tout relèverait de « l'essentiel » si bien que ce terme, n'ayant pas d'inessentiel dont il puisse se distinguer, n'aurait plus de sens. Par ailleurs la philosophie ne doit-elle pas aussi penser l'*inessentiel* ? Si tel n'était pas le cas, alors, Towa ayant affirmé, comme nous l'avons vu plus haut, que « Dans l'expression "philosophie africaine", il ne faut voir aucun lien *essentiel* entre le sujet et le prédicat », devons-nous en conclure que nous cessons de philosopher quand nous pensons l'africanité de la philosophie africaine ou l'euroanéité de la philosophie européenne ?

2) La philosophie comme éveil de la conscience

L'article de 1981, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », s'inscrit, par son seul titre, dans le même champ de recherche que *L'idée d'une philosophie négro-africaine*. Dans la troisième partie de ce dernier essai – « Les problèmes d'une philosophie africaine de notre temps » –, après avoir démontré pourquoi, en général et pour tous les peuples, « il faut philosopher »³⁷⁰, l'auteur cherche les conditions de « possibilité d'une renaissance philosophique en Afrique »³⁷¹ à partir de sa « condition présente »³⁷² et se demande « quelle philosophie pour l'Afrique ? »³⁷³ L'article répond aux mêmes questions.

Toutefois, en raison des limites éditoriales, l'article de 1981, quoiqu'il se donne pour fin « la promotion de la pensée philosophique en Afrique »³⁷⁴, présuppose plus qu'il ne démontre la thèse suivant laquelle « il faut philosopher ». Trois arguments sont cependant avancés. Tout d'abord, dans la mesure où elle inclut l'histoire de la pensée africaine, la philosophie permettra aux Africains de mieux se connaître. Ensuite, cette connaissance historique permettra de tirer des leçons des erreurs passées.³⁷⁵ Nous reviendrons sur ces deux arguments. Le troisième consiste à dire que la philosophie est nécessaire à « l'Afrique moderne » si elle veut pouvoir atteindre « sa maturité culturelle » :

³⁶⁹ TOWA, Marcien, « Le consciencisme : émergence de l'Afrique moderne à la conscience philosophique », *Abbia* n°20, Juin 1968, p. 6.

³⁷⁰ TOWA, Marcien, *Idée d'une philosophie négro-africaine*, p. 46.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 51.

³⁷² *Ibid.*, p. 52.

³⁷³ *Ibid.*, p. 51.

³⁷⁴ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 353.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 349.

l'Afrique moderne n'atteindra pas vraiment sa *maturité culturelle* aussi longtemps qu'elle ne s'élèvera pas résolument à la pensée profonde de ses *problèmes essentiels*, c'est-à-dire, à la réflexion philosophique. [...] la tâche proprement philosophique [...] consiste à discerner et à examiner les *problèmes fondamentaux* qui se posent à nous.³⁷⁶

En amont des problèmes « essentiels » ou « fondamentaux » se pose donc un problème plus fondamental, que Towa caractérise ici comme un état d'*immaturité*. C'est l'état d'une conscience aveugle aux problèmes essentiels. Si ces problèmes n'apparaissent pas à la conscience, nul ne cherchera à les résoudre, ce qui les rendrait insolubles. C'est un thème socratique : tant que l'ignorant, croyant savoir, ne sait pas qu'il est ignorant, il se condamne à le rester. Il importe de « discerner » les problèmes « essentiels » ou « fondamentaux » pour ne pas les confondre avec des problèmes inessentiels ou superficiels. Ce qui est institué comme « l'essentiel » devient norme de comportement. En déterminant le substrat de « l'essentiel » on pourra donc déterminer un comportement. Ce procédé relève de l'idéologie. Une conscience inexercée à « la réflexion philosophique » est poreuse à la propagande, en l'occurrence celle de l'idéologie néocoloniale. La propagande distrait l'attention de l'essentiel pour la tourner vers un « essentiel » dévoyé qui oriente l'agir. Or recevoir non de nous-même, mais d'autrui « la direction à donner à notre existence »³⁷⁷, c'est être réduit à l'état de servitude : « L'asservissement signifie utilisation à des fins étrangères, c'est-à-dire, non conçues ni voulues par soi-même. »³⁷⁸ Le processus d'émancipation, qui fait passer de l'immaturité à la maturité, nécessite donc une réassignation de l'essentiel.

A titre d'essentiel dévoyé, Towa cite l'exemple des paysans africains. Ceux-ci étaient majoritaires à son époque : « Aujourd'hui encore l'Afrique est paysanne à 90% [...] la civilisation africaine est dans son essence, paysanne »³⁷⁹. Le paysan africain est « imprégné de culture traditionnelle »³⁸⁰ mais « Le mode de vie moderne » – Towa entend par-là le mode de vie à l'européenne –, « avec son confort et ses distractions est intensément convoité par les paysans ; tous leurs efforts y tendent, en somme c'est pour eux l'essentiel. »³⁸¹ Qu'une communauté paysanne et traditionnelle « dans son essence » se représente « le mode de vie moderne » comme étant « l'essentiel » signifie qu'elle aspire à un « essentiel » négateur de sa propre essence : « la culture traditionnelle [...] ne conduit plus à l'essentiel, [...] l'essentiel la nie tout au contraire »³⁸². Le dévoiement de l'essentiel, puisqu'il oriente « tous les efforts » du

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 341, 350.

³⁷⁷ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophie dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 53.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 69.

³⁷⁹ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 35.

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² *Ibid.*, p. 35-36.

paysan vers une fin qui a été déterminée par d'*autres* que lui, pour d'*autres* que lui, est une « aliénation »³⁸³. Sa culture traditionnelle « ne lui ouvre aucune voie d'accès vers l'essentiel »³⁸⁴ tel qu'il se le représente, elle ne lui a pas donné les clefs du monde auquel il aspire : « non seulement le paysan en ignore les règles, mais il n'en comprend même pas la langue (français, anglais...) »³⁸⁵. Par conséquent, quiconque connaît ce « monde » lui semble être une condition d'accès vers celui-ci et une « autorité » de laquelle il « accepte tout », de telle sorte qu'il lui aliène sa liberté : « ce qui est l'essentiel pour le paysan est en même temps l'autre devant lequel il s'agenouille. »³⁸⁶

La cause de cet asservissement, c'est donc l'ignorance et le manque de discernement dans la détermination de l'essentiel. Il importe que les paysans africains connaissent le monde moderne et le pensent afin d'y pouvoir discerner l'essentiel de l'inessentiel et, sur ce fondement, discriminer entre ce qu'ils auraient intérêt à s'appropriier ou à rejeter. Au lieu de tenir illusoirement « le confort et les distractions » pour l'essentiel, qui n'en sont que des épiphénomènes, au lieu de prendre ainsi les effets pour la cause, ils chercheraient à saisir la cause, que Towa appelle « le secret de la puissance ». (Encore, celui-ci n'est-il qu'un *moyen* de l'essentiel.) Le confort favorise la torpeur, non l'éveil de la pensée³⁸⁷, de la conscience³⁸⁸ dont la « réflexion philosophique » (cf. le « taon » socratique) serait le moyen. Towa identifie la maturité à l'éveil de la conscience. L'exercice de la philosophie est donc un processus de maturation et, puisque la maturité conditionne la liberté, c'est en même temps un processus d'émancipation.

Le thème de l'accès à la maturité a probablement un écho kantien pour Towa, qui avait professé des leçons sur le philosophe de Königsberg à l'Université de Yaoundé.³⁸⁹ Promouvoir la philosophie africaine, inciter l'Afrique au courage de penser ses problèmes essentiels, c'est lui adresser le *Saper Aude !* dont Kant avait fait la devise de l'*Aufklärung*, injonction à passer d'une pensée sous tutelle, de l'état de minorité (immaturité), à la majorité comme liberté de penser par soi-même. Towa, définissant les objectifs d'*Abbia*, écrivait déjà en 1963 :

nous ne voulons plus jouer le rôle de simples consommateurs de culture auquel le colonialisme nous avait trop longtemps réduits. Nous en avons assez de nous affubler de vêtements taillés à la mesure des autres. Ce qu'il nous faut, ce sont des théories (économiques, politiques, philosophiques...) émanées de nos expériences et destinées à résoudre nos problèmes³⁹⁰.

³⁸³ *Ibid.*, p. 35.

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 89.

³⁸⁸ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 38.

³⁸⁹ MENYOMO, Ernest, *Descartes et les Africains*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 163.

³⁹⁰ TOWA, « Principaux objectifs d'*Abbia* », *Abbia*, 1963, n°2, p. 5. Nous soulignons.

Il s'agit, après les indépendances politiques, d'acquérir l'indépendance culturelle, de sortir de la tutelle néocoloniale : « Nos cultures sont menacées de disparition sous l'action dissolvante des forces coloniales ou néocoloniales. »³⁹¹.

Démontrer que la philosophie peut contribuer à résoudre les problèmes majeurs qui se posent aux Africains, c'est aussi tâcher de convaincre ses auditeurs que des efforts doivent être déployés pour la développer. Car, ainsi qu'il l'affirmait dans l'essai de 1979, la philosophie « est plus ou moins développée selon les conditions plus ou moins favorables qui lui sont offertes dans les différents régimes sociaux »³⁹². Or au moment où il écrit son article, Towa estime que les conditions sont défavorables au développement de la philosophie africaine : « Le danger auquel est exposée actuellement la philosophie africaine est celui d'un véritable blocage. »³⁹³ Développer la philosophie nécessite des transformations sociales, des réformes scolaires, des moyens techniques (notamment pour l'édition) qui supposent des financements. L'une des conditions les plus déterminantes de « la renaissance philosophique en Afrique » est de convaincre l'Afrique que cette renaissance philosophique est dans son intérêt.

3) Eloge de la philosophie

En faisant la « promotion de la pensée philosophique »³⁹⁴, Towa se fait ainsi le « militant de son absolu »³⁹⁵. Cet absolu, c'est la pensée elle-même. Dans l'essai de 1979, il assume ce positionnement en première personne : « Quant à nous, nous tenons la pensée pour ce qu'il y a de plus élevé dans le monde connu »³⁹⁶. Mais il ne saurait y avoir de pensée de l'absolu sans un être humain qui pense : « l'Absolu [...] n'est qu'une possibilité de l'homme lui-même »³⁹⁷. La pensée n'est pas un incorporel, elle dépend de l'être humain qui lui donne corps, elle n'existe qu'à condition de s'incarner dans un « sujet conscient de chair et d'os »³⁹⁸. Cependant la relation entre la pensée et l'être humain ne se réduit pas à la relation entre un phénomène et une condition de possibilité de sa manifestation. Il n'y a, certes, de pensée qu'autant qu'il y a un être humain, mais la réciproque est également vraie : il n'y a d'être à proprement humain qu'autant que la faculté de penser réside en cet être. En d'autres termes, la pensée est un attribut

³⁹¹ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 22.

³⁹² TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 19.

³⁹³ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 347.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 353.

³⁹⁵ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 31.

³⁹⁶ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 46.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 28.

³⁹⁸ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 282-283.

essentiel de l'être humain, elle est constitutive de son essence même. Par cet attribut, l'être humain se distingue de tout ce qui n'est pas humain : « de tous les êtres connus, l'homme est le seul qui pense »³⁹⁹. Si bien que penser la pensée c'est penser l'essentiel de l'être humain. Dire que l'absolu dont la philosophie est la pensée n'est autre que la pensée elle-même, revient à dire que cet absolu est l'essence de l'être humain. Si bien que « L'absolu [c'est] l'homme concret »⁴⁰⁰. C'est seulement en tant que la pensée est humaine (« La philosophie est la pensée humaine »⁴⁰¹) que Towa l'absolutise, car à son sens la pensée n'a pas sa fin en soi, elle est un moyen pour guider la pratique (« la pratique comme finalité réelle de toute théorie »⁴⁰²), c'est-à-dire « l'action transformatrice »⁴⁰³ du monde en vue de l'accomplissement de l'être humain :

La pensée n'est donc pas la fin suprême de l'humanité, mais seulement le moyen suprême de la fin. L'homme n'est pas seulement ni même d'abord un contemplateur du monde, mais avant tout un agent de transformation du monde [...] La fonction de la pensée paraît être de saisir le réel tel qu'il est, et l'ayant saisi, de guider l'action qui le transforme, s'il le faut, suivant un modèle conçu, une idée pratique. La pensée doit servir une fin qui la dépasse, savoir une humanité prospère, épanouie et fraternelle, la promotion d'un monde sans exploitation ni oppression dans lequel l'homme puisse déployer ses infinies virtualités.⁴⁰⁴

En développant sa pensée, l'être humain accomplit non seulement son essence, mais sa puissance, car la pensée est aussi ce par quoi « il l'emporte sur tous. »⁴⁰⁵ En effet, « c'est par la pensée que l'homme affirme [...] sa puissance et sa supériorité sur tous les êtres connus »⁴⁰⁶. La pensée est ce qui augmente la puissance d'agir de l'être humain, sa capacité à transformer le monde et à maîtriser la nature conformément à ses projets : « notre puissance de transformation réside précisément dans ce pouvoir de représentation »⁴⁰⁷ ; « il existe entre [la pensée] et la puissance une relation profonde », c'est la pensée qui « fait de l'homme l'être le plus puissant du monde connu. »⁴⁰⁸. Ainsi, c'est « la science et la technologie » qui ont constitué, pour l'Europe, « le secret de sa puissance et de sa domination » or, celles-ci dérivent de la pensée philosophique : « Historiquement, la philosophie fut la matrice de l'univers scientifico-technique »⁴⁰⁹ ; « la philosophie européenne, en raison de sa parenté étroite avec la science et la technologie, semble être à l'origine de la puissance européenne »⁴¹⁰. Pour cette raison, il

³⁹⁹ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 46.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 68

⁴⁰¹ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 101. Nous soulignons.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 255.

⁴⁰³ TOWA, Marcien, « Idéologies et Utopies », op. cit., p. 5.

⁴⁰⁴ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 256-257.

⁴⁰⁵ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 46.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁰⁷ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 14.

⁴⁰⁸ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 49.

⁴⁰⁹ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 7.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 68.

paraît évident à Towa que c'est en développant sa pensée philosophique que l'Afrique pourra répondre de manière efficace aux « problèmes essentiels » qu'elle est appelée à surmonter.

Cela revient, sur le fondement de ce raisonnement, à ériger la philosophie en absolu, et par conséquent à « érige[r] la pensée en guide suprême de notre conduite »⁴¹¹. Towa ordonne la théorie à la pratique : « En elle-même, la pensée de l'essentiel [...] débouche sur la praxis concrète, elle en est un aspect, un moment, une phase : la phase théorique »⁴¹². La philosophie deviendrait ainsi source de « normes et valeurs suprêmes de comportement ». De fait, à la fin de l'article de 1981, Towa prescrit les transformations qui, selon lui, s'imposeraient à la société africaine si, convaincue par son argumentaire, elle prenait la philosophie pour « guide suprême » de sa conduite. Nous examinerons plus loin ces prescriptions.

La définition de la philosophie africaine – et avec elle la définition de la philosophie en général, qui lui est consubstantielle –, dans la mesure où elle est conçue pour s'intégrer à un argumentaire visant « la promotion de la pensée philosophique en Afrique » et prescrivant des transformations sociales et politiques, n'est donc pas seulement théorique : par son orientation sur l'action, par la volonté qui l'anime de transformer le monde, c'est une définition idéologique, militante. C'est cette définition que nous allons à présent examiner.

4) Définition de la philosophie africaine

Dans l'article de 1981, l'auteur commence par reformuler la définition générale de la philosophie : « La philosophie, c'est la pensée de l'essentiel, l'examen méthodique et critique de ce qui, dans l'ordre théorique ou dans l'ordre pratique a, ou doit avoir pour l'homme une importance suprême. »⁴¹³ Cet énoncé comporte deux parties : d'abord une formule concise – « pensée de l'essentiel » – qui constitue la définition à proprement parler, suivie de son explicitation. Ainsi, « la pensée » est explicitée comme « examen méthodique et critique », soit la pensée au sens strict ; et « l'essentiel » est explicité comme « ce qui, dans l'ordre théorique ou dans l'ordre pratique a, ou doit avoir pour l'homme une importance suprême ». Aussi E. Njoh Mouelle a-t-il tort d'écrire : « Que faut-il entendre par "pensée de l'essentiel" ? Towa n'en a donné la définition nulle part. »⁴¹⁴

⁴¹¹ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 48.

⁴¹² *Ibid.*, p. 49.

⁴¹³ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », op. cit., p. 347-348.

⁴¹⁴ NJOH MOUELLE, Ébenézer, « Senghor, la philosophie africaine et la religion dans l'œuvre de Marcien Towa », in *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931-2014)*, op.cit., p. 32.

La précision « dans l'ordre théorique ou pratique » est une reprise synthétique de ce que Towa développait en ces termes dans l'essai de 1979 :

la démarche philosophique se caractérise [...] par la liaison intime entre le souci de connaître rationnellement, méthodiquement, la réalité aussi bien physique que socio-culturelle et la volonté de prendre appui sur ce savoir pour définir l'orientation profonde, absolue que doit adopter le comportement humain.⁴¹⁵

Ce développement explicatif nous permet de comprendre qu'ici la fonction logique de la conjonction « ou » n'est pas exclusive (disjonctive) mais inclusive : « l'ordre théorique » et « l'ordre pratique » ne sont pas deux domaines cloisonnés. Si « la pratique » est la « finalité réelle de toute théorie »⁴¹⁶, alors la résolution d'un problème pratique est conditionnée par la résolution du problème théorique qu'il pose en amont.

La subordination des fins théoriques aux fins pratiques explique pourquoi, dans la définition citée ci-dessus, « l'essentiel » est explicité comme un concept relatif : il s'agit de ce qui est essentiel, non pas en soi, mais « pour l'homme ». Il s'agit d'un relativisme anthropocentriste. Mais l'expression « pour l'homme » ne veut pas seulement dire « relativement » à l'homme ou « du point de vue de l'homme » : elle signifie encore *en vue de* l'homme. La pensée (philosophique) n'est pas une fin en soi mais un moyen en vue d'une fin qui est l'être humain. La pensée philosophique prend pour objet ce qui est déterminé comme essentiel *dans la mesure où* la pensée de cet « essentiel » est susceptible d'apporter une contribution décisive à l'avènement de cette fin. Cette fin est d'ordre pratique puisqu'il s'agit de déterminer ce que l'être humain *doit faire* (prescrire « les normes suprêmes de son comportement »⁴¹⁷) pour accomplir son essence générique.

Towa n'entend pas l'essentiel seulement au sens ontologique du terme, comme ce qui exprime une essence, mais aussi selon l'usage courant qui appelle « l'essentiel », ce qu'on juge « le plus important » et que l'on oppose aux détails ou à l'accessoire. Ces deux acceptions ne s'excluent pas mais se complètent : ce qui est d'« une importance suprême » « pour l'homme », c'est ce qui a pour enjeu son essence, ce avec quoi il y va de son être même, ce qui détermine « la réponse correcte au *ti esti* » ou plus précisément, en l'occurrence, à τί ἐστὶ ὁ ἄνθρωπος⁴¹⁸ ; « qu'est-ce que l'être humain ? » Cela suppose que l'essence humaine n'est pas immuable, qu'elle est sujette au devenir, contrairement à la thèse du « fixisme essentialiste », qui conçoit son objet comme « enfermé [...] dans un système [...] de déterminations qui le définissent et

⁴¹⁵ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 13.

⁴¹⁶ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 255.

⁴¹⁷ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 19, 28.

⁴¹⁸ PLATON, *Alcibiade majeur*, 129d : Τί ποτ' οὖν ὁ ἄνθρωπος;

dont il ne peut s'évader »⁴¹⁹. A la conception fixiste de l'essence humaine – ou « identité générique » – s'oppose la « conception dynamique », seule compatible avec le postulat de la liberté humaine⁴²⁰ : « notre être propre, notre identité est chose vivante, dynamique »⁴²¹ Mais à quoi correspond « l'essentiel » qui constitue l'objet spécifique de la pensée philosophique ?

En tant qu'adjectif substantivé, « l'essentiel » se rapporte à un sujet implicite : le substrat de l'essentiel. Que savons-nous de ce substrat ? Nous savons qu'il peut être de deux « ordres » : « théorique » ou « pratique ». Par ailleurs, Towa précise que l'objet sur lequel porte « la réflexion philosophique », ce sont les « problèmes essentiels »⁴²². Ce qui est essentiel, ce sont donc les problèmes, théoriques ou pratiques. Cela était déjà impliqué dans la définition de la pensée philosophique comme « examen méthodique et critique » car une pensée caractérisée comme « critique », est nécessairement une pensée qui problématise. Une pensée non-critique, au contraire, ne voit de problème nulle-part, tient tout ce qui se présente à elle comme allant de soi et n'ayant pas à rendre compte de ses fondements. Une telle pensée est à la merci de l'argument d'autorité. Les problèmes essentiels sont donc le corrélat noématique de la pensée critique. Les problèmes essentiels permettent à l'être humain d'exercer sa pensée critique et par conséquent d'entretenir et de développer celle-ci. Or cet exercice est essentiel, d'une suprême importance « pour l'homme », d'une part parce qu'il est par essence un être pensant, et d'autre part parce que de l'exercice de sa pensée critique dépend la préservation de sa liberté.

Towa insiste sur l'universalité de la définition « formelle » de la philosophie : « Telle est la philosophie en son essence abstraite et tout à fait générale. Ce concept a une portée *universelle* et les Africains doivent le respecter s'ils veulent philosopher. »⁴²³ Il s'agit de l'universalité d'un concept relativement à l'ensemble des objets pouvant lui être subsumés : tous ces objets doivent présenter, invariablement, un ensemble déterminé de caractères communs sans lesquels ces objets seraient nécessairement exclus de son extension. Tous les cercles ont en commun l'équidistance des points périphériques au centre, faute de quoi ce ne seraient pas des cercles. De même, « la rationalité de la démarche adoptée pour résoudre [les] problèmes abordés » est un caractère commun à toutes les philosophies. Une pensée irrationnelle, quand bien même porterait-elle sur l'essentiel, ne saurait prétendre légitimement au titre de philosophie : « la philosophie n'[est] rien d'autre que la pensée de

⁴¹⁹ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 124.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 192.

⁴²¹ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, op. cit., p. 172.

⁴²² TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », op. cit., p. 341.

⁴²³ *Ibid.* 347. Nous soulignons.

l'essentiel par opposition à la fabulation sur l'essentiel. »⁴²⁴ La rationalité est un critère permettant de discriminer entre les œuvres philosophiques et non-philosophiques. Ce critère est indispensable pour constituer le corpus de la philosophie africaine. La rationalité est par ailleurs un critère de vérité, un réquisit méthodologique sans lequel la philosophie serait à la merci de l'argument d'autorité. Sans cela, la philosophie ne se distinguerait en rien de l'opinion, elle ne pourrait alors légitimement prétendre « intervenir avec autorité dans la recherche du sens suprême à donner à nos efforts et des normes essentielles de comportement. »⁴²⁵ Cependant, un objet correspondant à un concept, c'est-à-dire présentant l'ensemble des caractères communs à tous les objets pouvant y être subsumés, peut, sans pour autant cesser de correspondre à ce concept, s'accommoder en même temps d'une infinité de variations accidentelles, à condition que celles-ci n'entrent pas en contradiction avec les caractères déterminant la compréhension du concept. Un cercle peut avoir un diamètre de n'importe quelle longueur, parmi une infinité possible, il n'en sera pas moins à chaque fois un cercle. De même, une philosophie déterminée peut être de telle époque, de tel lieu, se manifester dans telle culture, avoir telle autrice, tel auteur, relever de telle école philosophique, elle n'en sera pas moins philosophie, tant que ces différences ne l'empêchent pas d'être une expression de la pensée rationnelle de l'essentiel.

A partir de là, Towa opère un ajustement conceptuel et terminologique. Tandis que, dans l'essai de 1979, il distinguait entre « philosophie générale » et « philosophies particulières »⁴²⁶, en 1981, il apporte un correctif sur ce point. Il estime plus juste de distinguer entre la philosophie générale qui, comme telle, est *indéterminée*, et les « philosophies *déterminées* ». Ce n'est pas un virage sur le plan des idées, mais un affinement acrobologique du discours. Le concept de philosophie est toujours général, jamais particulier : il peut s'appliquer à des pensées particulières, mais ce n'est pas en tant que particulières qu'elles sont philosophiques, c'est seulement en tant qu'elles présentent les caractères généraux communs à toute philosophie. L'expression « une philosophie particulière » serait donc un contresens. Towa écrit en effet :

L'expression « philosophie africaine » ne signifie pas une conception philosophique particulière qui serait spécifiquement africaine, qui ferait corps avec l'africanité ou la négritude. La philosophie dans l'expression "philosophie africaine" n'a pas de contenu particulier mais renvoie au concept général de philosophie.⁴²⁷

La philosophie est, certes, plurielle dans son expression, mais en ce qui concerne sa définition, en tant que philosophie, elle ne s'identifie à aucune de ses manifestations

⁴²⁴ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 104.

⁴²⁵ TOWA, Marcien, *Idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 12-13.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 5.

⁴²⁷ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », op. cit., p. 347-348.

particulières, à aucun moment elle ne cesse d'être pensée rationnelle de l'essentiel : se particulariser à cet égard serait devenir autre chose que de la philosophie. Afin que sa définition de la philosophie transcende tout particularisme, Towa l'a conçue de telle sorte qu'elle ne soit pas « trop étroite »⁴²⁸. C'est à cette condition que les philosophies les plus opposées, telles, par exemple, que l'idéalisme de Platon et le matérialisme de Diderot, peuvent l'une comme l'autre être tenues à bon droit pour des philosophies. Particulariser la philosophie serait en changer la définition. Par conséquent, tenir la philosophie africaine pour une « philosophie particulière » reviendrait à en faire autre chose que de la philosophie ou à donner le nom de philosophie à ce qui n'en est pas : « Nous ne sommes pas d'accord avec ceux qui pensent que les Africains doivent forger leur propre définition de la philosophie. »⁴²⁹ Ce qui est particulier, ce n'est pas la philosophie mais le contexte dans lequel la pensée philosophique se manifeste. Les variations contextuelles ne changent rien au caractère philosophique d'une pensée philosophique.

Towa ne nie pas tout rapport entre la philosophie et les contextes particuliers dans lesquels elle se manifeste : sans ces contextes, la philosophie n'existerait pas. Sans individus *particuliers* pour philosopher, il n'y aurait pas de philosophie. Celle-ci peut être conçue en esprit et définie, mais n'existe pas concrètement en tant que telle : c'est une abstraction. En tant qu'elle *existe*, la philosophie se manifeste dans la pluralité et la particularité : « La philosophie existe. Elle se présente comme un ensemble d'ouvrages ».⁴³⁰ Les discours philosophiques ne sont pas des prosopopées de *la* philosophie, ils ne sont pas l'œuvre de *la philosophie* qui, « en personne » – ou *sans personne* tel l'« *Es denkt* » nietzschéen⁴³¹ – aurait déposé ses idées. On a tort, selon Towa, de parler de « textes sans auteurs », comme on le fait, par exemple, à propos des contes : « La plupart du temps on ignore les auteurs des mythes et des contes. Il n'en résulte pas qu'ils n'ont pas d'auteurs. »⁴³² C'est un raccourci sophistique d'affirmer que ce que nous ne connaissons pas n'existe pas. Un texte peut être anonyme, mais il ne peut pas être sans auteur, sinon n'existerait pas. Si Towa se refuse, même à propos des mythes et des contes, à admettre la possibilité d'un texte sans auteur, à plus forte raison ce refus s'applique-t-il aux textes philosophiques qui sont toujours associés à un nom : on ne peut pas lire *le livre de la philosophie*, mais quand on lit de la philosophie, c'est à chaque fois *le livre de telle autrice ou tel auteur*. Or les autrices ou auteurs ne sont pas des généralités abstraites, ce sont des individus singuliers : des « philosophes concrets ». Par ailleurs, elles ou ils ne philosophent pas à partir

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 348.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 347.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁴³¹ NIETZSCHE, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig, éd. C. G. Naumann, 1886, §17, p. 21.

⁴³² TOWA, Marcien, *Idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, 95-96.

de rien. Elles ou ils philosophent à partir d'un contexte existentiel, culturel, socio-historique : « le milieu et l'époque ».

Towa distingue la philosophie générale, indéterminée et abstraite, qui n'est qu'un concept, des « philosophies déterminées ». Une philosophie est « déterminée » en tant qu'elle « est élaborée par des philosophes qui, eux, ne sont pas des abstractions, mais des êtres de chair et d'os qui appartiennent à un continent, à une culture particulière et à une époque déterminée. »⁴³³ Si la distinction n'est plus entre général et particulier, mais entre indéterminé et déterminé, cependant ce qui détermine une philosophie, ce sont des particularités : auteur concret, continent, culture, époque. Mais ce qui est particulier, ce sont ces données contextuelles et les problèmes qu'elles posent *pour* les individus déterminés par ce contexte, non la philosophie elle-même. C'est en ce sens que l'on peut parler de *philosophie africaine* :

la philosophie africaine, c'est l'exercice par les Africains d'un type déterminé d'activité intellectuelle (l'examen critique de problèmes fondamentaux) appliquée à la réalité africaine. Le type d'activité dont il est question n'est, en tant que tel, ni africain, ni européen, ni grec, ni allemand ; c'est la philosophie en général. Ce qui est africain, ce sont les hommes de chair et d'os qui pensent les problèmes d'importance suprême qui le suscitent et sur lesquels il s'applique immédiatement.⁴³⁴

Une philosophie *déterminée* n'est pas pour autant particularisée : elle relève de « la philosophie en général », mais les problèmes essentiels qu'elle examine, aussi bien que les philosophes qui l'exercent, sont africains. Une philosophie est dite déterminée au sens où elle est « en rapport [...] avec [le] temps et [le] milieu » de son autrice ou auteur. En quoi consiste ce rapport ? Il *détermine* la philosophie sans la *particulariser* : aucune philosophie, en tant que philosophie, ne cessera d'être pensée critique de l'essentiel ou débat sur l'absolu. Ce qui est sujet à la détermination par le contexte et, ainsi, variable d'une philosophie à l'autre, c'est le substrat de l'essentiel. Ce substrat est toujours un problème, d'ordre pratique ou théorique. Or un « problème essentiel » est à la fois particulier et universel, non de manière contradictoire mais sous deux rapports différents. En tant qu'il constitue l'objet de pensée d'un philosophe concret, un problème essentiel est particulier : « pour un philosophe concret, philosopher réellement, c'est nécessairement examiner de manière critique et méthodique les problèmes essentiels de son milieu et de son époque. »⁴³⁵ Le terme « nécessairement » indique que le prédicat « déterminé » ne s'entend pas seulement au sens faible, comme « précis et identifiable », mais bien au sens fort comme l'expression d'un *déterminisme causal*. Si les prédicats « européen » ou « africain » qui caractérisent une philosophie déterminée sont « contingents » à l'égard de

⁴³³ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 348.

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ *Ibid.*

la philosophie générale, cependant, ils sont nécessaires à l'égard d'une philosophie déterminée – c'est précisément en tant qu'elle supporte ces prédicats qu'elle peut être dite « déterminée ». Dans cette citation, l'adverbe « nécessairement » s'applique à la fois au général et au particulier : une philosophie déterminée, *en tant que philosophie*, est nécessairement « examen critique et méthodique des problèmes essentiels », elle présente tous les caractères communs rassemblés dans le concept général de philosophie ; *en tant que déterminée*, les problèmes qu'elle examine sont particuliers dans la mesure où ils proviennent nécessairement « du milieu et de l'époque » du « philosophe concret ».

Towa conclut : « Il élaborera donc une philosophie qui sera en rapport explicite ou implicite avec son temps et son milieu. »⁴³⁶ Que le rapport soit « explicite ou implicite » signifie que, quand bien même l'auteur ne ferait aucune référence explicite au contexte et prétendrait philosopher de manière anhistorique, le rapport au contexte ne serait pas pour autant aboli, il est indéfectible. Une philosophie, que son auteur le veuille ou non, est *nécessairement* en rapport « avec son temps et son milieu ». Nul ne peut être de nulle part et d'aucune époque. Cette thèse comporte une double implication méthodologique. D'abord, un texte philosophique ne peut être suffisamment compris indépendamment du contexte d'où surgissent les problèmes examinés. Par conséquent, quand le rapport au contexte est implicite, une lecture rigoureuse requerrait de rendre explicite cet implicite. Ensuite, l'ignorance du contexte, ne condamnerait pas absolument l'accès à sa compréhension : son intérêt philosophique, l'essentialité des problèmes qu'il examine doit pouvoir émerger de sa lecture immanente. Ainsi, le problème de l'esclavage est pour le philosophe concret Epictète un problème essentiel de son milieu et de son époque. Sa philosophie répond à ce problème en absolutisant la liberté intérieure. Mais ce problème ne sera pas moins essentiel dans un contexte où l'esclavage est aboli, car la privation de liberté, la domination de l'homme sur l'homme, quelles qu'en soient les formes, constituent sinon des invariables anthropologiques du moins des problèmes universels et anhistoriques.

L'essentialité d'un problème particulier et contextuel, s'il peut être considéré à bon droit comme philosophique, doit être universalisable. L'universalisation du particulier (l'induction) s'opère, selon Towa, comme une remontée vers les principes. En effet, après avoir affirmé qu'un philosophe concret élabore toujours une philosophie en rapport avec son contexte socio-historique, il ajoute : « En remontant jusqu'aux principes, il pourra alors, à partir d'eux, généraliser et universaliser. »⁴³⁷ Dans un article antérieur, il écrivait déjà : « Philosopher, c'est penser l'essentiel, ou [...] les principes premiers, ceux qui fondent notre conception du monde,

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ *Ibid.*

les normes suprêmes et la direction de notre comportement, c'est, en d'autres termes, soumettre l'absolu au débat. »⁴³⁸ Ainsi, Towa dépasse la controverse entre partisans d'une lecture contextualisée des textes philosophiques et partisans d'une lecture immanente, ainsi que la controverse (exposée par Léo Strauss dans *Droit naturel et histoire*) qui la sous-tend entre la conception « historiciste » de la philosophie à sa conception « non-historiciste »⁴³⁹. Par conséquent, tout texte philosophique se prête à une double lecture ou plutôt à une lecture selon deux perspectives, dont il s'agit de montrer comment elles s'articulent entre elles.

Dans le passage cité *supra*, Towa écrit : « pour un philosophe concret, philosopher réellement c'est... » L'expression « philosophe concret » est la reformulation positive de l'idée exprimée peu avant de manière négative : « des philosophes qui, eux, ne sont pas des abstractions ». Il s'agit des philosophes qui élaborent une « philosophie déterminée ». L'incise « eux », redoublant le sujet « des philosophes » est, d'un point de vue rhétorique, une figure d'insistance. Elle met en exergue la distinctivité des philosophes concrets à l'égard d'autre chose, mais de quelle autre chose ? S'agit-il de distinguer entre philosophes concrets et abstraits ? Assurément non, s'il n'existe rien de tel que des « philosophes abstraits ». La concrétude des philosophes se distingue du caractère « purement formel » du concept de philosophie, qui, même « dans l'expression "philosophie africaine" n'a pas de contenu particulier »⁴⁴⁰, n'implique pas de référence au contexte, non plus que d'éléments doctrinaux.

Cette assertion présente deux difficultés. D'abord, on peut considérer qu'une définition, quoiqu'elle relève spécifiquement de la démarche conceptualisante, constitue en elle-même une thèse et est, comme telle, déjà expressive d'une doctrine. Ensuite, Towa affirme lui-même qu'il a élaboré cette définition de manière à ce qu'elle ne soit « ni trop large », afin d'exclure de son extension la négritude, l'ethnophilosophie et la théologie, « ni trop étroite »⁴⁴¹ afin de ne pas inclure exclusivement l'épistémologie, la philosophie écrite ou l'expression d'une culture déterminée, mais d'admettre aussi « les œuvres d'éthique, d'ontologie, de philosophie politique, d'esthétique, etc. »⁴⁴² ainsi que les philosophies déterminées comme « africaine » ou « européenne ». Or cette construction conceptuelle est conçue précisément de manière à répondre aux problèmes qui se posaient à Towa dans « son milieu et son époque », de sorte que

⁴³⁸ Towa, cité par Hubert Mono Djana dans les *Cahiers du Département de Philosophie*, N°1, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé, 1977, cité par Hubert Mono Ndjana dans *La philosophie de la libération*, p. 278. La citation provient des *Cahiers du Département de Philosophie*, N°1, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé, 1977.

⁴³⁹ STRAUSS, Léo, *Droit naturel et histoire*, éd. Flammarion, coll. Champs, 1986, p. 41.

⁴⁴⁰ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 348.

⁴⁴¹ *Ibid.*.

⁴⁴² *Ibid.*

sa définition est elle-même déterminée par son contexte socio-historique, elle pourrait donc intégrer en elle un « rapport [...] implicite avec son temps et son milieu ».

Pour étayer ces affirmations, il nous faudra d'abord identifier les principaux problèmes que Towa a déterminés comme « problèmes essentiels de son milieu et de son époque », à savoir les problèmes de « l'Afrique moderne »⁴⁴³. Il nous faudra aussi montrer l'enjeu essentiel, « l'importance suprême » que revêtent ces problèmes aussi bien « dans l'ordre théorique » que « dans l'ordre pratique ». Nous tâcherons enfin de montrer quelle contribution pourrait apporter la philosophie à l'analyse des causes ainsi qu'à la résolution de ces problèmes.

II. Les problèmes fondamentaux de la philosophie africaine moderne

1) La source des problèmes essentiels de l'Afrique moderne : le passé colonial

Si « pour un philosophe concret, philosopher réellement, c'est nécessairement examiner de manière critique et méthodique les problèmes essentiels de son milieu et de son époque »⁴⁴⁴, alors une étude de la pensée de Towa ne saurait faire l'économie de références au contexte socio-historique duquel ont surgi les problèmes qu'il a déterminés comme essentiels. Quels étaient le « milieu et l'époque » de Towa ? Quand il naît, non loin de Yaoundé, le 5 janvier 1931, le Cameroun est encore sous le joug de l'Europe coloniale. « Le milieu et l'époque » de Towa peuvent être caractérisés comme contexte colonial d'abord, postcolonial ou néocolonial ensuite. Ce qu'il appellera « le grand choc de la colonisation »⁴⁴⁵, survenu près de 80 ans plus tôt, a ébranlé en profondeur les cultures africaines : « Le colonialisme a introduit un chaos total dans notre culture »⁴⁴⁶, commettant un « génocide culturel »⁴⁴⁷. Ce « chaos culturel » est apparu au philosophe comme la source des « problèmes essentiels de son milieu et de son époque ». Résoudre ces problèmes, pour les philosophes africains, c'est donc « réordonner le chaos »⁴⁴⁸.

Nous référerons les problèmes examinés par l'auteur au contexte biographique et historique. On pourrait objecter à cette approche de verser dans des digressions factuelles qui ne relèvent pas à proprement parler de la philosophie. En réponse à cette objection, pour justifier notre démarche, nous exposerons d'abord la théorie de Towa sur les rapports entre pensée et histoire.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 341.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 348.

⁴⁴⁵ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.* p. 121.

⁴⁴⁶ TOWA, « Principaux objectifs d'Abbia », *op. cit.*, p. 6.

⁴⁴⁷ TOWA, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 31.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 38.

2) L'histoire comme ontogenèse d'un peuple

D'après E. Mveng, « Le Cameroun, tel qu'il existe aujourd'hui, est né du système colonial élaboré à la conférence africaine de Berlin. »⁴⁴⁹ Quand le Cameroun « n'était pas encore le Cameroun », il exerçait « l'une des plus puissantes attractions » sur les « explorateurs ». Mveng précise que « ce sont des Allemands qui [...] ont ouvert la voie » de la colonisation en 1849, sous couvert de « voyage scientifique »⁴⁵⁰. D'après Towa, les mots « voyage scientifique » ou « exploration » sont des euphémismes pour dire « conquête ». Ces tournures linguistiques sont typiques de l'idéologie colonialiste : elle dit « mettre en valeur » pour signifier « exploiter »⁴⁵¹, appelle « éducation » (dans les colonies) ce qu'il serait plus exact d'appeler « dressage »⁴⁵², dit « christianiser » pour « crétiniser »⁴⁵³, « acculturation » pour « déculturation » ou, plus exactement, « génocide culturel »⁴⁵⁴. Ces euphémismes sont analogues à ceux que décèlera H. Arendt dans les « règles de langage » en vigueur dans l'administration nazie : « des mots codes étaient prescrits : pour "extermination" on devait dire "solution finale" [...] La "déportation" fut rebaptisée "regroupement" ou encore "travail dans l'Est" ». Elle ajoute : « En langage ordinaire, on appellerait cela un mensonge. »⁴⁵⁵ De même, Towa voit dans ces euphémismes une expression du « mensonge dans le régime colonial »⁴⁵⁶. Selon une analyse qu'il reprend à Gobineau, la civilisation colonisatrice européenne, « a inventé des mots [...] pour innocenter sa conduite »⁴⁵⁷. Ces usages linguistiques mensongers relèvent de « la casuistique colonialiste »⁴⁵⁸ européenne : « Nombreuses furent les colonies dont l'acte de naissance fut marqué au sceau de la mauvaise foi des "explorateurs" anglais, français, portugais ou allemands. »⁴⁵⁹.

Ce fait historique fondateur est un objet de pensée essentiel pour la philosophie. Il n'importe pas tant à la philosophie de l'histoire qu'à l'ontologie anthropologique, puisqu'il détermine, dit Towa en parlant du peuple camerounais, « notre être en tant que résultat de notre situation (historique) »⁴⁶⁰. A son sens, l'histoire est donc ontogenèse ou, pour emprunter un néologisme

⁴⁴⁹ MVENG, Engelbert, *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 1963, p. 283

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁵¹ TOWA, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 29.

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁵⁵ ARENDT, Hannah, *Eichmann à Jérusalem* [1963], trad. Anne Guérin (modifiée), Paris, Gallimard, 1991, p. 144-145.

⁴⁵⁶ TOWA, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 28.

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁶⁰ TOWA, « Principaux objectifs d'Abbia », *op. cit.*, p. 7. Nous soulignons.

forgé par F. Eboussi Boulaga, « onturgie »⁴⁶¹. Cette thèse s'appuie sur le raisonnement suivant : « l'histoire n'est rien d'autre que le récit des transformations dont nous sommes les acteurs »⁴⁶². Or les êtres humains ne sont pas seulement les agents, les *sujets* de ces transformations, mais étant eux-mêmes une partie du monde qu'ils transforment, ils sont aussi les *objets* de ces transformations : « C'est parce que nous transformons le monde qu'il y a histoire et c'est parce que nous nous transformons nous-mêmes qu'il y a histoire. »⁴⁶³ Si c'est l'être humain qui fait l'histoire et si c'est l'histoire qui fait l'être humain, alors l'histoire constitue un objet d'étude pour l'ontologie anthropologique.

Quoique l'histoire comme « récit des transformations » porte sur « l'action » humaine, la philosophie étudie l'histoire sans cesser pour autant d'être « pensée de la pensée ». En effet, d'après Towa, les transformations historiques résultent de la pensée et plus précisément des « idées pratiques qui sont les représentations, non de ce qui existe, mais de ce qui est à produire »⁴⁶⁴. En tant que représentation de *ce qui n'existe pas*, une idée pratique se fonde sur une ontologie négative puisqu'elle implique la pensée du non-être : former une idée pratique, c'est « poser le non-être en pensée avant de le faire en effet ».⁴⁶⁵ Il ne s'agit pas du non-être absolu, mais du non-être qui caractérise le *possible* relativement à l'*effectif*. Cependant, on ne peut pas affirmer que ce non-être advienne à l'être par son effectuation car, sitôt effectué il cesse d'être en tant que possible. L'effectuation d'un possible le relègue dans le non-être sous la modalité d'une *pré-existence passée* : « les réalités nouvelles », c'est-à-dire les transformations effectives de la réalité qui « résulteront » de la projection mentale d'un possible « auront pré-existé à elles-mêmes à titre de représentations et de possibilités ou d'essais. »⁴⁶⁶ Aussi Towa estime-t-il que « nous pouvons appeler pré-transformations » les idées pratiques. « C'est grâce à ces pré-transformations que nous sommes à même de transformer effectivement la réalité objective ».⁴⁶⁷ Les idées pratiques sont des pré-transformations, des préexistences, elles sont prospectives ou rétrospectives, jamais actuelles : « elles ne représentent rien d'existant objectivement, celles-ci sont par définition u-topiques. Elles ne sont pas réelles, mais au mieux réalisables. »⁴⁶⁸ Une idée « n'a aucune réalité en dehors de l'esprit qui la conçoit »⁴⁶⁹.

⁴⁶¹ EBOUSSI BOULAGA, Fabien, *La Crise du Muntu*, Présence Africaine, Paris, 1977, p. 203.

⁴⁶² TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 13.

⁴⁶³ *Ibid.*

⁴⁶⁴ TOWA, Marcien, « Idéologies et utopies », op. cit., p. 6.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 4.

⁴⁶⁶ TOWA, Marcien, « Idéologies et utopies », op. cit., p. 4.

⁴⁶⁷ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 13.

⁴⁶⁸ TOWA, Marcien, « Idéologies et utopies », op. cit., p. 6.

⁴⁶⁹ *Ibid.*

Mais si les réalités que constituent les transformations du monde par l'action humaine ont nécessairement préexisté à elles-mêmes en tant qu'idées pratiques, par conséquent celles-ci sont la condition de possibilité de celles-là. « La pratique, l'action transformatrice vise à produire dans l'effectivité, dans le monde objectif, les représentations des réalités simplement possibles. »⁴⁷⁰ Puisque l'être humain agit *pour* rendre effectifs les possibles qu'il a conçus en pensée, c'est la pensée (la représentation d'un but) qui l'oriente et le met en action. Sans pensée, pas d'action. Sans action, pas de transformation du monde. Donc la pensée est le principe de la transformation historique du monde :

L'homme est un être éminemment actif. L'univers culturel tout entier (objets fabriqués, milieu physique transfiguré, rapports socio-politiques, institutions, idées et représentations, habitudes et attitudes) est le produit de cette activité [...]. Le secret de sa puissance, c'est sans doute dans son singulier pouvoir de représentation et de pensée qu'il faut le chercher.⁴⁷¹

Certes, toute idée pratique ne débouche pas sur une transformation objective du monde : « L'univers des représentations et des possibles est [...] plus vaste que celui de la réalité produite, du fait que tous les possibles [...] ne pourront déboucher sur du concret. »⁴⁷² Cependant, quand bien même ne se réaliserait-elle pas objectivement, une idée constitue déjà en elle-même une transformation, que l'on peut qualifier de subjective : les idées sont des « transformations mentales »⁴⁷³. C'est ce qui rend redoutable l'idéologie comme moyen de transformation du monde : exposer une idée à des êtres humains, c'est déjà les transformer mentalement. En effet, les idées « fonctionnent comme des modèles sur lesquels se règle notre comportement, notre activité transformatrice des données objectives aussi bien que de nous-mêmes. »⁴⁷⁴ En ce sens, Towa écrit que « c'est la pensée qui fait l'homme »⁴⁷⁵. Et puisque « notre puissance de transformation réside précisément dans ce pouvoir de représentation »⁴⁷⁶, alors les transformations du monde par l'être humain, dont l'histoire est le récit, peuvent être tenues pour le produit de la pensée. Aussi conclut-il que « la pensée [est] au principe de l'histoire, parce que c'est grâce à la pensée que l'homme est puissant, capable d'opérer des transformations dans le monde. »⁴⁷⁷ Ainsi, en prenant les faits historiques pour objets d'étude, la philosophie ne devient pas pour autant factuelle car il s'agit, à partir de ces faits, de remonter

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁷² *Ibid.*

⁴⁷³ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁷⁴ TOWA, Marcien, « Idéologies et utopies », *op. cit.*, p.6.

⁴⁷⁵ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 14.

vers les principes, c'est-à-dire de mettre en lumière la pensée, les idées qui ont modélisé le comportement humain et orienté son action transformatrice du monde.

3) Le « problème unitaire »

La constitution du Cameroun comme entité géopolitique distincte – dont les contours se redéfiniront au fil de l'histoire pour devenir l'État-nation qu'il est aujourd'hui – est l'œuvre de la colonisation : « le Cameroun est né de l'occupation allemande. »⁴⁷⁸ Ce fait peut paraître lointain par rapport à l'époque de Towa, cependant il le juge déterminant de ce qu'est, en son temps, la situation du Cameroun, et participant de l'étiologie de ses problèmes essentiels. Les frontières du protectorat allemand furent redessinées en 1919 sous les mandats franco-britanniques. Towa le rappelle : « À l'issue de la première guerre mondiale, [le Cameroun] a été divisé en deux parties, confiées, l'une à l'administration coloniale française, l'autre à celle de la Grande Bretagne. »⁴⁷⁹ Dans cette phrase, le verbe « diviser » n'est pas employé seulement au sens géographique, mais également au sens sociologique et politique. Le tracé par les colonisateurs des frontières extérieures du Cameroun, aussi bien que de ses limites intérieures (circonscriptions territoriales, administratives, ecclésiastiques...) a engendré des divisions entre les habitants ou surajouté aux divisions préexistantes. Ces divisions, participant d'une stratégie de domination, engendrent (ou amplifient) ce que Towa appelle « le problème unitaire », dans un article intitulé « Le défi de la question unitaire », écrit le 29 mai 202, neuf jours après la célébration de la fête nationale du Cameroun, appelée « Fête de l'Unité » :

Le problème unitaire se pose d'autant plus dramatiquement que l'entité qui entend s'affirmer est soumise à un régime de domination, car être dominé, c'est être divisé. Un dominateur tant soit peu avisé divise toujours les dominés pour mieux les tenir. [...] les nations africaines, dans leurs limites territoriales actuelles, sont issues de la colonisation. [...] le tracé de ces frontières a consisté en une sorte de vivisection de nos peuples dont les lambeaux ont été regroupés, au mépris des affinités naturelles et historiques, pour former des entités politiques nouvelles soumises aux métropoles européennes. [...] Ceci a été sans doute fait à dessein pour empêcher la formation d'entités plus homogènes qui eussent été plus difficiles à contrôler et à opprimer. Des populations très disparates sont bien plus faciles à manipuler en les opposant les unes aux autres.⁴⁸⁰

L'unité se pose comme problème en raison de la tension entre une « entité qui entend s'affirmer » comme unité culturelle et politique, et la surrection d'un obstacle, la pression d'une

⁴⁷⁸ TOWA, Marcien, « Le défi de la question unitaire », *Les Cahiers de mutations*, n°5, septembre 2002, [En ligne]. URL : <https://recapinfos.com/447623864/> (dernière consultation le 28 Juillet 2025). Texte sans pagination.

⁴⁷⁹ TOWA, Marcien, « Le défi de la question unitaire », *op. cit.*

⁴⁸⁰ *Ibid.*

force opposée, la division, entendue à la fois comme processus et comme l'état qui en résulte. Les divisions sont, pour l'opresseur, un moyen stratégique de domination. Ces divisions, « de toutes natures : politiques, tribales, linguistiques, religieuses », ont une provenance à la fois exogène dans la mesure où « Les empires coloniaux [...] les suscitent » et endogène dans la mesure où ces mêmes empires « encouragent » celles qui existaient déjà avant leur arrivée.⁴⁸¹

Ces divisions ne sont pas de l'histoire ancienne : au moment où Towa écrit cet article (Mai 2002), il évoque « les menaces d'une guerre de sécession », en raison des mouvements séparatistes agitant « la partie anglophone de notre pays »⁴⁸². Cela atteste une fois encore du fait que Towa voit dans la colonisation une source importante des « problèmes essentiels de son milieu et de son époque » : « le problème unitaire pour nous reste très marqué par notre passé colonial. »⁴⁸³ Si le passé colonial continue à être source de problèmes, c'est parce que même après les indépendances, le colonialisme perdure sous la forme du néocolonialisme :

les régimes du parti unique ont été instaurés dans la plupart de nos pays au lendemain des indépendances [...] ces régimes autoritaires avaient pour fonction de museler les partis d'opposition hostiles aux compromissions néocolonialistes et de consolider le pouvoir des dirigeants [...] qui ne risquaient pas de bousculer les intérêts des anciennes puissances coloniales.⁴⁸⁴

La division occasionne, pour l'« entité » politico-culturelle sur laquelle elle s'exerce, un déficit de puissance qui fait inexorablement pencher le rapport de force en sa défaveur. Pour se libérer de la domination de l'opresseur, il est donc nécessaire de surmonter les divisions qui opposent les citoyens en les ramenant à l'unité : « la lutte pour l'unité » doit être « menée solidairement avec la lutte de libération. » A cet effet, Towa prévoit de fédérer ses compatriotes autour d'un projet commun : « édifier une unité durable fondée sur un projet de société largement partagé à réaliser ensemble dans l'intérêt de tous »⁴⁸⁵. Avec l'expression « largement partagé », on décèle la nature démocratique du projet. La conclusion de l'article le confirme :

Le premier pas pour assurer l'unité c'est de poser la primauté du bien commun sur les intérêts particuliers. L'autorité du peuple doit s'affirmer à travers ses représentants, puisque la démocratie moderne est nécessairement indirecte, à la condition toutefois que ces représentants restent contrôlables par le peuple et que le peuple lui-même soit éclairé, conscient de ses intérêts réels, et soucieux des valeurs. Vaste programme auquel ceux pour qui les mots « bien commun », « valeurs » ont encore un sens doivent s'atteler en créant des espaces de rencontres et de débats d'idées pour faire entendre leurs voix.⁴⁸⁶

⁴⁸¹ *Ibid.*

⁴⁸² *Ibid.*

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ *Ibid.*

Dans cette conclusion, Towa énonce plusieurs conditions auxquelles doit satisfaire un régime pour pouvoir être, à proprement parler, qualifié de démocratie. Tout d'abord, pour qu'il y ait démocratie, il ne suffit pas de permettre à un peuple d'élire ses représentants. Encore faut-il que ce peuple ne soit pas contraint de « voter pour le candidat béni-oui-oui »⁴⁸⁷ et que ses représentants ne relèvent pas d'un « parti unique »⁴⁸⁸. Marcien Towa ne considérait pas, cependant, que l'avènement du « multipartisme » au Cameroun en 1990 ait constitué « un très grand progrès démocratique » : « 140 partis : est-ce que c'est ça l'idéal démocratique ? On peut en douter. »⁴⁸⁹ La multiplication excessive des partis peut ne produire qu'une diversité illusoire d'opinions politiques, dont la fonction véritable serait de diviser le *démos*, permettant aux détenteurs du pouvoir de le conserver indéfiniment. De fait, depuis l'indépendance du Cameroun, le président Ahmadou Ahidjo a été à lui-même son propre successeur de 1960 à 1982, puis le président Paul Biya a été systématiquement réélu de 1982 à aujourd'hui (2026). En dépit du multipartisme, c'est toujours un seul et même parti, le RDPC, qui a conservé le pouvoir. Enfin, ce qui met en doute, selon Towa, le caractère démocratique du régime, c'est qu'il aggrave les inégalités au lieu de les réduire : « Il y a certes plus de liberté, mais les inégalités sociales se creusent. [...] Il y a la mode des palais pendant que d'autres vivent dans des logements misérables. [...] Est-ce que ceci, c'est la démocratie ? »⁴⁹⁰

Une autre condition à l'instauration d'une démocratie réelle, c'est « que le peuple lui-même soit éclairé, conscient de ses intérêts réels, et soucieux des valeurs ». En effet, le vote ne constitue un exercice de liberté citoyenne que si votantes et votants connaissent les différents partis, ainsi que la conjoncture socio-politique déterminant leur milieu et peuvent faire un choix conforme à leurs intérêts. Cela suppose qu'ils sachent d'abord quels sont leurs intérêts, donc se connaissent eux-mêmes, et s'ils visent l'idéal politique d'un bien commun transcendant les intérêts individuels, qu'ils connaissent la communauté nationale dont ils sont une partie (ce qui relève encore de la connaissance de soi, mais en tant que « nous »). Ici intervient la philosophie : effectuer des « débats d'idées » sur les valeurs, les « normes suprêmes de comportement » c'est exercer la philosophie comme « débat sur l'essentiel ». Mais cela soulève une objection : les débats d'idées, surtout en politique, prennent souvent une tournure conflictuelle. Ne sont-ils pas de nature à diviser les citoyens plutôt qu'à les unir ? Si tel était le cas, alors ils représenteraient

⁴⁸⁷ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 31.

⁴⁸⁸ TOWA, Marcien, « Le défi de la question unitaire », *op. cit.*

⁴⁸⁹ TOWA, Marcien, entrevue avec le journaliste Charles Ndongso dans l'émission télévisée « 1 Siècle d'Histoire », diffusée le sur la chaîne CRTV en Novembre 1999 (39 :16 – 40-21).

⁴⁹⁰ *Ibid.*, 39:16-40:21.

une menace pour la cohésion du peuple. Or nous avons vu plus haut que la désunion prédisposait à être dominé, donc de tels débats ne favoriseraient pas tant la liberté que la servitude.

Face à « La multiplicité de toutes ces conceptions qui s'affrontent souvent [...] Le danger, c'est [qu'elles] ne fassent éclater notre cohésion encore fragile. »⁴⁹¹ Mais ce n'est un danger que pour « des esprits crédules peu exercés à la critique et à la réflexion »⁴⁹². Selon la distinction de l'essai de 1979, ce ne sont pas les « débats d'idées » qui fragilisent la cohésion du peuple, mais les conflits de *croyances* : « les opinions n'ayant pas subi l'épreuve de la critique ou n'y ayant pas résisté, ne sont pas des [...] idées mais de simples croyances. »⁴⁹³ Le débat d'idées démocratique comporte donc un prérequis pour constituer réellement un exercice de liberté : les participantes et participants doivent avoir été « exercés à la critique et à la réflexion ». Autrement dit, ils doivent avoir été formés à la philosophie. Celle-ci s'ordonne ainsi à la finalité politique d'une unité nationale démocratique – sans s'y subordonner toutefois, car cette unité est pour la philosophie un moyen d'atteindre sa fin spécifique, la liberté humaine.

Pour atteindre cette fin, la philosophie n'est pas autosuffisante : le jugement critique ne saurait s'exercer sur un thème sans disposer préalablement d'une base suffisante de connaissances. Je ne peux pas critiquer ni adhérer librement à une idéologie politique sans la connaître, ce qui suppose que je sois alphabétisé et intellectuellement armé pour la comprendre. La formation philosophique doit donc s'articuler à une éducation globale car « politiquement l'ignorance engendre le despotisme, la démocratie et le progrès ne pouvant se réaliser sans une éducation largement partagée. »⁴⁹⁴ Towa soutenait déjà cette idée dans un article de 1963 :

le succès de la révolution africaine dépend essentiellement de la qualité des Africains [...] Nous réussirons si nous parvenons à faire d'une masse invertébrée divisée en tribus et en républiquettes misérables [...], un seul grand peuple fortement organisé ; si nous parvenons à transformer une population analphabète et apeurée, incapable de saisir les données élémentaires de la politique [...] en un peuple politiquement conscient et aguerri⁴⁹⁵.

La division et l'unité sont pour Towa, un problème essentiel de son milieu et de son époque. La philosophie – en particulier l'éducation philosophique – serait un moyen nécessaire à sa résolution. Mais sa pratique ne se répand pas aisément. Qu'une activité exige du courage et des efforts ne contribue guère à son attractivité. Le *courage* des apprenants est éprouvé par « une tâche redoutable » mais nécessaire à leur formation philosophique : l'étude de « l'histoire de la

⁴⁹¹ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 35.

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ TOWA, Marcien, *Idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 7.

⁴⁹⁴ TOWA, Marcien, « Problèmes de l'enseignement primaire africain », *Revue camerounaise de pédagogie*, Yaoundé, Octobre 1966 -Avril 1967, n°8-9, p. 5.

⁴⁹⁵ TOWA, Marcien, « La fonction normale de l'école dans la nation », *Abbia*, Mai 1963, n°2, p. 75.

pensée africaine ». Elle conduit à fréquenter « une pluralité de systèmes et de modes de pensée différentes, voire opposés » qu'il s'agit d'« interroger quant à leur valeur théorique et pratique » afin de pouvoir « les comparer entre eux pour en choisir le meilleur ». Mais il s'agit là d'

une activité vraiment philosophique qui libère la pensée [...] est quelque chose de tout à fait essentiel, car la plupart des Africains sont encore prisonniers de quelque système dogmatique. C'est un aspect de leur asservissement général.⁴⁹⁶

L'éducation philosophique a pour fin l'exercice de la libre pensée : « la pensée libre, c'est-à-dire la philosophie »⁴⁹⁷.

Cette liberté dépend du sens critique, qui est une arme défensive contre les idéologies dogmatiques. « L'Afrique, tout particulièrement le Cameroun, doit cesser d'apparaître comme un vide culturel que les diverses idéologies qui s'affrontent dans le monde s'efforce de remplir. »⁴⁹⁸ Towa se rapproche ici de Senghor qui disait que « les étudiants d'Afrique [...] attrapent "dans le vent" tous les microbes idéologiques »⁴⁹⁹, quoique Senghor pensât plutôt, en l'occurrence, à un certain « vent d'est », relayant un discours qui, selon Towa relevait de la propagande anti-communiste diffusée par l'occident impérialiste.⁵⁰⁰ Si Towa, quant à lui, évoquait la vulnérabilité aux idéologies, c'était surtout à l'égard des mouvements sectaires, contre lesquels il voulait prémunir ses compatriotes : « Aujourd'hui, vous êtes particulièrement exposés à l'enfermement idéologique en raison du pullulement de sectes [...] exclusivistes dont beaucoup sont de véritables pièges à capturer les esprits. »⁵⁰¹ L'entraînement du sens critique permet non seulement de prémunir l'esprit contre sa captation par de telles idéologies, mais fournit encore des critères pour créer ou « choisir le meilleur » système de pensée, pour fonder une idéologie ou une contre-idéologie. Fondée sur un « savoir philosophique », étayée par des justifications rationnelles qui en garantissent l'universalité puisque chacun peut les éprouver personnellement au moyen de sa raison, une telle idéologie serait propre à unifier un peuple :

le savoir philosophique conceptuel comme seul fondement de l'universalité et du dialogue sur l'Absolu [...] nous fournit des indications précieuses pouvant orienter nos efforts pour surmonter les divisions africaines fondées sur la diversité de confessions religieuses fanatiques et mettre sur pied une unité politique aux dimensions de notre temps.⁵⁰²

⁴⁹⁶ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 34-35.

⁴⁹⁷ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 89.

⁴⁹⁸ TOWA, Marcien, « Principaux objectifs d'Abbia », op. cit., p. 6.

⁴⁹⁹ SENHOR, Léopold, Sédar, « Pourquoi une idéologie négro-africaine ? », *Présence Africaine*, 1972, n°82, p. 14.

⁵⁰⁰ TOWA, Marcien, entrevue avec le journaliste Charles Ndong, op. cit., 39:00-39:15.

⁵⁰¹ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 35.

⁵⁰² TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 68.

En tant qu'elle cherche à « surmonter les divisions », la philosophie se déploie au cœur de la conflictualité. Parce qu'elle s'expose à la résistance et à l'hostilité de ceux qui ont intérêt à entretenir les divisions, elle est une fois encore courage de penser.

4) Le problème du milieu ethnolinguistique

Les divisions territoriales, ethniques (au Cameroun, « Les populations sont subdivisées en 200 ethnies environ »⁵⁰³), religieuses, linguistiques, favorisent les communautarismes identitaires : différents groupes, ne se reconnaissant pas mutuellement comme formant un seul et même peuple, ne s'accordent pas sur la détermination d'intérêts communs et entrent régulièrement en conflit. Towa écrit qu'au Cameroun « L'unité nationale [est] soumise à rude épreuve par les paralysantes oppositions ethniques »⁵⁰⁴. Le « problème unitaire » est donc également un problème identitaire : « pouvons-nous dégager une identité camerounaise, dire "nous" en incluant l'ensemble des camerounais dans ce "nous" et en lui donnant un contenu concret, idéologique, linguistique, économique ? »⁵⁰⁵ Ce qui s'oppose à la constitution d'une identité commune, c'est notamment la division linguistique :

La question linguistique fournit un exemple concret des problèmes réels à résoudre pour progresser vers l'horizon d'une unité [...] le Cameroun est un pays multilingue. La multiplicité linguistique est un obstacle⁵⁰⁶.

Pour former une identité commune, les Camerounais ont besoin d'une langue commune

comme moyen nécessaire de communication, d'échanges d'idées, d'expériences et de sentiments. Cet outil d'échanges permet à toutes les composantes d'une nation naissante d'entreprendre ensemble, de communiquer dans les mêmes sentiments et ainsi, de s'édifier et de se doter d'une âme.⁵⁰⁷

Sur le plan pratique et politique, il est impossible de coordonner une action collective sans une communication efficace et une compréhension mutuelle suffisante, ce qui nécessite un langage commun. Un pouvoir oppressif, au contraire, voit son intérêt dans l'entretien des clivages linguistiques : il est plus aisé de dominer un peuple désuni ou en proie à des luttes intestines. L'imposition par les colonisateurs d'une langue « commune » ne saurait jouer ce rôle car c'est la langue des oppresseurs, exotique du point de vue des colonisés, et ce que cette langue

⁵⁰³ MBILI, Armand, Alain, *D'une Eglise missionnaire à une Eglise africaine nationale - L'observatoire du grand séminaire d'Otélé 1949-1968*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 23.

⁵⁰⁴ TOWA, Marcien, « Problèmes de l'enseignement primaire africain », *Ibid.*, p. 7.

⁵⁰⁵ TOWA, Marcien, « Le défi de la question unitaire », *op. cit.*

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ *Ibid.*

renforce, ce n'est pas l'unité de la civilisation colonisée, mais l'unité de l'empire colonial : « l'entreprise [des empire coloniaux] revenait à détruire un type d'unité pour en édifier un autre sur les ruines du premier »⁵⁰⁸. Sur le plan éducatif et scolaire, la langue est le véhicule de l'enseignement, disposer d'une langue commune et enseigner dans cette langue favoriserait l'égalité dans l'accès aux savoirs et aux formations diplômantes fondées sur ces savoirs et, par suite, aux professions requérant ces diplômes. Cela contribuerait à réduire les inégalités sociales, qui sont un facteur de division entre les citoyens. Les divisions inter-citoyennes seraient plus surmontables au moyen d'une langue commune, comme facilitateur de communication et, par conséquent, de lien social. Enfin, parler une même langue, c'est manifester son appartenance à la même communauté linguistique, ce qui est propre à étayer la constitution d'une identité commune et, sur son fondement, à se projeter dans un monde commun (« un projet de société largement partagé à réaliser ensemble dans l'intérêt de tous »). Mais la seule langue commune dont disposent les Camerounais, au moment où Towa écrit, c'est la langue imposée par les colonisateurs, comme en témoigne l'anecdote suivante :

Je me trouvais à Moscou il y a plus de vingt-cinq ans. Je causais en français avec d'autres étudiants camerounais devant des amis russes. Ceux-ci nous demandèrent de parler le camerounais qu'ils auraient aimé entendre. Nous dûment avouer piteusement que le camerounais n'existait pas, que nos langues officielles étaient celles des anciennes puissances coloniales, le français et l'anglais.⁵⁰⁹

L'adverbe « piteusement » exprime la blessure narcissique associée à ce constat : « le camerounais n'existait pas ». Avoir une langue à soi, écrit ailleurs Towa, « C'est une question de fierté, d'identité, d'affirmation de soi. »⁵¹⁰ En raison de sa provenance historique, le français ne saurait fonder une identité commune car cela, dit Towa, réduirait les Camerounais à n'être « que les pâles copies de [leur]s anciens maîtres »⁵¹¹, et à faire ainsi le jeu de la stratégie assimilationniste. De plus cela exacerberait la division entre Camerounais anglophones de l'ancienne colonie britannique et Camerounais francophones de l'ancienne colonie française. L'entreprise de libération apparaît ainsi comme une résistance contre le déterminisme historique. Aussi importe-t-il de rappeler brièvement les faits à l'origine de cette situation.

D'après Towa, la « personnalité nationale » du Cameroun a été « étouffée » par les régimes coloniaux successifs, chacun imposant ses usages culturels et notamment sa langue :

L'aspect [...] le plus important, qui signale une personnalité nationale est certainement la langue nationale. Les Chinois se reconnaissent de prime abord au fait qu'ils parlent chinois,

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ TOWA, Marcien, « Langue nationale et personnalité nationale », 1975, *Abbia*, n° 29-30, p. 113.

⁵¹¹ TOWA, Marcien, « Le défi de la question unitaire », *op. cit.*

les Français au fait qu'ils parlent français. Nous entendons affirmer notre personnalité nationale. Mais nos langues officielles, le français, l'anglais [...] sont des langues étrangères. Cette situation [...] nous a été imposée par notre passé colonial.⁵¹²

Cette situation a constitué, dès l'enfance, l'horizon existentiel de Marcien Towa. Il est né dans le village d'Endama, dans le département de la Lekié.⁵¹³ Endama est relié à la commune d'Elig-Mfomo, elle-même rattachée à l'arrondissement d'Obala. A ces divisions administratives et territoriales se superposent les circonscriptions religieuses : le département de la Lekié relève du diocèse d'Obala, dans l'archidiocèse de Yaoundé – détail loin d'être anecdotique puisqu'il a déterminé le parcours scolaire de Towa. Enfin, à ces divisions topographiques se superposent des divisions démographiques en « groupes ethniques linguistiques »⁵¹⁴. Ainsi, « Le groupe ethnique Éton »⁵¹⁵ compose la population de plusieurs localités, dont Endama. Aux géographies physique et administrative se superpose ainsi une géo-ethnographie. Par exemple, la zone qui s'étend au nord de Yaoundé est parfois appelée « le pays eton »⁵¹⁶. « Les Éton, dont les principales villes, Obala, Okola et Monatéle, se trouvent au nord de Yaoundé, sont divisés en deux grands lignages, les Mvog-Kani et les Essele, à leur tour divisés en petits clans familiaux. »⁵¹⁷ Les Eton d'Endama sont rattachés à la tribu Essele.⁵¹⁸ Mais les Eton eux-mêmes sont une subdivision des « Beti qui représentent le groupe spécifique de Yaoundé et ses environs »⁵¹⁹, ce groupe étant lui-même une division du groupe ethnolinguistique Bantou.⁵²⁰

Les caractéristiques culturelles par lesquelles ces différents groupes se différencient, comportent notamment les particularismes linguistiques. Faut-il considérer que « les Beti sont divisés en autant de langues qu'ils forment de sous-groupes »⁵²¹ comme le pensent certains linguistes ? Ou bien s'agit-il seulement de variantes dialectales d'une seule et même langue ? La réponse à cette question est peut-être plus idéologique que scientifique. Affirmer qu'il s'agit de plusieurs langues, c'est justifier la division ; affirmer qu'il s'agit d'une seule et même langue, c'est prôner l'unité : « Sans nier l'obstacle de la multiplicité des langues, on peut observer que les spécialistes étrangers semblent prendre un malin plaisir à gonfler artificiellement le nombre

⁵¹² TOWA, Marcien, « Langue nationale et personnalité nationale », *op. cit.*, p. 95.

⁵¹³ MENYOMO, Ernest, *Descartes et les Africains*, *op. cit.*, p. 151.

⁵¹⁴ MBILI, Armand, Alain, *D'une Eglise missionnaire à une Eglise africaine nationale*, *op. cit.*, p. 27.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁵¹⁶ NJEUMA, Martin Zachary, *Histoire du Cameroun : (XIXe-début XXe s.)*, trad. I.A. Mbembe et E. Ngoematcha, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 148. Cf. aussi MBILI, Armand, Alain, *D'une Eglise missionnaire à une Eglise africaine nationale*, *op. cit.*, p. 241 : « au nord de Yaoundé, en pays Éton ».

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁵¹⁸ Centre ORSTOM de Yaoundé, « Dictionnaire des villages de la Lekié », in Répertoire géographique du Cameroun », n°9, mars 1966, p. 10.

⁵¹⁹ MBILI, Armand, Alain, *D'une Eglise missionnaire à une Eglise africaine nationale*, *op. cit.*, p. 25.

⁵²⁰ MVENG, Engelbert, *Histoire du Cameroun*, *op. cit.*, p. 243.

⁵²¹ MBILI, Armand, Alain, *D'une Eglise missionnaire à une Eglise africaine nationale*, *op. cit.*, p. 27.

de langues en Afrique. »⁵²² Towa s'oppose à ces « linguistes européens » qui « séparent arbitrairement » les langues africaines, les parcellisent outre mesure. Qualifier cette séparation d'arbitraire, c'est affirmer qu'elle n'est pas objectivement, scientifiquement justifiée, donc elle ne peut reposer que sur un motif idéologique. Si Towa la juge arbitraire, c'est parce qu'elle va à l'encontre du donné observable, elle ne peut s'expliquer que par une volonté de ne pas voir le « phénomène de parenté » qui unit des parlers linguistiquement « très proches »⁵²³ :

Un linguiste européen nous soutenait que les différentes *variantes* dialectales du groupe Beti étaient en fait des langues différentes. [...] Ceci dépend de la définition qu'on donne d'une langue. [...] on peut admettre qu'il y a une seule langue et non pas plusieurs quand il y a possibilité d'intercompréhension entre les locuteurs. [...] Si on adopte ce critère, on peut réduire considérablement le nombre de langues camerounaises ou africaines.⁵²⁴

Towa s'accorde en cela avec E. Mveng qui écrit : « les Ewondo, les Eton, les Boulou, les Fang [...] parlent aujourd'hui la même langue »⁵²⁵. A rebours d'une linguistique qui divise les langues et justifie le communautarisme des groupes ethnolinguistiques, Towa esquisse les principes d'une contre-linguistique usant de la méthode comparative pour mettre en lumière les caractères communs plutôt que les caractères distinctifs, en vue d'aboutir à l'institution d'une langue unifiée : « Il relève du travail des linguistes de tirer des différentes dialectes d'une même langue un parler standard et normalisé qui sera utilisé pour tout le groupe. »⁵²⁶

Ce n'est pas en eton que Towa suivit sa scolarité au Cameroun, mais en français. Sous l'administration coloniale, écrit Ghislaine Ariane Gwet, « la langue française fut déclarée seule langue d'enseignement et les langues indigènes furent interdites »⁵²⁷. Cela valait pour toutes les écoles, publiques aussi bien que confessionnelles. Pour inciter ces dernières à « diffuser la langue française à travers les masses indigènes », écrit G.A. Gwet, « l'Administration décida d'accorder des subventions forfaitaires aux trois missions, catholique, protestante et presbytérienne »⁵²⁸. Towa relève sur ce point l'incohérence de l'idéologie colonialiste – « L'idéologie colonialiste, fondement de notre éducation de naguère, se découvre comme un nœud d'incohérences et de contradictions. »⁵²⁹ – en tant qu'émanation d'une république ayant promulgué la séparation de l'Eglise et de l'Etat : « On vit donc les régimes laïcs, hostiles par

⁵²² TOWA, Marcien, « Langue nationale et personnalité nationale », *op. cit.*, p. 113.

⁵²³ *Ibid.*, p. 116.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁵²⁵ MVENG, Engelbert, *Histoire du Cameroun*, *op. cit.*, p. 243.

⁵²⁶ TOWA, Marcien, « Langue nationale et personnalité nationale », *op. cit.*, p. 116.

⁵²⁷ GWET, Ghislaine Ariane, *L'école au Cameroun pendant les périodes coloniales allemande et française et leurs retombées sur la situation actuelle*, thèse de doctorat en langues, lettres et civilisations étrangères, sous la direction d'Angelika Schober, Limoges, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2015, p. 240.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 207.

⁵²⁹ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 25.

principe à l'école confessionnelle en métropole, encourager et subventionner l'enseignement confessionnel dans les colonies. »⁵³⁰ G.A. Gwet en conclut que « Cet acte dénote clairement de la volonté de la France d'asseoir son impérialisme linguistique au Cameroun. »⁵³¹ Si « l'idéologie colonialiste » est, comme l'écrit Towa, le « fondement de cette éducation », l'obligation d'enseigner en français doit donc reposer sur des motifs idéologiques.

Un lieu commun, dans les discours idéologiques prétendant justifier la colonisation, est l'invocation d'une « mission civilisatrice » dont l'Europe aurait été investie. Mais pour expliquer « le phénomène colonial », écrit Marcien Towa, « L'idée d'une "Mission civilisatrice" ne nous retiendra pas, car on ne dit rien, en invoquant une problématique "Mission" de l'Europe si l'on omet de préciser qui l'a confiée à l'Europe, quand et pour quelle raison. »⁵³² Towa laisse à l'état d'indétermination ces « qui », « quand » et « pourquoi ». G. A. Gwet nous éclaire sur ces points quand elle rappelle que « Jules Ferry déclara lors d'un débat parlementaire ce qui suit : [...] *les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures... [...] il y a pour les races supérieures un droit parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont le devoir de civiliser les races inférieures.* »⁵³³ Les « bonnes intentions » de la soi-disant « mission civilisatrice », supposées justifier la colonisation, s'auto-dé légitiment par la prétention à « civiliser » – qui présuppose que les sociétés autochtones auraient été des non-civilisations – ainsi que parce leur connivence avec la thèse de l'inégalité des « races ».

« L'idée d'une "Mission civilisatrice" » est un mensonge propagandiste : le « grand mensonge selon lequel la colonisation est accomplissement d'une mission civilisatrice. »⁵³⁴ C'est doublement un mensonge. Premièrement parce que civiliser est un euphémisme pour dire déciviliser, acculturer après avoir déculturé – ce que recouvre le concept d'assimilationnisme. Deuxièmement parce cette idée fait passer les moyens – « civiliser » – pour la fin. Les Africains n'ont pas été colonisés *pour* être « civilisés » – dans la sémantique de l'idéologie impérialiste « coloniser » et « civiliser » sont synonymes – mais ils ont été « civilisés » *pour* être exploités économiquement. G. A. Gwet montre en effet que, dans le même discours, Jules Ferry « présentait la colonisation comme un moyen pour la France d'acquérir des capitaux et de créer des débouchés pour l'industrie française ».⁵³⁵ Par conséquent, écrit Towa, si l'on veut comprendre les « principes de l'éducation coloniale » et en particulier, parmi ces principes,

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁵³¹ GWET, Ghislaine Ariane, *L'école au Cameroun pendant les périodes coloniales...*, *op. cit.*, p. 207.

⁵³² TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 26.

⁵³³ GWET, Ghislaine Ariane, *L'école au Cameroun pendant les périodes coloniales...*, *op. cit.*, p. 193.

⁵³⁴ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 31.

⁵³⁵ GWET, Ghislaine Ariane, *L'école au Cameroun pendant les périodes coloniales...*, *op. cit.*, p. 193.

l'imposition du français comme langue d'enseignement, il est nécessaire de les projeter sur cet horizon téléologique : « L'éducation coloniale et l'idéologie sur laquelle elle reposait ne peuvent se comprendre que replacées dans la perspective de la motivation essentielle de tout le régime colonial : l'exploitation économique. »⁵³⁶

La conquête du territoire camerounais par les armes et la diplomatie internationale était une étape en vue de cette fin économique. A cette fin, il fallait encore supprimer tout obstacle, « toute velléité de résistance »⁵³⁷. Que « les Européens [aient] vaincu militairement »⁵³⁸ ne garantissait pas pour autant la soumission des autochtones car « la force nue constitue un moyen de domination bien précaire »⁵³⁹. Comme l'affirmait Kant, il ne faut pas confondre armistice et paix : celui-là n'est « qu'un simple cessez-le-feu, un ajournement de toutes les hostilités » tandis que celle-ci « signifie la fin de toutes les hostilités »⁵⁴⁰. Le « désarmement physique »⁵⁴¹ ne suffisant pas, les colonisateurs ont donc tâché d'obtenir le « désarmement intérieur »⁵⁴². Il s'agissait de transformer des « peuples [...] libres et hostiles à l'oppression », en peuples serfs, « substituer à la mentalité d'homme libre une mentalité de sujet, façonner au colonisé une âme d'esclave »⁵⁴³. La fin de l'entreprise coloniale était l'exploitation des ressources économiques, il ne lui suffisait pas de supprimer « toute velléité de résistance », il lui fallait encore transformer les colonisés en main d'œuvre à bas prix, en faire les ouvriers de leur propre exploitation : « La colonisation visait à réduire les indigènes en moyens de production. [...] Pour qu'ils se plient au rôle que les colons voulaient leur assigner, ils devaient au préalable subir une transformation profonde »⁵⁴⁴. Le moyen de cette transformation est bien connu : « Chaque fois que l'on se propose d'introduire des transformations importantes dans les idées, les croyances et les dispositions des hommes, il s'offre un seul moyen adéquat : l'éducation. »⁵⁴⁵

G. A. Gwet montre que les idéologues de l'éducation coloniale concevaient celle-ci comme une « conquête morale » :

Dans [...] *Une Conquête morale : l'enseignement en A.O.F.*, Georges Hardy, Inspecteur de l'Enseignement en Afrique Occidentale Française de 1912 à 1919 [...] soutenait la thèse selon laquelle la conquête militaire des colonies devait impérativement être suivie par la conquête morale des peuples colonisés. [...] Il soulignait l'importance de l'instruction dans

⁵³⁶ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 25.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁵³⁸ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, *op. cit.*, p. 46.

⁵³⁹ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 28.

⁵⁴⁰ KANT, Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, GF-Flammarion, Paris, 1991, p. 76.

⁵⁴¹ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 30.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 29.

⁵⁴³ *Ibid.*

⁵⁴⁴ *Ibid.*

⁵⁴⁵ *Ibid.*

l'œuvre colonisatrice de la France en ces termes : « Mise en valeur du pays, attachement raisonné de l'indigène à notre œuvre, tel est donc l'objet de la nouvelle conquête. »⁵⁴⁶

On notera l'emploi d'un euphémisme déjà signalé du jargon colonialiste : « Mise en valeur du pays », qui signifie exploitation des ressources locales dans l'intérêt de l'Europe. Towa le relève : « il fallait, après l'occupation, exploiter [...] le pays, le mettre en valeur »⁵⁴⁷. Quant à l'expression de « conquête morale », elle laisse entendre qu'il s'agissait de subvertir les valeurs des colonisés, c'est-à-dire dans les termes de Towa, leur substituer d'autres « normes suprêmes de comportement ». La circulaire relative aux programmes scolaires de l'éducation coloniale, que cite G. A. Gwet est explicite sur cette question :

La transmission des valeurs culturelles françaises devait se faire en réfutant le cadre socioculturel des élèves, et en privilégiant uniquement une poignée d'individus pouvant être profitables au système colonial. À cet effet, la même circulaire indique que "la discipline de l'école régionale [devait] être impitoyable pour les non-valeurs."⁵⁴⁸

Ce dernier mot est à double-sens : étaient tenues pour des « non-valeurs » non seulement les « valeurs culturelles » des peuples colonisés, mais les élèves eux-mêmes qui eussent été rétifs à l'inoculation des « valeurs culturelles françaises ». Le mot « valeur » est employé avec toute son équivocité, à la fois au sens économique, culturel et moral. Si l'objectif de cette éducation était de transformer les élèves en « moyens de production », l'estimation de leur valeur était surtout fonction de leur potentielle force de travail. Les travaux de G. A. Gwet confirment les analyses de Towa. Elle cite ces propos de Georges Hardy :

Pour transformer les peuples primitifs de nos colonies pour les rendre le plus possible dévoués à notre cause et utiles à notre entreprise, [...] le moyen le plus sûr, c'est de prendre l'indigène dès l'enfance, d'obtenir de lui qu'il nous fréquente assidûment et qu'il subisse nos habitudes intellectuelles et morales pendant plusieurs années de suite ; en un mot, de lui ouvrir des écoles où son esprit se forme à nos intentions.⁵⁴⁹

Pour « former » les élèves aux « intentions » des colonisateurs, c'est-à-dire pour transformer les colonisés « en moyens de production », il fallait qu'ils obéissent aux ordres, ce qui suppose au moins trois conditions : qu'ils soient disposés à obéir, qu'ils comprennent les ordres, et qu'ils soient suffisamment formés techniquement pour les exécuter. Towa écrit : « Indispensable, l'acquisition d'un minimum de connaissances professionnelles, juste assez pour l'accomplissement de certaines tâches simples. »⁵⁵⁰ Ces trois conditions dépendent toutes d'une condition plus fondamentale : pour « instiller »⁵⁵¹ les idées propres à altérer « la mentalité » des

⁵⁴⁶ GWET, Ghislaine Ariane, *L'école au Cameroun pendant les périodes coloniales...*, op. cit., p. 194.

⁵⁴⁷ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », op. cit., p. 29.

⁵⁴⁸ GWET, Ghislaine Ariane, *L'école au Cameroun pendant les périodes coloniales...*, op. cit., p. 217.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 197.

⁵⁵⁰ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », op. cit., p. 29.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 29.

autochtones de manière à les rendre dociles (« le désarmement intérieur du colonisé »), pour qu'ils puissent comprendre les ordres et assimiler les connaissances techniques requises pour les exécuter, une langue commune aux colonisés et aux colonisateurs était nécessaire. Selon un rapport du Ministère des colonies, « le but à atteindre par les nouveaux colonisateurs était "une diffusion rapide de la langue française [afin] d'entrer en relation avec les indigènes." »⁵⁵²

L'objectif de l'école coloniale n'était pas de former des intellectuels africains. Si un intellectuel, malgré tout, en sort, dit Towa, c'est par accident : « L'intellectuel africain n'est pas proprement le fruit de l'éducation coloniale : il en est parfois l'accident [...] le colonialisme n'avait pas le goût du suicide pour susciter de lui-même des adversaires probables. »⁵⁵³ L'éducation coloniale appliquait ce principe que Towa trouve chez Nietzsche : « Si on veut des esclaves, c'est chose insensée que de leur donner une éducation de maîtres »⁵⁵⁴ La langue française n'était pas enseignée de manière à devenir entre les mains de colonisés une clef pour décrypter « le secret de la puissance européenne » (la philosophie et le savoir technoscientifique) mais, réduite au strict nécessaire pour servir les intérêts des colons, c'était une langue minimaliste : « un *minimum* de connaissance de la langue du maître était indispensable : ne fallait-il pas saisir ses ordres ? »⁵⁵⁵ En raison du rôle fondamental de l'enseignement de la langue française, condition *sine qua non* de l'entreprise coloniale, elle était, dit G. A. Gwet, la priorité de l'éducation coloniale à l'école primaire : « la priorité était accordée à l'étude de la langue française qui comptabilisait quinze heures sur les vingt-cinq heures hebdomadaires »⁵⁵⁶. Cette disproportion horaire restera d'actualité en contexte postcolonial puisque Towa écrit dans l'essai de 1971 : « En ce qui concerne les peuples africains, un coup d'œil sur les horaires d'enseignement suffit à faire voir que la proportion élevée de nos maigres ressources consacrée à l'éducation sert essentiellement à l'extension des langues européennes. »⁵⁵⁷

Towa, a très tôt perçu l'éducation comme un problème essentiel : à partir de 1963, il a suivi en France « une formation pédagogique de deux ans »⁵⁵⁸. Dans le premier article consacré à ce thème, « La fonction normale de l'école dans la nation » (1966), il projette la réalisation d'un triptyque : ce premier article, qui a pour objet « l'éducation au sens étroit, celle qui se

⁵⁵² GWET, Ghislaine Ariane, *L'école au Cameroun pendant les périodes coloniales...*, *op. cit.*, p. 205.

⁵⁵³ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 36.

⁵⁵⁴ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 266.

⁵⁵⁵ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 29. Nous soulignons.

⁵⁵⁶ GWET, Ghislaine Ariane, *L'école au Cameroun pendant les périodes coloniales...*, *op. cit.*, p. 235.

⁵⁵⁷ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 47.

⁵⁵⁸ MABE, Jacob Emmanuel, « Marcien Towa : Présentation biographique », p. 7.

donne à l'école »⁵⁵⁹, devait être suivi d'un article sur le « rôle [de l'éducation] sous le régime colonial, c'est-à-dire dans une société dominée »⁵⁶⁰, ce qui correspond à « Principes de l'éducation coloniale », et enfin il prévoyait d'étudier « la place [de l'éducation] dans un Cameroun nouveau et une Afrique nouvelle », ce qui correspond possiblement à « Problèmes de l'enseignement primaire africain » (1966). Il évoque dans ces articles l'enseignement imposé du français, dès la primaire, qui se pratique toujours en contexte postcolonial.

Sachant qu'il existe en Afrique « des populations qui parlent non seulement leur langue première ou maternelle, mais également une autre langue véhiculaire [...] ce bilinguisme traditionnel et précolonial »⁵⁶¹, « avec l'introduction du français ou de l'anglais dans les deux Etats, deviendra trilinguisme ».⁵⁶² Cette situation nuit à l'apprentissage des élèves : l'imposition d'une langue d'enseignement européenne participe de « la rupture brutale entre l'école et l'environnement physique et culturel de l'enfant », qui est une cause du « phénomène des redoublements massifs et répétés »⁵⁶³. Ne pas maîtriser la langue dans laquelle l'enseignement est dispensé renforce la difficulté d'apprentissage, quand elle ne rend pas celui-ci impossible :

L'enfant n'apprend pas à lire dans la langue qu'il connaît, [...] la langue maternelle, il lui est demandé de maîtriser, en même temps que la technique de la lecture, de l'écriture et du comptage, une langue étrangère inconnue, ce qui entraîne un dépaysement culturel profond. [...] Il est condamné au psittacisme ne pouvant guère comprendre ce qu'il lit ou écrit ⁵⁶⁴.

L'habitude à répéter des discours sans les comprendre, loin d'apprendre la liberté, « risque de développer [...] un esprit de docilité et d'épuiser son élan vers la créativité »⁵⁶⁵.

Au lieu de contribuer à résoudre « le problème unitaire », l'école ne ferait ainsi qu'aggraver les divisions entre : scolarisés et non-scolarisés (l'école primaire, dans le contexte de Towa, n'étant ni obligatoire, ni gratuite⁵⁶⁶) ; élèves en réussite et élèves en échec scolaire (redoublants ou renvoyés⁵⁶⁷) ; instruits par un personnel formé (rare en raison du manque d'attractivité de la profession⁵⁶⁸) ou non... Dans ces conditions, au lieu d'égaliser les chances et d'unifier la population, l'école ne fait que diviser le peuple et creuser les inégalités :

⁵⁵⁹ TOWA, Marcien, « La fonction normale de l'école dans la nation », *op. cit.*, p. 75.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ TOWA, Marcien, « Langue nationale et personnalité nationale », *op. cit.*, p. 117.

⁵⁶² TOWA, Marcien, « Problèmes de l'enseignement primaire africain », *Revue camerounaise de pédagogie*, Yaoundé, Octobre 1966 -Avril 1967, n°8-9, p. 8.

⁵⁶³ *Ibid.*

⁵⁶⁴ *Ibid.*

⁵⁶⁵ TOWA, Marcien, « Langue nationale et personnalité nationale », *op. cit.*, p. 110.

⁵⁶⁶ TOWA, Marcien, « Problèmes de l'enseignement primaire africain », *op. cit.*, p. 6.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 9.

Le danger ici, c'est d'élargir le fossé existant déjà entre une petite élite instruite qui tient les leviers de commande et s'enrichit rapidement, d'une part, et d'autre part, la masse analphabète, misérable que son ignorance écarte inévitablement de la vie publique et qui, de ce fait, se sentira profondément frustrée. L'unité nationale déjà soumise à rude épreuve par les paralysantes oppositions ethniques risquerait alors d'être compromise par l'apparition ou l'aggravation d'une opposition sociale.⁵⁶⁹

La division linguistique occasionnée par l'imposition du français, sa maîtrise inégale ou son exclusivisme, aggrave des clivages ethniques et sociaux : « Dans les anciennes colonies françaises notamment, nous en sommes au point où de nombreux enfants de la bourgeoisie ignorent tout de la culture africaine, ne connaissent pas un traître mot d'aucune langue africaine, ne comprenant et ne parlant que le français. »⁵⁷⁰ La langue devient ainsi un marqueur social. Le problème linguistique est un problème essentiel à résoudre si l'on veut « éviter de creuser un fossé trop profond entre l'élite intellectuelle et la masse populaire »⁵⁷¹, ce qui présuppose que ce fossé existe et qu'il est déjà profond. La disqualification des langues africaines et la représentation du français comme critère de réussite sociale est une rémanence du passé colonialiste. Comme l'affirme G. A. Gwet : « L'expansion de la langue française, avec pour corollaire la récusation des langues indigènes, visait à satisfaire les ambitions de la France en légitimant le principe de l'inégalité des langues. »⁵⁷² Aussi Towa reproche-t-il à la négritude senghorienne de promouvoir « la francophonie, c'est-à-dire [...] le développement du domaine du français, comme idéal et fondement de notre politique et de notre culture », se révélant ainsi comme « l'idéologie quasiment officielle du néo-colonialisme »⁵⁷³.

Le problème linguistique est essentiel pour la philosophie africaine : celle-ci a pour fin la libération et la « renaissance culturelle »⁵⁷⁴, or un peuple divisé est affaibli, donc plus aisé à soumettre pour un pouvoir oppressif. A l'extérieur, la désunion nationale entraîne un déficit de puissance de l'Etat qui peut le défavoriser dans le rapport de force international et ainsi menacer sa souveraineté, ce qui aura une incidence sur la liberté des citoyens. Si un Etat n'est pas « capable de garantir sa souveraineté et son pouvoir de décision non seulement dans le domaine politique et économique, mais aussi dans le domaine culturel », alors sa culture, la libre création de soi par soi, est « à la merci des puissances de [son] temps »⁵⁷⁵.

Pour la même raison, il ne saurait être question d'apprendre exclusivement les langues africaines. La maîtrise d'une langue européenne est nécessaire « pour s'approprier le secret de

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁷⁰ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 47.

⁵⁷¹ TOWA, Marcien, « Langue nationale et personnalité nationale », op. cit., p. 113.

⁵⁷² GWET, Ghislaine Ariane, *L'école au Cameroun pendant les périodes coloniales...*, op. cit., p. 211.

⁵⁷³ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 47.

⁵⁷⁴ *Ibid.*

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 50-51.

la puissance européenne »⁵⁷⁶, à savoir « la science et la technologie »⁵⁷⁷ et avec elles « la philosophie européenne [qui], en raison de sa parenté étroite avec la science et la technologie, semble être à l'origine de la puissance européenne »⁵⁷⁸ Cela ne veut pas dire que la science, la technologie et la philosophie européennes seraient consubstantielles des langues européennes. Affirmer cela serait acquiescer à la disqualification des langues africaines, pratique propre à l'impérialisme linguistique, dont Towa résume l'argument fallacieux en ces termes :

nos "langues vernaculaires" sont pauvres, essentiellement concrètes, inaptés à l'abstraction, et de ce fait incapables d'exprimer la science et la technique européennes qui caractérisent la civilisation moderne. Seules les langues européennes nous permettraient d'accéder à la modernité.⁵⁷⁹

Contre ces assertions, Towa postule l'inter-traductibilité absolue des langues. Il s'appuie sur les travaux de Cheik Anta Diop qui a « traduit en Wolof la théorie de la relativité », montrant « que le Wolof pouvait traduire n'importe quel exposé scientifique ou littéraire ». Ce dont Towa conclut : « La démonstration vaut donc pour n'importe quelle langue africaine. »⁵⁸⁰ Quand une langue ne dispose pas des noms correspondant aux réalités ou idées qui ont un nom dans une autre langue, celle-ci n'en est pas pour autant intraduisible car la langue traductrice dispose de plusieurs procédés permettant d'y remédier : elle peut « recourir à une périphrase »⁵⁸¹ ; si c'est une langue vivante, sa « plasticité »⁵⁸² lui permet de surmonter cette lacune au moyen de l'« expansion lexicale »⁵⁸³ ; enfin, en dernier recours, il reste possible à une langue d'absorber des « mots d'emprunts »⁵⁸⁴. En dépit de cette inter-traductibilité, la connaissance des langues européennes reste requise : on ne peut traduire correctement une langue qu'à la condition d'en avoir la parfaite maîtrise. Enfin, ce n'est pas pour « accéder à la modernité » qu'il importe à l'Afrique de s'emparer du « secret de la puissance européenne », mais pour acquérir la puissance. Et cela, non comme une fin en soi mais « comme inéluctable condition de l'affirmation de notre humanité et de notre liberté » car

c'est seulement en édifiant une puissance comparable aux grandes puissances de notre temps, et donc capable de résister à leur agression éventuelle et à leur impérialisme que nous aurons le pouvoir et les moyens de nous affirmer comme monde auto-centré politiquement, économiquement et spirituellement.⁵⁸⁵

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 7

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁵⁷⁹ TOWA, Marcien, « Langue nationale et personnalité nationale », *op. cit.*, p. 95.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 104.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁸⁵ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 51-52.

Il semble à partir de là que l'éducation, telle que la conçoit Towa à l'horizon de son projet philosophique, soit soumise à des injonctions contradictoires. Elle est supposée à la fois préserver l'identité des Camerounais contre la déculturation et leur inculquer une connaissance approfondie de la culture européenne (langue, sciences, techniques, philosophie). Towa est parfaitement conscient de cette apparente contradiction qu'il énonce dans une formule paradoxale : « pour s'affirmer [...], le soi doit se nier, nier son essence »⁵⁸⁶. Cette affirmation n'est contradictoire que si, d'une part, on se fonde sur le présupposé ontologique du fixisme de l'essence, et si d'autre part on confond essence et existence. Towa pose que, comme la langue, l'essence est plastique. Quoique celle-ci soit déterminée par le passé (« l'essence du soi n'est que le résultat du passé du soi »⁵⁸⁷) il est possible de « romp[re] avec son essence et son passé »⁵⁸⁸. Opérer cette « rupture (...) radicale », c'est « révolutionner l'essence de soi »⁵⁸⁹. La révolution culturelle prônée par Towa est fondée à la fois sur une ontologie qui postule la plasticité de l'essence et sur un principe de rationalité ordonné à la survie. En effet, l'alternative entre conserver ou révolutionner « l'essence du soi » passé se réduit, selon Towa au dilemme entre être ou ne pas être. Si l'on détermine le soi passé comme « pré-industriel » et la révolution comme « industrialisation », alors conserver le soi passé, dans un monde dominé par les civilisations industrielles serait se condamner au dépérissement :

un dilemme douloureux pour tous les peuples non européens était posé [...] : ou bien la mort de nos cultures sous la pression impérialiste, ou bien la transformation révolutionnaire de nos cultures par la conquête de la puissance industrielle.⁵⁹⁰

Depuis que l'Europe a opéré la révolution industrielle et s'est assurée, grâce à l'énorme puissance matérielle qu'elle en tirait, la domination sur le reste du monde, les nations non-européennes n'ont plus qu'une alternative : ou bien réaliser à leur tour la révolution industrielle [...] ou bien renoncer à l'industrialisation [...] et [...] disparaître de l'histoire.⁵⁹¹

S'il s'agit, en rompant avec le passé, de « nier son essence », c'est pour se maintenir dans l'existence. L'essence actuelle est déterminée par le passé mais, si la liberté humaine existe, alors l'essence humaine peut aussi s'auto-déterminer et se recréer. Sur ce point, Towa se rapproche de l'existentialisme. Sartre écrivait en effet : « l'important n'est pas ce qu'on fait de nous mais ce que nous faisons nous-même de ce qu'on a fait de nous. »⁵⁹² Ce que le passé « a fait de nous » constitue le problème essentiel – au sens où il y va de notre essence même – qu'il importe de surmonter en vue de la libre affirmation de soi par soi. Ainsi, Towa écrit :

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁹⁰ TOWA, Marcien, « Civilisation industrielle et négritude », *op. cit.*, p. 31 et 45.

⁵⁹¹ TOWA, Marcien, « La fonction normale de l'école dans la nation », *op. cit.*, p. 80.

⁵⁹² SARTRE, Jean-Paul, *Saint Genet, comédien et martyr* [1952], Paris, Gallimard, coll. Tel, 2011, p. 63.

Le passé subsiste dans le présent en ceci que notre situation présente résulte du passé. Ce que nous sommes en propre, notre essence, provient de notre passé. Là réside le fondement du fait que le passé constitue une dimension inéluctable de tout ce qui peut être entrepris dans le présent. Par là, il devient la base de tout projet en ce qu'il constitue précisément le problème à résoudre, le donné à révolutionner.⁵⁹³

Or le projet de révolutionner « le donné » consiste à projeter un « non-donné » à venir, c'est-à-dire un possible, un non-encore-présent – fût-il utopique – pour orienter l'action en vue de sa réalisation. Une telle projection n'est elle-même possible qu'au moyen de la pensée, comme faculté de « rendre présent l'absent »⁵⁹⁴ par sa représentation mentale. Mais le projet de révolutionner le « soi » collectif nécessite, de plus, la possibilité de communiquer cette représentation, ce qui dépend du langage : « Le mode de présence habituel de l'absent c'est par le moyen du signe et du symbole. Ce qui n'est pas donné et qui est seulement représenté existe pour nous, pour les autres, nous pouvons le faire exister également grâce aux signes. »⁵⁹⁵ ; « Le langage, c'est ce pouvoir humain général de se donner par des signes le non-donné »⁵⁹⁶. D'où la nécessité d'une langue commune, sans laquelle il serait impossible de coordonner la révolution du « soi » collectif. C'est pourquoi Towa affirme que « le problème linguistique [...] comme le problème de l'usage, du choix des langues véhiculaires, [...] est un des problèmes les plus importants que l'Afrique doit affronter. »⁵⁹⁷ Il sera impossible de révolutionner le « soi » collectif africain s'il reste fractionné en classes sociales séparées par un abîme linguistique :

Un des phénomènes les plus inquiétants en Afrique Noire s'observe dans le divorce entre la bourgeoisie bureaucratique au pouvoir et les masses paysannes et ouvrières. Entre celles-ci et celles-là, le fossé ne cesse de se creuser sur le plan économique comme sur le plan culturel. C'est peut-être au niveau de la communication la plus élémentaire, la plus essentielle, celui du langage, que ce divorce est le plus patent.⁵⁹⁸

Le succès de la « révolution africaine » dépend donc de la résolution du « problème linguistique » :

aussitôt que l'on éprouve le besoin d'une action révolutionnaire de masses, la nécessité vitale de recourir aux langues africaines apparaît comme l'un des problèmes cruciaux de notre destin. Les masses ignorent les langues européennes. Les leur apprendre serait infiniment plus coûteux et plus long que l'utilisation des langues africaines.⁵⁹⁹

C'est pourquoi « le problème de l'éducation, de la transformation intrinsèque de l'Africain, est au cœur de la révolution africaine »⁶⁰⁰. Et au cœur du problème de l'éducation se trouve « le

⁵⁹³ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁹⁴ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée*, *op. cit.*, p. 12.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁹⁶ TOWA, Marcien, « Langue nationale et personnalité nationale », *op. cit.*, p. 101.

⁵⁹⁷ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée*, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁹⁸ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 49-50.

⁶⁰⁰ TOWA, Marcien, « La fonction normale de l'école dans la nation », *op. cit.*, p. 75.

problème linguistique ». Il importe essentiellement à la philosophie de penser ce problème parce que la philosophie elle-même – comme « débat » et « discussion » – ne pourrait tout simplement pas exister sans une langue commune aux interlocuteurs. En l'absence de celle-ci, la philosophie, chercherait en vain à obtenir la « libération de la pensée », qu'elle vise en tant qu'« examen critique ». La possibilité de la révolution dépend elle-même de la libération de la pensée – c'est-à-dire de la philosophie – car une pensée non-libre ne pourrait pas se projeter vers des possibles susceptibles d'orienter l'action de manière à « briser [...] la prison où le néo-colonialisme entend nous enfermer »⁶⁰¹. Par ailleurs, « L'option pour la philosophie a [...] la signification d'un engagement pour l'autonomie et l'égalité. [...] La philosophie c'est-à-dire la pensée de l'essentiel, fonde donc la liberté et l'égalité »⁶⁰². Limiter l'accès à la philosophie à une communauté linguistique réduite en ferait une activité élitiste, un privilège en contradiction avec sa vocation égalitaire. Il importe donc en premier lieu de résoudre le problème linguistique.

A cet effet, Towa propose la solution suivante : un trilinguisme rationnellement planifié. Tout d'abord, il faudrait, dans l'ensemble du Cameroun, regrouper les parlers apparentés et dégager pour chaque groupe une langue commune qui serait la « langue véhiculaire », transcendant les variantes dialectales d'une même communauté linguistique. La variété linguistique au Cameroun est telle que Towa n'envisage pas la possibilité d'obtenir, de cette manière, une langue unique qui pourrait être tenue pour *la* langue nationale du Cameroun, cependant il estime possible de réduire les langues camerounaises à « six langues » qui seraient « véhiculaires et qu'on officialiserait » comme langues nationales. C'est la première langue, « maternelle ou quasi-maternelle », qu'aurait à apprendre « un jeune africain »⁶⁰³. Cette langue nationale serait constitutive de l'« identité nationale » : en tant qu'elle est l'« œuvre » des Camerounais qui l'ont « créée », c'est une composante identitaire, il importe de la conserver, « C'est une question de fierté, d'identité, d'affirmation de soi. »⁶⁰⁴ Permettant « facilement d'atteindre les masses »⁶⁰⁵, elles permettraient de franchir le fossé qui sépare les groupes ethnolinguistiques et les classes sociales et de cimenter ainsi l'unité nationale. C'est dans cette langue, avec laquelle l'enfant est familier quand il arrive à l'école, que Towa préconise l'acquisition des premiers apprentissages : « L'apprentissage de la lecture et de l'écriture, doit, selon nous, se faire dans la langue maternelle (ou dans la langue nationale africaine à choisir). »

⁶⁰¹ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 47.

⁶⁰² TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 48.

⁶⁰³ TOWA, Marcien, « Langue nationale et personnalité nationale », op. cit., p. 117.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 119.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 117.

Les autres langues « ne seront introduit[e]s qu'ultérieurement »⁶⁰⁶. Cela permettrait à l'enfant, confronté aux difficultés des premiers apprentissages, de ne pas redoubler ces difficultés d'une difficulté linguistique. Towa cite Cheikh Anta Diop qui observe que l'enseignement « en langue étrangère » nécessite à un élève « 4 à 6 ans » de plus que s'il était enseigné dans sa langue maternelle.⁶⁰⁷ Cela engendre une importante inégalité entre Africains et Européens : « les Africains terminent leur scolarité primaire, voire secondaire (ou même supérieure) sans arriver au stade de la lecture que la plupart des Européens atteignent dès le cours moyen. »⁶⁰⁸

A cette première langue devra s'en ajouter une seconde : véhiculaire elle aussi, mais pas strictement nationale (pas au seul usage des Camerounais) : « un instrument véhiculaire au niveau des relations avec les autres pays africains »⁶⁰⁹, autrement dit « une ou deux langues de grande communication [...] au niveau panafricain ». Cette langue doit faire l'objet d'un « choix », mais il doit s'agir d'une langue africaine. Cela pour trois raisons : la première parce qu'« Une langue africaine sera toujours moins difficile pour un Africain qu'une langue non-africaine, en raison de la parenté de toutes les langues africaines » ; la seconde parce que ces langues, « en raison de la similitude de l'univers familier [...] que ces langues visent », ayant été élaborées pour nommer les réalités d'un monde commun, ne requerront pas d'aménagement trop conséquent pour être à mesure d'exprimer les idées et réalités relevant « de l'expérience immédiate »⁶¹⁰ des Africains ; la troisième, parce que cette langue unifiée permettrait de résister contre l'impérialisme linguistique de l'Europe : sans l'instauration d'une langue véhiculaire panafricaine, « les langues étrangères continueront de s'imposer à ce niveau »⁶¹¹.

Enfin, il importerait d'apprendre aussi une langue européenne, le français ou l'anglais, qui seraient « introduits [...] au C.E. par exemple. »⁶¹² Aux raisons indiquées plus haut en faveur de la conservation d'une langue européenne, Towa ajoute la suivante : « pour la communication avec le monde extérieur »⁶¹³. Il ne considère pas que la résistance à l'impérialisme doive prendre la forme d'un isolationnisme culturel mais qu'il importe de rester ouvert sur le monde :

Ce qu'il nous faut, ce sont des théories (économiques, politiques, philosophiques...) émanées de nos expériences et destinées à résoudre nos problèmes, *mais tout en tirant profit des théories et des expériences des autres.*⁶¹⁴

⁶⁰⁶ TOWA, Marcien, « Les problèmes de l'enseignement primaire africain », *op. cit.*, p. 8.

⁶⁰⁷ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 51.

⁶⁰⁸ TOWA, Marcien, « Les problèmes de l'enseignement primaire africain », *op. cit.*, p. 8.

⁶⁰⁹ TOWA, Marcien, « Langue nationale et personnalité nationale », *op. cit.*, p. 117.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 114.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 117.

⁶¹² TOWA, Marcien, « Les problèmes de l'enseignement primaire africain », *op. cit.*, p. 8.

⁶¹³ TOWA, Marcien, « Langue nationale et personnalité nationale », *op. cit.*, p. 117.

⁶¹⁴ TOWA, Marcien, « Principaux objectifs d'Abbia », *op. cit.*, p. 5. Nous soulignons.

Afin que cette ouverture sur le monde ne soit pas la porte ouverte aux chevaux de Troie de la propagande impérialiste, il importe de discerner, parmi les produits culturels extra-africains, entre ceux qui seraient conformes aux intérêts de l'Afrique et ceux qui ne le sont pas. Ce discernement n'est possible et fondateur de libre choix qu'à des esprits formés au sens critique.

Se proposer de faire de l'Afrique une entité culturelle autonome, ce n'est pas s'interdire tout emprunt extérieur, hormis la science et la technique européennes, c'est simplement vouloir une Afrique libre, ne prenant au dehors que ce dont elle éprouve intérieurement le besoin ou qu'elle apprécie réellement. Nous distinguons conditionnement culturel et libre emprunt culturel.⁶¹⁵

Towa juge qu'ainsi planifiée, l'ambition de former les jeunes Africains au trilinguisme, « reste raisonnable »⁶¹⁶.

5) Un philosophe naissant en milieu sacerdotal à l'époque coloniale

Le « milieu » dans lequel Marcien Towa a commencé son « aventure spirituelle au cœur de la philosophie »⁶¹⁷ et vu surgir les « problèmes essentiels de son époque », comportait notamment le milieu scolaire religieux. Towa a été scolarisé dans des écoles catholiques : des études primaires au petit séminaire d'Efok (1946), en passant par les études secondaires aux petits séminaires de Mvaga et d'Akono⁶¹⁸, jusqu'à devenir « bachelier en philosophie en 1955 »⁶¹⁹ au grand séminaire d'Otélé. Il écrit qu'à l'époque coloniale, « les missionnaires acquièrent chez nous le quasi-monopole de l'enseignement ».⁶²⁰ Dans ces conditions, le choix relatif à la scolarisation des enfants pouvait se réduire à cette seule alternative : aller dans une école confessionnelle ou ne pas aller à l'école du tout. Towa observe que les écoles religieuses étaient perçues comme un ascenseur social : « Les enfants se poussèrent aux portes des écoles qui seules offraient le moyen de pouvoir jouer quelque rôle dans la société coloniale. Pour bénéficier des écoles chrétiennes, une seule condition : devenir chrétien. »⁶²¹

Dans sa thèse d'histoire consacrée au grand séminaire d'Otélé, Armand Alain Mbili écrit que ce séminaire était « par définition un lieu de formation de futurs prêtres »⁶²². C'est ce qui fait dire à Mudimbe, dans *L'invention de l'Afrique*, que Towa, étant au nombre des intellectuels « nés de familles chrétiennes », « profondément marqués par les valeurs et la

⁶¹⁵ TOWA, Marcien, « Civilisation industrielle et négritude », *op. cit.*, p. 44.

⁶¹⁶ TOWA, Marcien, « Langue nationale et personnalité nationale », *op. cit.*, p. 117.

⁶¹⁷ TOWA, Marcien, *Idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 17.

⁶¹⁸ MABE, Jacob Emmanuel, « Marcien Towa : Présentation biographique », *op. cit.*, p. 7.

⁶¹⁹ MENYOMO, Ernest, *Descartes et les Africains*, *op. cit.*, p. 151.

⁶²⁰ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 30.

⁶²¹ *Ibid.*

⁶²² MBILI, Armand, Alain, *D'une Eglise missionnaire à une Eglise africaine nationale*, *op. cit.*, p. 13.

morale chrétienne », fit partie de ceux qui « se posèrent la question de devenir prêtre à un moment de leur vie. »⁶²³ Njoh Mouelle écrit sur Towa : « tout a commencé dans une relation plutôt positive avec l’Eglise, la religion et Dieu, au Grand Séminaire d’Otélé ». Mais l’« idylle » n’aura pas duré car, ajoute-t-il, Towa s’étant fait le « porte-parole de ses camarades », avait « osé porter quelques doléances de sa classe devant l’Autorité religieuse », ce qui lui avait valu de se faire « renvoyer injustement du séminaire »⁶²⁴. Cette expérience aura peut-être déterminé sa conception de la philosophie comme critique courageuse de l’absolu – en l’occurrence sous les espèces de « l’Autorité religieuse » dont la majuscule est une marque d’absoluité.

Quand Towa est bachelier à Otélé (1954-1955), c’est une période politiquement tendue au Cameroun, notamment en raison des revendications portées par l’U.P.C, parti révolutionnaire et anticolonialiste mené par Ruben Um Nyobe. Mbili rapporte qu’en 1955 l’Eglise catholique locale avait prononcé une « déclaration officielle [...] contre l’U.P.C. Elle ne s’accompagnait d’aucune critique à l’encontre de l’administration coloniale » et reprochait au mouvement upéciste « ses liens avec le communisme athée condamné par le Souverain Pontife ». ⁶²⁵ Les bénédictins s’efforçaient de « prévenir les séminaristes des dangers du communisme qui, selon les missionnaires, se manifestaient à travers l’U.P.C. »⁶²⁶ Car « Le contexte sociopolitique encourageait l’esprit d’émancipation au sein de l’établissement, envenimant l’atmosphère déjà lourde entre les formateurs et leurs protégés. »⁶²⁷ Towa a donc porté les « doléances » de ses co-séminaristes dans un contexte où « la moindre réclamation de leur part était interprétée par les bénédictins comme de la sympathie communiste ». ⁶²⁸ Le Père Sidler déplorait en 1955 « Un malheureux esprit de critique » chez les séminaristes⁶²⁹. En la définissant comme une pensée critique, Towa opposera diamétralement la philosophie à la pensée religieuse.

C’est pourtant au séminaire qu’il a découvert la philosophie. Il est probable que le problème linguistique se soit manifesté à Towa conjointement avec cette découverte. En effet, bien qu’il maîtrisât nécessairement le français à son entrée au séminaire (l’admission était « très sélective » et « les résultats scolaires » étaient « l’un des critères »⁶³⁰), « à Otélé, le latin était la

⁶²³ MUDIMBE, Valentin-Yves, *L’invention de l’Afrique*, trad. L. Vannini, Paris, Présence Africaine, 2021, p. 104-105.

⁶²⁴ NJOH MOUELLE, Ébenézer, « Senghor, la philosophie africaine et la religion dans l’œuvre de Marcien Towa », *op. cit.*, p. 34.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 94-95.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 137.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 117.

langue d'enseignement »⁶³¹. Cela n'était pas sans conséquence sur les apprentissages. On le conçoit car quand les élèves découvrent pour la première fois la philosophie dans leur parcours scolaire, même si elle est enseignée dans leur langue maternelle, il leur semble déjà que c'est « du latin » ! L'apprentissage d'une matière en elle-même difficile se redoublant d'une difficulté linguistique, la tâche pouvait paraître insurmontable aux séminaristes. Mbili écrit à ce sujet : « le latin [...] présentait le premier problème d'acculturation. Il prêtait des difficultés de compréhension, d'où cette critique de l'abbé Ateba : "Le latin que nous apprenions ne nous aidait pas à penser" »⁶³² S'il fallait penser en latin, on comprend que la philosophie, dès sa découverte à l'école, soit apparue comme une mise à l'épreuve du « courage de penser » !

Quand les formateurs enseignaient en français, ce n'était guère mieux car, étant « Suisses allemands », ils le maîtrisaient mal : « L'abbé Prosper Abega note que [...] "ce handicap linguistique" [...] engendrait des [...] doutes sur leurs capacités et leurs compétences pédagogiques. »⁶³³ Il n'est pas certain non plus qu'ils eussent la parfaite maîtrise de toutes les matières qu'ils enseignaient, puisque « pour palier le manque d'effectifs, tous les cours étaient répartis entre les seuls quatre bénédictins, certains se retrouvant à enseigner quatre matières »⁶³⁴ Cette situation fit certainement prendre très tôt à Towa une conscience aigüe du problème de la formation des enseignants. Dans son article « Problèmes de l'enseignement primaire africain », après la cause linguistique, « la deuxième cause, plus essentielle encore » qu'il attribuera au « phénomène des redoublements massifs », c'est « la quasi-absence de personnel qualifié »⁶³⁵.

Est-ce dans la bibliothèque du séminaire d'Otéle que Towa lut, pour la première fois les « ouvrages dits philosophiques » dont il extraira plus tard sa définition ? Mbili précise que, dans cette bibliothèque, « Les ouvrages [...] étaient surtout axés sur [...] la philosophie chrétienne, en l'occurrence Thomas d'Aquin ou Augustin. »⁶³⁶ La lecture de tels ouvrages était-elle susceptible d'imposer l'idée que la philosophie est le courage de penser l'absolu ? Le choix de ces ouvrages était conforme à la doctrine scolastique de l'ancillarité de la philosophie à l'égard de la théologie (*philosophia ancilla theologiae*). On peut penser qu'à leur contact, Towa apprit surtout ce que la philosophie, à son sens, n'est pas, car il opposera théologie et philosophie comme des modes de pensée les plus antithétiques, la première étant dogmatique par essence, la seconde critique par essence. Il évoquera la « lutte millénaire du dogmatisme théologique

⁶³¹ *Ibid.*, p. 143.

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ *Ibid.*, p. 145.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁶³⁵ TOWA, Marcien, « Problèmes de l'enseignement primaire africain », *op. cit.*, p. 8.

⁶³⁶ MBILI, Armand, Alain, *D'une Eglise missionnaire à une Eglise africaine nationale*, *op. cit.*, p. 130.

contre la pensée libre, c'est-à-dire la philosophie »⁶³⁷, considérant que « l'horizon dessiné par la théologie est trop étriqué pour le déploiement de la pensée philosophique qui, elle, ne connaît aucune limite »⁶³⁸ et jugeant que la théologie repose seulement sur l'argument d'autorité auquel Towa, en tant que philosophe, refuse par principe de faire abdiquer son assentiment : « je suis imperméable au "*magister dixit*". »⁶³⁹ Cela ne veut pas dire, qu'il n'aurait trouvé aucune philosophie dans Augustin ou Thomas d'Aquin. Il admet qu'il arrive aux théologiens de philosopher, mais ils ne commencent à philosopher que là où ils arrêtent de théologiser :

St Augustin, Pascal, etc. ont philosophé dans la mesure exacte où ils ont instauré un débat réel sur les problèmes fondamentaux de vérité et de conduite. Dans la mesure au contraire où, par fidélité aux mystères révélés, ils n'ont pas osé les soumettre à un débat réel, (avec possibilité de les infirmer), ils n'ont été que des exégètes et des théologiens.⁶⁴⁰

Autrement dit, il faut extirper la philosophie de sa gangue théologique pour en trouver la substance. De manière plus générale : pour accéder à la philosophie véritable, il faut d'abord écarter les conceptions fallacieuses qui la recouvrent. C'est d'ailleurs précisément parce qu'elle est une théologie que Towa tiendra l'ethnophilosophie pour non philosophique.

6) La philosophie africaine comme problème essentiel

Dans le concept de philosophie africaine, ce qui est caractérisé comme « africain », ce ne sont pas seulement « les hommes de chair et d'os » – les sujets de la pensée – mais également « les problèmes d'importance suprême » – objets de la pensée – suscitant « l'examen critique » philosophique.⁶⁴¹ Or la philosophie africaine se présente à elle-même, réflexivement, comme un des « problèmes fondamentaux » à résoudre. Ce problème – qui donne son titre à l'essai de 1971 – se décline en plusieurs sous-problèmes que Towa appelle « obstacles »⁶⁴² – au sens étymologique du mot « problème » – dont l'accumulation provoque « un véritable blocage »⁶⁴³. Résoudre ce problème, c'est œuvrer au « déblocage de la philosophie africaine »⁶⁴⁴, condition de « possibilité d'une renaissance philosophique en Afrique »⁶⁴⁵. Les obstacles sont, les uns d'ordre théorique, les autres d'ordre pratique (bien que ces deux « ordres » ne soient jamais

⁶³⁷ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 89.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 86.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 115.

⁶⁴¹ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmations d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 348.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 341.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 347.

⁶⁴⁴ *Ibid.*

⁶⁴⁵ TOWA, Marcien, *Idee d'une philosophie négro-africaine*, p. 51.

strictement séparables). Le plus fondamental des problèmes, au sens où il détermine tous les autres, est théorique : c'est celui de la définition de la philosophie africaine. Dans une entrevue donnée en 1998, Towa compte au « nombre de[s] problèmes africains, notamment la définition de la philosophie africaine »⁶⁴⁶. Ce qui rend cette définition problématique, ce sont les méconceptions de la philosophie africaine, dont nous exposerons celles que Towa a rejetées le plus fermement. Quant aux obstacles d'ordre plutôt pratique, ils sont d'une part politiques, dans la mesure où ils dépendent de la définition d'un « projet de société » qui prévoirait, pour le développement de la philosophie africaine, les moyens humains, économiques, techniques, matériels nécessaires, et d'autre part pédagogique-didactiques.

III. Problèmes à résoudre pour la « renaissance philosophique en Afrique »

1) Les méconceptions de la philosophie

Si la définition de la philosophie africaine se pose comme un problème, ce n'est pas parce qu'elle n'aurait pas été définie, mais parce qu'elle a été mal définie. La définition d'une activité délimite son horizon, détermine ses modalités possibles, son domaine d'application, ses fins. L'élaboration d'un concept s'expose à deux écueils possibles : une extension trop large qui le rendrait confus ; ou une extension trop stricte qui exclurait une part importante des phénomènes pouvant lui être subsumés. Or les définitions qui ont été données jusque-là de la philosophie africaine et, conjointement, de la philosophie en général, se sont, d'après Towa, échouées sur ces deux écueils. Le premier cas correspond à la définition « ethnophilosophique » et le second à la définition « épistémologiste » ou « scientifique ».

a. « L'obstacle ethnophilosophique »⁶⁴⁷

La démarche que Towa appelle « éthno-philosophie »⁶⁴⁸ ne commence pas avec la question de l'essence (*qu'est-ce que la philosophie africaine ?*) mais avec la question de l'existence : la philosophie africaine *existe-t-elle ?* Poser cette question, c'est présupposer que l'existence de la philosophie africaine n'est pas une évidence, qu'un doute serait permis à ce sujet. C'est présupposer aussi que l'on dispose *a priori* de la définition de la philosophie : on

⁶⁴⁶ TOWA, Marcien, TAGNE, David Ndachi, « Un entretien avec Marcien Towa, professeur et philosophe », proposé par David Ndachi Tagne », in *Mots Pluriels*, n°12, Décembre 1999, [En ligne], p. 3. URL : <https://motspluriels.arts.uwa.edu.au/MP1299mt.html> (dernière consultation le 15 Mai 2026).

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 342.

⁶⁴⁸ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 31.

cherchera seulement si quelque réalité lui correspond parmi les « productions de la pensée africaine »⁶⁴⁹. Or les philosophes européens, au-delà des divergences doctrinales, s'accordent unanimement sur le caractère *rationnel* de la philosophie. Ils s'accordent aussi sur le caractère essentiellement *humain* de la raison. Mais l'Europe a bâti son empire économique sur les pratiques de l'esclavage et de la traite, qui consistent à traiter des êtres humains comme s'ils étaient des choses. Pour « justifier » idéologiquement son « droit » à exercer ces pratiques « derrière le paravent de l'humanisme »⁶⁵⁰ qu'elles contredisent pourtant fondamentalement, les « idéologues de l'impérialisme européen » se sont refusés à « partager [la] raison » – « chose du monde la mieux partagée » selon Descartes – « avec les autres civilisations »⁶⁵¹. Ainsi « l'humanisme européen » se révèle comme une idéologie fondée non pas sur l'universalisme, mais sur l'impérialisme : « Ici c'est une communauté particulière qui se proclame l'héritière exclusive de l'humanité entière et pour cette raison s'arroge le droit »⁶⁵² de traiter comme non-humaines toutes les réalités qu'elle n'admet pas dans cette communauté. Pour « justifier » la « traite négrière », les idéologues européens se sont évertués à nier l'humanité des Africains. Ce n'est donc pas tant le racisme qui aurait été la cause de la « traite négrière », que l'intérêt économique de la traite qui aurait secrété l'idéologie raciste afin de « justifier » cette pratique déshumanisante. Ainsi, le racisme dérive de l'« humanisme » européen :

Ce sont les philosophes européens qui ont formulé le syllogisme du racisme, fondement idéologique de l'impérialisme européen. Le syllogisme du racisme peut s'énoncer ainsi : L'homme est un être essentiellement pensant, raisonnable. Or le nègre est incapable de pensée et de raisonnement [...] Donc le Nègre n'est pas vraiment un homme et peut être, à bon droit, asservi, traité comme un animal.⁶⁵³

La « justification » de l'esclavage et de la traite est fondée sur la mineure de ce « syllogisme » (qui est en vérité un sophisme puisque formellement valide mais objectivement faux). Or c'est de cette mineure que dérive la thèse d'après laquelle les Africains n'auraient pas de philosophie : « La philosophie étant, aux yeux du philosophe Européen la manifestation la plus éclatante et la plus haute de la raison humaine, la refuser aux Nègres n'est qu'une précision apportée à la mineure du syllogisme raciste et impérialiste. »⁶⁵⁴ Par conséquent la question « la philosophie africaine existe-t-elle ? » ne se pose vraiment que pour qui se pose, conjointement, la question de la rationalité et de l'humanité des Africains. De fait, ce ne sont pas les Africains

⁶⁴⁹ *Ibid.*

⁶⁵⁰ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 37.

⁶⁵¹ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁵² TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 42.

⁶⁵³ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, p. 17-18.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 18.

qui se sont posés cette question à propos d'eux-mêmes, ils n'avaient aucune raison de douter de leur propre humanité : la provenance de cette question est européenne. Towa écrit :

la question de l'existence d'une philosophie africaine n'a pas surgi du développement spontané et autonome de la société africaine. Nous ne nous sommes pas interrogés entre nous pour savoir si nous pensions philosophiquement ou non, si nous avions une philosophie ou non.⁶⁵⁵

C'est pourquoi, publiée en 1948, *La philosophie bantoue* de Tempels est accueillie comme si l'Europe – reconnaissant une philosophie aux Africains et, par conséquent, acceptant de partager avec eux le privilège de la raison – leur décernait enfin « un irrécusable certificat d'humanité »⁶⁵⁶. Mais selon Towa, ce texte fondamental de l'ethnophilosophie n'est qu'une fumisterie. Méthodologiquement, l'ethnophilosophie n'est pas partie d'une philosophie africaine *existante* pour en extraire, *a posteriori*, l'essence. Elle n'a pas cherché à produire une *definitio rei*. Au contraire, en se fondant sur le présupposé raciste que les Africains ne peuvent pas avoir de philosophie, l'ethnophilosophie a forgé *a priori* une *definitio nominis* de la philosophie, de sorte à pouvoir y inclure « certaines productions de la pensée africaine telles que nous les révèle l'ethnologie. »⁶⁵⁷ En d'autres termes, elle a procédé à « une simple modification terminologique : l'élargissement du mot philosophie », une « modification purement verbale ».⁶⁵⁸ « Considérée sous l'angle méthodologique, la principale caractéristique de l'ethnophilosophie réside dans la dilatation du concept de philosophie au point que ce concept devient coextensif à celui de culture. »⁶⁵⁹ Cela suffit à prouver que l'ethno-philosophie n'est pas une philosophie : « Un vrai philosophe ne saurait tolérer cette dilution de sa discipline, parce qu'elle équivaldrait à sa disparition. »⁶⁶⁰ En effet, si le concept de philosophie admet dans son extension « n'importe quelle forme culturelle : mythe, religions, poésie, art, science »⁶⁶¹, « les rites [...], la langue, les institutions sociales, politiques, éducatives, etc. »⁶⁶² alors la philosophie n'a plus de spécificité, elle devient « indiscernable » des autres productions de la pensée humaine. Ce mot devient un doublet superfétatoire du mot culture. Mais, sur le fondement de « l'opinion [...] que le Nègre est un "être essentiellement religieux" »⁶⁶³, qu'il aurait une « mentalité mythique et magico-religieuse »⁶⁶⁴ ou une « mentalité prélogique »

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁵⁶ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 36.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁵⁹ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 343.

⁶⁶⁰ *Ibid.*

⁶⁶¹ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 26.

⁶⁶² TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 350.

⁶⁶³ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 62.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 219.

comme le voulait Lévy-Bruhl⁶⁶⁵, n'admettre que les Africains ont une philosophie qu'à condition d'inclure les mythes dans l'extension du concept de philosophie, c'est-à-dire qu'à condition d'exclure de sa compréhension le prédicat « rationnel », revient à dire qu'ils n'ont pas de philosophie du tout puisque la philosophie est rationnelle par essence et qu'« il y a entre elle et le mythe une opposition profonde »⁶⁶⁶. En prétendant démontrer, sur la base d'un tel raisonnement, que les Africains ont une philosophie, on « démontre » surtout le contraire : « on ne procéderait pas autrement si on voulait démontrer l'inexistence d'une philosophie négro-africaine. »⁶⁶⁷. Procéder ainsi, « en ramenant le sens du mot philosophie à celui de "mythe", ce n'est nullement réfuter le syllogisme raciste, c'est le confirmer bien plutôt, c'est reconnaître que l'Africain a une mentalité prélogique, étrangère à la raison »⁶⁶⁸.

Si les ethnophilosophes se préoccupent si peu de la « disparition » de la philosophie qu'entraîne l'hyperextension et l'autocontradiction de son concept, c'est qu'elle n'est pour eux que *theologiae ancilla*, elle a vocation à disparaître pour laisser placer à la théologie et à la religion dont elle n'est qu'une propédeutique. La fin essentielle de l'extension du concept n'est pas d'y inclure la philosophie africaine, c'est surtout de pouvoir *injecter* ou plutôt « rétro-jeter » la doctrine religieuse dans la philosophie africaine à des fins de prosélytisme :

la prétendue philosophie africaine des ethnophilosophes ne relève pas à proprement parler de la philosophie, mais de la théologie. Les ethnophilosophes rétro-jettent dans la tradition africaine les dogmes chrétiens ou musulmans pour que ces religions perdent tout caractère étranger aux yeux des nationalistes africains désireux d'opérer un retour aux sources et de réassumer avec fierté leur identité culturelle.⁶⁶⁹

L'idée de Tempels était de persuader les Africains qu'ils sont originellement prédisposés au catholicisme, que leur pensée traditionnelle n'est que « pierres d'attente »⁶⁷⁰ destinées à accueillir la doctrine évangélique. Ainsi l'ethnophilosophie n'est-elle qu'une théologie qui se dissimule sous le nom de philosophie. En agissant de la sorte, « Tout en prétendant réhabiliter la culture africaine, l'ethnophilosophie, travaille non à manifester la véritable pensée africaine, mais à l'occulter. »⁶⁷¹ Elle constitue donc un « blocage » à la « renaissance philosophique en Afrique », parce que les ethnophilosophes « confèrent une valeur normative » aux « productions de la pensée africaine »⁶⁷² qu'ils ont déterminés comme

⁶⁶⁵ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 7.

⁶⁶⁶ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁶⁷ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, p. 29.

⁶⁶⁸ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁶⁹ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 343.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 344.

⁶⁷¹ *Ibid.*

⁶⁷² TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 31.

« philosophiques », si bien qu'elles acquièrent un statut paradigmatique orientant les penseurs africains dans l'étude et l'élaboration d'une philosophie qui n'en est pas une.

b. « L'obstacle scientiste et épistémologiste »⁶⁷³

Tandis que, selon Towa, tout oppose philosophie et religion (« Entre la philosophie et le dogmatisme religieux [...] il y a une franche opposition. »⁶⁷⁴) il en va tout autrement du rapport entre philosophie et science, qui ont beaucoup en commun : « Si l'on admet que la philosophie est avant tout refus du principe d'autorité dans quelque domaine que ce soit et exigence de rationalité, on doit convenir aussi qu'elle repose sur la même base que la science. »⁶⁷⁵ Cette phrase présente une certaine ambiguïté et pose une difficulté d'interprétation. Signifie-t-elle que la philosophie présente des caractères (« exigence de rationalité », « refus du principe d'autorité ») par lesquels elle se différencie de la science, mais qu'elle a *aussi* au moins un caractère commun avec celle-ci, à savoir qu'elles « reposent sur une même base » (laquelle resterait à déterminer) ? Ou bien signifie-t-elle que la philosophie présente des caractères communs avec la science (« exigence de rationalité », « refus du principe d'autorité »), *aussi* peut-on en conclure qu'elles « reposent sur une même base » ?

Nous avons vu que philosophie et science sont toutes deux des pensées au sens strict et, comme telles, des pensées rationnelles. Ce n'est donc pas par l'exigence de rationalité qu'elles s'opposent. Cette remarque n'exclut pas pour autant le premier sens car, quoiqu'elles aient en commun un certain « refus du principe d'autorité » et une certaine « exigence de rationalité », cependant leur refus du principe d'autorité ne s'exprime pas dans les mêmes limites et leur exigence de rationalité n'est pas aussi rigoriste. Aussi l'ambiguïté de cette formule convient-elle à son objet puisque ces deux lectures ne s'excluent pas l'une l'autre. En somme, l'ambiguïté vient du fait que les caractères communs par lesquels philosophie et science se rapprochent sont en même temps ce par quoi elles se distinguent. C'est pourquoi l'auteur affirme qu'il n'y a pas entre elle de « franche opposition » mais « simplement une distinction à faire »⁶⁷⁶. Aussi nuancée soit-elle, cette distinction n'en est pas moins distinction. A quoi tient-elle ?

En ce qui concerne le premier caractère distinctif, la philosophie est « refus du principe d'autorité dans quelque domaine que ce soit ». Ce refus est absolu : la philosophie ne reconnaît

⁶⁷³ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 344.

⁶⁷⁴ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 11-12.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 12.

jamais d'autre autorité que la sienne propre. En revanche, la science n'est « refus du principe d'autorité » que *dans son domaine spécifique*. Ne pouvant s'appliquer à un domaine d'objets qui s'étendrait au-delà de ce qu'elle peut rigoureusement vérifier, elle doit se spécialiser : « La science se caractérise par la spécialisation étroite [...] Le savant pour dominer suffisamment son objet se spécialise étroitement. »⁶⁷⁷ Cela ne veut pas dire qu'en tout autre domaine que le sien, la science abdiquerait au principe d'autorité, mais que, ne pouvant intervenir avec autorité dans aucun autre domaine, elle s'interdit de s'y prononcer. Aussi sa spécialisation étroite implique-t-elle pour corollaire « le souci de neutralité éthique et idéologique »⁶⁷⁸. Les théories éthiques et politiques ne peuvent être soumises aux procédés de vérification scientifique. Si une femme ou un homme de science se positionnait sur ces questions, ce ne serait pas *en tant que* scientifique. Il en va autrement de la philosophie dont le domaine d'objets s'étend à tout le pensable : « l'horizon [...] de la pensée philosophique [...] ne connaît aucune limite »⁶⁷⁹. L'illimitation de son horizon fait sa force : elle peut se prononcer sur des questions qui ne relèvent pas de la science, par exemple les questions éthiques et politiques, aussi bien que sur ces questions qui en relèvent : « Le philosophe », notamment quand il se fait épistémologue, « peut [...] acquérir une vue d'ensemble de la réalité en interrogeant les principales sciences quant à leurs objectifs, leurs méthodes et les principaux résultats obtenus. »⁶⁸⁰

Mais, nous en venons au deuxième caractère distinctif, cette approche généraliste fait aussi la faiblesse de la philosophie : quand elle se prononce sur des questions relevant du domaine spécifique d'une science, elle doit tenir compte des « principaux résultats obtenus » par cette science, elle ne peut s'y prononcer avec la même assurance que celle-ci car « le philosophe ne peut pas songer à maîtriser toutes les sciences. » C'est pourquoi, après avoir posé que philosophie et science ont en commun l'« exigence de rationalité », Towa admet cependant que la science a pour principe « l'exigence d'une vérification plus rigoureuse »⁶⁸¹. C'est pour cette raison que la philosophie ne se réduit pas à l'épistémologie (« épistémologisme »⁶⁸²) au « commentaire sur la science »⁶⁸³, ni ne s'identifie à la science (« scientisme »⁶⁸⁴). Si la philosophie, s'appuyant sur son savoir généraliste, peut « intervenir avec autorité dans la recherche du sens suprême à donner à nos efforts et des normes essentielles de

⁶⁷⁷ *Ibid.*

⁶⁷⁸ *Ibid.*

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁸¹ *Ibid.*

⁶⁸² TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 345.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 347.

⁶⁸⁴ *Ibid.*

comportement »⁶⁸⁵ c'est-à-dire sur les questions d'éthique, d'idéologie, de société, par contre, quand elle aborde des questions épistémologiques ou qui relèvent du domaine spécifique d'une science, son autorité est plus contestable. Si le philosophe n'était qu'épistémologue, « Il passera[it] son temps à bavarder sur la physique, la chimie, les mathématiques, etc. qu'il ne fait pas. »⁶⁸⁶ Parler de ce « qu'[on] ne fait pas », n'est que « bavardage », étalage d'opinions. Ce serait, dit Towa, « renoncer à la philosophie pour je ne sais quelle occupation innocente et socialement futile. »⁶⁸⁷

Au contraire, le philosophe doit intervenir là où son savoir généraliste et la rigueur rationnelle de son discours lui confère le plus de légitimité : il doit « prendre position dans les conflits politiques et sociaux qui divisent les hommes », « dénoncer » ou au contraire « approuver » les idées qui sont exprimées « dans le domaine des luttes sociales et politiques »⁶⁸⁸. La philosophie n'est pas une « occupation neutre socialement et politiquement », elle implique l'engagement. Or, en sortant de la neutralité sur ces questions, la philosophie devient nécessairement « idéologie ». Donc il n'y a pas lieu de considérer que philosophie et idéologie soient des opposés. Certes, toute idéologie n'est pas philosophique. Et, nous l'avons vu, la philosophie est essentiellement critique iconoclaste des idéologies (politiques, religieuses...) Mais toute philosophie implique nécessairement une idéologie, sans quoi, ne s'engageant pas, elle ne serait pas « *courage* de penser ». Une philosophie qui chercherait à « connaître la réalité » théoriquement sans émettre de prescriptions pour orienter l'action, qui ne ferait pas de politique et n'aurait pas de visée pratique, serait un « théoricisme » : « on ne peut pas séparer la philosophie de la politique sans verser dans le théoricisme, c'est-à-dire dans l'idéalisme, la contemplation passive. »⁶⁸⁹

2) Un « milieu socio-politique » défavorable

Disposer du concept de philosophie est une condition de possibilité de son exercice. Quoique nécessaire, cette condition de possibilité théorique est insuffisante. Se contenter de *savoir* ce qu'est la philosophie sans la *faire* – sans la pratiquer – serait du « théoricisme ». Or, pour s'exercer, la philosophie dépend aussi d'une condition de possibilité pratique : elle ne peut se déployer que dans un contexte socio-politique suffisamment favorable. « La pensée de

⁶⁸⁵ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, op. cit., p. 13.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 115.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 116.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 115.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 114.

l'essentiel [...] ne peut s'instaurer, s'enraciner et s'épanouir sans un milieu socio-politique favorable à la discussion. »⁶⁹⁰ Les problèmes essentiels qui suscitent la pensée des philosophes proviennent de ce milieu. Ce milieu rend donc la philosophie possible. Mais il peut aussi la rendre impossible, quand il est oppressif et violent : « La pure brutalité, par exemple, exclut tout débat. »⁶⁹¹ Un milieu, une culture peut être « anti-philosophique », ce qui est le cas, selon Towa, d'un milieu religieux. Là où l'absolu est dogmatiquement déterminé et se refuse à la discussion, la philosophie comme « débat sur l'absolu » est impossible : « La pensée philosophique n'est pas pure, autosuffisante et ne peut donc connaître de développement autonome, indépendant du contexte institutionnel et sociologique. La pensée se déploie largement quand le milieu socio-politique l'encourage, la sollicite même. »⁶⁹² Au moment où Towa écrit, il estime que le milieu socio-politique camerounais n'est pas favorable au déploiement de la pensée philosophique. Plusieurs problèmes d'ordre pratique doivent être résolus et ne peuvent l'être qu'au prix de transformations sociales.

Tout d'abord, « la discussion sur l'absolu », « le débat sur l'essentiel », ne sont possibles que s'il y a des philosophes pour discuter et débattre. Or Towa pose le constat qu'« A l'heure actuelle, peu d'Africains travaillent dans le domaine de la philosophie. »⁶⁹³ C'est « le problème des effectifs ». Il importe donc de former les citoyens à la pensée philosophique, ce qui passe par l'éducation et l'enseignement : « L'Afrique moderne ne produira guère de grands philosophes tant qu'il n'y aura pas un nombre significatif d'Africains se livrant aux études et à la réflexion philosophiques. » Quelles sont les raisons de cet effectif insuffisant ? La première, c'est le système scolaire : au moment où Towa rédige l'article de 1981, seuls les élèves en classe de Terminale bénéficient d'un enseignement de la philosophie. Aussi préconise-t-il d'« étendre l'enseignement de la philosophie à la classe de première et même à tout le second cycle. »⁶⁹⁴

Cela ne suffirait pas à solutionner le problème des effectifs : pour « produire [des] philosophes », encore faudrait-il que davantage d'élèves poursuivent les études de philosophie dans le supérieur. Pourquoi peu d'élèves s'orientent en philosophie après le baccalauréat ? D'après Towa, la raison en est que les études de philosophie n'ont pas d'autre débouché professionnel que l'enseignement. Or on peut éprouver un vif intérêt pour la philosophie, sans pour autant désirer l'enseigner. L'absence de motivation pour exercer le métier d'enseignant

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁹¹ *Ibid.*

⁶⁹² *Ibid.*, p. 48-49.

⁶⁹³ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmations d'une pensée philosophie africaine moderne », *op. cit.*, p. 342.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 351.

peut s'expliquer par des raisons intrinsèques – quand l'acte d'enseigner en lui-même ne suscite pas d'intérêt – ou par des raisons extrinsèques, liées aux conditions d'enseignement. Ces dernières peuvent être notamment l'« engorgement des classes » lesquelles peuvent compter « plus de 100 élèves »⁶⁹⁵. Il peut s'agir du volume horaire, ou encore du manque d'attractivité salariale du métier. Pour « conserver » les employés formés au métier d'enseignant, il importe de « leur assur[er] des conditions matérielles de vie comparables à celles des autres fonctionnaires de même niveau de formation. »⁶⁹⁶ Par ailleurs, afin que des élèves ne souhaitant pas, malgré tout, devenir enseignants puissent envisager tout de même de faire des études supérieures de philosophies, il faudrait que cela ne les condamne pas à être sans emploi. A cet effet, il importe donc élargir l'éventail des professions auxquelles les études de philosophie permettraient d'accéder. Mais la philosophie en elle-même ne rend pas compétent pour exercer de multiples professions. Aussi Towa suggère-t-il de « diversifier la formation des philosophes pour qu'ils puissent s'orienter dans d'autres emplois que l'enseignement : diplomatie, journalisme, politique, etc. »⁶⁹⁷ Les propositions de Towa, congruentes avec sa thèse suivant laquelle une ou un philosophe doit s'engager sur les questions sociales et politiques, en appellent donc à une réforme globale de la politique éducative.

Cette réforme n'est pas envisageable sans que l'Etat investisse des moyens financiers conséquents, notamment pour satisfaire aux besoins matériels des universités : « Les universités devraient aussi être dotées de bibliothèques suffisamment fournies pour permettre des travaux de recherche au niveau de la maîtrise et du doctorat de 3^{ème} cycle » ainsi que « d'un équipement convenable [...] permettant de donner une présentation très acceptable à ses travaux ».⁶⁹⁸ Cela ne concerne pas seulement la philosophie, mais l'ensemble des formations scolaires. D'après Towa, cet investissement financier serait dans l'intérêt de l'Etat car il aurait sur lui des retombées économiques favorables et renforcerait sa puissance politique : « la route qui mène à la prospérité passe par une éducation solide [...] L'éducation est moins l'effet de la prospérité que sa cause. »⁶⁹⁹. On a tort, estime Towa, de croire

que l'enseignement et le développement économique constituent deux ordres de problèmes réellement séparables. En fait pour une nation qui se propose d'opérer la révolution économique, la scolarisation n'est pas un problème à côté du problème du développement, elle en constitue le centre.⁷⁰⁰

⁶⁹⁵ TOWA, Marcien, « Problèmes de l'enseignement primaire africain », *op. cit.*, p. 7.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁹⁷ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmations d'une pensée philosophie africaine moderne », *op. cit.*, p. 351.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 352.

⁶⁹⁹ TOWA, Marcien, « Problèmes de l'enseignement primaire africain », *op. cit.*, p. 6.

⁷⁰⁰ TOWA, Marcien, « La fonction normale de l'école dans la nation », *op. cit.*, p. 80.

Sur les plans économique et politique, « Le secret de la puissance de l'Europe réside dans la science et la technique » : si un Etat veut disposer à son tour de ce « secret », cela ne peut passer que par l'enseignement, ce qui « nécessite de grandes dépenses et un vaste programme de formation de savants, d'ingénieurs et d'ouvriers spécialisés. Aucun projet de révolution économique n'est concevable sans cette infra-structure scientifico-technique. »⁷⁰¹

Mais en appelant l'Etat à faire ces « grandes dépenses », Towa tient-il compte des réalités économiques de son pays ? Ne se comporte-t-il pas en « théoricien » hors-sol, projetant des idéaux sans se soucier des conditions pratiques de leur réalisation ? Il s'adresse à lui-même cette objection : « Bel idéal ! dira-t-on, mais sachons ramener nos ambitions à la mesure de nos moyens, qui sont modestes. Notre pauvreté n'est malheureusement que trop réelle. »⁷⁰² Penser, en « philosophe concret », les « problèmes essentiels de son milieu et de son époque » c'est aussi chercher comment les résoudre, concrètement, compte-tenu de la réalité socio-politique actuelle. Où trouver les ressources financières susceptibles de pourvoir aux « grandes dépenses » que requiert la réforme projetée par Towa ? Il importe, selon lui, de ne pas compter outre mesure sur « le recours à l'assistance »⁷⁰³ des Etats extérieurs. Cela pourrait favoriser l'ingérence de leurs propres « idées politiques » et cultiverait « une certaine attitude de mendicité des assistés »⁷⁰⁴ antinomique avec l'autonomie, la majorité et la liberté.

En outre, des aides financières extérieures ne seraient sans aucun profit pour une nation dont les cadres politiques n'auraient pas été formés par une éducation démocratique et qui, pour cette raison, pourraient détourner ces fonds en vue de satisfaire des intérêts individuels : « partout où [une éducation démocratique] fait défaut, l'aide extérieure la plus généreuse s'engouffre dans les tonneaux des Danaïdes de l'efficacité et de la corruption. »⁷⁰⁵ Towa ne conteste pas la réalité économique du Cameroun : « Notre pauvreté n'est malheureusement que trop réelle. » Mais dégager des fonds pour l'éducation n'est pas impossible et il précise comment : « nous pouvons mieux utiliser nos maigres ressources en limitant le gâchis et l'appétit d'un luxe ruineux. » Le « Gouvernement camerounais » pourrait selon lui faire d'importantes économies « grâce à la réglementation de l'usage des voitures administratives, et [...] la rationalisation du logement des fonctionnaires » ainsi qu'« en réduisant le nombre des ministres et des députés ainsi que leurs somptueux émoluments. »⁷⁰⁶ Towa estime que « si de tels sacrifices étaient

⁷⁰¹ *Ibid.*

⁷⁰² TOWA, Marcien, « Problèmes de l'enseignement primaire africain », *op. cit.*, p. 6.

⁷⁰³ TOWA, Marcien, « La fonction normale de l'école dans la nation », *op. cit.*, p. 80.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁷⁰⁵ TOWA, Marcien, « Problèmes de l'enseignement primaire africain », *op. cit.*, p. 6.

⁷⁰⁶ *Ibid.*

consentis »⁷⁰⁷, les objectifs qu'il a projetés pourraient être atteints. Dans la mesure où il implique un changement radical dans le mode de vie des cadres politiques, ce projet de société est assurément révolutionnaire. En cela, il requiert le concours de la philosophie : « la philosophie [...] nous aidera à opérer la révolution des mentalités »⁷⁰⁸.

3) L'état de la documentation et l'histoire de la philosophie africaine

Si la « philosophie existe » et « se présente comme un ensemble d'ouvrages »⁷⁰⁹, alors la documentation est une condition *sine qua non* de son existence : « La philosophie s'exprime essentiellement dans le discours oral ou écrit et c'est de ce discours qu'il faut partir, c'est-à-dire des textes. »⁷¹⁰ Pour élaborer, dans l'essai de 1979, sa définition de la philosophie, Towa est parti d'un corpus européen : « Pour se faire une idée de la nature de la philosophie il faut bien partir des ouvrages dits philosophiques, interroger ces ouvrages et la discipline qui porte le nom de philosophie. Or ces ouvrages sont européens »⁷¹¹. A partir de la lecture de ces ouvrages, Towa a extrait le « concept européen de philosophie »⁷¹² qu'il a expurgé de son caractère « européen », déeuropéanisé, c'est-à-dire départicularisé, afin de saisir ce qu'est la philosophie en son universalité : « Dans le concept de philosophie il n'entre aucun lien essentiel avec une civilisation particulière. [...] Ce concept général de philosophie a une portée universelle »⁷¹³. Ce concept permettra ainsi d'opérer comme un critère afin d'examiner les productions de la pensée africaine et de distinguer parmi elles entre celles qui présente un caractère philosophique et celles qui n'en présentent pas. En ce qui concerne les mythes, par exemple, Towa ne les rejette pas en bloc comme non-philosophiques : ce qu'il reproche à l'ethnophilosophie, ce n'est pas d'avoir tenu des mythes pour philosophiques, mais de l'avoir fait « sans discrimination »⁷¹⁴ c'est-à-dire sans critère opératoire fondée sur une définition acceptable de la philosophie.

Disposer d'un corpus philosophique, s'efforcer de le « lire et comprendre » permet de « s'entraîner à la philosophie »⁷¹⁵, car pour « saisir réellement le contenu » de ce corpus, « pour être en mesure de juger ce contenu il faut devenir peu ou prou philosophe soi-même. »⁷¹⁶

⁷⁰⁷ *Ibid.*

⁷⁰⁸ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁰⁹ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 7.

⁷¹⁰ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmations d'une pensée philosophie africaine moderne », *op. cit.*, p. 350.

⁷¹¹ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 16.

⁷¹² TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 61.

⁷¹³ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmations d'une pensée philosophie africaine moderne », *op. cit.*, p. 347.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 350.

⁷¹⁵ TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, *op. cit.*, p. 16.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 15-16.

La lecture d'ouvrages philosophiques participe donc nécessairement de la formation des philosophes. Si le corpus disponible, au moment où Towa écrit, ne comporte pas encore d'œuvres africaines, ce n'est pas dû à une européanité exclusive de la philosophie, pas plus qu'à « une soumission à l'Europe »⁷¹⁷ mais au fait que l'Afrique, en raison de son passé colonial, a subi un ethnocide – la démolition de nos cultures »⁷¹⁸ – dont résulte, selon l'expression de Towa, un état de « chaos culturel ». Par conséquent « A l'heure actuelle ceux qui s'intéressent à la pensée africaine se heurtent au manque d'ouvrages et de documents. »⁷¹⁹ Il importera de remédier à ce problème majeur par la « collecte de textes »⁷²⁰ pour « réordonner le chaos »⁷²¹.

L'étude de la philosophie européenne n'est pas une fin en soi, ce n'est qu'une propédeutique. En tant que philosophie elle est universalisable, mais en tant qu'europpéenne elle est élaborée de manière à répondre à des problèmes qui ont surgi du contexte européen et en vue de projets européens, aussi importe-t-il que les Africains philosophent par eux-mêmes. Towa prône « la nécessité pour nous de philosopher, autrement dit, de penser nous-mêmes nos problèmes en les situant dans une structure conceptuelle universelle »⁷²², à l'horizon d'« un projet entièrement nôtre », « le projet fondamental de nous-mêmes »⁷²³. Mais il ajoute que cela

n'implique nullement le rejet et encore moins l'ignorance pure et simple de la pensée européenne. Nos concepts et notre horizon intellectuel sont encore essentiellement européens. L'élaboration d'une philosophie africaine suppose par conséquent le dépassement de la pensée européenne ; mais dépasser philosophiquement une philosophie ne peut signifier que sa maîtrise, sa critique. Le souci d'originalité, pour autant qu'il soit légitime en philosophie, ne doit pas servir d'alibi à la paresse et à l'ignorance. Il est ahurissant que des Africains se félicitent de n'avoir jamais lu une ligne du Capital.⁷²⁴

Quoique la mémoire du passé colonial puisse susciter le rejet passionné de la philosophie européenne, Towa prône un examen dépassionné de l'histoire en vue de discerner entre ce qui serait utile ou nuisible à l'Afrique. Concernant l'étude de la philosophie européenne, il estime qu'elle a son utilité pour la formation des Africains : « il serait avantageux que certaines œuvres philosophiques [...] (dialogues platoniciens, les œuvres de philosophes des lumières, de Camus, de Sartre, etc.) soient expliquées [à nos élèves] par des philosophes »⁷²⁵. Mais la maîtrise de la philosophie européenne a pour fin « le dépassement de la pensée européenne » par

⁷¹⁷ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 69.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁷¹⁹ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmations d'une pensée philosophie africaine moderne », *op. cit.*, p. 351.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 352.

⁷²¹ TOWA, Marcien « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 38.

⁷²² TOWA, Marcien, « Le consciencisme : émergence de l'Afrique moderne à la conscience philosophique », *op. cit.*, p. 6.

⁷²³ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 69.

⁷²⁴ TOWA, « Le consciencisme : émergence de l'Afrique moderne à la conscience philosophique », *op. cit.*, p. 6.

⁷²⁵ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmations d'une pensée philosophie africaine moderne », *op. cit.*, p.351.

« l'élaboration d'une philosophie africaine ». Une fois que des philosophes africains auront été formés, ils auront à charge « de tourner le regard vers [le] passé »⁷²⁶ afin d'inventorier, parmi les « œuvres de l'esprit produites par les Africains depuis des millénaires »⁷²⁷, les productions pouvant être caractérisées, tout ou partie, comme philosophiques.

Pourquoi importe-t-il, selon Towa, d'étudier la pensée africaine du passé ? Ne pas le faire serait consentir à sa révocation dans l'oubli. Un tel consentement présupposerait qu'on ne lui accorde aucune valeur : « Je ne vois pas ce que nous gagnerions à une telle amnésie, à ne même pas considérer la pensée de nos ancêtres comme digne d'être examinée et discutée. »⁷²⁸ Le raisonnement de Towa est analogue au pari de Pascal. Si la pensée africaine passée n'a aucune valeur, alors les Africains ne gagneront rien à l'étudier, mais ils ne gagneront rien non plus à ne pas l'étudier. De plus, « Il n'est [...] pas dit que nous ne puissions rien trouver de précieux dans leurs conceptions. »⁷²⁹ Dans ce cas, alors non seulement les Africains ne gagneront rien à ne pas l'étudier mais, ils auront beaucoup à gagner en l'étudiant.

Towa admet que la pensée africaine comporte *possiblement* quelque chose de précieux, sans garantir que ce soit *effectivement* le cas. Ce positionnement est une application de sa méthode. En effet, dans cet article, le discours de Towa est temporalisé : dans l'ordre chronologique de la recherche, il se situe au moment où la constitution du corpus de la pensée africaine reste à faire. Mais décréter qu'une pensée est précieuse ou qu'elle est de peu de valeur, c'est déjà l'évaluer. Or pour pouvoir évaluer une pensée, il faut d'abord l'avoir recueillie, mise en texte, lue, comprise et enfin examinée critiquement. *A contrario*, l'évaluer avant d'avoir effectué ces tâches successives, ce serait émettre une simple opinion, une croyance infondée.

Towa avance toutefois deux arguments qui – avant tout examen – interdisent de juger la pensée africaine dénuée de toute valeur : « Nous avons intérêt à étudier et à examiner les conceptions et les modes de pensée des nôtres, quels qu'ils aient été, ne fût-ce que par simple souci de nous connaître et pour ne pas retomber dans les mêmes erreurs qu'eux. »⁷³⁰ D'après le premier argument, les Africains ont *intérêt* à étudier l'histoire de leur pensée, en vue de se connaître eux-mêmes. Ce même argument invalide l'ethno-philosophie : « En se soustrayant aux exigences scientifiques d'enquête », celle-ci expose une représentation erronée de la pensée africaine et, ainsi, « se met hors d'état d'enrichir notre connaissance de nous-mêmes »⁷³¹ En

⁷²⁶ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 69-70.

⁷²⁷ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmations d'une pensée philosophique africaine moderne », op. cit., p. 348-349.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 349.

⁷²⁹ *Ibid.*

⁷³⁰ *Ibid.*

⁷³¹ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 31.

effet, si « Ce que nous sommes en propre, notre essence provient de notre passé »⁷³², alors nous ne saurions nous connaître-nous même en ignorant notre passé.

Le second argument dérive d'une analyse conséquentialiste du premier. Si « le passé constitue [...] la base de tout projet en ce qu'il constitue précisément le problème à résoudre »⁷³³, alors ignorer le passé empêche de conscientiser ce problème, or nous ne chercherons pas à résoudre une situation qui ne nous apparaît pas comme un problème. En revanche, connaître « les conceptions et les modes de pensée » de nos ancêtres permet de tirer une leçon du passé pour anticiper l'avenir et éviter de « retomber dans les mêmes erreurs qu'eux »⁷³⁴. Connaissance de soi et prudence sont indissociables si l'on admet la leçon de l'*Alcibiade* de Platon, selon laquelle on ne saurait prendre soin de soi qu'à condition de savoir d'abord ce que l'on est.⁷³⁵

Une fois constitué, le corpus de la philosophie africaine participera de la formation intellectuelle des Africains. Il appartient aux Africains d'effectuer cette tâche : les Européens n'ont pas à apprendre aux Africains quelle est leur philosophie, contrairement aux prétentions des ethnophilosophes. Tempels avait en effet formulé cette prétention : « C'est nous qui pourrions leur dire, d'une façon précise, quel est le contenu de leur conception des êtres »⁷³⁶. Towa insiste sur cette responsabilité : « C'est donc au philosophe africain qu'incombe la tâche de retracer avec le maximum de rigueur et d'objectivité l'histoire de notre pensée. »⁷³⁷

Le projet d'une « renaissance philosophique en Afrique » se déploie selon deux axes : « d'une part, saisir la pensée des Africains, en faire l'histoire, d'autre part soumettre à l'examen philosophique nos problèmes actuels »⁷³⁸. Le premier axe vise « la connaissance de la pensée africaine déjà constituée »⁷³⁹ et « relève de l'histoire de la philosophie », le second vise la constitution d'une philosophie africaine moderne. Philosophie *constituée* et *constituante* participent d'une même démarche. La philosophie constituante peut, certes, œuvrer « à l'élaboration d'un système philosophique nouveau »⁷⁴⁰. Mais elle peut aussi examiner les philosophies passées et faire le « choix d'un système philosophique *déjà constitué*. »⁷⁴¹ Towa assortit toutefois ce choix d'une condition :

⁷³² *Ibid.*, p. 49.

⁷³³ *Ibid.*

⁷³⁴ TOWA, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 349.

⁷³⁵ PLATON, *Alcibiade majeur*, 129a.

⁷³⁶ TEMPELS, Placide, *La philosophie bantoue* [1948], Paris, Présence Africaine, 1965, p. 24.

⁷³⁷ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 70.

⁷³⁸ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmations d'une pensée philosophie africaine moderne », *op. cit.*, p. 349.

⁷³⁹ *Ibid.*

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 350.

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 351. Nous soulignons.

L'adoption d'un système de pensée préexistant ne saurait dispenser de penser activement. Aucun système de pensée ne peut prévoir toutes les situations et tous les problèmes. Inévitablement, le penseur se trouvera devant des situations inédites qu'il devra examiner personnellement et y trouver des solutions.⁷⁴²

Il formulait déjà cette idée dans l'essai de 1971 : « Amener au jour une authentique philosophie négro-africaine établirait à coup sûr que nos ancêtres ont philosophé, sans pour autant nous dispenser, nous, de philosopher à notre tour. Déterrer une philosophie, ce n'est pas encore philosopher. »⁷⁴³ Il insistait sur l'opposition entre *penser* et *dis-penser* : « L'histoire de la pensée ne doit pas se proposer l'exhumation d'une philosophie qui nous dispenserait de philosopher »⁷⁴⁴. En effet, le projet de Towa est « la renaissance philosophique en Afrique ». Or exhumer un cadavre ce n'est pas le faire renaître. Faire renaître, c'est donner une nouvelle naissance. Ce qui naît, par définition, est vivant. L'étude de la pensée passée doit donc s'accompagner du souci de la conserver, non pas au sens du conservatisme muséal, mais au sens de la conservation de la vie. Nous pouvons transposer à la philosophie ce que Towa dit de la distinction entre langues vivantes et langues mortes : « En elles-mêmes toutes les langues sont des réalités mortes comme tout ce qui est un produit purement humain. La vie qu'on leur attribue par méprise, c'est la vie de leurs locuteurs. [...] Mourir pour une langue c'est cesser d'être parlé »⁷⁴⁵. La vie d'une pensée philosophique, c'est celle des femmes et des hommes « de chair et d'os » qui pensent, les « philosophes concrets ». Il importe donc non seulement d'étudier la pensée formée par les philosophes du passé pour répondre aux problèmes essentiels de leur époque et de leur milieu, mais également d'*actualiser* cette pensée, afin qu'elle permette à celles et ceux qui la font renaître, de penser les problèmes de *leur* époque et de *leur* milieu.

Après avoir interrogé le discours d'une doctrine quelconque du point de vue de sa vérité théorique, il faut l'interroger aussi du point de vue de ses propres préoccupations, parce qu'on a ses propres aspirations. Un discours peut être vrai, mais répondre à d'autres préoccupations, poser des problèmes d'une autre société, etc. Il faut mettre un tel discours, après avoir évalué sa portée théorique, en rapport avec ses propres intérêts, ses propres aspirations.⁷⁴⁶

Aucun système de pensée ne peut prévoir toutes les situations et tous les problèmes. Inévitablement, le penseur se trouvera devant des situations inédites qu'il devra examiner personnellement et y trouver des solutions.⁷⁴⁷

Avant de pouvoir seulement lire et comprendre une philosophie du passé, il faut disposer de textes qui la recueillent. Cela requiert un fonds documentaire suffisant : « La première tâche

⁷⁴² *Ibid.*

⁷⁴³ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 29.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 75.

⁷⁴⁵ TOWA, Marcien, « Langue nationale et personnalité nationale », *op. cit.*, p. 104.

⁷⁴⁶ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, *op. cit.*, p. 29.

⁷⁴⁷ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmations d'une pensée philosophie africaine moderne », *op. cit.*, p. 350.

des historiens de la pensée africaine consistera par conséquent à établir un corpus de textes répondant à la définition de la philosophie adoptée et à les mettre à la portée des chercheurs. »⁷⁴⁸ Mais l'idéologie de l'impérialisme colonial – et sa rémanence néocoloniale – a enraciné dans les esprits des préjugés qui, faute d'être extirpés, tendent à « décourager les recherches »⁷⁴⁹, à dissuader l'entreprise de restauration et de renaissance culturelle. Ces préjugés idéologiques visent à déposséder les Africains de leur propre histoire et identité culturelle.

Les principaux préjugés idéologiques sont : le mensonge du « miracle grec »⁷⁵⁰, la caractérisation des Africains comme « peuple sans écriture » (« nos cultures ignorent l'écriture »⁷⁵¹), le rejet péremptoire de la notion de « texte oral »⁷⁵² et, enfin, le préjugé ethnophilosophique selon lequel « les Africains [auraient] une seule et même conception du monde, [...] un seul et même mode de pensée »⁷⁵³. Les deux premiers préjugés ont été réfutés par les historiens, les africanistes et les orientalistes, parmi lesquels Towa cite Masson-Oursel et Cheikh Anta Diop, réfutation que corroborent des travaux plus récents, comme *L'invention de la Grèce* par Patrice Brun⁷⁵⁴. Le troisième préjugé se réfute par l'étymologie du mot texte, qui n'implique pas la notion d'écriture, ainsi que par l'exemple de Socrate : « Socrate n'a rien écrit. Ce n'est pas une raison pour prétendre qu'il n'était pas philosophe. »⁷⁵⁵ (Souscrire à un tel préjugé, c'est estimer dispensable la tâche de « collecter » et « fixer les textes oraux »⁷⁵⁶, ce qui revient à justifier l'ethnocide.) Quant au dernier préjugé, il est démenti par la diversité manifeste des pensées africaines, mais avant cela, il est méthodologiquement intenable.

Si ce dernier préjugé était fondé, il serait vain d'étudier la pensée africaine puisqu'on n'y trouverait jamais rien d'autre que la répétition de ce que les ethnophilosophes prétendent y avoir déjà trouvé, à savoir leur propre *credo* qu'ils ont interpolé par rétrojection, *credo* dont ils sont eux-mêmes « prisonnier[s] » et dans lequel ils voudraient « enfermer » à leur tour les Africains. L'histoire de la pensée africaine a donc pour les Africains un enjeu essentiel : elle « apparaît comme une libération »⁷⁵⁷. De tout ce que procure cette histoire, dira Towa, « Le bénéfique qui me semble le plus essentiel, c'est la libération des esprits. »⁷⁵⁸ En effet, s'il n'existait qu'une pensée africaine unique, comme le veulent les ethnophilosophes, l'absence

⁷⁴⁸ *Ibid.*

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 345.

⁷⁵⁰ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 8-9 et 71.

⁷⁵¹ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmations d'une pensée philosophie africaine moderne », *op. cit.*, p. 345.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 350.

⁷⁵³ TOWA, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 349.

⁷⁵⁴ BRUN, Patrice, *L'invention de la Grèce*, Paris, Odile Jacob, 2021, p. 8.

⁷⁵⁵ TOWA, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *op. cit.*, p. 350.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 351.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 350.

⁷⁵⁸ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, *op. cit.*, p. 30.

d'alternative excluait la possibilité d'un choix, ne laissant pas même aux Africains la possibilité de ne pas choisir leur propre pensée puisque, selon ce préjugé, ils ne sauraient en avoir d'autre. En amenant, au contraire, les Africains à prendre « conscience de la diversité des conceptions africaines », l'histoire de la pensée africaine fonde la possibilité du choix car elle conduit à « confronter ces modes, ces systèmes de pensée pour éventuellement choisir le meilleur, ou bien même les rejeter tous. Dès lors, la pensée se trouve libérée. »⁷⁵⁹

Une multiplicité d'options ne suffit pas à garantir la liberté du choix : seul un choix éclairé est véritablement libre. Le choix n'est libre que si les différentes conceptions sont connues, comprises, examinées, comparées, éprouvées par la critique et enfin évaluées. Or effectuer ces opérations, c'est exercer des compétences *philosophiques*. Par conséquent, l'étude de l'histoire de la pensée africaine constitue un « entraînement » à la philosophie :

avoir une formation philosophique, c'est avoir une formation générale, un entraînement de la pensée comme celui que [...] développe l'étude de l'histoire de la pensée vous met en face de multiples systèmes différents, vous êtes amené à vous interroger sur le choix entre ces systèmes. En vous interrogeant, vous philosophez effectivement.⁷⁶⁰

cet exercice développe l'esprit de discernement, ainsi que notre aptitude à élaborer nous-mêmes les théories, les conceptions appropriées pour résoudre nos problèmes »⁷⁶¹.

Cela n'implique pas le rejet de toute conception extra-africaine pouvant contribuer à résoudre ces problèmes : « Certes ce résultat peut s'obtenir par l'étude d'autres modes et systèmes de pensée. »⁷⁶² Cependant, les conceptions extra-africaines, aussi universalisables soient-elles, ont été élaborées pour résoudre des problèmes extra-africains, éloignés de « la réalité africaine »⁷⁶³. Ainsi, dans le « royaume de la pensée philosophique »⁷⁶⁴, selon l'expression de Towa, « le domaine africain offre l'avantage [...] de nous confronter à nos réalités profondes. »⁷⁶⁵ Or parmi les problèmes que pose la réalité africaine de son temps, le philosophe interpelle sur la propagande, diffusée notamment par l'intermédiaire des sectes, pour abêtir, emprisonner les esprits et diviser les Africains entre eux :

Le discernement, nous en avons un très grand besoin en ces temps où des puissances inondent notre pays et notre continent [de] doctrines dont beaucoup sont proprement aberrantes au point qu'à mon avis, elles constituent une insulte à notre intelligence, tellement elles sont absurdes.⁷⁶⁶

⁷⁵⁹ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 30.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁶² *Ibid.*

⁷⁶³ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », op. cit., p. 348.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 349.

⁷⁶⁵ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 30-31.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 31.

Ce qui rend efficiente cette arme idéologique (la propagande), c'est « l'esprit de crédulité »⁷⁶⁷. Un esprit crédule se laisse capturer par la première doctrine qui lui tombe dessus comme une « fatalité » et dont il subit l'emprise – c'est-à-dire sans qu'elle ait été adoptée par un libre choix. Cet esprit reste ensuite « barricadé dans sa doctrine »⁷⁶⁸.

Contre l'*esprit de crédulité*, l'entraînement philosophique développe l'*esprit critique*⁷⁶⁹, qui lui est le plus opposé : c'est une formation à l'auto-défense intellectuelle. Towa écrit : « Dans un tel contexte, les aptitudes d'analyse et de réflexion que développe la philosophie, et tout spécialement l'histoire de la philosophie dont l'histoire de la pensée africaine [...] fourniraient des armes intellectuelles »⁷⁷⁰. Paradoxalement, résister aux doctrines au moyen de l'esprit critique, c'est aussi « avoir un esprit ouvert »⁷⁷¹. Un esprit critique n'est pas un esprit fermé, mais un esprit qui ne se laisse pas enfermer dans une doctrine, qui ne se laisse pas endoctriner. Or pour ne pas se laisser enfermer dans une doctrine, il importe de rester « ouvert, disponible »⁷⁷² à la diversité des « différents systèmes de pensée et différents modes de pensée »⁷⁷³, ouvert à « la multiplicité de [...] conceptions qui s'affrontent »⁷⁷⁴. Towa insiste sur la « multiplicité », la « différence », la « diversité »⁷⁷⁵ de ces conceptions et sur leur dynamique agonistique : il s'agit de rassembler des « conceptions qui s'affrontent », de « confronter ces modes, ces systèmes de pensée »⁷⁷⁶. Si ces conceptions étaient consensuelles, en effet, leur diversité ne serait qu'illusoire, recouvrant une pensée unique et « exclusiviste ».

L'histoire de la pensée africaine ouvre l'esprit à une multiplicité de conceptions opposables, fondant la possibilité d'un choix. Soumettre ces conceptions à un examen critique permet de les discriminer selon leur degré de vérité et leur valeur pratique, d'évaluer dans quelle mesure elles pourraient permettre de penser et résoudre les problèmes essentiels du milieu et de l'époque de celles et ceux qui les examinent. Cette démarche critique et évaluative permettra de justifier le choix de donner ou refuser son assentiment à ces conceptions : « Cet examen peut [...] conduire au choix d'un système philosophique déjà constitué. Resterait alors à justifier les options et les exclusions. »⁷⁷⁷ Fondé sur des arguments rationnels, projeté en vue de soi-même

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁷² *Ibid.*

⁷⁷³ *Ibid.*

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 30. Nous soulignons.

⁷⁷⁷ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophie africaine moderne », *op. cit.*, p. 350-351.

– et non en vue de « fins étrangères [...] non conçues ni voulues par soi-même »⁷⁷⁸ – ce choix constitue l'acte d'une pensée libre. Or, écrit Towa, « La libération de la pensée est une dimension essentielle de la libération tout court. Et nous sommes engagés dans un processus historique [...] de lutte pour la libération d'une Afrique victime d'un asservissement séculaire. »⁷⁷⁹ L'histoire de la pensée africaine apporte ainsi une contribution décisive à « notre projet : une Afrique libre dans un monde libéré. »⁷⁸⁰

⁷⁷⁸ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 69.

⁷⁷⁹ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 31.

⁷⁸⁰ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 68.

CONCLUSION

L'œuvre de Marcien Towa expose le projet d'une renaissance philosophique dans l'Afrique actuelle. A l'horizon de ce projet, la définition de la philosophie joue un rôle déterminant. Définir une activité est l'acte fondamental qui permet d'en décliner les modalités, circonscrire le champ d'application, projeter les fins, fixer les moyens. Elaborer le concept de philosophie, c'est déjà philosopher, parce que c'est *penser l'absolu* des philosophes et, au-delà, assigner à l'existence humaine la libre pensée pour absolu. Mais avec cet acte fondateur, nous ne sommes qu'à l'orée de la renaissance philosophique.

Déterminant les conditions de possibilité de cette renaissance, identifiant les problèmes qui lui font obstacle, s'employant à les résoudre ou indiquant du moins la voie à suivre à cette fin, annonçant les tâches qu'il restera à accomplir, esquissant les méthodes qu'il conviendra d'appliquer, le discours de Towa prend régulièrement une forme programmatique. Il pose les fondements d'une philosophie dont l'édifice reste à ériger et dont il trace le plan pour guider ses continuatrices et continuateurs. En effet, il évoque toujours la renaissance philosophique au futur, comme une œuvre qu'il resterait à accomplir. Cette renaissance est conditionnée par – ou fait corps avec – une révolution globale, ontologique (« révolutionner l'essence de soi »⁷⁸¹), sociale, politique, dont la philosophie serait un ferment. Bien que Towa ait écrit après que le Cameroun ait obtenu son indépendance politique, il estime que « la révolution africaine est en cours »⁷⁸² : le processus est seulement amorcé, il n'a pas encore atteint sa fin. Mais on ne peut pas faire la révolution tout seul, d'où le souci qu'a Towa, non seulement de « la qualité des Africains »⁷⁸³ – à laquelle doit contribuer leur formation à la philosophie –, mais également de leur quantité. Aussi importe-t-il, selon lui, d'œuvrer à l'« accroissement des effectifs ».⁷⁸⁴

Dans cette perspective, la fin poursuivie n'est pas tant d'élaborer une doctrine, que de susciter des philosophes. Towa peut reprendre à son compte ces mots de Garvey qu'il cite dans *L'histoire de la pensée africaine* : « Ce que nous faisons aujourd'hui de valable constitue une source d'inspiration pour ce que d'autres pourront entreprendre dans l'avenir. »⁷⁸⁵ A rebours de l'éducation coloniale, qui ne visait pas à « susciter » des « intellectuels africains », lesquels eussent été autant d'« adversaire probables »⁷⁸⁶ pour le régime oppressif, l'éducation

⁷⁸¹ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 41.

⁷⁸² TOWA, Marcien, « La fonction normale de l'école dans la nation », op. cit., p. 75.

⁷⁸³ *Ibid.*

⁷⁸⁴ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophie africaine moderne », op. cit., p. 351.

⁷⁸⁵ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, op. cit., p. 123.

⁷⁸⁶ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », op. cit., p. 36.

philosophique préconisée par Towa vise à « accroître le nombre des Africains qui s'adonneront aux études de philosophie »⁷⁸⁷, sans quoi « L'Afrique moderne ne produira guère de grands philosophes »⁷⁸⁸. Au contraire de l'éducation coloniale qui a pour fin l'asservissement – et à laquelle conviendrait mieux le nom de « dressage »⁷⁸⁹ – l'éducation philosophique a pour fin la libération de la pensée et, au-delà, puisque la pensée guide l'action et que l'action transforme le monde, la libération du monde. Celle-ci, fin eschatologique de l'entreprise philosophique, suppose « l'effondrement du système mondial de domination »⁷⁹⁰. Education et philosophie s'associent nécessairement dans ce projet. En effet, la philosophie doit, selon Towa, « aider à opérer la révolution des mentalités »⁷⁹¹, or elle ne peut le faire qu'au moyen de l'éducation puisque l'éducation consiste dans « la formation de la conscience »⁷⁹². De fait Towa n'est pas seulement un philosophe, c'est aussi un éducateur, un enseignant, un pédagogue. En lui, l'éducateur est indissociable du philosophe : il philosophe en éduquant, il éduque en philosophant. D'ailleurs, quand on lui « demande de décliner [s]on identité », il répond :

Qui suis-je ? Eh bien, je suis un professeur de philosophie et un chercheur ! Voilà ce que je suis. Toutes les autres épithètes, je ne les reconnais pas. Je suis quelqu'un qui cherche la vérité, qui réfléchit un peu sur le bien, notamment sur le bien de notre continent et de notre pays, et qui s'efforce d'éveiller les jeunes à la conscience de leurs problèmes, au discernement, à la responsabilité, voilà ce que je fais.⁷⁹³

Si Towa veut susciter des philosophes africains, en fait-il ses interlocuteurs privilégiés ? Le lectorat européen est-il exclu ? A qui s'adresse-t-il ou, pour reprendre une expression de Judith Butler, quel est son « mode d'adresse »⁷⁹⁴ ? Butler se référerait ainsi à Sartre qui, dans sa préface aux *Damnés de la terre* de Fanon, apostrophait les lecteurs européens en ces termes :

On y parle de vous souvent, à vous jamais [...] nous sommes les objets du discours [...] Européens, ouvrez ce livre [...] vous verrez des étrangers réunis autour d'un feu [...] Ils vous verront peut-être, mais ils continueront de parler entre eux [...] En ce cas, direz-vous [...] Pourquoi le lire puisqu'il n'est pas écrit pour nous ? [...] profitez-en pour vous découvrir à vous-mêmes dans votre vérité d'objets.⁷⁹⁵

Ce que Sartre dit du livre de Fanon vaut-il pour l'œuvre de Towa ? Quand Towa emploie le « nous » collectif – par exemple : « L'ethnophilosophe était prisonnier de son credo et voulait

⁷⁸⁷ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophie africaine moderne », *op. cit.*, p. 351.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 342.

⁷⁸⁹ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 29.

⁷⁹⁰ TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 345.

⁷⁹¹ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁹² TOWA, Marcien, *Identité et transcendance*, *op. cit.*, p. 313.

⁷⁹³ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, *op. cit.*, p. 37-38.

⁷⁹⁴ BUTLER, Judith, « Violence, non-violence : Sartre, à propos de Fanon », trad. Ivan Ascher, in *Actuel Marx*, No. 55, Frantz FANON (Premier semestre 2014), p. 12.

⁷⁹⁵ SARTRE, Jean-Paul, « Préface », in FANON, Frantz, *Les damnés de la terre* [1961], Paris, Editions La Découverte / Poche, 2002, p. 19-22.

également *nous* y enfermer »⁷⁹⁶ –, est-ce un « nous » dans lequel seul les Africains seraient inclus à titre de *sujets* et dont les Européens seraient exclus à titre d'*objets* ?

Quand Towa s'attaque à ce qu'il appelle l'« exclusivisme »⁷⁹⁷ c'est contre « les divisions africaines »⁷⁹⁸, c'est-à-dire contre les clivages qui font obstacle à la réalisation de l'« unité politique » du peuple africain. Cependant, il n'encourage pas à l'isolationnisme culturel et estime que l'Afrique doit demeurer ouverte au monde. Mais, afin que cette ouverture ne soit pas une brèche, les consciences doivent être formées par l'entraînement philosophique et ainsi dotées d'« armes intellectuelles ». En d'autres termes, il doit s'agir d'une ouverture critique. Celle-ci permet de discerner entre « coopération culturelle » et « impérialisme de la culture européenne », c'est-à-dire entre un apport culturel européen que l'Afrique pourrait s'approprier en vue de ses propres intérêts, et un apport culturel qui ne serait qu'un « cheval de Troie » de l'idéologie impérialiste. Celle-ci cherche, selon Towa, à « maintenir [son] influence par-delà l'indépendance » sous la forme du néocolonialisme – stratégie de subtilisation, d'invisibilisation, manière « de demeurer tout en partant »⁷⁹⁹ – aussi le « nous » africain exclue-t-il nécessairement la subjectivité européenne : l'interculturalité consiste à s'enrichir mutuellement sans « se dissoudre dans l'autre ».⁸⁰⁰

Cependant, la lecture de Towa n'exclut pas le lectorat européen, elle ne le laisse pas non plus de côté – comme le prétendait Sartre à propos du livre de Fanon – comme un objet dont on parle sans lui parler, sans jamais l'inclure dans ce qu'il appelle « le projet fondamental de nous-mêmes »⁸⁰¹. Mais l'Européen ne pourrait trouver sa place dans ce projet qu'en se déseuropéanisant, en accédant à la subjectivité universelle, à l'« identité générique », au « nous » départicularisé des philosophes. Dans cette intersubjectivité idéale, philosophes africains et philosophes européens formeraient une « communauté authentiquement humaine (...) dans un nous qui soit un moi et un moi qui soit un nous »⁸⁰². En vue d'un tel projet, la définition de la philosophie est un moment inaugural : « En définissant la philosophie comme pensée de l'essentiel nous préservons la spécificité de la démarche philosophique, sans pour autant exclure l'Afrique du royaume de la pensée philosophique. »⁸⁰³ La définition de la

⁷⁹⁶ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophie africaine moderne », *op. cit.*, p. 350. Nous soulignons.

⁷⁹⁷ TOWA, Marcien, *Histoire de la pensée africaine*, *op. cit.*, p. 35, 36, 52.

⁷⁹⁸ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁹⁹ TOWA, Marcien, « Principes de l'éducation coloniale », *op. cit.*, p. 34.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁰¹ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, *op. cit.*, p. 69.

⁸⁰² *Ibid.*

⁸⁰³ TOWA, Marcien, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophie africaine moderne », *op. cit.*, p. 349.

philosophie constitue, comme telle, la pierre fondatrice sur laquelle édifier un « royaume de la philosophie »⁸⁰⁴ qui ne se laisserait annexer par aucun exclusivisme culturel et dont la seule voie d'accès serait la libération de la pensée, un royaume bâti sur les ruines du « système mondiale de domination et d'oppression ».

Enfin, la transposabilité à d'autres contextes situationnels que celui à partir duquel une philosophie a émergé, et la mesure en laquelle – moyennant les adaptations nécessaires – elle permettrait de résoudre les problèmes essentiels de ces autres contextes, constitue pour Towa un critère d'évaluation d'une philosophie. A quelles conclusions arriverions-nous si nous essayions la philosophie de Towa à l'épreuve d'une telle transposition ? Que pourrait nous révéler une philosophie suscitée par les problèmes essentiels de la « réalité africaine » sur les problèmes essentiels de la « réalité européenne » ? Cette tâche reste à entreprendre. Pour entrevoir son intérêt, nous pouvons prendre pour exemple la thèse de Towa selon laquelle le traitement de l'éducation et de l'enseignement est un indicateur du degré de démocratie d'un Etat. A l'aune de ce critère, le déficit du budget de la recherche, les fermetures de postes d'enseignants, les fermetures de classes, les classes surchargées, la sous-rémunération des enseignants et la baisse d'exigence dans les formations diplômantes, nous apparaîtraient comme autant de signes préoccupants d'un recul de la démocratie.

⁸⁰⁴ TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit., p. 5.

BIBLIOGRAPHIE

I. Œuvres et articles de Marcien Towa

- « Principaux objectifs d'Abbia », *Abbia*, 1963, n°2.
- « La fonction normale de l'école dans la nation », *Abbia* n°2, Mai, 1963, pp. 75-83.
- « Principes de l'éducation coloniale », *Abbia* n°3, Septembre, 1963, pp. 25-38.
- « Liberté I, de Léopold Sédar Senghor », Genève-Afrique, 1^{er} Janvier, 1965, Vol. 1-4, pp. 225-233.
- « Les problèmes de l'enseignement primaire africain », in *Revue camerounaise de pédagogie*, n°8-9, Octobre 1966-Avril 1967, pp. 5-12.
- « Civilisation industrielle et négritude », *Abbia* n°19, Mars 1968, pp. 31-45.
- « Le consciencisme : émergence de l'Afrique moderne à la conscience philosophique », *Abbia* n°20, Juin 1968, pp. 5-33.
- « Aimé Césaire, prophète de la révolution des peuples noirs », *Abbia*, n° 21, Avril 1969, p. 49-57.
- *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, col. Points de vue, 1971, 77 pages.
- *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou Servitude ?*, Yaoundé, Clé, coll. Point de vue, 1971, 115 pages.
- « Langue nationale et personnalité nationale », *Abbia*, n° 29-30, 1975, p. 95-120
- « Idéologies et utopies », tapuscrit original de la Conférence Internationale de Philosophie de Khartoum, 30 Octobre – 3. [Publié tel quel dans les Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé, vol. 8, 1977, pp. 237-256.]
- « La spécificité et la dynamique des cultures négro-africaines », ONU pour l'éducation, la science et la culture, Abidjan (Côte d'Ivoire), 2-6 octobre 1978.
- *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Clé, 1979, coll. Point de vue, 118 pages.
- « Condition d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », *Présence africaine*, n° 117-118, 1981, pp. 341-353.
- *Identité et Transcendance*, Paris, L'Harmattan, coll. Problématiques africaines, 2011, 348 pages.
- *Histoire de la pensée africaine*, Yaoundé, Clé, 2015, 228 pages (posthume).

- « Le défi de la question unitaire », *Les Cahiers de mutations*, n°5, septembre 2002, [En ligne]. URL : <https://recapinfos.com/447623864/> (dernière consultation le 28 Juillet 2025). Texte sans pagination.
- BJORNSON, Richard, « Richard Bjornson with Marcien Towa », in *Research in African Literatures*, Indiana University Press, Vol. 28, No. 4, Hiver 1997.

II. Ouvrages et articles sur Marcien Towa

- NZAMEYO, René Aristide Rodrigue (éd.), *Marcien Towa à l'essai : lectures d'un texte fondateur de la philosophie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2025.
- MABE, Jacob Emmanuel, « Marcien Towa : Présentation biographique », in *Apologie de la raison. Hommages à Marcien Towa (1931 -2014)*, Nordhausen, éd. Traugott Bautz, 2015.
- LIPAWING Benjamin, « Marcien Towa : un monument de la pensée africaine », in AYISSI Lucien (éd.), *La philosophie de la libération et de l'émancipation de Marcien Towa*, Paris, Dianoïa, 2021.
- MENYOMO, Ernest, *Descartes et les Africains*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 151-175.
- LUBINDA, Monga, « La critique de la religion dans « L'idée d'une philosophie négro-africaine » de Marcien Towa », in *Africa : Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, Mars 1983, Année 38, N°1.

III. Ouvrages et articles de philosophie

- AQUIN, Thomas (d'), *Somme contre les Gentils*, L.1, ch. 12, Paris, GF Flammarion, 1999.
- ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, éd. Gallimard, coll. Pocket Agora, 1997, p. 42-43.
- ARENDT, Hannah, *Eichmann à Jérusalem [1963]*, trad. Anne Guérin, Paris, Gallimard, 1991.
- ARENDT, Hannah, *La Crise de la culture*, « Qu'est-ce que la liberté ? », éd. Gallimard, coll. Folio Essais, 1972
- ARISTOTE : *Ethique à Nicomaque, Métaphysique, Catégories*.
- BLANCHÉ, Robert, *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, Armand Collin, 1996.
- BRÉHIER, Emile, « La notion de problème en philosophie », dans *Theoria*, éd. Filosofoska institutionen, Lund (Suède), 1948-01, Vol.14 (1), p.1-2.

- BUTLER, Judith, « Violence, non-violence : Sartre, à propos de Fanon », trad. Ivan Ascher, in *Actuel Marx*, No. 55, Frantz FANON (Premier semestre 2014).
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les éditions de Minuit, 1991, p. 8.
- DESCARTES, René, *Les passions de l'âme*, in *Œuvres et Lettres*, Pléiade, Paris, 1953.
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, in *Œuvres et Lettres*, Pléiade, Paris, 1953.
- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres et Lettres*, Pléiade, Paris, 1953.
- DESCARTES, René, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, in *Œuvres et Lettres*, Pléiade, Paris, 1953.
- DESCARTES, René, *Les principes de la philosophie*, in *Œuvres et Lettres*, Pléiade, Paris, 1953.
- DESCARTES, René, *Règles pour la direction de l'esprit*, in *Œuvres et Lettres*, Pléiade, Paris, 1953.
- DESCARTES, René, « Lettre au marquis de Newcastle » du 23 Nov. 1646, in *Œuvres et Lettres*, Pléiade, Paris, 1953.
- DESCARTES, René, « Réponse à A. M. Morus », lettre du 16 juillet 1648, in *René Descartes : Œuvres complètes*, Arvensa Éditions, 2019.
- DESCARTES, René, « Lettre à Mersonne », 30 juillet 1640, in *René Descartes : Œuvres complètes*, Arvensa Éditions, 2019.
- DESCARTES, René, *Compendium Musicae*, in *Oeuvres de Descartes*, X, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1996.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien, *La Crise du Muntu*, Présence Africaine, Paris, 1977.
- FREUD, Sigmund, « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », in *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1975.
- HANSEN-LØVE, Laurence, *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 2020.
- HEGEL, G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, « Introduction du cours de Heidelberg », trad. J. Gibelin, Gallimard, 1954.
- HEGEL, G.W.F., *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, 10/18, 1965.
- KANT, *Logik*, Berlin, éd. L. Heimann, 1869.
- KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Librairie Générale Française, 1993, p. 75.

- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, « Seconde préface », trad. A. Renaut, Paris, G-F-Flammarion, 2001.
- KANT, Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, GF-Flammarion, Paris, 1991.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig, éd. C. G. Naumann, 1886, §17.
- PÉCHARMAN, Martine, « L'idée du politique », in Denis Kambouchner (éd.), *Notions de philosophie, III*, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio Essais, 1995.
- PLATON : *Lachès, Ménon, République, Théétète, Alcibiade majeur*.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 2012.
- SARTRE, Jean-Paul, *Saint Genet, comédien et martyr* [1952], Paris, Gallimard, coll. Tel, 2011.
- SARTRE, Jean-Paul, « Préface », in FANON, Frantz, *Les damnés de la terre* [1961], Paris, Editions La Découverte / Poche, 2002.
- SPINOZA, Baruch, *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 1994.
- SPINOZA, Baruch, *Ethique*, II « De l'esprit », Prop. XL, Scolie II, Editions du Seuil, 1988.
- STRAUSS, Léo, *Droit naturel et histoire*, éd. Flammarion, coll. Champs, 1986.
- TEMPELS, Placide, *La philosophie bantoue* [1948], Paris, Présence Africaine, 1965.
- VESPERINI, Pierre, *La philosophie antique*, Fayard, 2019.

IV. Ouvrages d'histoire

- MVENG, Engelbert, *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 1963.
- MBILI, Armand, Alain, *D'une Eglise missionnaire à une Eglise africaine nationale - L'observatoire du grand séminaire d'Otéfé 1949-1968*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- DELTOMBE T., DOMERGUE M., TATSITSA J., *Kamerun !*, Paris, La Découverte, 2019.
- NJEUMA, Martin Zachary, *Histoire du Cameroun : (XIXe-début XXe s.)*, trad. I.A. Mbembe et E. Ngoematcha, Paris, L'Harmattan, 1989.
- GWET, Ghislaine Ariane, *L'école au Cameroun pendant les périodes coloniales allemande et française et leurs retombées sur la situation actuelle*, thèse de doctorat en langues, lettres et civilisations étrangères, sous la direction d'Angelika Schober, Limoges, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2015.
- BRUN, Patrice, *L'invention de la Grèce*, Paris, Odile Jacob, 2021.

- TOYNBEE, Arnold, J., *A study of history*, version abrégée, Dell Publishing, New York, 1974.

V. Divers

- VIGNY, Alfred de, *Les destinées*, « La mort du loup », Paris, Michel Lévy frères, Librairie nouvelle, 1864.
- LITTRÉ, Émile, *Dictionnaire de la langue française* [En ligne], Paris, L. Hachette, 1873-1874.
- *Dictionnaire de l'Académie française*, Librairie de Firmin-Didot et C^{ie}, 1879 [Septième édition].
- SENGHOR, Léopold Sédar, « Éléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine », in *Présence Africaine*, Fev.-Mai 1959, Nouvelle série, N° 24/25.
- DIOP, Christiane, « Discours de Madame Christiane Yandé Diop », in *Présence Africaine*, No. 117/118, 1981.
- SECK, Assane, « Discours inaugural de M. Assane Seck », in *Présence Africaine*, No. 117/118, 1981.
- FRANKLIN, Albert, « Les étudiants noirs parlent... », in *Présence Africaine*, 1953, n°14.

VI. Documents audiovisuels

- Entrevue avec le journaliste Charles Ndong dans l'émission télévisée « 1 Siècle d'Histoire », diffusée le sur la chaîne CRTV en Novembre 1999.

TABLE DES MATIERES

Remerciements.....	2
Introduction.....	3
PREMIERE PARTIE : la philosophie en général.....	12
I. La genèse d'une définition.....	12
II. Le courage de penser : une expression paradoxale.....	16
III. Qu'est-ce que le courage ?.....	18
1) Le courage comme vertu pratique.....	18
2) Courage physique et moral.....	21
3) L'objet du courage.....	22
4) Le sujet du courage	23
5) Le courage à l'épreuve de l'adversité.....	24
6) Le « courage stoïque » et la liberté consubstantielle du courage.....	25
7) Le courage de la liberté comme résistance à l'oppression.....	27
8) L'irréductible composante morale du courage.....	31
9) Une définition du courage.....	31
IV. Qu'est-ce que la pensée ?.....	31
1) Le concept de pensée au sens large.....	32
2) Le concept de pensée au sens strict.....	33
a) La réfutation du « cogito » senghorien.....	33
b) La pensée stricto sensu comme caractéristique anthropologique.....	41
c) Recueil d'extraits relatifs à la pensée stricto sensu.....	46
d) La pensée stricto sensu est une pensée rationnelle.....	47
e) Les trois phases de la méthode philosophique.....	48
f) La pensée stricto sensu n'admet pas l'intuition.....	52
g) Définition de la pensée stricto sensu.....	56
V. Qu'est-ce que « l'absolu » ?.....	56
1) L'Absolu à l'épreuve de la critique.....	56
2) Doxographie des déterminations de l'Absolu.....	58
3) Le courage de critiquer l'absolu.....	61
4) Le courage de défendre l'absolu.....	63
DEUXIÈME PARTIE : la philosophie africaine en particulier.....	65
I. Vers une définition de la philosophie africaine.....	65

1) De la philosophie générale aux philosophies particulières.....	65
2) La philosophie comme éveil de la conscience.....	69
3) Eloge de la philosophie.....	72
4) Définition de la philosophie africaine.....	74
II. Les problèmes fondamentaux de la philosophie africaine moderne.....	82
1) La source des problèmes essentiels de l’Afrique moderne : le passé colonial..	82
2) L’histoire comme ontogenèse d’un peuple	83
3) Le « problème unitaire ».....	86
4) Les problèmes du milieu ethnolinguistique.....	91
5) Un philosophe naissant en milieu sacerdotal à l’époque coloniale.....	106
6) La philosophie africaine comme problème essentiel.....	109
III. Problèmes à résoudre pour la « renaissance philosophique en Afrique ».....	110
1) Les méconceptions de la philosophie.....	110
a. « L’obstacle ethnophilosophique »	110
b. « L’obstacle scientiste et épistémologiste ».....	114
2) Un « milieu socio-politique » défavorable.....	116
3) L’état de la documentation et l’histoire de la philosophie africaine.....	120
Conclusion.....	129
Bibliographie.....	133