

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES
ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

L'IDÉE DU PANAFRICANISME CHEZ EBENEZER NJOH MOUELLE : ENJEUX ET DÉFIS ACTUELS

**Mémoire rédigé et soutenu publiquement le 4 juillet 2025 en vue de l'obtention du
Diplôme de Master en Philosophie**

Spécialité : Histoire de la philosophie et Philosophie africaine

Option : Philosophie africaine

**Par
Martial Lionel EDZIMBI ATEBA**

Licencié en philosophie

12M206

JURY

President : Pr BIAKOLO KOMO Louis Dominique

Examineur : Dr. AMOUGOU AFOUBOU Anselme Armand

Rapporteur : Pr. MENYOMO Ernest

Juillet 2025



SOMMAIRE

REMERCIEMENTS.....	iii
RESUME	iv
ABSTRACT.....	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PARTIE I : L’IDÉE DU PANAFRICANISME CHEZ EBENEZER NJOH MOUELLE	9
CHAPITRE I : LE PANAFRICANISME NJOHMOUELLEEN COMME NEGATION DE LA NEGRITUDE SENGHORIEENNE, DU TRADITIONALISME ET DU TRANSHUMANISME MARCHAND.....	12
CHAPITRE II : LE PANAFRICANISME NJOHMOUELLEEN : UNE LITTÉRATURE AU SERVICE DU DEVELOPPEMENT	32
PARTIE II : LES ÉCUEILS DU PROJET PANAFRICANISTE NJOH MOUELLEEN	59
CHAPITRE III : DU REJET DU PANAFRICANISME NJOHMOUELLEEN COMME AVATAR DE L’HEGEMONIE OCCIDENTALE ET COMME PHILOSOPHIE REACTIVE	61
CHAPITRE IV : DU REJET DU PANAFRICANISME NJOHMOUELLEEN COMME DISCOURS DE MAITRISE	77
PARTIE III : LE PANAFRICANISME AUJOURD’HUI : AU DELÀ DES QUERELLES	90
CHAPITRE V : LE PANAFRICANISME COMME <i>PRAXIS</i> DU VIVRE ENSEMBLE	92
CHAPITRE VI : PANAFRICANISME ET MONDIALISATION	112
CONCLUSION GENERALE.....	145
BIBLIOGRAPHIE.....	151
TABLE DES MATIERES	158

A

Mes parents, Monsieur et Madame ATEBA.

REMERCIEMENTS

Sans le concours humain, pédagogique et scientifique de notre encadreur et celui des membres de notre famille, des amis et des connaissances, ce travail de recherche n'aurait jamais abouti. Ainsi donc, notre gratitude va à l'endroit de notre directeur, le Professeur **Ernest MENYOMO** qui, non seulement a accepté de nous encadrer en dépit de ses multiples contraintes professionnelles, mais aussi soulignons que sa patience et son indulgence ont conduit à l'aboutissement de ce travail. Qu'il trouve dans ces lignes l'expression de notre profonde gratitude et de notre sincère considération.

Nos remerciements s'adressent également à tous les **enseignants** du Département de Philosophie de l'Université de Yaoundé I dont le rôle dans la construction de notre culture et de notre personnalité scientifique est incontestable.

Nous remercions aussi les camarades et amis avec qui nous avons cheminé, notamment **Marc MESSI, Ramadane DJAGUE, Sylvain FIGNOLO, Joseph Magellan MKO MKO**, pour les échanges philosophiques enrichissants que nous avons eus. Leurs critiques et leurs conseils nous ont aidé dans l'élaboration de notre réflexion.

In fine, nous sommes très reconnaissants à l'endroit de notre famille pour tous ses efforts consentis, son sacrifice et surtout son accompagnement tant psychologique que spirituel tout au long de notre parcours académique.

RESUME

L'idée du panafricanisme chez Ebenezer Njoh Mouelle, objet de ce travail de recherche traduit une seule réalité : l'édification d'une personnalité africaine maîtresse d'elle-même. Ce rêve *njohmouelléen* d'un panafricanisme conséquent à l'ère de la mondialisation passe inéluctablement par l'éviction ou l'abandon du repli identitaire et du culte de la différence. En d'autres termes, il s'agit de débarrasser le panafricanisme de tous les oripeaux traditionnalistes qui entravent l'insertion efficiente du continent africain sur la scène internationale. Pour le philosophe camerounais, le panafricanisme doit se soustraire de toute forme de passéisme qui consiste à idéaliser le passé en le considérant comme supérieur au présent ou à l'avenir. Cette perspective se manifeste par la nostalgie et le conservatisme. Il peut avoir des effets néfastes, notamment le blocage de l'innovation et du progrès. Le panafricanisme ne doit plus être l'expression d'un *ayant été* qui veut se répéter. Il doit être une terre d'accueil du *novum*. Le panafricanisme *njohmouelléen* se caractérise par sa volonté de porter à son plus haut niveau d'excellence ce que l'esprit humain a comme potentialités créatrices. C'est la raison pour laquelle, face au panafricanisme nostalgique et revanchard qui a longtemps fait pignon sur rue, Njoh Mouelle propose un panafricanisme adossé sur la créativité et la prospection. Si un tel projet peut être taxé d'utopiste, le projet panafricaniste dont Ebenezer Njoh Mouelle fait écho peut-il, à la lumière des obstacles tant endogènes qu'exogènes auxquels l'Afrique fait face être fécond ? A partir d'une méthode historico-dialectique, nous voulons parvenir au résultat selon lequel le panafricanisme doit taire les querelles de clocher, combattre l'individualisme et l'égoïsme exacerbé de certains dirigeants africains, promouvoir la créativité, ré-architecturer les projets éducatifs en ne les déconnectant pas des réalités culturelles africaines.

Mots clés : Créativité, Identité, Mondialisation Panafricanisme, Universel.

ABSTRACT

Ebenezer Njoh Mouelle's idea of pan-Africanism, which is the subject of this research work reflects a single reality: the edification of an African personality master of himself. Njoh Mouelle's dream of a pan-Africanism that is relevant in an area of globalization inevitably involves, according to the cameroonian philosopher, goes unavoidably through ousting or banishing identity-based withdrawal as well as the cult of difference. In other words, Pan-Africanism must be stripped of all its traditionalist trappings that hinder the efficient integration of the continent in the international scene. In his view, Pan-Africanism must free itself from all forms of pastime. It must no longer be the expression of a past that wants to repeat itself. He must be the land of the *novum*. That is why, in the nostalgic and vindictive Pan-Africanism that for a long time had its own wheels, Njoh Mouelle substitutes a pan - Africanism that is creative and forward-looking. If such a project is branded utopian, can the Pan-Africanist project envisioned by Ebenezer Njoh Mouelle prove fruitful in light of the myriad endogenous and exogenous challenges Africa faces? Using a historico-dialectical method, this study seeks to demonstrate that Pan-Africanism must transcend parochial disputes, fight against the exaggerated individualism and egocentrism of some African leaders, promote creativity, and rearchitect educational systems to ensure they remain connected to African cultural realities.

Keywords: Creativity, Globalisation, Identity, Panafricanism, Universalism

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'Afrique est généralement perçue comme un continent marqué par un passé douloureux, entre esclavage et colonisation, qui continue de nourrir des formes d'aliénation et de marginalisation. Cette histoire lourde a engendré, chez plusieurs penseurs africains, une volonté de reconstruction, de désaliénation et d'émancipation. C'est dans ce contexte qu'émerge le panafricanisme, un mouvement multidimensionnel (politique, culturel, économique, social et scientifique), fondé sur l'idéal d'unité, de solidarité et de libération des peuples africains et de leur diaspora. Il repose sur la reconnaissance d'une identité africaine commune et la nécessité de restaurer une dignité longtemps bafouée par la domination étrangère. Pour les fondateurs de ce mouvement, il existe une personnalité africaine commune à tous les hommes de race noire. Et cette dernière recèle des valeurs qui ont été diluées voire dégradées par la traite négrière et la colonisation.

Le panafricanisme a d'abord été un cri de résistance, une quête de reconnaissance et une volonté de renaissance. Dès ses premières formulations par des figures comme W.E.B. Du Bois, il se voulait comparable au sionisme, c'est-à-dire un projet de centralisation de l'identité, de réappropriation historique et de mobilisation collective. Il déclare : « *le mouvement africain doit signifier pour nous ce que le mouvement sioniste doit obligatoirement signifier pour les juifs : la centralisation de l'effort racial et la reconnaissance d'une souche raciale* »¹.

Le panafricanisme sera avant tout un mouvement d'idées et d'émotions, une vision politique, mais davantage un mouvement philosophique qui vise à unifier les Africains en une communauté homogène. Il s'agira pour ainsi dire de repenser l'*être-au-monde* de l'Africain, de le valoriser et de le défendre. Le panafricanisme sera alors synonyme de valorisation de l'identité et des valeurs négro-africaines d'une part, et la réappropriation par l'Afrique de son patrimoine historique, d'autre part. Il sera en quelque sorte l'expression de l'Africain qui, déçu et désorienté par la colonisation décide de prendre du recul en se méfiant de tout discours étranger. Ensuite, il interroge ses propres traditions pour les évaluer afin de mieux déterminer la voie à suivre. Le panafricanisme se conçoit donc, pour ainsi dire, comme un temps de méditation et de réflexion sur le destin de tout un peuple. Il peut alors prendre les allures d'un retour aux sources, de révolte ou de lutte de libération. Se trouvent donc ainsi justifier le discours sur la Négritude, le Consciencisme et l'Afrocentrisme. Il est clair que pour les

¹ E.W. Dubois, *Les Ames du peuple noir*, traduction de J. Wagner, Chicago, A. C. Mc McClurg et Co, 1903, P. 18.

tenanciers des thèses de la Négritude, le panafricanisme n'est rien d'autre que le lieu du repli identitaire et du culte de la différence. Dans le même sens, il est question pour le discours sur l'Afrocentrisme de lever le voile de la mystification idéologique et de la falsification historique qui a longtemps pesé sur l'Afrique.

C'est dans ce contexte critique que se positionne le philosophe camerounais Ebenezer Njoh Mouelle, dont l'approche du panafricanisme se distingue par sa rigueur philosophique, son ancrage dans les enjeux contemporains et sa volonté de penser un panafricanisme renouvelé. À rebours des tendances passéistes, il invite à une réinvention du projet panafricain à l'aune de la mondialisation, non plus comme culte de la différence ou nostalgie identitaire, mais comme dynamique d'ouverture, de dialogue et d'excellence. En effet, la question de la signification philosophique du panafricanisme revêt aujourd'hui une importance capitale. Il faut se réapproprier de façon critique le mouvement panafricaniste en vue de réactiver ses éléments positifs pour l'achèvement de la libération du continent. Il s'agit en d'autres termes de mieux cerner les enjeux actuels de tout projet panafricaniste relatif à une insertion efficiente de l'Afrique sur la scène mondiale. C'est dans cette optique que s'engagera Ebenezer Njoh Mouelle et c'est ce qui justifie d'ailleurs son engagement philosophique.

Ce philosophe camerounais va entreprendre de penser à nouveaux frais le concept de panafricanisme. Pour lui, le panafricanisme ne doit plus être une carte d'identité des valeurs négro-africaines, encore moins un simple slogan publicitaire. C'est la raison pour laquelle, il va sèchement critiquer la négritude senghorienne qu'il taxe de littérature réactionnaire. Il s'agit d'après lui d'une idéologie fixiste et essentialiste, d'un néologisme creux, inapte à promouvoir le développement du continent africain. Le passage en revue de ses prédécesseurs permettra à Njoh Mouelle de conclure ce qui suit : « *notre africanité ne saurait être présentée comme un bien en notre possession depuis toujours, mais plutôt comme la marque identifiable, a posteriori d'une créativité humaine* »². A travers ses différents ouvrages, le philosophe camerounais se propose de redéfinir le véritable sens et la véritable signification que doit recouvrir le concept de panafricanisme dans un aujourd'hui marqué par la mondialisation. D'où ce travail de recherche qui s'intitule : « *L'Idée du Panafricanisme chez Ebenezer Njoh Mouelle : Enjeux et défis actuels* ».

² E.N. Mouelle, *Jalons II, l'africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, Clé, 1975. P.24.

En effet, Njoh Mouelle est un philosophe complet. Il est, si l'on peut employer le langage des topographes, celui qui construit sur plusieurs terrains ; et surtout celui qui élève son édifice de la pensée sur plusieurs niveaux. Il est aussi à l'aise avec les questions éthiques que politiques. Il est l'auteur du célèbre ouvrage *De la médiocrité à l'excellence, Essai sur la signification humaine du développement*. Il peut aussi parler avec autorité de Henri Bergson, philosophe spiritualiste français auquel il a consacré sa thèse de doctorat. On peut aussi signaler qu'il traite avec une certaine dextérité aussi bien la philosophie africaine que la mondialisation. Il a écrit dans cette optique, *Jalons II, l'africanisme aujourd'hui* ou encore *Mondialisation, Rapports de Forces et Illusions de Solidarité*. On peut enfin signaler ses réflexions sur le Transhumanisme à travers son livre *Transhumanisme, marchands de science et avenir de l'homme*.

Si on peut oser schématiser une pensée aussi riche, nous dirions que Njoh Mouelle tient les deux bouts du fil. D'une part, sa pensée a le sens de l'urgence, car il réfléchit sur les problèmes d'une histoire africaine aux prises avec de multiples défis. Mais aussi, le sens et l'avenir de l'homme dans un contexte de Transhumanisme et de l'intelligence artificielle. Sa pensée est donc comme le dit Gilles Deleuze, rhizomatique³. Autrement dit, sa pensée n'est pas autarcique, elle interpelle tous les Africains sur la nécessité d'être éclectiques⁴. Alors que la tendance générale chez les philosophes africains, tenants des thèses de la Négritude et de l'Afrocentrisme est de fonctionner sur le mode de la différence voire de l'indifférence, Njoh Mouelle au contraire est un philosophe dont la pensée est éclectique, car il construit des ponts entre les différentes cultures. Il prône pour ainsi dire un panafricanisme qui est ouverture et dialogue entre tous les peuples.

En lisant le discours panafricaniste de Njoh Mouelle, nous nous insérons dans son processus de constitution avec pour exigence de suivre l'itinéraire philosophique qui doit nous mener de la médiocrité à l'excellence. Ce modèle panafricaniste *njohmouelléen* est cependant parsemé d'embûches. Pour ce faire, l'*homo africanus* doit opérer une ascèse intellectuelle et spirituelle par laquelle, il tournera progressivement le dos à l'esprit réligiolâtre ou le fidésime⁵,

³ Le concept de pensée rhizomatique est développé par le philosophe français Gilles Deleuze dans l'ouvrage intitulé *Mille plateaux* paru en 1980 aux Editions de minuit. Par ce concept, il désigne une pensée qui célèbre la diversité et l'hétérogénéité des idées, des cultures et des expériences.

⁴ Au sens strict, le terme éclectisme désigne une école philosophique du XIX^e siècle, dont Victor Cousin fut le principal représentant. La doctrine de cette école devait se constituer comme un lieu philosophique au point de convergence des vérités empruntées aux grandes philosophies du passé. Pris dans sa généralité, ce terme peut s'appliquer à toute philosophie qui fait prévaloir en elle l'esprit de conciliation.

⁵ Le fidésisme consiste à faire confiance à la foi sans exiger de preuves rationnelles ou d'arguments logiques.

au traditionalisme et au repli identitaire. Dans cette mouvance, l'*intentio auctoris* du philosophe camerounais est de proposer les bases philosophiques solides pour un panafricanisme conséquent à l'ère de la mondialisation.

Notre travail est donc une réflexion relativement à la crise liée aux paradigmes du panafricanisme entendu comme mouvement philosophico-politique qui postule l'unification de tous les peuples noirs et le développement de l'Afrique. Car, revisiter philosophiquement la question du panafricanisme dans une Afrique qui peine à traduire dans les faits son aspiration à l'émancipation permettra d'étayer la mystique et même l'esthétique qui doit soutenir la lutte panafricaniste dans un contexte mondialisé. Il s'agira en quelque sorte de penser à nouveaux frais ce concept, de le modeler de manière à ce qu'il permette à l'Afrique de relever les nombreux défis qui s'imposent à elle aujourd'hui, notamment l'impérialisme occidental et le sous-développement. Il s'agit surtout de définir les conditions de possibilité d'un panafricanisme contemporain. L'enjeu à ce niveau est de faire passer le panafricanisme du discours aux actes, c'est-à-dire de sa dimension onirique à sa dimension pratique. Etant donné que soixante ans après les indépendances, l'Afrique continue de donner la preuve empirique de son économie sous perfusion, de la vacuité de la bonne gouvernance et d'un vivre-ensemble hypothétique qui peine à se matérialiser. En vertu de ces raisons, nous sommes en droit de nous poser la question suivante : De quel type de panafricanisme l'Afrique a-t-elle besoin aujourd'hui pour briser l'étau de ses souffrances et s'émanciper de son sous-développement endémique ?

Au vu de ce qui précède, l'objectif que nous poursuivons dans le cadre de ce travail de recherche est d'opérer une mutation des vecteurs épistémologiques afin de proposer un nouveau paradigme pour un panafricanisme pouvant conduire au développement de l'Afrique. La philosophie platonicienne n'est-elle pas une réponse évidente à la crise politique qui avait pignon sur rue dans la Grèce antique ? Mieux, *Le Manifeste du parti communiste* de Marx n'est-il pas un plaidoyer efficace en faveur du prolétaire allemand du XIXe siècle ?

La première étape du projet panafricaniste *njohmouelléen* sera donc la mise en *épochè* de certaines valeurs traditionnelles qui obstruent et fragilisent le combat panafricaniste. En réalité, ce qui est en jeu ici, c'est une réflexion profonde sur l'insertion et le positionnement des Africains dans le monde et leur rencontre avec les autres peuples. Njoh Mouelle nous rappelle qu'il est impérieux de trouver de nouvelles catégories pour parler du panafricanisme dans le monde actuel. Il n'est donc plus question de parcourir le monde en quête d'approbation

encore moins de se positionner comme l'autre d'un Occident rival. Il s'agit plutôt dans un premier temps de proposer les bases philosophiques solides pour un panafricanisme contemporain. Le philosophe camerounais Ebenezer Njoh Mouelle propose une réflexion profonde pour étayer la mystique du panafricanisme. Pour lui, le panafricanisme ne doit plus être l'expression des Africains jaloux de leur passé et de leurs traditions. Il doit incarner une Afrique nouvelle qui s'adapte à l'évolution et à la civilisation contemporaine. Pour être plus clair, le panafricanisme sous la plume de Njoh Mouelle se veut plus prospectif et inventif que nostalgique et revanchard.

Ensuite, dans une perspective herméneutique, nous questionnerons la pertinence et l'applicabilité du « *logos panafricaniste* » développé par Njoh Mouelle. Il s'agira pour nous de dissenter sur les chances et les difficultés du projet panafricaniste *njohmouelléen* dans un contexte mondialisé marqué par l'occidentalisation du monde qui tend à contrecarrer tout projet panafricaniste. Il sera question pour nous de penser le panafricanisme aujourd'hui en conciliant les revendications identitaires et les exigences d'universalité sans pour autant verser dans le repli ou l'enfermement sur soi et la dissolution dans l'universalisme.

En effet, parler de panafricanisme aujourd'hui est une tâche onéreuse dans la mesure où avec la mondialisation, il n'y a plus de culture pure. Chaque culture subit inexorablement l'influence de l'autre. Le terme mondialisation rend compte d'une interdépendance, d'un processus d'homogénéisation du monde fécondé par l'ouverture des frontières économiques, politiques et culturelles entre les Etats de sorte que le monde devienne ce village planétaire dont parlait Aimé Césaire. Vu sous cet angle, la mondialisation signe pour ainsi dire l'arrêt de mort des identités culturelles, car elle promeut l'idée d'une civilisation universelle. Que signifie être Africain ou Asiatique dans ce XXI^e siècle ? L'un des effets pervers de la mondialisation c'est sans doute l'occidentalisation du monde ou l'acculturation qu'elle occasionne. Il s'agit à proprement parler d'un monde dans lequel toute conscience poursuit la mort de l'autre⁶. Autrement dit, les cultures les plus fortes imposent leur hégémonie aux plus faibles. C'est malheureusement le cas de l'Afrique qui est aujourd'hui culturellement envahie. Les langues officielles parlées aujourd'hui en Afrique sont pour la plupart un héritage colonial. Or, comme le dit Frantz Fanon : « *toute idiome est une façon de penser* »⁷. Cela

⁶ Cette assertion est celle de Hegel, faisant référence à la notion de conscience de soi et de la relation entre les consciences. Pour Hegel, la conscience de soi est une conscience qui se sait elle-même, mais qui est également consciente de l'existence des autres consciences. Cependant, cette conscience de l'autre est également un Il développe cette idée dans son ouvrage intitulé *La phénoménologie de l'esprit*.

⁷ F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, P. 34.

signifie que la langue véhicule des codes et des signes, des façons de dire et de faire. Davantage, les valeurs culturelles africaines se périlclitent devant les prouesses de la technoscience envahissante.

Enfin, nous interrogerons la place du panafricanisme dans un monde globalisé, marqué par l'hégémonie culturelle de l'Occident et les menaces d'uniformisation culturelle. A ce niveau, le philosophe camerounais critique l'enfermement culturel. Alors, penser le panafricanisme dans un tel contexte revient non seulement à mesurer ses chances de survie, mais aussi et surtout à l'arrimer aux exigences et aux contingences de l'heure. Par conséquent, la négritude senghorienne qui se caractérise par le culte de la différence et la sublimation d'un passé glorieux tombe nécessairement en désuétude. Il est désormais question pour les Africains de s'affirmer et de s'imposer dans le concert des nations. Dès lors, il s'agira pour nous dans le cadre de ce travail de recherche de déterminer la nature d'un Panafricanisme conséquent à l'aune de la mondialisation. Que peuvent les cultures africaines aujourd'hui, vont-elles subsister ou alors vont-elles se diluer et disparaître dans les cultures européennes ou américaines ?

Pour répondre à cette question, le philosophe camerounais propose un panafricanisme qui soit une pensée hospitalière, c'est-à-dire une terre d'accueil du neuf. C'est dans cette optique qu'il propose aux Africains d'être de véritables citoyens du monde. Notre préoccupation est donc de déterminer la nature du discours panafricaniste *njohmouelléen* aux prises avec les exigences d'originalité d'une part et d'universalité d'autre part. Ainsi, il s'agit pour nous de déterminer le type de panafricanisme qui sied dans ce contexte de zoo-politique et de zoo-économie marqué par un capitalisme barbare et par la technoscience envahissante. Sur ce, nous sommes en droit de nous poser quelques questions qui guideront notre travail. En faisant du panafricanisme une négation des traditions africaines et du repli identitaire, Njoh Mouelle ne le condamne-t-il pas à n'être qu'une simple réplique de la culture occidentale ? Mieux, comment penser le panafricanisme aujourd'hui en conciliant les revendications identitaires et les exigences d'universalité sans pour autant verser dans le repli ou l'enfermement sur soi et la dissolution dans l'universalisme ?

Notre travail s'articule autour d'un triptyque structuré visant à explorer le discours panafricaniste tel qu'il est formulé par le philosophe camerounais Ebenezer Njoh MOUELLE.

En première partie, il s'agira de présenter le discours panafricaniste tel qu'il est conçu par Ebenezer Njoh MOUELLE. Nous en analyserons l'architecture conceptuelle, à la lumière des enjeux contemporains de la mondialisation.

En deuxième partie, nous procéderons à une mise en perspective critique en identifiant ce que nous appellerons les écueils du panafricaniste *njohmouélléen*. Il s'agira d'examiner les limites, les tensions internes ou encore les obstacles qui fragilisent ou relativisent l'efficacité de son discours dans le contexte actuel.

Enfin, en troisième partie, nous tenterons de repenser la nature du panafricanisme à l'ère de la mondialisation, en proposant les conditions de possibilité d'un panafricanisme conquérant, capable d'assumer pleinement sa place dans le rendez-vous du donner et du recevoir.

PARTIE I :

L'IDÉE DU PANAFRICANISME CHEZ

EBENEZER NJOH MOUELLE

Bien après les figures majeures du panafricanisme que sont Léopold Sédar Senghor et Cheikh Anta Diop, qui ont tous deux envisagé le panafricanisme sous l'angle de l'identité culturelle et de la réhabilitation historique, le philosophe camerounais Ebénézer Njoh Mouelle propose une remise en question radicale de leur approche. Dans des ouvrages tels que *Jalons II, L'africanisme aujourd'hui* ou encore *De la médiocrité à l'excellence*, il développe une réflexion percutante sur l'africanité et sur les conditions d'un panafricanisme adapté aux réalités contemporaines. Pour lui, il ne s'agit plus de valoriser simplement les cultures africaines ou de s'opposer à l'Occident. Il propose un panafricanisme repensé comme une véritable philosophie du développement, libérée des carcans du passéisme⁸ et du traditionalisme qui freinent l'émergence de l'Afrique sur la scène mondiale. Il critique en effet le modèle hérité de ses prédécesseurs, jugé trop tourné vers le passé, dogmatique et marqué par l'autosatisfaction. Il faut rappeler que, durant la période coloniale, les penseurs africains ont logiquement concentré leurs efforts sur la revendication d'une reconnaissance de l'identité noire, niée par le colonisateur. Cette quête de reconnaissance a donné naissance à des courants comme la Négritude ou l'Afrocentrisme, axés sur l'authenticité culturelle et la dignité retrouvée. Mais une fois les indépendances acquises, estime Njoh Mouelle, ce paradigme doit être dépassé. Selon lui, continuer à réclamer sans cesse la reconnaissance de la personnalité noire revient à enfermer l'africanité dans un regard extérieur. Or, pour l'auteur des *Jalons*, il faut justement soustraire notre africanité de toute détermination extérieure. C'est pourquoi il appelle à rompre avec ce type de panafricanisme, qu'il juge stérile et incapable de répondre aux défis contemporains. Il reproche notamment à Senghor et à Cheikh Anta Diop d'avoir figé le discours panafricaniste dans une vision passéiste et traditionaliste, détachée des exigences du développement moderne.

⁸ Le concept de passéisme renvoie à une attitude philosophique et culturelle qui valorise excessivement le passé, souvent au détriment du présent et de l'avenir. Les aspects philosophiques du passéisme sont : la nostalgie, le conservatisme et une attitude réactionnaire. Njoh Mouelle assène justement une critique vigoureuse à ses devanciers qu'il accuse d'avoir tourné le dos à la créativité, à l'innovation et au progrès.

Par conséquent, pour Njoh Mouelle, il est donc urgent de penser un panafricanisme tourné vers l'avenir, débarrassé des nostalgies inutiles et capable d'inscrire l'Afrique dans une dynamique de progrès et d'excellence. C'est dans cette perspective qu'il rejette avec force la Négritude, qu'il qualifie de « vieux fusil de chasse », dépassé et inefficace face aux enjeux actuels.

CHAPITRE I :

LE PANAFRICANISME *NJOHMOUELLEEN* COMME NEGATION DE LA NEGRITUDE SENGHORIEENNE, DU TRADITIONALISME ET DU TRANSHUMANISME MARCHAND

Il convient d'abord de rappeler que le discours de la Négritude prend naissance dans un contexte particulier : celui des luttes pour les indépendances en Afrique noire. Dans ce cadre, la Négritude s'impose comme un outil idéologique puissant, accompagnant les combats pour la libération. C'est en ce sens qu'Adotévi la qualifie de « *fin du silence* »⁹, c'est-à-dire un argument d'appoint en faveur de la libération politique et culturelle des peuples noirs.

À cette époque, la frontière entre discours philosophique et discours politique est souvent floue. Comme le souligne Séverine Kodjo Grandvaux dans son livre *Philosophies Africaines* : « *dans cette perspective, la philosophie se voit assigner un rôle particulier : elle fonctionne comme le lien entre le culturel et le politique et participe d'un usage politique de la caractérisation des peuples dont la vocation est le renforcement d'un certain vivre-ensemble au détriment d'un autre* »¹⁰. La négritude se propose donc d'être un obstacle à toute forme de colonialisme. C'est la raison pour laquelle, à la suite de l'ethnophilosophie qui établissait, de manière *ex cathedra* c'est-à-dire de manière péremptoire et dogmatique, l'existence d'une philosophie africaine authentique, le discours sur la négritude va s'inscrire dans une lutte pour l'indépendance et l'affirmation de la liberté et de la personnalité africaine. Par conséquent, à l'horizon conceptuel dominé par les débats autour de l'existence ou non d'une philosophie africaine viennent s'ajouter les batailles anti-impérialistes de la Négritude avec pour enjeu : la construction d'une identité négro-africaine.

En d'autres termes, la Négritude peut s'entendre comme un mouvement qui postule la libération politique et culturelle des peuples noirs, adossée autour de l'idée du retour aux

⁹ Adotévi, *Négritude et Négrologues*, Paris, L'Harmattan, 1972, P. 33.

¹⁰ S. Kodjo Grandvaux, *Philosophies africaines*, Paris, Présence africaine, P.92.

sources comme pilier de l'émancipation. Elle se caractérise de ce fait par la recherche de l'originalité et le recours incessant au passé africain.

Cependant, cette position est fortement remise en question par Ebénézer Njoh Mouelle. Dans *De la médiocrité à l'excellence*, il considère que la Négritude ne constitue pas une véritable rupture avec l'idéologie coloniale, mais plutôt sa continuation sous d'autres formes. Il rejette ainsi avec fermeté ce panafricanisme centré sur l'identité. Pour Njoh Mouelle, la Négritude pose problème tant par sa nature que par ses objectifs. Il y voit un discours dogmatique, obsédé par la différence raciale, et incapable de répondre efficacement aux enjeux contemporains du monde globalisé. Il reproche à la Négritude son caractère à la fois conservateur c'est-à-dire tourné vers le passé, et réactionnaire dans sa manière de s'opposer à l'Occident sans projet véritable d'avenir.

I- LE PANAFRICANISME : APERCU D'UN CONCEPT

Avant d'aborder en profondeur la pensée panafricaniste d'Ebénézer Njoh Mouelle, il nous a semblé essentiel de revenir sur la genèse et les principales expressions du concept de panafricanisme. Ce détour n'est ni accessoire, ni simple volonté de remplissage, mais une étape nécessaire pour mieux situer la singularité de la position de Njoh Mouelle. Dans cette optique, nous allons explorer les conceptions du panafricanisme telles que défendues par ses prédécesseurs, notamment Léopold Sédar Senghor, Cheikh Anta Diop et Kwame Nkrumah.

1- La Négritude senghorienne

La Négritude désigne un courant d'idées fondé sur la primauté de l'identité noire et la défense des cultures africaines. Elle naît dans un contexte historique marqué par la colonisation et les luttes pour l'indépendance, et se veut un instrument de réhabilitation culturelle. Elle établit un lien fort entre la libération politique et la reconnaissance des valeurs culturelles du monde noir. Face aux discours eurocentristes, comme ceux de Hegel ou de Lévy-Bruhl, qui considéraient les sociétés africaines comme inférieures ou primitives, la Négritude cherche à restaurer la dignité des peuples noirs en valorisant ce qui avait été dénigré. Chez Senghor, le panafricanisme prend donc la forme d'un projet fondé sur la valorisation des spécificités culturelles africaines. Il repose sur une logique de différenciation vis-à-vis de l'Occident. La Négritude se construit ainsi autour de la célébration des valeurs africaines comme l'émotion, la sensibilité et l'oralité, érigées en contrepoints aux valeurs occidentales,

jugées trop rationnelles. Cette posture est illustrée par la célèbre formule de Senghor : *« l'émotion est nègre comme la raison est hellène »*¹¹.

L'émotion, selon lui, permet d'accéder à un niveau supérieur de connaissance. Aussi déclare-t-il : *« c'est dire que l'émotion sous l'aspect premier d'une chute de conscience est, au contraire, l'accession à un état supérieur de connaissance »*¹².

Ce discours s'inscrit dans l'après-colonisation, à un moment où il est urgent pour les Africains de redéfinir leur *être-au-monde*. La Négritude devient alors un outil de reconstruction identitaire, un moyen de prouver à soi-même et au reste du monde la richesse et la valeur des cultures africaines. Elle vise avant tout à convaincre les Africains de leur propre existence culturelle, à travers la mise en lumière de leurs traditions, leurs arts, leurs langues. En cela, elle ne se veut pas critique, mais plutôt contemplative et valorisante. Elle répondait autant au désir de valorisation de soi qu'aux provocations eurocentristes dont le discours momifiait et avilissait les Africains et leurs cultures.

Toutefois, si elle se présente comme une réponse aux agressions symboliques du colonialisme, elle fonctionne également comme une quête de reconnaissance. Elle cherche à intégrer les cultures africaines dans le concert des civilisations respectées, tout en se basant sur l'idée que celles-ci possèdent des valeurs propres, dignes d'être célébrées. Elle s'inscrit dans une logique de réhabilitation et de faire valoir de l'homme noir au sein de l'humanité avec pour espoir la reconnaissance et l'admission des cultures africaines au panthéon des cultures respectées et respectables. Le philosophe béninois Paulin Hountondji voit d'ailleurs la Négritude comme *« la période pendant laquelle les africains s'efforcent de défendre leur identité culturelle »*¹³.

Ainsi, pour Senghor, la Négritude devient une arme intellectuelle et idéologique au service de la décolonisation. Elle est à la fois une affirmation de soi et un outil de libération, définie par lui comme *« l'ensemble des valeurs du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie et les œuvres noires »*¹⁴. Mais si la Négritude se présente comme une résistance culturelle, elle demeure profondément enracinée dans une logique identitaire. En mettant l'accent sur la différence raciale, elle finit par enfermer le discours panafricaniste dans un cadre fermé, peu ouvert au dialogue. C'est cette limite que dénonce Njoh Mouelle dans *Jalons*

¹¹ L. S. Senghor, *Liberté I, Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1964, P. 23.

¹² *Ibid.*, p 262.

¹³ P. J. Hountondji, *Sur la Philosophie africaine*, Paris, Maspero, 1977, P.74.

¹⁴ L. S Senghor, *Op. cit.*, P.90.

II, estimant que Senghor, en affirmant que l'émotion est nègre, réactive en réalité les catégories de la pensée coloniale, notamment celles de Lévy-Bruhl. En ce sens, la Négritude, loin de s'émanciper totalement des schémas coloniaux, s'y inscrit parfois involontairement. Elle reste tributaire d'un repli sur soi, d'une volonté de s'opposer à l'Occident plutôt que d'ouvrir un véritable dialogue. Le discours sur la Négritude semble ainsi être structuré autour de la contestation, sans réelle prise de distance critique. Il oppose les cultures au lieu de les faire dialoguer, érigeant l'Occident en référence implicite. Il n'a pas réussi à éviter l'écueil du repli identitaire et de la recherche de l'approbation. Elle s'est construite en opposition à l'Occident, étant donc un discours en *réaction* à...

Pour finir, le panafricanisme sous la plume de Senghor semble n'avoir de valeur que celle d'opposition aux valeurs culturelles occidentales. L'Occident se retrouve donc hypostasié et érigé en unité de mesure des sociétés africaines. A partir de la Négritude, Senghor lira le panafricanisme en y faisant une sorte de carte d'identité des cultures africaines. Malgré son apport incontournable à un moment de l'histoire, elle demeure cette tendance à ne pas vouloir dialoguer avec l'autre. Elle ne fait que parler d'elle sans tenir compte de l'autre, c'est-à-dire sans débattre. Un peu comme on parle à un enfant à qui on demande silence et acquiescement. Elle était en quelque sorte l'herméneutique d'un retour sur soi, en soi et pour soi, c'est-à-dire que la négritude invite les Africains à se réapproprier leur propre identité, leur culture et leur histoire, afin de se libérer des influences extérieures. Il s'agit donc pour ainsi dire d'un retour sur soi pour se reconstruire et se réaffirmer. C'est sans doute ce qui va pousser le philosophe congolais Ngandu Nkashama à qualifier la négritude de « *circularité herméneutique* »¹⁵.

2- Le Discours afro centriste de Cheick Anta Diop

Le panafricanisme selon Cheikh Anta Diop se présente comme une entreprise de démystification de l'histoire africaine, en opposition directe aux thèses eurocentristes des chercheurs comme Lévy-Bruhl. Diop cherche à restaurer la vérité historique en affirmant que l'Afrique est le berceau de l'humanité. Sa démarche, à la fois intellectuelle et militante, vise à lever le voile sur les falsifications historiques qui ont obscurci la contribution réelle de l'Afrique à la civilisation mondiale.

¹⁵ Ngandu Nkashama, *Négritude et poétique*, Paris, L' Harmattan, 1964, P. 38.

Autrement dit, le Panafricanisme version Cheick Anta Diop vise à battre en brèche les thèses euro centristes de Lévy Brühl sur la mentalité primitive¹⁶ en établissant que l'Afrique est le berceau de l'humanité. L'Afrocentrisme consistera donc à lever le voile de la mystification idéologique et de la falsification historique qui a longtemps pesé sur l'Afrique. À travers son discours afrocentriste, Diop rend à l'Afrique son passé, et ce faisant, il participe également à la réécriture de l'histoire universelle. Toute sa vie, cet historien et anthropologue sénégalais s'est consacré à la réhabilitation de l'Afrique dans le récit global de l'humanité. Il soutient notamment que l'Égypte antique était une civilisation noire, et que cette Égypte africaine a constitué le point de départ des civilisations méditerranéennes, et par extension, de la civilisation occidentale elle-même. Contre les préjugés coloniaux :« *l'Afrique n'a pas d'histoire... les africains n'ont pas apporté grand-chose* »¹⁷, Diop affirme haut et fort que l'Afrique a bel et bien été une matrice civilisationnelle.

Sa pensée, profondément iconoclaste, remet en cause l'idée du « *miracle grec* »¹⁸ comme origine exclusive de la pensée et de la culture occidentales. L'objectif de Diop est clair : redonner aux Africains la conscience de leur valeur historique, les aider à s'émanciper des complexes hérités de la colonisation. Pour Diop, il est indispensable de se réapproprier son propre passé pour bâtir un avenir solide. Il estime que, tout comme l'Europe se nourrit constamment de son héritage gréco-latin, l'Afrique doit elle aussi puiser dans sa propre histoire pour construire un corps de sciences humaines authentiquement africain. La reconnaissance et la valorisation du passé africain deviennent ainsi les fondations d'un projet panafricain tourné vers la dignité, l'égalité et la souveraineté.

La considération et la valorisation du passé par les Africains sont donc un premier pas nécessaire pour la construction du futur qu'ils envisagent, c'est-à-dire être égaux aux autres hommes. D'où sa différence avec la négritude senghorienne qui distinguait la raison

¹⁶ La notion de mentalité primitive a été développée par Lévy-Bruhl dans son ouvrage *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910, pp 11 à 34. Dans cet ouvrage, Lévy-Bruhl explore les caractéristiques de la pensée et de la pensée des sociétés qu'il considère comme primitives ou inférieures, en les comparant à celles des sociétés modernes occidentales. Il développe cette notion de mentalité primitive pour décrire une forme de pensée qui serait caractérisée par une logique prélogique, une pensée magique et une incapacité à raisonner de manière abstraite et qui serait le propre des Africains.

¹⁷ Cette pensée est du philosophe allemand Hegel, qui dans les *Leçons sur l'histoire* a exprimé des idées sur l'Afrique et les africains qui reflètent les préjugés et les stéréotypes de son époque. Il a affirmé que l'Afrique était un continent sans histoire, sans civilisation significative à la culture et à la science.

¹⁸ En philosophie, le miracle grec renvoie à la période de la Grèce antique (Ve-IVe siècle s avant J.C) où a émergé une floraison exceptionnelle de pensée philosophique, scientifique et artistique. Cette période est considérée comme un miracle en raison de la rapidité et de l'intensité de la créativité et de l'innovation qui l'a caractérisé.

hellénique de la raison nègre. La pensée de Cheick Anta Diop va renforcer et vivifier le courant afrocentriste.

En effet, la colonisation a eu un impact sur la manière de dire et de concevoir l'histoire de l'Afrique. Elle a changé le regard que l'Africain porte sur lui-même. De manière générale, l'Europe s'est toujours considérée comme le berceau de la civilisation tant du point vu intellectuel que technologique. C'est là ce qu'on a appelé l'eurocentrisme ou encore la thèse de l'Europe naturellement supérieure. Elle prend pour critère de jugement ou comme catégorie les phénomènes liés à une société en particulier. Au XIXe siècle certains chercheurs occidentaux ont fait de la science le plus haut degré de connaissance, excluant ainsi le reste du globe. Cette vision sur la classification des civilisations sera vigoureusement critiquée par plusieurs philosophes. Si cette vision eurocentriste qui faisait de l'Europe le sommet de l'humanité n'a pas fait long feu, elle n'est pas sans conséquences chez l'anciennement colonisé, c'est-à-dire l'Africain. Cette supposée supériorité naturelle de l'Europe est le principal argument avancé par les colonisateurs pour venir occuper et exploiter les territoires africains. La colonisation était censée apporter la lumière à des peuples primitifs restés dans l'obscurité. Le peuple africain tout entier a donc été berné en apprenant que sa culture est obsolète et doit donc changer au plus vite pour coller et s'arrimer aux standards de la « modernité ».

L'histoire des peuples colonisés a donc de ce fait été longtemps ignorée, voire caricaturée par des colonisateurs convaincus de l'infériorité des peuples africains. Vu sous cet angle, le panafricanisme selon Cheick Anta Diop, consistera donc à essayer de laver cet affront et de gommer l'influence qu'a eu la colonisation sur l'anciennement colonisé. Et c'est dans ce contexte postcolonial qu'est né le courant de pensée appelé l'afrocentrisme.

L'afrocentrisme est donc davantage un courant de pensée qui se propose de renverser l'histoire jugée trop européocentrique en faisant une lecture des événements historiques centrés sur le continent africain. Il s'agit donc là d'une entreprise solitaire qui veut rétablir un certain équilibre entre les civilisations. Pour Cheick Anta Diop dans son ouvrage *Nations nègres et cultures*, l'Egypte antique est non seulement une civilisation authentiquement noire, mais aussi le seul vrai berceau de la civilisation antique et l'origine de toutes les autres cultures. L'Egypte aurait en effet transmis ses connaissances à la Grèce ; la Grèce à Rome. Au bout du compte, l'Europe aurait donc été civilisée par l'Afrique noire. Il s'agira pour ainsi dire d'un contrepied magistral aux thèses eurocentristes et à la colonisation qui postulaient la

négarisation de la civilisation nègre. D'après Cheick Anta Diop, l'Égypte serait le berceau de la civilisation mondiale. Il déclare que : « *Les Égyptiens étaient des nègres, et c'est de l'Afrique noire que sont venues les civilisations qui ont éclairé le monde méditerranéen* »¹⁹.

Le but du discours afrocentriste est de se réapproprier l'histoire pour avoir un éclairage sur le présent et se projeter dans le futur.

En outre, l'objectif poursuivi par Cheick Anta Diop est aussi et surtout de démontrer l'apport de l'Afrique noire à la civilisation universelle. L'Afrique passe pour être continent qui n'a presque rien apporté à la civilisation, du moins selon la thèse eurocentriste. L'on parle souvent du « rendez-vous du donner et du recevoir » en supposant que l'Afrique devra faire ses preuves et que dans la phase ultime du développement de la civilisation universelle, l'Afrique apportera quelque chose à l'humanité. C'est vraiment renverser le courant européocentriste et raconter l'histoire à rebours que de concevoir le continent africain comme l'origine du développement et de la civilisation. Cheick Anta Diop va faire preuve d'un grand courage intellectuel en avançant une telle pensée. Pour lui, l'humanité a commencé en Afrique et s'est déplacée vers les autres continents, d'où la diversité des races. C'est la raison pour laquelle Cheick Anta Diop va sérieusement critiquer Senghor et sa fameuse affirmation selon laquelle « *l'émotion est nègre...* »²⁰. Pour lui, il n'y a pas d'une part un monde blanc rationnel où se trouve la vérité scientifique, et d'autre part un monde noir plein de sensibilité et de réflexe de subordination. Il pense que le panafricanisme ne doit plus élargir dans le culte de la différenciation raciale qui relève simplement de la paresse intellectuelle. Il faut absolument acquérir la connaissance scientifique, se former et s'armer de science pour arracher son patrimoine culturel. En gros, nous pouvons dire que l'esprit afrocentriste prolonge l'effort de la négritude senghorienne, c'est-à-dire la réhabilitation de l'homme noir.

Cependant, cette vision ne fait pas l'unanimité. Ebénézer Njoh Mouelle, par exemple, critique l'approche de Diop qu'il perçoit comme partisane et idéologisée. Selon lui, le discours sur l'afrocentrisme de Diop n'est rien d'autre qu'une démarche partisane et militante, une démarche biaisée, puisqu'elle retourne dans les travers de la civilisation occidentale qu'elle critique. En effet, le philosophe camerounais est farouchement opposé à ces raisonnements où l'on juge les peuples en fonction de leurs races ou à l'antériorité de leurs civilisations. Dans *De la médiocrité à l'excellence*, il déclare que : « *par-delà les oppositions inter claniques et*

¹⁹ Cheick Anta Diop, *Nations nègres et cultures*, Paris, Présence africaine, 1954, P.42.

²⁰ L.S. Senghor, *Op.cit*, P.23.

intertribales et sous l'effet de la persécution raciste et coloniale, les Africains ont constitué quelque chose comme un super clan où le trait consanguin devenait la couleur de peau et de la race »²¹.

Pour finir, l'afrocentrisme selon le disciple de Bergson, en grandissant va se muter par son passage de simple recherche archéologique à une idéologie politique et culturelle, revancharde et à la recherche d'une dette morale des Européens vis-à-vis des Africains. Sous le couvert de l'émancipation des peuples noirs, l'afrocentrisme n'est rien d'autre que l'expression voilée d'un complexe où se mêlent l'histoire, l'archéologie et les idéologies politiques.

3- Le Consciencisme

La pensée de libération portée par Kwame Nkrumah prend sa source dans un refus catégorique du colonialisme et du racisme. Selon lui, la domination occidentale s'est construite à travers une littérature de la conscience, c'est-à-dire une production intellectuelle capable d'éveiller les peuples à leur condition et de les orienter vers le progrès. Des œuvres telles que *La République* de Platon ou *Le Manifeste du parti communiste* de Marx en sont des exemples marquants. Elles ont nourri la conscience collective européenne et renforcé son ascension culturelle, politique et économique. Dès lors, une question fondamentale se pose : où sont les textes équivalents en Afrique ? Où est la littérature africaine capable de provoquer un sursaut collectif ?

C'est à cette question que Nkrumah répond avec sa philosophie du Consciencisme. Il écrit : « la philosophie appelée Consciencisme est celle qui, partant de l'état actuel de la conscience africaine, indique par quelle voie le progrès sera tiré du conflit qui agite actuellement cette conscience ».²² Autrement dit, le Consciencisme est une philosophie qui prend en compte l'état actuel de la conscience africaine, c'est-à-dire la manière dont les Africains pensent, ressentent et perçoivent le monde. Elle vise à résoudre les conflits qui agitent la conscience africaine, c'est-à-dire les contradictions et les tensions qui existent entre les valeurs traditionnelles, les influences coloniales et les aspirations modernes. Le consciencisme est donc une philosophie qui vise à promouvoir l'émancipation et le développement de la conscience africaine. Pour Nkrumah, deux événements traumatisants ont profondément marqué la conscience africaine : l'esclavage et la colonisation. L'esclavage a

²¹ E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, Clé, 2011, P.31.

²² K. Nkrumah, *Le Consciencisme*, traduction de L. Jospin, Paris, Payot, 1965, P.20.

causé un effondrement des structures politiques et culturelles africaines, au profit des puissances européennes. La colonisation, quant à elle, a perpétué cette dépossession en imposant de nouveaux modèles.

Dès lors, l'éveil des consciences devient un outil indispensable pour restaurer l'estime de soi des peuples africains et reconstruire leurs sociétés sur des bases solides. À ses yeux, le développement de l'Afrique ne pourra advenir que si ses peuples parviennent à s'unir, à partager une vision commune et à trouver ensemble les moyens de peser dans les dynamiques mondiales. C'est dans ce cadre que le panafricanisme de Nkrumah prend tout son sens. Inspiré notamment par W.E.B. Du Bois, il défend l'idée que l'Afrique n'a pas attendu l'Occident pour accéder à la civilisation. Elle possède un riche patrimoine historique et culturel, souvent ignoré ou dévalorisé. Le panafricanisme devient alors un projet de réappropriation, de réorganisation et d'unification du continent autour de ses propres valeurs. Ce panafricanisme s'articule selon trois dimensions essentielles.

Une dimension historico-philosophique, qui puise dans les traditions africaines pour amorcer une renaissance culturelle. Il s'agit de redonner à l'Afrique la maîtrise de son propre récit, en s'appuyant sur sa pensée autochtone. Une dimension philosophico-théorique, centrée sur la prise de conscience et la libération mentale. Les Africains doivent comprendre les mécanismes de domination pour les dépasser, et aborder le monde avec lucidité, force et stratégie. Une dimension philosophico-politique, enfin, qui insiste sur l'urgence d'une unité politique africaine. Pour Nkrumah, aucune libération véritable ne peut avoir lieu sans puissance. L'union des peuples africains est donc une condition indispensable pour construire un avenir souverain et prospère. Comme il le souligne, le développement passe par la création d'institutions communes, d'une solidarité continentale et d'un effort concerté de réorganisation sociale. C'est dans cette optique qu'Edem Kodjo affirmera: « *L'Afrique doit s'unir. Le morcellement de l'Afrique l'affaibli* »²³. Cette citation résume parfaitement l'esprit du Consciencisme, qui entend faire de l'unité africaine un levier de puissance et d'émancipation face à un monde globalisé.

²³ E. Kodjo, *Panafricanisme et Renaissance africaine*, Lomé, Graines de pensée, 2013, P. 82.

II- LA CRITIQUE DE LA NEGRITUDE COMME CULTE DE LA DIFFERENCE RACIALE

La pensée philosophique de Njoh Mouelle, dans sa quête d'un panafricanisme pertinent à l'ère de la mondialisation, prend son essor dans une critique de la négritude senghorienne, perçue comme un enfermement identitaire et une vision conservatrice du combat anticolonial.

1- La négritude senghorienne : une idéologie de la différence raciale et du repli identitaire

Dans *Jalons II, l'africanisme aujourd'hui*, Njoh Mouelle reproche à la négritude de Senghor de reconduire inconsciemment les thèses de Lévy-Bruhl, notamment celle qui réduit l'Africain à un être essentiellement émotif. En agissant ainsi, la négritude n'a fait que conforter les stéréotypes coloniaux et maintenir l'Africain dans une posture passive, émotionnelle, voire infantilisée. Il la considère donc comme une idéologie au service de la domination, s'inscrivant dans le prolongement des discours ethnologiques occidentaux. Elle n'est rien d'autre qu'une vision réductionniste de l'Africain qui serait être exclusif et naturellement dénué de raison.

Selon Njoh Mouelle, le tort majeur de Senghor est d'avoir articulé le panafricanisme autour d'une opposition systématique à l'Occident. En voulant réhabiliter l'identité noire face à l'ancienne puissance coloniale, il a fondé son discours sur la distinction, l'originalité, et le rejet de tout ce qui est occidental. Ainsi, le panafricanisme devient une philosophie de la confrontation plutôt qu'un véritable projet d'émancipation. Dans cette configuration, l'Occident devient la mesure de toute chose, ce qui alimente un complexe d'infériorité et enferme l'Afrique dans une logique de réaction plutôt que d'action.

Dit autrement, l'opposition historique et politique du couple Afrique/Occident est donc transposée dans le domaine de la philosophie et plus précisément dans le panafricanisme, avec pour objectif l'émancipation des peuples noirs. Tout semble se passer comme si le panafricanisme n'avait de sens que s'il se situait dans une posture de renversement des valeurs occidentales, devenant ainsi un discours en *réaction à*. Le panafricanisme échoue donc sur le terrain peu fertile d'un face- à -face avec l'Occident hypostasié et édifié en un élément de comparaison, en une valeur suprême. L'Occident se présentait comme l'élément de

comparaison et le stade suprême de l'évolution des sociétés. D'où le complexe d'infériorité notoire chez certains Africains comme l'affirme Sévérine Kodjo Grandvaux : « *Les civilisations africaines apparaissent alors comme un stade dépassé des sociétés occidentales et se caractérisent par leurs manques* »²⁴.

Il va sans dire que le panafricanisme tel que conçu par Léopold Sédar Senghor incite l'Afrique à se comprendre comme le contraire de l'Occident. La négritude senghorienne se construit donc sur le rejet : rejet de l'autre, mais aussi enfermement dans une auto-idéalisation. Elle magnifie le passé africain et sublime les valeurs traditionnelles jusqu'à l'excès. L'Afrique y est décrite comme naturellement humaniste, solidaire, hospitalière. Il s'agit d'une vision idéalisée, voire dogmatique, qui évacue tout esprit critique. D'où cette affirmation de Njoh Mouelle : « *l'on aboutit à une apologétique des valeurs négro africaines* »²⁵.

En réalité, c'est sous ce mode de l'opposition que va fonctionner le panafricanisme sous la plume de Senghor. Il sera centré sur le culte de la différence, la recherche de l'originalité et le rejet systématique de tout ce qui est « *blanc* ». Car, pour les philosophes de l'authenticité, l'Afrique doit se libérer des vieux démons de la colonisation.

Pour ce faire, les sociétés africaines doivent retrouver leur authenticité culturelle. Il s'agit en quelque sorte de gommer toutes les traces du passage européen en Afrique. Ce qui revient à dire que la négritude senghorienne se caractérise par le rejet systématique de tout ce qui est « *blanc* », et l'enferment dans le repli sur soi. Or, selon le philosophe camerounais Njoh Mouelle le panafricanisme « *manque son but lorsqu'il ne peut rien contre l'exacerbation des égoïsmes de toutes sortes, individuels et de groupe* »²⁶. Ce qu'il faut souligner ici, c'est que Njoh Mouelle ne critique pas le panafricanisme en soi, c'est-à-dire un mouvement philosophique qui postule la libération et la solidarité entre les noirs. Il se dresse plutôt contre la nature, le sens et le contenu que prête Senghor à ce concept. Il reproche notamment à ce dernier d'avoir engagé le panafricanisme dans la voie de l'obsession de la différence raciale, de la quête permanente de l'originalité et de l'enferment sur soi. Et l'esprit de créativité qui est nécessaire au développement de l'Afrique ne saurait s'épanouir dans un tel contexte. La négritude senghorienne apparaît donc comme un mouvement dogmatique qui sombre dans le repli identitaire.

²⁴ S. Kodjo Grandvaux, *Op.cit.*, P. 44.

²⁵ E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P. 145.

²⁶ E. Njoh Mouelle, *Développer la richesse humaine*, Yaoundé, Clé, 1980, P.66.

Cependant, pour Njoh Mouelle, cette posture est non seulement dépassée, mais aussi contre-productive dans un contexte mondialisé. Elle ne permet pas de relever les défis contemporains. Ce n'est pas en glorifiant indéfiniment le passé que l'Afrique pourra construire son avenir. Le panafricanisme, selon lui, doit rompre avec l'obsession de la race et du repli sur soi afin de s'orienter vers la création, l'ouverture et la science. À cet égard, il écrit : *« il nous importe peu à présent de passer des années à établir que les noirs ont bâti la civilisation méditerranéenne. Ce qui nous importe aujourd'hui c'est de rebâtir une civilisation et un monde africain qui puisse faire le bonheur de l'homme africain »*²⁷. Le panafricanisme véritable doit sortir de la logique du face-à-face avec l'Occident et devenir un projet autonome, créatif, ancré dans les réalités présentes. Il va sans dire que selon l'épigone bergsonien, la négritude ne sied pas aux préoccupations de l'heure. Elle était la référence d'hier, mais pas nécessairement d'aujourd'hui. Aujourd'hui, le panafricanisme gagnerait à libérer le sujet africain de toutes les formes de servitudes au lieu de continuer à parcourir le monde en quête d'approbation et d'applaudissements.

Enfermé dans le *« ghetto africaniste »*²⁸, le panafricanisme selon Senghor ne saurait être à même de répondre aux attentes de l'heure. Pour Njoh Mouelle, le panafricanisme doit donc s'extraire de son monologue sclérosant qui est la revendication de la reconnaissance des cultures africaines pour s'ouvrir aux autres cultures. Selon le philosophe camerounais, le véritable panafricanisme passe nécessairement par l'abandon de la négritude qui n'est rien d'autre que de l'exhibitionnisme culturel. Il doit cesser de s'enfermer dans les particularismes de la pire espèce afin de sortir vers la rencontre avec l'autre.

De plus, il s'est agi pour les philosophies de l'identité (la négritude senghorienne) de revaloriser la personnalité nègre jusque-là méprisée et bafouée. Dans cette optique, le passé africain et les valeurs africaines comme le dit Njoh Mouelle se sont vu attribuer un coefficient de positivité supérieure à la normale, c'est -à -dire un peu exagéré. En matière de valeurs traditionnelles africaines, ce sont les éloges qui manquent le moins. Tout est beau, saint et merveilleux en Afrique. Les valeurs africaines et le passé africain sont donc idéalisés voire sublimés. L'humanisme, la solidarité ou encore l'hospitalité sont brandis comme des faire-valoir inhérents à l'homme africain. Le panafricanisme pèche une fois de plus en s'engageant

²⁷ E. Njoh Mouelle, *Considérations actuelles sur l'Afrique*, Yaoundé, Editions clé, 1970, P.126.

²⁸ Paulin Hountondji, philosophe béninois utilise l'expression ghetto africaniste pour critiquer l'enfermement de la pensée dans des catégories essentialistes et exotiques. Car selon lui, la pensée africaine s'exclue du contexte universel.

dans la voie de l'arbitraire et du subjectivisme. Comme le souligne Njoh Mouelle : « *l'on aboutit à une apologétique des valeurs négro africaines* »²⁹.

Autrement dit, au nom d'une originalité qu'elle revendique, la négritude senghorienne reconnaît à *l'homo africanus* un ensemble de valeurs qui l'érigent au rang de demi-dieu. Pour finir, le panafricanisme de Senghor va s'évanouir dans une sorte d'autoglorification et dans ce dithyrambe de valeurs. L'autoglorification se transforme donc pour ainsi dire en un véritable poison pour le panafricanisme, tournant le dos à l'esprit critique au profit d'une lecture complaisante des réalités africaines. Vu sous cet angle, elle n'aide en rien le développement du continent africain. Elle se tourne exclusivement vers le passé et s'enferme dans l'autorité de la tradition.

En revanche, à la recherche d'un panafricanisme qui sied à la modernité, Njoh Mouelle l'éloigne de la tradition pour le rapprocher de la science. Pour le philosophe camerounais, le panafricanisme doit se concevoir selon le modèle scientifique et doit même dans une certaine mesure dépendre du développement de la science en Afrique. En effet, Njoh Mouelle reproche à la négritude son inadéquation avec le monde contemporain. Idéologie de la domination, la négritude se cache derrière le paravent de la tradition et installe le cycle de la répétition et du conformisme. Pour Njoh Mouelle, seul un panafricanisme émancipé des carcans du traditionalisme est apte à impulser le développement de l'Afrique.

Dans le même sens, certains philosophes africains comme le camerounais Eboussi Boulaga situe la crise identitaire de l'Africain dans sa rencontre douloureuse avec l'Occident. Dans son ouvrage intitulé *La crise du Muntu*, c'est après coup, dit-il, que la question de l'africanité va apparaître comme une nécessité dans l'esprit de l'homme africain. Avant le contact avec l'autre, l'Africain se contentait juste d'être un *être-dans-le-monde* sans se soucier de son africanité. La recherche de l'originalité apparaît comme un frein à l'éclosion du panafricanisme. Pour le philosophe camerounais Eboussi Boulaga, il est donc impératif de transformer le panafricanisme à travers son passage de l'en soi au pour soi³⁰. En d'autres termes, il faut sortir le panafricanisme de ce paradigme du régime de comparaison avec un tiers. Plutôt, il faut transformer le panafricanisme vers une *praxis progressive*. Le panafricanisme gagnerait donc à s'extraire de tout particularisme. Il doit cesser d'être figé et

²⁹ E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P. 145.

³⁰ F. Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, Paris, Présence africaine, 1997, P.196.

se mettre en mouvement. Il doit devenir un foyer de possibilités qui lui permettra de s'insérer dans le monde.

Au demeurant, ce qui est reproché à la négritude senghorienne ce n'est pas tant son intérêt manifesté pour la race noire ou les cultures négro-africaines, mais c'est le fait d'avoir diamétralement opposé le panafricanisme aux autres races et aux autres cultures. A ce niveau, le panafricanisme se confond à l'unité d'une race. Dès lors : « *la culture en tant qu'identité culturelle, en tant que classification est donc continuellement l'objet de lutte politique, d'une lutte pour la reconnaissance* »³¹. En cela, Senghor a continué d'œuvrer dans le sillage du colonialisme occidental qui hiérarchisait les races en les opposant les unes aux autres. Le panafricanisme devient par extension un espace pour l'expression de la littérature noire. Njoh Mouelle pense que l'identité ou la recherche de l'originalité ne saurait constituer un substrat crédible pour fonder la lutte panafricaniste. En effet, l'identité est figée, elle ne change pas. Elle a du mal à s'adapter. Elle ne peut aboutir qu'à enfermer le panafricanisme dans des carcans du snobisme, du traditionalisme et de la répétition. Et pourtant comme le dit le philosophe camerounais Ernest Menyomo, le panafricanisme aujourd'hui doit justement consister à : « *briser le cycle de la répétition afin de créer* »³². Njoh Mouelle rejette farouchement la notion d'identité et de repli identitaire comme *criterium* d'un panafricanisme en pleine mondialisation. Il objecte à Senghor d'avoir cru que le panafricanisme pouvait se confondre à l'unité culturelle d'un peuple.

Le panafricanisme tel que conçu par Senghor s'engageait à se mettre au service de toute la race noire jusque-là malmenée et ridiculisée. Comme le dit Fatima Doumbia : « *la négation de l'identité a conduit à un désir fort d'affirmation de cette identité qui a poussé les recherches vers les particularités de l'homme noir* »³³. La Négritude suppose donc pour ainsi dire une certaine solidarité entre les noirs, mais surtout la revalorisation de ce qui avait été déprécié par le colon. En cela, elle n'est pas sortie de l'épistémè occidentale. En effet, la notion de race a été un principe déterminant pour justifier la colonisation occidentale. Or, la race n'est rien d'autre qu'une variation phénotype. Par conséquent, l'idée qu'il existerait une race africaine distincte de la race occidentale témoigne tout simplement d'une construction idéologique née

³¹ S. Kodjo Grandvaux, *Op.cit.* P. 96.

³² E. Menyomo, « L'idée de l'art chez Njoh Mouelle, Fondements et Enjeux » in Oumarou MAZADOU, Modernité politique, modernité scientifique, Préface de Hubert MONO NDJANA, Yaoundé, Afrédit, 2017, PP. 55-68.

³³ F. Doumbia, « Des médiocres, des rienneux et des zéros sur le mépris social en Afrique », in Revue Diogène n° 263-264, Juillet- décembre 2018, PP.57-74.

dans un contexte historique particulier. Il s'agit d'une fumisterie savamment orchestrée qui consiste à donner à une race une valeur spécifique. Et c'est justement dans cette logique que va s'inscrire la négritude de Senghor. Et pourtant, selon Njoh Mouelle, fonder le panafricanisme sur la différence raciale relève purement et simplement d'une naïveté légendaire. La race est une illusion comme le dit le philosophe ghanéen Appiah dans son livre *In my father's house : Africa in philosophy of culture* paru en 1992. Il n'y a pas de races, mais des cultures. Il convient dès lors pour le panafricanisme de se soustraire de ce que le philosophe Jean Godefroy Bidima dans sa *Philosophie négro africaine* nomme : « la mystique biologique » pour penser d'autres critères pertinents en vue d'un panafricanisme conséquent à la mondialisation, c'est-à-dire, un panafricanisme qui soit à même de faire face aux exigences de la modernité. En effet, selon quel critère autre que le l'opposition raciale doit-on penser le panafricanisme aujourd'hui ?

C'est la nouvelle voie qu'emprunte la réflexion philosophique de Njoh Mouelle afin d'éviter d'enfermer le panafricanisme dans tout singularisme. Il considère le panafricanisme avant lui comme l'expression des laissés- pour- compte de l'idéologie dominante occidentale. Il s'agissait davantage de la voix des frustrés qui mendient la reconnaissance et l'acceptation. Ce panafricanisme se confond à une pétition du droit d'exister. La description senghorienne du nègre selon Njoh Mouelle ne semble pas propre à favoriser l'évolution du monde noir. La thèse fondamentale sur l'émotivité considérée comme la caractéristique essentielle du nègre relève d'après lui d'une réaction de sujétion à l'Occident. Si le nègre possède une essence *ni varietur*, c'est-à-dire invariable comme le prétend Senghor, l'auteur des *Jalons* le voit difficilement contribuer au progrès réel de la société africaine.

Stanislas Adotévi, philosophe béninois, rejoint cette critique en qualifiant la négritude de Senghor de « *physiologie qui s'abîme dans la métaphysique* »³⁴. Pour lui, c'est une posture passéiste, attendrie par l'espoir d'un salut collectif qui ne vient jamais. Elle devient un discours creux, truffé de clichés et d'illusions. Cette attitude rend le discours sur la négritude irrecevable dans un monde mondialisé, car il se confond à une apologétique des valeurs africaines. La négritude est dangereusement réactionnaire. Adotévi va plus loin lorsqu'il affirme que : « *tout dans cette histoire de négritude est une mascarade, une cavalcade de clichés grotesques et ridicules, une chevauchée de néologismes creux à trait d'union* »³⁵.

³⁴ S. Adotévi, *Op. Cit*, P.44.

³⁵ *Ibidem*

2- La négritude senghorienne : une littérature de constat ou de réaction

Dans sa réflexion panafricaniste, Njoh Mouelle qualifie de « réactionnaire » toute littérature qui s'enferme dans une exaltation excessive du passé africain, sans esprit critique. Ce type d'écriture glorifie les traditions et les réalités africaines, préférant l'autocélébration à la remise en question. Il parle ainsi d'une « *une littérature passéiste faite principalement de ressentiment et d'auto satisfaction* »³⁶, qui cherche avant tout à obtenir reconnaissance et approbation. Dans *Jalons II*, il déplore justement que : « *la liberté de critiquer les choses africaines semble ne pas exister* »³⁷.

En effet, l'auteur des *Jalons* dénonce le subjectivisme dans lequel s'est enfermée la négritude. Cette dernière pèche par un excès de complaisance envers les réalités africaines. La volonté de réhabiliter les cultures africaines, comme nous l'avons indiqué plus haut, va amener Senghor à essentialiser le contingent, à transformer le fait en droit et l'accident en substance. Vu sous cet angle, il va de soi que le discours de la négritude se refuse à toute objectivité. En fait, Senghor va emprisonner le combat panafricaniste dans une dynamique de faire-valoir. Dans ce sens, elle ne peut être que « *retardatrice par rapport aux exigences de transformation et du progrès* »³⁸ comme le fait remarquer Njoh Mouelle. Ce panafricanisme fondé sur le « *nous aussi* », selon lequel il faut montrer que les Africains « *peuvent aussi* », traduit une quête obsessionnelle de reconnaissance. Il résulte d'un complexe d'infériorité hérité de la colonisation, comme l'a montré Frantz Fanon³⁹. Dans cette logique, la littérature panafricaniste devient un plaidoyer émotionnel, une réponse blessée aux stéréotypes occidentaux. C'est-à-dire, la soif d'être intégré au panthéon des civilisations dignes de ce nom et être enfin respecté. On avait affaire à un panafricanisme « *plein de ressentiments et de roucoulements boudeurs* »⁴⁰.

Par ailleurs, Njoh Mouelle insiste sur l'effet performatif de la littérature : elle façonne les comportements. Une littérature réactionnaire enferme l'Afrique dans une opposition stérile à l'Occident. C'est ce qu'ont fait, à ses yeux, la négritude senghorienne et les recherches

³⁶ E. Njoh Mouelle, *considérations actuelles sur l'Afrique*, P.133.

³⁷ E. Njoh Mouelle *Jalons II, l'africanisme aujourd'hui*, P.19.

³⁸ E. Njoh Mouelle, *considérations actuelles sur l'Afrique*, P.133.

³⁹ Dans son ouvrage *Peau noire, masque blanc* paru en 1952, Frantz Fanon analyse les effets du colonialisme sur le l'homme noir à travers le complexe d'infériorité à la dévaluation de soi et à la dépendance à l'égard e la culture blanche.

⁴⁰ *Idem*.

afrocentristes de Cheikh Anta Diop : elles ont construit un discours défensif, nostalgique, et parfois aveugle à la critique. Or, selon Njoh Mouelle, il ne suffit pas d'exalter le passé africain pour se réapproprier son avenir. Le panafricanisme ne doit pas rester un inventaire de valeurs traditionnelles, mais devenir un projet de développement. Il s'oppose ainsi à la logique du retour aux sources promue par Senghor, qui repose sur la simple affirmation d'une identité blessée. Plus précisément, la négritude va délibérément dénaturer le panafricanisme pour surfer dans les contingences du vouloir-faire africain. En cela, elle a éloigné le discours panafricaniste de toute objectivité et de tout esprit critique pour en faire un simple subjectivisme ; mieux une vision partielle et parcellaire du monde. Pourtant, ce dont il est question c'est d'adapter le discours panafricaniste aux exigences de la modernité. En réalité, c'est une perte de temps que de s'attarder à la valorisation de notre passé au lieu de s'intéresser aux problèmes contemporains qui conditionnent notre survie. C'est dans cette perspective que Njoh Mouelle affirme: « *l'heure est venue pour nous de nous attaquer aux vrais problèmes de notre temps* » ⁴¹. Par conséquent, à la littérature réactionnaire encore appelée littérature de constat, Njoh Mouelle substitue la littérature dite au service du développement. Ainsi donc, le panafricanisme devient une littérature au service du développement.

En d'autres termes, la littérature au service du développement est tout le contraire de la littérature réactionnaire. Elle ne se contente pas de prendre fait et cause pour une réalité. Elle ne transforme pas le fait en droit. Mais, elle questionne, interroge et sonde afin de parvenir à une condition meilleure. C'est en somme une littérature qui ne s'accommode pas de conformisme ou de médiocrité. Elle se veut plutôt volonté de puissance⁴². C'est-à-dire, qu'elle incite l'homme à se surpasser et à aller au-delà de ce quoi le prédispose la nature. La littérature au service du développement n'est que sacrilège. C'est une littérature qui disserte sur les conditions de possibilité en vue de la libre expression de la créativité humaine. En gros, la littérature au service du développement questionne les vérités établies et jamais discutées. C'est dans cette optique que le panafricanisme *njohmouelléen* est davantage une critique des valeurs traditionnelles négro-africaines. Il ne s'agit pas ici pour Njoh Mouelle de répudier systématiquement le passé africain, mais de voir en lui ce qui peut résister à l'épreuve de la critique.

⁴¹ *Ibidem*, P.66.

⁴² La volonté de puissance est un concept philosophique clé développé par Friedrich Nietzsche pour désigner la force fondamentale qui anime tous les êtres vivants, les poussant à la croissance et au dépassement de soi.

Tout d'abord, définissons les valeurs traditionnelles africaines comme un ensemble de comportements et de représentations que la conscience collective africaine a toujours jugées favorablement. C'est pourquoi Njoh Mouelle les fonde sur le critère de l'absolu qui est l'homme. Dans *De la médiocrité à l'excellence*, il affirme : « le critère qui doit nous permettre de valider certaines valeurs traditionnelles et d'invalider certaines autres, c'est l'homme en tant qu'il est un être à libérer de toutes les formes de servitudes entravant son épanouissement total »⁴³. En réalité, il est question pour Njoh Mouelle de fonder les valeurs traditionnelles africaines non plus sur des critères relatifs comme la modernité mais sur le critère de l'absolu qui est l'homme. D'où la nécessité de débarrasser les traditions africaines de tous les oripeaux de la superstition et de l'ignorance. Un tel traditionalisme ne peut contribuer qu'à étouffer l'esprit de créativité de l'homme africain. Les traditions africaines gagneraient donc à se fonder davantage sur des valeurs plus objectives. Njoh Mouelle va donc procéder à une critique sans complaisance des valeurs négro-africaines contrairement à la négritude, qui se caractérise par un excès de complaisance envers les réalités africaines.

Dans *De la médiocrité à l'excellence*, il rejette le solidarisme comme étant le pourrissement de la véritable solidarité et un frein au développement africain. Le solidarisme est en effet une fausse solidarité ou du moins une mauvaise conception de celle-ci qui se caractérise par un élargissement de la responsabilité au-delà des pères, mères, frères et sœurs. Il crée un phénomène de parasitisme social. Et le parasitisme social a pour conséquence l'émergence d'un type d'homme nouveau, oublieux de ses devoirs et conscient de ses droits, démissionnaire de ses responsabilités, consommant tout et ne produisant rien.

Or il s'agit justement pour les Africains de proposer quelque chose au rendez-vous du donner et du recevoir comme le disait Aimé Césaire dans *Négritude et Humanisme*. Selon Njoh Mouelle, le solidarisme favorise l'existence d'un type d'homme qui se caractérise par l'abandon de ses responsabilités vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis des autres⁴⁴. Et pourtant, il s'agit précisément pour les Africains de quitter la civilisation de la gratuité pour entrer de pieds fermes dans la civilisation du travail. Il importe donc pour les Africains de se mettre au travail, de cesser de consommer sans produire. Pour tout dire, les Africains doivent être maîtres de leur destin et cesser d'attendre tout des autres. Ils doivent comprendre que leur développement ne dépend pas de la générosité des Occidentaux mais d'eux-mêmes.

⁴³E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P.50-51.

⁴⁴ *Ibidem*, P.68.

Le panafricanisme *njohmouelléen*, loin d'être une littérature de constat est plutôt une littérature révolutionnaire en tant qu'elle constitue un facteur de conscientisation pour des hommes absorbés par un quotidien fait de coercition susceptible de pousser jusqu'à l'annihilation de la conscience et de la liberté des individus. Voilà pourquoi il déclare que :« *La littérature révolutionnaire ne saurait rien avoir de gratuit ; ni d'onirique ; elle plonge au contraire ses racines dans la réalité vécue pour révéler à la conscience, par un éclairage adéquat, ses aspects contradictoires avec l'exigence fondamentale du développement qui réside dans la libération de l'homme à l'égard de toutes sortes de servitudes, en vue de l'épanouissement complet de potentialités humaines de chacun* »⁴⁵.

Le panafricanisme que propose le philosophe camerounais contraste clairement avec le panafricanisme de ses prédécesseurs qui endort l'Africain dans la contemplation de soi-même. Le disciple de Bergson assigne au panafricanisme une mission d'éveil des consciences. Il doit amener les Africains à sortir de leur zone de confort, c'est-à-dire du traditionalisme et du repli identitaire pour se surpasser. A ce niveau, on reconnaît l'influence de Nietzsche sur notre auteur.

Contre la répétition et pour la créativité, le panafricanisme de Njoh Mouelle est une invitation pour les sociétés africaines à se penser elles-mêmes. Il donne pour ainsi dire aux Africains l'occasion de pouvoir être autrement et de pouvoir faire autrement. Cette posture tranche nettement avec celle de Senghor qui n'était rien d'autre qu'une lecture nostalgique et complaisante du passé africain, incitant ainsi à une fuite en avant qui évite le présent. Mieux, le projet panafricaniste *njohmouelléen* apparaît en quelque sorte comme un projet de réhabilitation de la personnalité nègre qui avait été amoindrie par les affres de la colonisation. Il vise en effet à rétablir l'Africain dans l'estime de soi. Il revient aux Africains de retrouver confiance en eux, d'abandonner le complexe d'infériorité consécutif à la littérature réactionnaire qui avait pignon sur rue du temps de Senghor. Pour Ebenezer Njoh Mouelle, l'Afrique doit cesser d'être le jouet des forces extérieures et prendre ses responsabilités. D'où la nécessité pour le panafricanisme de cesser d'être cette littérature de constat qui en réalité est une littérature qui se refuse au progrès et qui se confine dans des évocations narcissiques de quelque sorte que ce soit. Et pourtant il lui revient d'impulser le changement. Autrement

⁴⁵ E. Njoh. Mouelle, *Considérations actuelles sur l'Afrique*, P.135.

dit, pour reprendre l'interrogation de Njoh Mouelle : « *comment créer de nouveaux usages, de nouvelles habitudes si on reste prisonnier des antécédents* » ⁴⁶ ?

Au total, exceller dans un panafricanisme à vocation réactionnaire revient donc à faire de l'Africain ce rêveur bergsonien qui, oubliant de s'adapter aux réalités du monde contemporain, sombre dans la nostalgie d'un passé glorieux. Il n'est donc pas par conséquent un modèle à suivre. Le véritable panafricanisme doit amener l'Africain à dépasser ses propres limites et convictions pour voir au-delà. Le *logos* panafricaniste *njohmouelléen* vise à libérer l'homme des carcans du traditionalisme afin de procurer à ce dernier toutes les conditions nécessaires et suffisantes en vue de l'épanouissement de sa créativité et de sa liberté. Autrement dit, le panafricanisme *njohmouelléen* est une négation du fixisme et du cloisonnement culturel. Car, enfermer le panafricanisme dans la tradition, c'est condamner le futur à ressembler au présent. C'est prendre en otage l'esprit créatif au profit du déjà-vu. Un tel panafricanisme est contraire à toute forme d'innovation ou de créativité. En réalité, comme le souligne pertinemment Njoh Mouelle : « *aucun créateur de génie ne saurait s'accommoder d'aucun carcan environnemental, d'aucune formule rigide et directionnelle* » ⁴⁷.

⁴⁶ *Ibidem*, P. 97.

⁴⁷ *Idem*

CHAPITRE II :

LE PANAFRICANISME *NJOHMOUELLEEN* : UNE LITTERATURE AU SERVICE DU DEVELOPPEMENT

Le philosophe camerounais Ebenezer Njoh Mouelle élabore sa conception du panafricanisme à partir d'une remise en question profonde de la négritude senghorienne. Déçu par les paradigmes traditionnels du panafricanisme, il propose une approche nouvelle marquée par une exigence critique rigoureuse. À ce titre, sa pensée se distingue radicalement de celle de ses prédécesseurs. Le panafricanisme *njohmouelléen* se construit comme une philosophie du refus, un exercice de lucidité qui interroge et déconstruit les évidences longtemps admises. Ainsi, il rejette le modèle de la négritude porté par Senghor, qu'il considère comme enfermé dans une logique de repli identitaire et d'auto-conservation. Pour lui, un tel panafricanisme finit par nier la liberté de l'homme en l'enfermant dans une identité figée.

À l'inverse, son propre panafricanisme s'inscrit dans une dynamique de transformation. Il se veut philosophie du développement et affirmation d'une liberté créatrice. Et la liberté dont parle Njoh Mouelle ici demande un effort, une torsion de l'esprit qui se libère petit à petit mais progressivement de la superstition, de la magie, de la religion et de la paresse. Lorsque cet effort est accompli, il permet l'émergence d'un homme nouveau : un être libre, créatif, acteur de son destin, et véritable moteur du développement. C'est pourquoi Njoh Mouelle place l'esprit créatif au cœur de son discours panafricaniste. Ce projet passe nécessairement par une critique lucide de ce qu'il appelle les anti-valeurs du développement : la mentalité magico-religieuse qui empêche l'analyse rationnelle, le traditionalisme figé qui freine l'innovation, et l'économisme réducteur qui privilégie l'avoir au détriment de l'être. Le panafricanisme de Njoh Mouelle s'affirme donc comme une pensée de rupture et de refondation, résolument tournée vers l'avenir et la libération du potentiel humain africain.

I- LE PANAFRICANISME NJOHMOUELLEEN COMME INITIATION A L'ESPRIT SCIENTIFIQUE

Le discours panafricaniste d'Ebénézer Njoh Mouelle se présente comme une philosophie du développement centrée sur une éthique humaniste. Il vise à conférer une dimension humaine aux efforts de développement en les extrayant de la médiocrité. Ce panafricanisme vise à doter l'individu de la capacité non seulement à se libérer, mais aussi à créer. Comme l'affirme Njoh Mouelle: « *Ce qui n'impose pas de se fermer au reste du monde en ce qui concerne la pensée et l'activité scientifique, mais qui exige au contraire une ouverture, non uniquement des bénéficiaires, mais aussi de contributeurs et de producteurs des savoirs universels* ». ⁴⁸

Par conséquent, un panafricanisme basé sur l'opposition raciale ou le repli identitaire devient obsolète. Les Africains doivent cesser de considérer avec admiration ce qu'ils appellent « *la sorcellerie des blancs* » ⁴⁹. Ils doivent s'engager dans la technoscience. Pour ce faire, le panafricanisme doit s'affranchir de tout cloisonnement culturel afin d'explorer les nouvelles questions qui préoccupent la conscience humaine, telles que le transhumanisme et l'intelligence artificielle. Ne pas le faire reviendrait selon le disciple bergsonien à « *nous exclure nous-mêmes de l'espèce, ce que nous avons reproché aux colons et aux missionnaires des églises occidentales qui nous ont dénié l'aptitude à être habité par une âme* ». ⁵⁰

1- Du procès de la mentalité magico-religieuse et promotion de l'art

Njoh Mouelle pense que le panafricanisme est vicié par l'esprit réligiolatre qui amène l'homme à abandonner son sort à la providence ou aux divinités. L'esprit réligiolatre cultive en l'homme la passivité, la soumission et l'aliénation. Pour le philosophe camerounais : « *l'esprit de religion étouffe en l'homme les meilleures dispositions à la créativité* » ⁵¹. Il remplace donc pour ainsi dire la technoscience par la magie. Ainsi faisant, il

⁴⁸ E. Njoh Mouelle, *Cerdotola, Assises pour une nouvelle pensée africaine* du 25-28 Octobre 2022.

⁴⁹ *Idem*

⁵⁰ *Idem*

⁵¹ E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P.140.

conduit l'homme à « *se déposséder de son pouvoir et surtout de sa responsabilité au profit d'êtres imaginaires* »⁵².

Selon Njoh Mouelle, cette attitude est fortement encouragée par les saintes écritures qui enseignent à l'homme qu'avec la foi, on peut déplacer les montagnes. Pourtant, d'après le philosophe bergsonien, ce qui peut déplacer les montagnes, c'est par exemple la foi en la technoscience assortie d'un réalisme dans l'action. Et non plus une rêverie qui aliène manifestement la créativité et la liberté de l'homme en l'enfermant dans l'irrationnel. C'est sans doute la raison pour laquelle il affirme: « *or, il faut à l'homme un peu plus d'initiative créatrice pour pouvoir envisager avec optimisme de faire échec aux diverses formes d'aliénation que lui présente en perspective la société devant sortir de la bataille du développement* ». ⁵³

Sur ce, pour libérer l'homme de l'aliénation et de la soumission permanente à l'irrationnel, Njoh Mouelle propose l'art comme moyen de libération. L'artiste en effet s'inspire de sa créativité, il ne suit pas un mécanisme, une voie tracée d'avance. Il innove tous les jours. En d'autres termes, ce que Njoh Mouelle substitue à l'esprit réligiolatre c'est l'esprit créatif. D'après l'épigone de Bergson, l'artiste est celui qui reste dans le mouvement créateur de la vie. Cela signifie qu'il n'enferme pas le panafricanisme dans les coutumes ou l'auto répétition. En un mot, il n'est pas un suiveur. Le panafricanisme *njohmouelléen* s'inscrit donc dans un effort constant de « *libération de l'homme à l'égard de toutes sortes de servitudes, en vue de l'épanouissement complet des potentialités humaines de chacun* »⁵⁴.

En effet, la caractéristique principale de l'artiste selon Njoh Mouelle est qu'il propose toujours le renouvellement. Le discours panafricaniste *njohmouelléen* est donc une invitation à être des artistes, non pas aux sens strictes du terme, c'est-à-dire, créateurs d'œuvre d'art. Il s'agit plutôt d'une transformation au niveau des mentalités enchaînées de se détourner des stéréotypes, de l'irrationnel et d'amener l'Africain à devenir un acteur majeur de sa vie à travers la créativité qui libère. C'est la raison pour laquelle le philosophe camerounais pense qu': « *il faut donc que la bataille du développement puisse garantir la pérennité de ce type d'hommes en Afrique, l'artiste et le créateur* »⁵⁵. Autrement dit, l'art exige de l'homme une réinvention permanente de soi. Voilà pourquoi il déclare que : « *il y a de la naïveté pour un*

⁵² *Ibidem*, P. 138.

⁵³ *Idem*

⁵⁴ E. Njoh. Mouelle, *Considérations actuelles sur l'Afrique*, P.135.

⁵⁵E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P. 143.

peuple de penser que parce qu'il a toujours été d'une certaine façon, cette façon est bonne éternellement. C'est une attitude qui tourne le dos à l'idéal de créativité »⁵⁶.

Pour l'auteur des *Jalons*, la prise de conscience de notre originalité par la négritude ne doit pas nous amener à reproduire inlassablement demain notre hier. Par conséquent, la capacité au renouvellement doit être la marque distinctive de l'homme africain en contexte mondialisé.

Davantage, le panafricanisme *njohmouelléen* se veut aussi une négation de la mentalité magico religieuse qui aliène l'homme africain en le dépossédant de tout son pouvoir et de toute sa responsabilité au profit des divinités ou des forces imaginaires. En effet, le magico religieux ne peut aboutir qu'à l'abandon de soi-même au culte de l'irrationnel. L'esprit religieux est donc un frein considérable pour l'éclosion du panafricanisme. Etant donné que l'esprit religieux est un esprit de soumission, d'acceptation et d'adhésion, il s'oppose à l'esprit scientifique qui se caractérise par la créativité et la prise d'initiatives. Par conséquent, il ne saurait promouvoir le développement de l'Afrique. Or la bataille du développement exige précisément de l'homme cette prise d'initiative créatrice en vue de l'édification d'une Afrique moderne. L'édification d'une Afrique moderne passe nécessairement par l'abandon de l'esprit réligiolatre, c'est-à-dire cette tendance à sacraliser l'existant ou à tout expliquer par le divin, et par l'adoption de l'esprit scientifique qui n'est rien d'autre que la créativité. Le panafricanisme *njohmouelléen* vise justement à contribuer à l'émergence d'un type d'hommes nouveaux en Afrique. Il vise à doter l'Africain de la capacité à créer et à se libérer de toutes les formes d'aliénation qui entravent son plein épanouissement. Le panafricanisme version Njoh Mouelle est donc en d'autres termes, un abandon de la stéréotypie et des gestes connus d'avance. Il est une invitation à une recreation permanente de soi et à s'ouvrir à la nouveauté. Njoh Mouelle invite les Africains à la connaissance de soi. Le précepte socratique du « *connais-toi toi-même* »⁵⁷ est valable pour les Africains du XXI^e siècle.

Pour finir, le panafricanisme *njohmouelléen* procède de l'éviction de certaines contre valeurs telles que la médiocrité. En effet : « *l'homme médiocre congédie sa raison. C'est un homme en proie au doute, qui ne parvient pas à s'autodéterminer. Ecartelé entre les valeurs traditionnelles et occidentales, il ne parvient pas à choisir, transformant par le fait même le*

⁵⁶ *Ibidem*, P.148.

⁵⁷ « *Connais-toi toi-même* » est une maxime philosophique attribuée à Socrate et gravée sur le fronton du temple d'Apollon. Cette phrase renvoie à une sorte d'introspection qui consiste à examiner ses pensées, ses convictions etc.

carrefour en destination »⁵⁸. Un homme médiocre est un homme marqué par le sceau de la duplicité et du balancement. Il est donc contraint à vivre sous de fausses étiquettes. Car il : « *se situe et se complait entre deux extrêmes, la sous humanité et la sur humanité, le minimum et le maximum. Il refuse d'émerger de la masse et du milieu, de se distinguer des autres, de sortir de l'ordinaire* »⁵⁹. Il s'agit d'un homme malade qui souffre d'une aliénation psychologique et culturelle, preuve d'une « *dégénérescence de l'homme pris dans un vertigineux tourbillon des valeurs* »⁶⁰. L'homme médiocre est victime d'une errance culturelle, avec une personnalité truquée, signe d'un complexe d'infériorité. Ce manque de personnalité fait de l'Africain en général un « *véritable schizophrène culturel dont la vie est une pure mascarade parce qu'elle est tout à fait inauthentique* »⁶¹.

2- La critique du Traditionalisme

La critique *njohmouelléenne* du panafricanisme ne va pas épargner le traditionalisme. Le philosophe camerounais va se situer aux antipodes de ses prédécesseurs qui ont enfermé le panafricanisme dans la tradition et dans un passéisme discordant.

Pour l'auteur des *Jalons*, un tel panafricanisme est contre-productif, car il dresse le lit favorable à la répétition, au suivisme moutonnier, au conformisme et au snobisme, étouffant ainsi le génie créateur de l'homme. C'est dans ce sens qu'il va pourfendre les thèses de la négritude senhorienne. Njoh Mouelle critique le traditionalisme dont est assorti le panafricanisme chez Senghor. Pour lui, la tradition en tant que système fermé d'habitudes conduit inéluctablement l'Africain dans le conformisme, l'empêchant ainsi de créer et d'innover. La tradition, d'après lui, est considérée comme un obstacle à la manifestation de l'esprit créatif, et par conséquent à la créativité. Elle représente : « *l'ordre de la sempiternelle répétition de soi, sans aucun effort de renouvellement* ». ⁶²

En effet, le traditionalisme n'est rien d'autre que le vouloir être toujours le même, le vouloir se conserver et se répéter. Il transforme pour ainsi dire l'Africain en un conservateur de musée en l'engluant dans des façons de voir et de faire qui étouffent en lui l'esprit de créativité. Njoh

⁵⁸ Biakolo Komo, « La pensée bergsonienne et sa refraction dans la philosophie du développement de Njoh Mouelle » dans Sosthène Marie Xavier Atenké Etoa, Jean Claude Abada Medjo et Raymond Mbassi Ateba, au cœur du comparatisme, Paris, 2017, PP.397-426.

⁵⁹ *Idem*

⁶⁰ E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P. 66.

⁶¹ L. Ayissi, « philosophie du développement et éthique de l'excellence chez Ebenezer Njoh Mouelle », dans philosophes du Cameroun, Yaoundé, "Presses universitaires de Yaoundé, 2006, PP.87-105.

⁶² E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P. 126.

Mouelle met donc en exergue le génie créateur de l'homme affranchi de toutes les formes d'aliénation telles que la tradition. L'Africain ne doit plus s'abriter sous le toit d'un passéisme infernal, encore moins se plaire dans la reproduction du déjà là ou de l'existant. Il doit justement briser le cycle de la répétition et faire preuve d'inventivité et de créativité. Cela suppose que l'idée de panafricanisme implique une dynamique, un élan créateur qui est la quête d'un ailleurs meilleur au détriment de cet ici ou de ce maintenant qui a déjà montré ses limites. Pour le philosophe bergsonien, le panafricanisme doit justement « *être considéré comme l'occasion de briser le cercle de l'auto répétition aliénatrice* »⁶³.

Dit autrement, le véritable panafricanisme implique pour ainsi dire, le dépassement du traditionalisme qui faisait du panafricanisme un discours figé. Le panafricanisme d'après Njoh Mouelle doit donc être le creuset de la conscience révolutionnaire. Il doit consister justement à émanciper l'esprit africain de la dictature de la tradition et de la tutelle du magister dixit. Voilà pourquoi il a pu dire : « *au fond, il y a de la naïveté pour un peuple à penser que parce qu'il a toujours été d'une certaine façon, cette façon est la bonne façon éternellement. C'est une attitude qui tourne résolument le dos à l'idéal de créativité* »⁶⁴.

Davantage, le panafricanisme *njohmouelléen* a pour visée l'amélioration de la condition humaine. Et dans cette optique, la tradition représente un facteur négatif. Elle handicape nécessairement la marche de l'Afrique vers le développement, car elle se meut dans l'instinct de l'auto conservation. Et pourtant, comme le dit Njoh Mouelle dans *Jalons II, l'africanisme aujourd'hui* : « *l'économie moderne, inconciliable avec toute forme d'autarcie, exige un espace bien plus vaste* »⁶⁵. En d'autres termes, un panafricanisme qui se déploie dans un univers clos et fermé sur lui-même aussi bien culturellement qu'économiquement ne saurait être à même de favoriser le plein épanouissement de l'homme, et par conséquent le développement de l'Afrique. Le véritable panafricanisme doit être capable de se réajuster et de s'adapter aux nouvelles conditions d'existence. Le panafricanisme doit donner l'occasion à l'Africain de briser le cycle de l'auto répétition aliénatrice. Il doit libérer les Africains de l'envie de toujours vouloir reproduire fidèlement demain notre hier. L'esprit de créativité et la disposition à la recreation doivent être la marque distinctive de l'Afrique moderne.

Le traditionalisme dans les sociétés africaines se manifeste concrètement par un instinct de conservation qui les pousse à se refermer sur elles-mêmes. En tant que sociétés closes, elles

⁶³ *Ibidem*, P.30.

⁶⁴ E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P. 67.

⁶⁵ E. Njoh Mouelle, *Jalons II, l'africanisme aujourd'hui*, P. 123.

trouvent leur équilibre dans un système d'habitudes figées, résistant ainsi à toute forme de nouveauté ou de créativité. Cette fermeture est motivée par un impératif de survie collective : comme le souligne l'auteur de *De la médiocrité à l'excellence*, « pour survivre, le milieu a intérêt à voir tous ses membres se conformer au mode de vie, aux croyances, bref à la culture et à l'idéologie qui le définissent »⁶⁶.

Ainsi, même lorsque l'individu agit en croyant faire preuve de liberté, il ne fait souvent que reproduire les croyances et les pratiques héritées de son groupe social. Et dans une telle société, c'est l'esprit de créativité et la liberté humaine qui sont sacrifiés au profit de l'esprit moutonnier et du conformisme irréfléchi. Cet aspect négatif du traditionalisme est ce qu'on pourrait nommer le manque d'originalité et de personnalité qu'il crée chez l'homme africain. Il le transforme en un suiveur dont la personnalité se dissout dans l'anonymat de la masse inodore et incolore, faisant aussi de lui un homme inodore et incolore. Il ne faut pas compter sur ce genre d'homme si on veut voir l'Afrique se développer.

La bataille du développement exige justement l'avènement d'un type d'homme nouveau en Afrique. Le véritable panafricanisme serait donc cette anti chambre où se forge la personnalité africaine. Le discours panafricaniste doit contribuer à libérer l'homme africain du snobisme, du conformisme et de la routine. Il doit être une incitation à la liberté et à la nouveauté. Le panafricanisme de Njoh Mouelle se positionne de ce fait comme une négation du traditionalisme qui se traduit par l'immersion de la personnalité africaine dans la masse inodore et incolore, mais aussi et surtout par le manque d'originalité. En fait, le traditionalisme amène l'Africain à renoncer à son originalité et à sa liberté. Il le transforme en un homme médiocre ; c'est-à-dire un homme : « qui abdique sa responsabilité et son autonomie pour se soumettre à la plus complète hétéronomie »⁶⁷.

L'on aboutit à une société où l'individu obéit à des règles strictes et à des systèmes fermés dont la fonction n'est plus que la défense et la survie du corps social organisé. Au bout du compte, cet instinct de conservation ou de survie se trouve être un véritable instinct de la mort dans la mesure où il se caractérise par la rigidité et la stéréotypie, condamnant ainsi l'homme à vouloir toujours se répéter, à être toujours identique à soi. Il tourne ainsi le dos à l'avenir, c'est-à-dire à la créativité et à la nouveauté. Ici, l'homme renonce à son soi pour

⁶⁶ E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P. 97.

⁶⁷ *Ibidem*, P. 55.

n'être que le produit de son groupe social. Comme le dit Njoh Mouelle : *«il y a donc oubli de soi dans l'anonymat de la masse, annihilation de toute velléité créationnelle »*⁶⁸.

Cette situation cause ce que le philosophe camerounais appelle le dépérissement dû au manque de renouvellement ou par défaut d'activité créatrice autonome.

3- L'esprit scientifique comme creuset du panafricanisme

njohmouelléen

Comme nous l'avons évoqué plus haut, le panafricanisme émerge en Afrique dans un contexte marqué par les revendications anticolonialistes. À cette époque, il était tout à fait compréhensible que les mouvements et idéologies de libération s'appuient sur la culture africaine pour légitimer et nourrir leurs luttes contre l'oppression coloniale.

En d'autres termes, il fallait d'abord s'identifier soi-même comme sujet distinct de l'autre. On comprend mieux l'option de l'affirmation de la personnalité nègre choisie par Léopold Sédar Senghor. Il fallait dans un premier temps mettre le noir face à l'ancien bourreau. Seulement, un tel panafricanisme a eu le tort ou le défaut de vite se transformer en une opposition de races et de cultures, avec pour conséquence directe le repli identitaire et le rejet de l'autre. Or dans un monde cosmopolitique, il n'a jamais été question de xénophobie encore moins de vie en autarcie. L'autre défaut d'une telle démarche est que le souci d'affirmation de la culture nègre va amener cette dernière à s'enfermer dans le recours au passé, c'est-à-dire dans l'enfermement dans la tradition. Pour Ebenezer Njoh Mouelle, il faut aller au-delà de la négritude, c'est-à-dire penser un panafricanisme qui prenne en compte les nouvelles conditions d'existence qui s'imposent à l'homme. Aussi déclare-t-il : *« la répétition sempiternelle des rengaines de la négritude ne peut aboutir qu'à tarir en nous les sources de la créativité. Or, ce qui importe au premier chef à l'heure qu'il est c'est le déploiement de notre créativité en vue d'édifier une Afrique moderne »*⁶⁹.

Le discours panafricaniste chez Ebénézer Njoh-Mouelle semble s'inscrire dans une démarche de trans-acculturation. En effet, le philosophe camerounais entreprend de repenser le panafricanisme au-delà des traditions et cultures africaines, rompant ainsi avec une approche essentiellement passéiste. Il opère un glissement du panafricanisme conçu comme

⁶⁸ *Idem*

⁶⁹ *Ibidem*, P.217.

un simple inventaire des valeurs traditionnelles africaines vers une lecture critique de ces cultures, dans le but d'en dégager les limites et d'ouvrir la voie à une véritable dynamique de transformation. Pour Njoh-Mouelle, le véritable danger réside dans le fait de faire de la culture une catégorie essentielle du discours panafricaniste. Cette posture s'oppose clairement à la conception défendue par la Négritude senghorienne. Faut-il le rappeler, le discours de la Négritude prend forme dans un contexte profondément marqué par le passé colonial et esclavagiste de l'Afrique. La colonisation, en plus d'avoir anéanti ou déstructuré les cultures africaines, a imposé aux Africains une lecture étrangère et aliénante de leur propre réalité.

Cependant, Njoh Mouelle pense que soixante ans après les indépendances, les Africains gagneraient à penser une Afrique moderne de manière totalement libre, décomplexé et dynamique. Il est donc question d'adapter le discours panafricaniste à la mondialisation. Et qui dit mondialisation, ne dit pas autre chose que la loi de la jungle. Avec la mondialisation, il s'agit pour les Africains de sortir de l'enferment paralysant d'un égoïsme ethnocentrique qui n'hésite pas à sacrifier l'humanité de l'homme. Le véritable panafricanisme est donc celui qui supprime les égoïsmes, les enfermements et qui considère les enjeux globaux de l'humanité. Les enjeux qui sauvegardent la liberté humaine dans toutes les conditions. Le panafricanisme doit donc être ce passeport qui permet aux Africains de franchir toutes les frontières culturelles. Il appelle ainsi à une vision du monde beaucoup plus globale et inclusive. Comme le souligne l'auteur de *De la médiocrité à l'excellence* : « l'économie moderne, inconciliable avec toutes formes d'autarcie exige un espace bien plus grand... ».⁷⁰

Davantage, le lecteur qui aborde les textes de Njoh Mouelle relatifs aux questions d'africanité est immédiatement frappé par la récurrence du terme créativité. Ce que le philosophe, d'inspiration bergsonienne, met ici en avant, c'est la nécessité de faire du panafricanisme un cadre culturel et intellectuel propice à l'épanouissement intégral de la créativité humaine. Et cette créativité ne saurait s'épanouir dans un contexte où le discours de la négritude senghorienne a encore pignon sur rue. Dépasser la négritude devient donc inéluctable. Le dépassement de cette négritude permet pour ainsi dire au discours panafricaniste de passer de l'illusion des mots à la vérité des actes. Dit autrement, le panafricanisme doit cesser de clamer son existence. Il s'agira à proprement parler d'une sorte de révolution nietzschéenne par laquelle les Africains abandonnent la voie de la facilité qui consiste à clamer leur existence de manière verbale, impuissante et folklorique, mais plutôt

⁷⁰ *Ibidem*, P.66.

de la traduire en actes concrets. En effet, reconnaissons-le avec Njoh Mouelle : « *la seule contemplation de notre image ne suffit pas à la rendre dynamique* »⁷¹.

Dans cette mouvance, pour sortir le panafricanisme de l'impasse dans lequel il se trouve, il est nécessaire de s'organiser. Et s'organiser selon le philosophe camerounais ne signifie rien d'autre que s'initier à la démarche scientifique tout en se méfiant de l'intéressement occidental pour l'Afrique. Dans une Afrique à la recherche de son Graal⁷², c'est-à-dire son émancipation, l'option de la science et de technique semble incontournable selon Ebenezer Njoh Mouelle. Pour lui, le panafricanisme de ses prédécesseurs n'est rien d'autre qu'un subjectivisme, c'est-à-dire le fait d'une conception partisane. Il s'agit en effet d'une vision partielle et parcellaire qui se meut en marge de l'esprit critique. De ce fait, un changement de mentalité s'impose. De toute évidence, l'initiation à la démarche scientifique exige *hic et nunc* la rupture avec le traditionalisme, l'enfermement sur soi et l'esprit réligiolatre. En tout cas, comme le dit Njoh Mouelle lui-même : « *pour bâtir une Afrique moderne, il faut choisir entre l'émotion et la raison, entre la magie et la technologie* »⁷³.

D'où la critique sans complaisance qu'il assène aux valeurs traditionnelles africaines qui entravent de manière considérable le développement de l'Afrique. En réalité, ce n'est pas tant le panafricanisme que Njoh Mouelle récuse, mais c'est davantage le sens qu'il a revêtu jusqu'ici. Pour lui, le panafricanisme ne doit plus être une quête perpétuelle de la reconnaissance et de l'affirmation de la personnalité nègre. Un tel panafricanisme cache mal un complexe d'infériorité. Selon le *logos njohmouelléen*, le panafricanisme ne doit plus se confondre à un simple inventaire des valeurs traditionnelles négro africaines. Le panafricanisme gagnerait à envisager les relations avec autrui. Aussi, s'interroge-t-il : Les missionnaires et les hommes de science occidentaux n'ont-ils pas joués le rôle d'éclaireurs pour la colonisation ?

En outre, comme le dit si bien le disciple de Bergson, la science et la connaissance de l'autre sont des armes dont le colonisateur a su user. Le rendez-vous du donner et du recevoir dans lequel est engagé le continent africain exige de ce dernier une stratégie subtile et insidieuse qui consiste à pénétrer scientifiquement les autres cultures. L'enjeu ici est de mieux connaître son interlocuteur afin de pouvoir mieux le comprendre et anticiper ses réactions.

⁷¹ E. Njoh Mouelle, *Considérations actuelles sur l'Afrique*. P. 129.

⁷² Le Graal est un symbole mythique et fascinant qui a captivé l'imagination des hommes pendant des siècles. Il est synonyme de rédemption et de pouvoir.

⁷³ *Ibidem*, P.135.

Sur ce, les Africains doivent s'ouvrir et accepter l'idée de différence et non plus s'enfermer dans leurs propres cultures. La science devenant dans ce cas une arme efficace qui permettra à l'Africain de mieux connaître le monde dans lequel il vit. Le panafricanisme *njohmouelléen* se décline donc comme étant une négation de la sentimentalité et du subjectivisme au profit de la raison froide et sèche. Pour le philosophe camerounais, il faut bâtir notre panafricanisme sur des bases scientifiques. Descartes en son temps disait déjà que la science doit nous rendre comme « *maitres et possesseurs de la nature* »⁷⁴.

Autrement dit, le panafricanisme sous la plume de Ebenezer Njoh Mouelle est une invitation à abandonner cette naïveté qui consiste à exhumer le passé africain en brandissant çà et là des valeurs traditionnelles et humanistes. Mieux, il s'agit pour les Africains de s'adapter aux valeurs et aux normes qui gouvernent le monde actuel. Et parmi ces valeurs, la science y figure en première place. Il est donc nécessaire, voire indispensable pour le combat panafricaniste de changer de trajectoire. Il ne doit plus être une quête de la reconnaissance d'un tiers. Aujourd'hui, ce qui importe c'est de s'organiser afin d'entrer de pieds fermes dans la mondialisation. S'organiser signifie aussi dissenter sur les moyens d'infiltrer la culture occidentale pour découvrir le secret de sa puissance. Comme un espion qui regarde sans être vu, l'Afrique doit se lancer dans l'étude des cultures étrangères.

Le panafricanisme *njohmouelléen* est donc synonyme d'acceptation et de pénétration de la différence. Contrairement à la négritude qui concevait le panafricanisme essentiellement sous le mode exclusif. En effet, la mise sur pieds d'une stratégie géopolitique s'impose donc à juste titre. L'Afrique, comme l'a fait l'Occident autrefois, doit lancer dans les rangs des autres ses propres équipes d'hommes de science, d'espions au lieu d'être cantonner à admirer ou à idéaliser son passé. Une telle attitude serait totalement inappropriée et contreproductive dans un contexte mondialisé. C'est à ce niveau que la négritude senghorienne tombe totalement en désuétude, car elle pêche par l'excès de complaisance pour le passé. Une attitude grossièrement antiscientifique, inapte à promouvoir le développement de l'Afrique. Le panafricanisme scientifique que prêche Njoh Mouelle sonne donc pour ainsi dire le glas du panafricanisme flatteur et complaisant prôné par Senghor. A cet effet il déclare que : « *Nous ne saurions, pendant longtemps, nous détourner des problèmes réels et pressants d'aujourd'hui pour nous offrir de vaines et illusoires satisfactions d'amour propre. La*

⁷⁴ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Ed. Gallimard, 1697, P.178.

véritable authenticité que nous pourrions garantir à l'Afrique est davantage devant nous que derrière nous aujourd'hui »⁷⁵.

De plus, dans un contexte mondialisé comme le nôtre, Njoh Mouelle pense qu'il est judicieux d'établir le *distinguo* entre les intérêts de l'Afrique et les intérêts en Afrique. D'après lui, l'intéressement des Occidentaux pour l'Afrique aujourd'hui ne diffère pas selon lui de ce qu'ils manifestèrent autrefois. Le panafricanisme doit donc se prémunir de l'intérêt occidental pour les cultures africaines. Il va sans dire qu'après les indépendances, l'ancienne métropole soucieuse de continuer à maintenir son hégémonie en Afrique puisse changer de stratégie. Comme le dit le philosophe camerounais, au lieu des maîtres munis de fouets, nous avons maintenant droit à des anthropologues, des linguistes, des philosophes et des sociologues occidentaux dispersés en Afrique pour servir d'agents de renseignements pour l'ancienne métropole. Car dans un contexte de mondialisation, la connaissance de l'autre est une arme indispensable. C'est ainsi que vous verrez parfois des Occidentaux plus africanistes que les Africains eux-mêmes. C'est sans doute la raison pour laquelle Njoh Mouelle a pu dire ce qui suit : « *je dis donc que l'africanisme scientifique est une arme subtile en ce sens que, sous le couvert de la science et d'intéressement à l'Afrique il permet à ses champions de devancer les africains eux-mêmes sur le terrain* »⁷⁶.

Le panafricanisme scientifique permettait de ce fait aux Occidentaux de mieux connaître les Africains pour mieux les contrôler et les détourner de l'essentiel vers l'inessentiel. Pour Njoh Mouelle, un tel panafricanisme n'est rien d'autre que le prolongement d'un colonialisme exploiteur. Cet état de choses ne doit plus émerveiller les Africains. Ces derniers gagneraient plutôt à être prudents, c'est-à-dire sonder l'intéressement occidental pour l'Afrique.

Pour l'auteur des *Jalons*, les Africains ne doivent plus être naïfs et avides de reconnaissance. Ils doivent au contraire avoir plus confiance en eux et prendre leur destin en main. Il importe donc pour les Africains de mettre la science au service du panafricanisme. Car, le contexte mondialisé dans lequel nous vivons nous impose cette ruse. Abandonner le sentimentalisme et fonder le combat panafricaniste sur la science qui, n'est ni bonne ni mauvaise, mais confère la puissance à ses détenteurs. Comme le précise Njoh Mouelle : « *dans tous les cas, la vérité de la coexistence des Nations dans le monde d'aujourd'hui repose sur*

⁷⁵ E. Njoh Mouelle, *Jalons II, l'africanisme aujourd'hui*, P.24.

⁷⁶ *Ibidem*, P.13.

une stratégie de cette nature et contre laquelle des discours de protestation à relent de moralisme ne sont que peine perdue »⁷⁷.

Autrement dit, les Africains doivent quitter le sommeil de la sentimentalité et du subjectivisme pour le café non décaféiné de la rationalité. Pour Njoh Mouelle, le désir d'africanité dans un monde mondialisé est une chimère qui ne peut contribuer qu'à enfermer l'homme africain dans un dangereux carcan qui ne lui permet de voir suffisamment loin. S'il est vrai qu'au lendemain des indépendances, le premier défi de l'Afrique était celui de sa propre identification en tant que peuple souverain, aujourd'hui l'urgence est ailleurs. Celui de son intégration active dans le concert des nations et non plus le cloisonnement dans sa propre culture ou le recours incessant au passé.

En, revanche, le recours au passé ne saurait être une mauvaise chose en soi. Ce qui gêne Njoh Mouelle, c'est davantage la lecture partisane des maîtres de la négritude vis-à-vis de ce passé africain. Il reproche à ces derniers d'avoir fait du panafricanisme un simple récit du passé. Pourtant d'après lui, « *on ne retourne pas aux sources pour y séjourner* »⁷⁸. Agir ainsi reviendrait justement à tourner le dos à la créativité pour sombrer dans un activisme pseudo culturel qui consiste à enfoncer des portes ouvertes depuis des décades. Dans ce sens, Ebenezer Njoh Mouelle ajoute : « *au-delà de l'affirmation de notre négritude, il y a des tâches qui devraient bénéficier de toutes nos énergies physiques et cérébrales* »⁷⁹.

En d'autres termes, Njoh Mouelle critique l'inadéquation du discours de la négritude avec le contexte actuel. Ce qui importe à l'heure actuelle pense-t-il, c'est le déploiement de notre créativité en vue de l'édification d'une Afrique moderne, forte et conquérante. Et le déploiement de cette créativité passe inéluctablement par le rejet du repli identitaire et du traditionalisme.

Au demeurant, le *logos* panafricaniste *njohmouelléen* se décline dans un premier temps comme une initiation à la démarche scientifique pour libérer l'esprit africain des carcans du passéisme et de l'enfermement sur soi. Ensuite, il apparaît comme une littérature au service du développement qui éveille la conscience africaine sur la nécessité de s'adapter au monde dans lequel il vit. Pour bâtir une Afrique moderne, les Africains doivent s'initier à la pratique de la science et barrer la voie à la négritude qui se caractérisait par une apologie gênante vis-

⁷⁷ *Ibidem*, P. 16.

⁷⁸ *Ibidem*, P.147.

⁷⁹ *Ibidem*, P. 123.

à-vis des réalités africaines. L'initiation à l'esprit scientifique permettra à coup sûr aux Africains de ne plus s'abuser eux-mêmes, encore moins de se voiler la face avec les récits d'un passé dionysiaque. Aussi, ajoute-t-il :

« Dans ma vision de cette question, il s'agit de faire comprendre aux détenteurs des connaissances cachées qu'au lieu de faire continuellement état de ce que l'Occident a été l'élève de l'Égypte noire antique et que tout ce qu'il a construit et développé s'explique par ce fait qu'il faudrait aujourd'hui entrer dans une nouvelle phase de créativité par laquelle faire participer une Afrique scientifique responsable à la résolution des défis lancés à tous les hommes vivants sur cette terre aujourd'hui »⁸⁰

Le panafricanisme ne doit donc plus être un simple faire-valoir des cultures africaines, mais plutôt la libre expression de la créativité humaine. Pour Njoh Mouelle, l'heure n'est plus aux discours mais aux actes. Il est désormais question pour les Africains de s'imposer dans le concert des nations. Le panafricanisme *njohmouelléen* vise donc à permettre aux Africains de s'interroger et de participer à la constitution d'une civilisation plus large et d'une société nouvelle. Seule une telle démarche permettra de battre en brèche le mythe de l'universalité et dans une certaine mesure même de l'hégémonie occidentale. Il ne s'agit donc plus pour le panafricanisme de se construire sous un modèle revendicatif, mais plutôt de s'affirmer en tant qu'acteur de la société mondiale. Penser le panafricanisme aujourd'hui selon l'auteur de *De la médiocrité à l'excellence*, c'est penser l'Afrique dans le monde, c'est-à-dire en marge de tout particularisme.

Autrement dit, le panafricanisme doit amener l'Africain à sortir de la contemplation de sa propre culture. Il importe aux Africains de se défaire de tout préjugé. Le discours sur le panafricanisme doit aboutir à l'émergence en Afrique des hommes excellents qui se caractérisent par l'aptitude à la liberté et à la créativité. C'est-à-dire un type d'hommes qui se refusent et qui se détournent de l'esprit réligiolatre ou le fidéisme, du traditionalisme et de la médiocrité. L'homme excellent c'est en effet : *« celui qui s'échappe d'une cellule où se presse et s'étouffe une foule de personnages pour mieux respirer, au dehors et dans la solitude, l'air de la liberté »⁸¹.*

De ce fait, le panafricanisme *njohmouelléen* consiste donc à rompre avec les vieilles habitudes en les remplaçant par de nouvelles. Il est opposition à l'ordre établi, et à la

⁸⁰ E. Njoh Mouelle, *Cerdotola, Assises pour une nouvelle pensée africaine* du 25 au 28 Octobre 2022.

⁸¹ E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P. 152

sempiternelle répétition de soi. Njoh Mouelle l'illustre à travers l'allégorie du surhomme nietzschéen qui à travers son passage du chameau, bête de somme dont l'esprit se caractérise par l'abandon et le conformisme au lion qui décide de devenir lui-même le créateur de soi. Le panafricanisme scientifique de Njoh Mouelle se veut donc un discours de libération. Il vise à rompre les systèmes. Il s'agit précisément de la clôture conventionnelle de la culture et des systèmes fermés d'habitudes qui représentent selon Njoh Mouelle un obstacle à la créativité et à la liberté. Le panafricanisme *njohmouelléen* est donc une négation de l'abandonnement de soi aux forces extérieures, à la passivité, à la soumission et au manque de personnalité. Le panafricanisme scientifique permet à l'Africain d'être un homme conscient qui ne se laisse plus contrôler par les forces extérieures mais qui devient l'artisan de son devenir.

II- DU PANAFRICANISME A L'ETHIQUE DU TRANSHUMANISME CHEZ NJOH MOUELLE

Le panafricanisme, tel que pensé par Njoh Mouelle, se présente également comme une critique du transhumanisme. En effet, ce dernier, en s'enracinant profondément dans la vie humaine, tend à fixer l'idéal de l'homme dans une perspective essentiellement matérialiste, orientant ainsi l'individu vers une quête de performance, d'augmentation et de contrôle technologique, souvent au détriment de la dimension spirituelle.

Or, selon le disciple de Bergson, ce qu'il convient de rechercher, c'est le développement de l'être, c'est-à-dire l'accomplissement intérieur de l'homme, afin qu'il soit maître de lui-même et des biens, et non l'inverse. Son panafricanisme se veut donc un rejet de la domination de la matérialité et une promotion de l'être véritable.

1- Axiologie du Transhumanisme et promotion de l'être

Si le transhumanisme se présente comme une doctrine philosophique visant à améliorer la condition humaine voire sa nature même, par le recours aux technosciences, il n'est pas inutile d'en interroger les motivations profondes. C'est précisément à cette tâche critique que s'attèle le panafricanisme tel que pensé par Njoh Mouelle. Faut-il le rappeler, le point de départ du philosophe camerounais s'ancre dans ce constat lucide et inquiétant formulé par son maître Henri Bergson : « *l'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle*

a fait ». ⁸²Dès lors, il devient impératif de penser une philosophie du salut, une pensée qui vise à préserver l'humanité de sa propre dérive technoscientifique. C'est dans cette perspective que Njoh Mouelle propose ce qu'il nomme: « *le dépassement de la condition humaine* ».

Si pour les philosophes tels que Bergson le dépassement s'entend en termes de spiritualité et d'intériorité, les transhumanistes quant à eux le conçoivent dans la dimension de l'extériorité et de matérialité. Ils se situent dans le sillage de ce que Bernard Stiegler appelle « *l'exo consommation* » ⁸³, c'est-à-dire, le prolongement ou encore l'agrandissement du corps humain par le biais des outils et des instruments de la technoscience. Il s'agit ici de ce que Njoh Mouelle nomme : « *l'homme augmenté* » ⁸⁴. Le Transhumanisme est donc dans ce sens une sorte de consécration de la victoire de la matérialité sur la spiritualité, ou encore le remplacement de la sensibilité humaine et de l'instinct par des algorithmes. Autrement dit, le Transhumanisme c'est en quelque sorte la perte de l'âme humaine qui se transforme en lignes programmables et déprogrammables. Dans cette optique, le transhumanisme « *appauvrirait l'homme en l'unidimensionalisant au lieu de le développer en totalité* » ⁸⁵.

Or, l'intention originelle de Julian Huxley, l'inventeur du concept de Transhumanisme était de permettre à l'homme de s'affranchir des limites de la nature humaine à travers l'extension de ses capacités et de ses possibilités grâce aux outils de la technoscience. Le Transhumanisme renvoie donc à la mise en circulation des êtres humains aux capacités décuplés grâce aux inventions technologiques et scientifiques.

Par conséquent, le discours panafricaniste tel que pensé par Njoh Mouelle se présente comme une véritable dissertation, mieux, comme un examen approfondi de l'esprit qui sous-tend les inventions scientifiques. Il interroge non seulement les intentions derrière ces innovations, mais surtout l'usage qui est fait des résultats de cette technoscience, laquelle prétend œuvrer à l'amélioration de la condition humaine. Il s'agit donc d'une invitation à se prémunir des dangers liés au mésusage des résultats des recherches scientifiques. C'est ce qui

⁸² E. Njoh Mouelle, *Transhumanisme, Marchands de Science, et Avenir de L'Homme*, Collections d'Afrique, 2017, P.11.

⁸³ *Idem*

⁸⁴ *Ibidem*, P. 12.

⁸⁵ L. Ayissi, « philosophie du développement et éthique de l'excellence chez Ebenezer Njoh Mouelle », dans philosophes du Cameroun, Yaoundé, "Presses universitaires de Yaoundé, 2006, pp.87-105.

va pousser le philosophe camerounais à reprendre à son propre compte le vœu formulé par le philosophe Bergson à savoir : « *le dépassement de la nature humaine* »⁸⁶.

Le besoin de luxe et d'enrichissement encore appelés besoins artificiels par Henri Bergson, et qui diffèrent des besoins dits fondamentaux de l'homme serait la principale motivation des inventions scientifiques. Ainsi faisant, le Transhumanisme n'est rien d'autre que la matérialisation de la recherche effrénée du profit et du gain par l'homme. Cette situation va amener le philosophe camerounais à conclure que la ligne d'action transhumaniste est constituée du commerce et de la vente. Autrement dit, ce que déplore l'auteur de *Développer la richesse humaine*, c'est le fait qu'aujourd'hui les inventions scientifiques se nourrissent des préoccupations mercantiles.

De plus, ce que récuse le philosophe bergsonien c'est le versant anti axiologique du Transhumanisme qui par certaines de ses inventions comme les objets espions pénètrent dans l'intimité des hommes pour collecter le maximum d'informations sur les individus, violant ainsi au passage et en toute impunité le principe de vie privée et des libertés individuelles. Il s'insurge contre cet « *esprit d'invention* » qui se meut en marge de l'éthique et des principes axiologiques. Selon lui, le critère d'évaluation des inventions transhumanistes doit précisément être le souci de conserver l'humanité de l'homme. L'auteur de *De la médiocrité à l'excellence* envisage le progrès d'un point de vue qualitatif, car ce dernier permet d'assurer dit-il : « *la sécurité-accomplissement-conservation de l'humain* »⁸⁷. Dans cette optique, il suggère aux Africains d'opérer une dialectique de la satisfaction de leurs besoins vitaux qui les poussent à l'accumulation des biens matériels encore appelés objets-réponses, afin de donner la primauté à l'édification d'un esprit libre et autonome.

Fidèle à son approche dualiste, Njoh Mouelle sépare donc l'être de l'avoir. Selon lui, notre avoir ne doit pas déterminer notre être : « *avoir, c'est nécessairement avoir quelque chose qui se distingue de nous, que nous pouvons tenir à distance* »⁸⁸. De manière plus concrète, si l'esprit humain est plus soucieux d'extériorité que d'intériorité, il s'expose à ce que le philosophe camerounais appelle « *l'oubli de l'être* » ou « *l'éclipse de l'être* ». Comme Platon, le philosophe camerounais s'indigne de voir que le matériel triomphe quotidiennement sur l'être. Comme le poursoi⁸⁹ sartrien, l'être *njohmouelléen* s'affirme dans une auto

⁸⁶ H. Bergson, *Les Deux sources de la Morale et de la religion*, Paris, Flammarion, 2013, P.137.

⁸⁷ E. Njoh Mouelle, *Transhumanisme, Marchands de Science, et Avenir de L'Homme*, P.42.

⁸⁸ E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P.160.

⁸⁹ Chez Jean Paul Sartre, le pour soi est un concept clé de sa philosophie existentialiste. Il désigne la nature fondamentale de la conscience humaine qui se caractérise par sa liberté et sa responsabilité.

projection et la liberté créatrice. Commentant Njoh Mouelle, Biakolo Komo a pu dire dans ce sens que : « *l'être de l'homme est un idéal à rechercher et à cultiver* »⁹⁰. L'être chez Ebenezer Njoh Mouelle est la négation de l'immobilisme et de la répétition. Il confirme le vœu bergsonien formulé en ces termes : « *affirmer la liberté contre le déterminisme* »⁹¹. Ce dernier épouse les caractéristiques d'un mouvement créateur. Comme le conçoit Biakolo Komo : « *c'est à travers le faire ou le créer que se révèle l'être de l'homme* »⁹².

De ce fait, le panafricanisme chez Njoh Mouelle n'englobe pas toutes les manières de sentir, de dire et de faire le monde. Il s'articule autour d'une éthique humaniste qui sert d'étalon et de boussole permettant de jauger les différents niveaux d'humanités. Le panafricanisme *njohmouelléen* est donc pour ainsi dire une ontologie qui s'ouvre sur l'axiologie. Dans son ouvrage *De la médiocrité à l'excellence*, il déclare que : « *sous la dénomination être, il faut inscrire le faire, la valeur et la liberté* »⁹³. Le panafricanisme chez Njoh Mouelle est avant tout auto création et non le fait d'exister fatalement ou banalement. Par conséquent son panafricanisme est une négation de la répétition et du suivisme. Ce qui le conduira à rejeter le développement matériel au profit du développement spirituel qui est celui l'être.

Toutefois, s'il remet en question le développement matériel, Njoh Mouelle pense qu'aucune espèce de pauvreté n'est à préférer à l'autre. Selon lui, concevoir le développement dans un sens purement matériel, c'est se rendre coupable d'une conception partielle et parcellaire du concept de développement. Autrement dit, ce que le philosophe camerounais condamne farouchement, c'est la réduction du vocable développement à sa seule dimension économique ou matérielle. A cet effet, il écrit : « *l'idée du développement est incontestablement une notion économique, mais la réduire rigoureusement à l'économique serait la restreindre outre mesure* »⁹⁴. Dit autrement, le véritable développement ne saurait être centré sur l'avoir. Il doit intégrer l'être qui constitue selon Njoh Mouelle : « *l'essence réelle du développement* »⁹⁵. Il va sans dire que Njoh Mouelle rattache fortement la notion de misère à l'esprit humain. Cette misère d'après lui s'appelle : « *ignorance, superstition,*

⁹⁰ L.D Biakolo Komo, *Op.cit.*, P.405.

⁹¹ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1970, P.7.

⁹² L.D Biakolo Komo, *Op.cit.*, P.405.

⁹³ E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P.195.

⁹⁴ *Ibidem*, P.6.

⁹⁵ *Idem*

*analphabétisme. C'est la véritable misère, celle qui maintient ou ravale l'homme à l'état de sous humanité »*⁹⁶.

En effet, contrairement à ce que pensent les hommes, cette misère de l'esprit encore appelée misère objective est plus dangereuse que la misère subjective. D'où cette affirmation de Biakolo Komo selon laquelle, « *elle constitue pour l'homme une existence infrahumaine* »⁹⁷. Nous voyons à la lumière de ce qui vient d'être dit que l'influence bergsonienne sur Njoh Mouelle est très perceptible. Car, son discours panafricaniste rappelle le dualisme bergsonien qui jette son dévolu sur l'esprit au détriment du corps et de la matière. En faisant du sous-développement et du développement un problème spirituel, Njoh Mouelle confirme tout simplement son obédience bergsonienne.

Pour finir, le développement chez le philosophe camerounais n'est donc pas une simple accumulation de biens matériels, c'est à dire d'objets réponses. L'auteur de *Développer la richesse humaine* critique farouchement l'aspect quantitatif du développement. Pour lui, la production des richesses ne traduit pas toujours le niveau d'épanouissement de l'homme. L'aspect quantitatif du développement qu'on formule en termes de PIB ne prend pas toujours en compte le degré d'épanouissement de l'homme pris comme fin en soi. Autrement dit, le développement ce n'est pas l'accumulation de biens matériels, c'est-à-dire d'objets réponses. Le véritable développement ne se dit pas en termes de chiffres. Il n'est pas quantitatif, mais qualitatif en tant qu'il se propose de donner à l'homme une certaine liberté de conscience. C'est dans cette optique que dans *De la médiocrité à l'excellence*, il déclare que : « *la bataille du développement devrait être la bataille pour la liberté de l'homme* »⁹⁸.

2- Philosophie du développement et promotion de l'excellence

Le véritable développement d'après Njoh Mouelle est celui qui libère l'homme de toute espèce de particularisme susceptible d'avilir son humanité authentique. Il s'agit de promouvoir l'être, l'être authentique ou l'être qui s'élève au-dessus des hauteurs au lieu de suivre la pente descendante du mimétisme et de la répétition de ce qu'on a vu faire autour de soi. Le développement prit dans son aspect quantitatif produit nécessairement une société de consommateurs sans mesure, accordant plus d'intérêt à l'avoir au détriment de l'édification de l'être. Or, le véritable développement ne saurait être oublieux de toute spiritualité. Le

⁹⁶ *Ibidem*, P.30.

⁹⁷ L.D Biakolo Komo, *Op.cit.*, P.409.

⁹⁸ E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P.9.

panafricanisme *njohmouelléen* vise avant tout à favoriser l'émergence des hommes nouveaux, créatifs actifs et non consommateurs passifs. A cet effet, le disciple de Bergson pense que le véritable développement « *ne se contente pas de prendre acte de la production des biens de consommation... mais injecte dans les préoccupations des hommes d'action et des responsables du développement le souci de valeurs* »⁹⁹.

De plus, le discours panafricaniste *njohmouelléen* vise l'accomplissement total de l'homme africain, qui ne doit plus se borner à être un figurant dans l'histoire ou encore à exister banalement en dessous de ses potentialités. Il s'agit pour les Africains d'exister pleinement en s'émancipant de tout ce qui est anti-liberté. Autrement dit, Njoh Mouelle pense que le développement qui se conçoit comme la production massive des biens matériels pêche, parce qu'il prend le moyen pour la fin. Les biens matériels doivent permettre à l'homme de se conserver en actualisant ses potentialités et son humanité. Voilà pourquoi il affirme : « *un certain niveau de vie est nécessaire pour qu'un progrès moral, au moins collectif et social se développe. Théoriquement et individuellement, rien n'empêche l'épanouissement le plus magnifique dans la privation la plus excessive, mais en fait, dans la misère ou la barbarie surtout quand elles durent et s'installent, l'esprit ne peut s'épanouir* »¹⁰⁰.

La matérialité ou encore la production d'objets-réponses n'est qu'un tremplin pour l'accomplissement total de l'homme. En effet, les économistes mettent ensemble développement et industrialisation. Les économistes ont recours à la notion de niveau de vie, des indices de développement pour évaluer le développement. Or, il faut donc que soit identifié l'être de référence qui se développe : l'homme individuel. Cette posture *njohmouelléenne* part du constat suivant : « *dans la batailles du développement à laquelle l'Afrique noire est attelée, l'objectif le plus apparent est l'amélioration du sort matériel des hommes. Il est question pour ceux-ci d'avoir des habitations saines, des baignoires, des téléphones, des automobiles etc... la liste des objets réponses à acquérir des objets réponses à acquérir est longue* »¹⁰¹.

Le développement économique s'exprime dans une sorte de frénésie d'accumulation des objets réponses aux besoins fondamentaux des hommes. Un développement fonctionnant comme une sorte de remplissage de magasin. Il s'agit d'un développement tourné tout entier vers l'extérieur oublieux de placer l'homme individuel au centre, c'est-à-dire développer ses

⁹⁹ E. Njoh Mouelle, *Jalons II, l'africanisme aujourd'hui*, P.60.

¹⁰⁰ *Ibidem*, P.82.

¹⁰¹ E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P.68.

potentialités telles que : sa conscience, sa liberté, le sens de l'effort etc. Le développement matériel doit se mettre au service de l'homme individuel et du développement de ses potentialités. Et le développement intérieur de l'homme ne peut être que son ouvrage personnel, indépendamment des pressions de son groupe social.

En d'autres termes, le panafricanisme de Njoh Mouelle a pour but l'édification d'une personnalité maîtresse d'elle-même. Il n'est plus question pour la personnalité africaine de : « *se laisser balloter par ses diverses tendances aussi tyranniques les unes et les autres. Entre l'inférieur et le supérieur, le corps et l'esprit.... Il balance sans cesse et, le désespoir de cause, finit par ériger son balancement en raison de vivre* »¹⁰². Ce n'est donc pas le PIB ou les indices de développement qui permettent d'évaluer le degré d'épanouissement intellectuel et spirituel que peut réaliser l'homme individuellement. Le panafricanisme *njohmouelléen* vise à transformer l'Africain à travers son passage de consommateur passif à l'homme créatif, maître des biens matériels et de lui-même. Il s'agit en quelque sorte, comme le dit Ernest Menyomo d' : « *une interpellation éthico-pragmatique ... qui incite au travail, à l'activité créatrice* »¹⁰³.

Il apparaît clair que pour Njoh Mouelle, il serait totalement dangereux de concevoir le développement essentiellement sous le prisme économique. Il s'agit pour lui de permettre au panafricanisme d'empêcher que l'être de l'homme soit pris en otage par l'avoir ou le matériel. Dans un contexte de modernisation et de technicisation, fille de la mondialisation, le discours *njohmouelléen* vise à empêcher que l'être de l'homme comme nous l'avons dit plus haut soit à la solde du matériel et de l'avoir. Ce qui reviendrait à aliéner l'Africain en le privant de sa liberté, car l'avoir excessif enchaîne l'homme dans une spirale qui consiste à veiller jalousement sur ses biens. Le discours panafricaniste du philosophe bergsonien est en quelque sorte une spiritualité qui empêche à l'homme de sombrer dans le matérialisme. Ce qui serait un frein pour sa liberté. Être aliéné, c'est être autre que soi, c'est être fasciné ou mystifié par cet autre être. Un matérialisme exacerbé dégrade à coup sûr l'humanité de l'homme. Pour le philosophe bergsonien : « *Les économistes ne font pas mieux dans leurs analyses et manières de poser certains problèmes d'où il ressort que l'humanité de l'homme des pays qu'ils considèrent est reléguée au dernier plan* »¹⁰⁴.

¹⁰²E. Njoh Mouelle, *Jalons II, l'africanisme aujourd'hui*, P.55.

¹⁰³ E. Menyomo, *Op.cit.*, P.56.

¹⁰⁴ E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P.25.

D'après lui, le sous-développement en Afrique n'est pas uniquement d'ordre économique. Il est d'abord culturel et spirituel. Le panafricanisme *njohmouelléen* est donc en fin de compte l'aspiration à être, libre et accompli. Selon l'auteur de *De la médiocrité à l'excellence* : « *Le développement des infrastructures et des équipements sociaux nous dispense-t-il de nous préoccuper de savoir si l'objectif d'une politique de développement est atteint ou non atteint ?* »¹⁰⁵ En réalité, ce qu'il faut savoir c'est que pour Njoh Mouelle : « *Les réalisations matérielles ne sont que le point de départ du vrai développement* ». ¹⁰⁶

Il va sans dire que chez Njoh Mouelle, le développement ne rime pas nécessairement avec accumulation de biens matériels. C'est la raison pour laquelle il va s'atteler à la redéfinition du vocable développement souvent galvaudé. En effet, dans l'imaginaire collectif, le développement se confond et se dit en termes de réalisations techniques et de production des biens de divers ordres. A l'opposé, le sous-développement s'entend comme étant un état de manque et de privation. Pour l'auteur de *De la médiocrité à l'excellence*, ce serait une grossière erreur de ne concevoir le développement que sous l'aspect économique. Il s'agit ni plus ni moins d'une vision réductionniste voire partielle du développement. C'est la raison pour laquelle il déclare que le véritable développement est : « *un processus complet, total qui déborde par conséquent l'économique pour recouvrir l'éducationnel ou le culturel* » ¹⁰⁷.

En d'autres termes, la conception populaire du développement contribue à fausser d'après Njoh Mouelle le véritable sens du combat panafricaniste, et par ricochet, de la bataille du développement. Pour le disciple de Bergson, le véritable critère du développement est ailleurs. Selon lui, le critère du développement n'est pas l'économique, c'est-à-dire le PIB mais davantage l'homme. L'homme constitue donc de ce fait le *télos* du discours panafricaniste *njohmouelléen*. Voilà pourquoi il déclare que : « *ce qui importe dans tout processus d'enrichissement comme dans tout processus de transformation du monde, c'est la réalisation de soi, l'auto accomplissement de l'homme qui n'est pas une donnée de la nature, mais une autoproduction historique* »¹⁰⁸.

Le véritable panafricanisme doit donc se prémunir des effets ravageurs du capitalisme. Njoh Mouelle met l'accent sur le développement moral et spirituel de l'homme. Pour lui, ce qui importe au premier chef dans tout processus de développement c'est la réalisation de soi,

¹⁰⁵E. Njoh Mouelle, Journée de philosophie à l'université catholique d'Afrique Centrale, samedi 26 Avril 2003, P.7.

¹⁰⁶ *Ibidem*, P.8.

¹⁰⁷ *Ibidem*, P. 8.

¹⁰⁸ *Ibidem*, P.21.

l'auto accomplissement de l'homme. Car, on peut être diminué et pauvre dans son esprit au milieu d'innombrables biens matériels. C'est la raison pour laquelle il déclare que : « *tout enrichissement pris comme fin en soi est au bout du compte, un appauvrissement de l'être au profit de l'avoir* »¹⁰⁹.

Cet état des choses a pour conséquence directe le fait que dans nos sociétés les hommes s'identifient généralement à leurs avoirs. Autrement dit, ce que j'ai et qui m'appartient finit par faire partie de mon être. Et donc, je suis ce que j'ai. C'est ce qui explique donc le phénomène de dépendance et de l'égoïsme de nos sociétés. L'être tout entier peut être ébranlé voire perturbé par la suppression ou la perte de ses biens matériels. L'être est subordonné à l'avoir. Or, le véritable développement place l'homme comme visée téléologique en vue duquel peuvent être mobilisés tous les biens matériels qui soient. Le développement prit comme accumulation de biens matériels cause nécessairement la perte de la liberté de l'esprit humain. Sur ce plan, la pauvreté qui s'ignore n'est pas supprimée par le simple fait d'accumuler les biens matériels, mais plutôt par le fait de sa prise de conscience de la nécessité de recouvrer sa liberté. L'homme doit être la finalité de tout plan de développement. Ainsi donc, le discours panafricaniste sous la plume de Njoh Mouelle est un humanisme qui place l'homme au cœur de toute bataille du développement. Il n'est plus question de concevoir le développement sous le prisme de l'accumulation de biens matériels ou de références chiffrées. L'approche économiste du développement est un frein au véritable développement. Il s'agit d'une vision partielle qui ne rend pas toujours compte du niveau réel d'épanouissement des individus. Voilà pourquoi Njoh Mouelle a pu dire que : « *la misère dans le sous-développement n'est donc pas nécessairement synonyme de faim* »¹¹⁰, c'est-à-dire de privation ou d'absence de biens matériels.

Pour le dire autrement, le philosophe camerounais pense que le critère du développement ne saurait être l'abondance des biens matériels, pas plus que le critère du sous-développement ne saurait se traduire par l'absence ou la privation de biens matériels. D'après lui, le véritable critère du développement est ailleurs. Le véritable développement est celui qui permet d'aboutir à l'émergence des hommes créatifs et libres. Cela signifie que concevoir le développement sous un prisme purement économique ou matérialiste reviendrait à transformer le moyen en fin et la fin en moyen. Or, dit-il, ce qui importe au premier chef dans la bataille du développement c'est de libérer l'être de l'homme de toutes les aliénations et les

¹⁰⁹ *Ibidem*, P.22.

¹¹⁰ *Ibidem*, P.29.

pesanteurs qui entravent son épanouissement total. En clair, il faut d'abord se soucier de notre manière d'être. Être ne signifie rien d'autre que jouir de sa liberté et être capable de conserver cette liberté peu importe les conditions d'existence qui s'offrent à nous. Et le développement économique n'améliore en rien l'être- *au monde* de l'Africain, puis qu'il se consacre uniquement à la consommation.

Le développement comme le souligne Njoh Mouelle, doit se soucier de promouvoir l'avènement d'un type d'homme nouveau. De ce fait, il va sans dire que le développement n'est pas synonyme d'accumulation de biens matériels, mais de libération intellectuelle et spirituelle de l'homme. C'est elle que Njoh Mouelle nomme la misère objective. Elle est synonyme d'ignorance et de superstition. Elle est celle qui ravale l'homme dans un état de sous- humanité par l'aliénation de la liberté qu'elle occasionne. Pour Njoh Mouelle : « *le spectacle le plus affligeant en situation de sous-développement c'est celui de l'irrationalité dans le comportement de l'homme* »¹¹¹.

Ici, l'auteur de *De la médiocrité à l'excellence* met en exergue l'esprit réligiolatre et la mentalité magico religieuse notoires chez certains Africains. Dans son ouvrage intitulé *De la médiocrité à l'excellence*, Njoh Mouelle illustre cela par la conception africaine de la mort qui n'est jamais naturelle. La mort d'un tiers dit-il, est toujours le fait d'un oncle malveillant et jamais le fait d'une maladie. Cette misère se traduit par une explication mystique et magico religieuse des phénomènes qui surviennent. La misère objective transforme l'homme en marionnettes. Ignorant l'étendue de son pouvoir, il s'abandonne à l'irrationnel. Ce type de misère est dangereuse car elle est inconsciente d'elle-même. A ce niveau, le développement pris comme production et accumulation de biens ou d'objets réponses montre toutes ses limites. C'est la raison pour laquelle le véritable développement doit consister à rendre l'homme libre, à le délivrer de la superstition et de la mentalité magico religieuse qui freine considérablement le développement.

Dans un contexte de misère objective, l'homme abandonne son sort au hasard, à la providence. C'est le régime de l'anti effort et de la paresse au détriment de la civilisation du travail. Ici, c'est l'homme qui est agi et fait au lieu d'agir et de faire. Il subit son existence et pourtant il s'agit précisément d'être un artisan de son histoire. La misère objective représente une limitation considérable à l'expression de la liberté de l'homme. L'Africain ne saurait se développer ou s'émanciper avec cette conscience magico religieuse qui consiste à tout

¹¹¹ *Ibidem*, P. 123.

expliquer par le divin, la superstition, la magie et la sorcellerie. Un changement de mentalité s'impose donc pour l'édification d'un panafricanisme conquérant. Le panafricanisme *njohmouelléen* vise à doter l'Africain de toutes les facultés intellectuelles et spirituelles pour se développer, ou tout simplement d'une mentalité du développement qui est une conscience scientifique, c'est à dire anti superstitieuse.

Davantage, l'introduction d'un nouveau système économique fondé sur l'avoir a ruiné l'être de l'homme. Il souffre de ce qu'il conviendrait d'appeler une dépersonnalisation. Ceci étant due à la péjoration colonialiste qu'ont connues les cultures africaines. D'où le complexe d'infériorité notoire chez certains Africains. L'Africain souffre de ce qu'il conviendrait de considérer comme une fascination pour tout ce qui est occidental. L'on assiste donc pour ainsi dire à une sorte d'occidentalisation des mœurs africaines. Et cela est observable à plusieurs niveaux. C'est ce qui amène certains Africains à vivre sous de fausses étiquettes et sous des personnalités d'emprunt comme le dit Njoh Mouelle. Cette situation de dépersonnalisation qui se manifeste par un complexe d'infériorité fait de l'Africain un être inauthentique et faux. La colonisation a produit sur l'Africain une sorte de complexe d'infériorité qui se manifeste de plusieurs manières. L'Africain continue d'agir comme si l'Occident demeurerait l'instance qui détermine ses choix.

Dans *De la médiocrité à l'excellence*, Njoh Mouelle le démontre en décrivant le comportement d'un commerçant africain qui dans le but d'écouler sa marchandise se sent obligé d'y accoler l'étiquette « *œufs de France* ». Comme si la simple identification à la France constituait une valeur en soi. Il s'agit là de ce que le philosophe camerounais nomme « *la fascination de l'Occident* »¹¹². Il ne sait pas qui il est, par conséquent il ne peut aller nulle part. Il est dans le carrefour de l'embarras. Il est donc loin d'être cet Africain capable d'impulser le développement de l'Afrique. Cette situation va amener le philosophe bergsonien à établir que, pour être conquérant le discours panafricaniste doit cesser de « *rechercher à l'extérieur une quelconque bénédiction* »¹¹³.

Le panafricanisme d'après Njoh Mouelle doit donc consister : non pas à donner à manger à cet homme, mais plutôt à supprimer sa duplicité et à le transformer. C'est-à-dire à guérir l'Africain de ce complexe d'infériorité qui le maintient dans état de sous-développé. Le panafricanisme doit donc se mettre au service de l'homme pour le rendre excellent.

¹¹² *Ibidem*, P. 45.

¹¹³ E. Njoh Mouelle, *Considérations actuelles sur l'Afrique*. P. 137.

L'homme excellent d'après Njoh Mouelle se caractérise par l'aptitude à la liberté et à la créativité. Autrement dit, l'excellent est celui qui a réussi à s'émanciper de la tutelle de la masse incolore, de la routine et de la passivité, bref de la médiocrité. Le panafricanisme *njohmouelléen* vise à transformer l'homme à travers son passage de la médiocrité à l'excellence. Il doit permettre à l'homme de se réaliser pleinement en abandonnant la routine et le conformisme. Le discours panafricaniste de Njoh Mouelle vise en effet à s'affranchir des formes toutes faites et à créer des valeurs nouvelles. C'est la raison pour laquelle, il va s'abreuver philosophiquement auprès de Nietzsche et de Bergson pour montrer les étapes nécessaires à la libération de l'homme.

Chez Nietzsche, il est nécessaire de s'émanciper de la tutelle de son groupe social pour devenir un lion, c'est à dire maître de soi-même. En effet, le lion dans la philosophie nietzschéenne est synonyme de courage, d'iconoclaste, c'est-à-dire destructeur de l'ordre établi. Le héros bergsonien quant à lui s'attèle à briser les clôtures et à rompre les systèmes. Toutes ces deux figures mettent en exergue la rupture avec l'auto répétition. Elles prônent toutes les deux la créativité. Voilà pourquoi il déclare : « *Ainsi démissionnons-nous de notre responsabilité de créateur de notre histoire chaque fois que nous nous remettons à une collectivité, à une communauté, du soin de créer pour nous, du soin d'organiser pour nous notre propre histoire* »¹¹⁴.

Au demeurant, l'idée d'excellence rime chez le philosophe camerounais avec celle de responsabilité. Les Africains doivent donc cesser de tout attendre des autres. Ils doivent cesser d'être des sempiternels consommateurs des dérivés de la technoscience occidentale, ou d'attendre inlassablement un soi-disant transfert de technologies qui n'aura jamais lieu. Le discours panafricaniste de Njoh Mouelle est une invitation pour les Africains à être maîtres de leur destin. En réalité, ce qu'on est en droit d'attendre du développement, c'est la promotion de l'excellence et les conditions permanentes de sa réaffirmation. L'homme excellent est donc « *le contraire de l'homme médiocre en ce sens qu'il cherche à développer ses potentialités au maximum* »¹¹⁵.

Autrement dit, l'homme excellent se caractérise par la créativité et la liberté. De ce fait, il incarne l'espoir et représente la rupture avec la monotonie et la routine. Il en ressort donc que le panafricanisme *njohmouelléen* vise à : « *sortir l'humanité de l'auto répétition,*

¹¹⁴ E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P. 157.

¹¹⁵ L.D Biakolo Komo, *Op.cit.*, P.411.

synonyme de mort et de sclérose, pour l'entraîner vers un progrès illimité »¹¹⁶. Les actions de l'homme excellent ne sont pas égoïstes dans le sens d'un repli identitaire, mais s'inscrivent dans une dynamique universelle. C'est pourquoi Njoh Mouelle affirme que : « le vouloir de l'homme excellent ne se subordonne pas à des fins partisans, il veut la volonté générale »¹¹⁷. Dans ce sens, Ayissi Lucien compare l'homme excellent au philosophe, qui par son analyse critique, contribue : « à libérer les autres hommes de la laideur de l'existant en vue de réaliser avec eux la beauté devant exister »¹¹⁸.

L'excellence n'est donc pas un état, mais une disposition de l'esprit humain à créer et à se libérer. Etre excellent au sens où l'entend Njoh Mouelle, c'est prendre la décision de s'affranchir de tout ce qui entrave l'épanouissement total de l'homme et sa pleine réalisation. Le panafricanisme *njohmouelléen* vise « à promouvoir l'excellence individuelle dans le sens de la liberté créatrice opposée à la médiocrité »¹¹⁹.

Ainsi, nous pouvons retenir que chez Njoh Mouelle, le panafricanisme est en fin de compte une tentative d'arracher l'homme du traditionalisme sclérosant, du spiritualisme dévastateur et de l'économisme ravageur et dissolutoire de l'être. Il s'agit d'un discours qui évite toute prophétie et tout fatalisme. Le *logos* panafricaniste *njohmouelléen* engage pour ainsi dire les Africains à se prendre en charge, et à travailler dans un effort constant d'accomplissement de soi. L'homme excellent qui est la visée téléologique de ce discours doit être en un mot, celui qui reste « constant dans l'effort d'être toujours libre »¹²⁰.

L'homme excellent, est un homme qui se refuse dans la satisfaction du déjà là. Il est celui qui sait se libérer du poids étouffant de la masse pour s'inscrire dans une dynamique d'auto création et de renouvellement permanent.

¹¹⁶ *Idem*

¹¹⁷ E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P.158.

¹¹⁸ L. Ayissi, « philosophie du développement et éthique de l'excellence chez Ebenezer Njoh Mouelle », dans philosophes du Cameroun, Yaoundé, "Presses universitaires de Yaoundé, 2006, PP.87-105.

¹¹⁹ Biakolo Komo, « La pensée bergsonienne et sa refraction dans la philosophie du développement de Njoh Mouelle » dans Sosthène Marie Xavier Atenké Etoa, Jean Claude Abada Medjo et Raymond Mbassi Ateba, au cœur du comparatisme, Paris, 2017, PP.397-426.

¹²⁰ L. Ayissi, « philosophie du développement et éthique de l'excellence chez Ebenezer Njoh Mouelle », dans philosophes du Cameroun, Yaoundé, "Presses universitaires de Yaoundé, 2006, PP.87-105.

PARTIE II :

LES ÉCUEILS DU PROJET

PANAFRICANISTE *NJOHMOUELLEN*

Née de la rencontre entre la philosophie nietzschéenne d'une part et le bergsonisme d'autre part, le discours panafricaniste de Njoh Mouelle veut se caractériser tout de suite par l'idée suivante : la libération du discours panafricaniste des carcans du repli identitaire et des oripeaux traditionalistes dans lesquels l'avaient enfermé la négritude senghorienne et les travaux afro centristes de Cheick Anta Diop. Cette conception sera fortement développée dans ses ouvrages *Jalons II* et *De la médiocrité à l'excellence*. Njoh Mouelle va se dresser contre toutes les valeurs traditionnelles negro africaines qui entravent la libre expression de la créativité humaine. Ce renversement de valeurs va amener Njoh Mouelle à s'écarter peu à peu des traditions africaines et du passé africain afin de bâtir un idéal panafricain qui sied à la mondialisation. Njoh Mouelle établit donc son panafricanisme au soir d'une critique virulente de la négritude senghorienne, du traditionalisme et de l'économisme qui sacrifie l'être au profit de l'avoir. Son panafricanisme sera avant tout une philosophie du développement articulée autour d'une éthique humaniste. Autrement dit, la préoccupation centrale de Njoh Mouelle est l'homme. Il s'agit pour le philosophe camerounais de penser un panafricanisme qui garantisse sa pleine réalisation. Pour cela, il adopte une attitude anti réligiolatre, anti traditionaliste et anti économiste. Son panafricanisme sera en quelque sorte l'élaboration d'une nouvelle critériologie qui permette à l'homme africain d'exprimer sa liberté et sa créativité à travers la techno science.

Cependant, en déniait au panafricanisme toute dimension traditionaliste, et en prescrivant aux Africains la voie de la technoscience, Njoh Mouelle ne fait-t-il pas du panafricanisme le lieu de la négation des traditions africaines et partant un avatar de l'idéologie occidentale ? Le discours panafricaniste *njohmouélléen* ne devrait-il pas s'affranchir de la technolâtrie et de l'art de la bien-pensance ainsi que le préconise Jean Godefroy Bidima ?

CHAPITRE III :

DU REJET DU PANAFRICANISME *NJOHMOUELLEEN* COMME AVATAR DE L'HEGEMONIE OCCIDENTALE ET COMME PHILOSOPHIE REACTIVE

Aux antipodes de l'idée du panafricanisme tel que conçu par Njoh Mouelle, il y a l'initiative de Jean Godefroy Bidima qui propose une critique aversive au *logos* panafricaniste *njohmouelléen*. Il se donne pour ambition de repenser le concept de panafricanisme sous la modalité de la traversée. En effet, Bidima objecte à Njoh Mouelle d'avoir fait du panafricanisme une philosophie dont la finalité est le développement mais aussi un discours de maîtrise, c'est-à-dire l'art des dignitaires tribaux et des sociétés bien pensantes. Il est plutôt question pour l'auteur de la *Théorie critique et modernité négro africaine* de s'intéresser à la translation et aux sans espoirs, c'est-à-dire ceux qui ont été refoulés par l'élite africaine. Autrement dit, le discours panafricaniste selon Bidima ne doit plus s'enfermer dans la poursuite d'une finalité encore moins dans l'art de la bien-pensance. Mais, il doit se saisir dans un effort constant de traversée et de représentation des marges ou exclus.

Nourri du doute adornien¹²¹, empruntant à la critique horkheimomarcusienne¹²², le *logos* panafricaniste bidimien est un pari. Le pari d'une lecture autoréflexive de l'histoire africaine qui nous met à l'abri des hypostases et des totalisations abusives. Sa théorie arrache le panafricanisme du repli identitaire, de la technolâtrie et de l'académisme dans lequel l'avait enfermé Njoh Mouelle. En effet, le discours panafricaniste bidimien est donc un renversement de perspectives en vue d'une ouverture sur le futur. L'essentiel de son travail sera une propédeutique pour une entrée efficiente des cultures africaines dans la communauté mondiale et une réorganisation du monde pour une cohabitation pacifique. Pour ce faire, Bidima choisit de scruter les enjeux du panafricanisme à travers la notion de traversée. La philosophie bidimiènne sera donc sans conteste un examen sans complaisance de l'organisation d'une certaine rationalité africaine à une époque bien déterminée du capitalisme occidental. Car

¹²¹ Le doute adornien est un concept philosophique développé par Theodor Adorno, un philosophe allemand de l'Ecole de Francfort. Il fait référence à l'idée de pensée critique et la réflexion philosophique doivent toujours être accompagnées d'un doute fondamental quant à la possibilité de connaître la vérité. Il met l'accent sur le Doute sur la possibilité de connaître la vérité., l'importance de la négativité.

¹²² La critique horkheimomarcusienne est un courant de pensée critique développé par Max Horkheimer et Herbert Marcuse, deux philosophes allemands de l'Ecole de Francfort. Cette critique vise à dénoncer les injustices et les contradictions de la société capitaliste moderne.

selon lui, le panafricanisme à travers les faux-fuyants que sont l'identité, le culte de la différence, le développement, escamotent les conditions effectives de l'entrée efficiente de l'Afrique dans le concert des nations. C'est la raison pour laquelle il s'écarte peu à peu du panafricanisme senghorien qui lisait le panafricanisme à partir de la question des origines. La lecture bidimienne du panafricanisme ne partira pas de la question des origines, parce que qui dit origines, dit arrêt dans le passé et la mémoire historique, « *car les origines c'est souvent un antérieur projeté qui n'est plus l'objet d'un questionnement mais d'une réponse qui est instauration, c'est-à-dire de l'arbitraire. Celui-ci invente son objet en le poussant en arrière* »¹²³.

Sa lecture n'est pas non plus celle de la finalité comme chez Njoh Mouelle. Pour lui, la question de la finalité implique *a fortiori* l'arrêt du mouvement et installe dans une sorte de finitude. Or, selon Bidima une histoire n'est jamais finie. Elle est toujours en cours d'écriture. Pour le philosophe de l'école de Francfort, le panafricanisme n'est pas un *opus operantum* c'est-à-dire une œuvre déjà faite, mais une *modus operandum* une modalité du signifier humain en train de s'accomplir. Il reproche notamment à ce dernier d'avoir fait du panafricanisme un discours technolâtre et auto suffisant qui vise la réappropriation de la personnalité nègre à travers le développement. Autrement dit, la critique bidimienne du *logos* panafricaniste *njohmouelléen* va s'articuler autour de deux principaux points à savoir : sa technolâtrie douteuse et son arrogance professorale.

I- DU REJET BIDIMIEN DU PANAFRICANISME

***NJOHMOUELLEEN* COMME ASSIMILATION DE LA TECHNO SCIENCE OCCIDENTALE**

Le panafricanisme *njohmouelléen* selon Bidima n'est rien d'autre qu'une succursale de l'idéologie occidentale. Le problème de la modernité étant celui de la crise des modèles, l'Afrique dans son ouverture à la modernité se trouve confrontée à cette crise de modèle. C'est ce que le philosophe de l'école de Francfort nomme le fardeau du colonisé qui a donné lieu à une pensée réactive, larmoyante et boudeuse.

¹²³ J.G. Bidima, *La philosophie negro africaine*, Paris, PUF, 1993, P.7.

1- Le panafricanisme *njohmouelléen* comme pensée réactive

Pour l'auteur de *La philosophie négro africaine*, la philosophie du développement telle que conçue par Njoh Mouelle est un avatar d'une conception de l'histoire consistant à dire aux Africains de s'inscrire dans une démarche progressive dont l'Occident était la locomotive et le modèle. Njoh Mouelle émerge dans la philosophie de Marcien Towa qui invite les Africains à espionner les Occidentaux pour s'appropriier le secret de leur puissance. A cet effet, Jean Godefroy Bidima affirme que : « *Ce sont des discours qui fonctionnent dans une dialectique de rejet, de reconnaissance, d'assimilation et d'imitation de l'autre qui n'est autre que l'Occident* ». ¹²⁴

Du point de vue de la démarche, Bidima objecte à Njoh Mouelle d'avoir glissé vers une pensée réactive du *nous aussi*, c'est-à-dire une philosophie de la preuve. Il s'agit pour Bidima d'un langage d'emprunt qui consiste à prouver que la rationalité était universelle et que les Africains aussi pouvaient y aspirer, et construire leur développement. Bidima invite Njoh Mouelle à rompre avec le fardeau de la preuve et l'obsession de pureté. Pour Bidima, le panafricanisme *njohmouelléen* conduit à une impasse. Car, il mène l'homme dans le carrefour de l'embarras, ne sachant quel chemin choisir. Il oscille entre un langage d'emprunt pour prouver que la rationalité est universelle et un langage très tribal et provincial pour prouver qu'il restait authentique et qu'il ne s'est pas laissé corrompre dans la rencontre avec l'autre. Bidima nomme cela le fardeau du colonisé. Cette auto culpabilisation aboutit donc à ce que Lessing appelle la haine de soi ¹²⁵ qui fait que l'Africain soit un homme réactif.

De plus, d'après le philosophe de l'école de Francfort, Njoh Mouelle n'est pas sorti des philosophies de l'identité. Sa conception du développement s'inscrit dans une perspective communautariste. Il parle du développement africain, réduisant ainsi le continent africain qui est pourtant une diversité à un dénominateur commun. Pour Jean Godefroy Bidima, les Africains demeurent le prolétariat scientifique sur le plan international. Pour lui, il est naïf de croire que l'Occident puisse transférer sa technoscience en Afrique. Cet Occident se limite juste à donner aux Africains les produits finis à consommer. Un peu comme si les Africains vivaient la modernité scientifique par procuration. Par conséquent, Bidima pense qu'inviter les Africains à imiter le secret de réussite occidentale comme le firent Towa, Hountondji et

¹²⁴ J.G. Bidima, De la traversée : raconter des expériences, partager le sens, Rue Descartes, N° 36, Philosophies Africaines : Traversées des expériences, Juin 2002, P.11.

¹²⁵ Dans l'œuvre de Lessing, la haine de soi est souvent associée à la notion de conscience malheureuse, qui désigne l'état d'un individu qui est conscient de ses propres limites, de ses faiblesses et de ses limites.

surtout Njoh Mouelle, c'est réduire l'histoire africaine à la répétition, à l'enfermement dans le « *déjà* », sans possibilité d'ouverture vers le « *pas encore* ». Car au nom du développement, Njoh Mouelle invite les Africains à assimiler le secret de la puissance occidentale.

Davantage, ce que Bidima récuse au panafricanisme *njohmouelléen* qui se veut assimilation de la techno science, c'est le lieu de ce désir de techno science. Pour lui, la prise des décisions en matière scientifique en Afrique n'est pas toujours une nécessité développement, mais une décision politique. Bidima parle à ce niveau de l'inversion des acteurs sociaux en Afrique en matière de technoscience. Les peuples, regrette-t-il, qui sont ceux par qui doivent passer les réalisations de la technoscience sont souvent exclus du processus de conception et de création de cette technoscience, ne devenant que de simples consommateurs des dérivés et des retombées de cette technoscience. La technoscience devient donc pour ainsi dire l'objet des multiples intérêts économiques des firmes capitalistes occidentales. Cette inversion des acteurs sociaux aboutit selon le philosophe de l'école de Francfort à l'hétéronomie des sociétés africaines. « *Or une histoire qui se conjugue en termes d'hétéronomie débouche sur l'obturation des possibles. Autrement dit, la fonctionnarisation de la pensée empêche les tendances et les latences à l'actualisation desquelles le tissu social trouve sa mobilité* »¹²⁶.

Dit autrement, le problème de la technoscience en Afrique est dû au fait que c'est le chef qui est à l'initiative en matière de politique scientifique et qui décide en dernier ressort. Par exemple, la politique d'octroi des bourses d'étude aux apprenants qui s'orientent vers les disciplines scientifiques ou technologiques n'est pas une position liée à des considérations épistémologiques, mais une question de positionnement politique et un processus politique de désamorçage. Nous pouvons conclure que l'Etat en Afrique se caractérise par un certain providentialisme. Ici, au nom du développement, on culpabilise les disciplines qui par leur objet d'étude se préoccupent de mettre la pensée négative en marche au sein de ce *continuum* réifié, les études dites littéraires.

Dans le même sens, le philosophe béninois Paulin Hountondji est même allé jusqu'à dire que ce n'est pas de la philosophie dont l'Afrique a besoin pour se développer mais de la technoscience. De son côté, Marcien Towa dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, incite également ses frères à se lancer comme des espions à la quête

¹²⁶ J.G Bidima, *Théorie critique et modernité négro africaine*, Paris, Les publications de la Sorbonne, 1993, P.82.

du secret de la puissance occidentale, la technoscience. De ce fait, ce n'est pas de manière anodine encore moins épistémologique que ce positivisme affiché par les penseurs africains bute sur une contradiction qui est celle de la dépossession des acteurs sociaux de leur initiative historique. Le peuple est exclu du processus de création de l'initiative scientifique. Ce sont les chefs qui décident et le destin des peuples africains est donc scientifiquement et politiquement réglé par eux. La science en Afrique selon les mots de Bidima a donc une fonction de légitimation de l'échec de tout un système techno bureaucratique mis en place par l'Occident. Vu sous cet angle, la notion de développement calquée sous le modèle européen exerce selon Bidima une fonction mythique de conjurer aussi bien la terreur de l'inconnu du peuple africain dont le destin est réglé hors d'eux. La rigueur scientifique ne saurait selon le philosophe de l'école de Francfort garantir le développement en Afrique, mais plutôt l'évocation des mondes possibles. Il ne correspond pas toujours aux Africains, la rationalité technologique en effet opère une violence sur l'Africain. Il convoque ici la notion de violence symbolique qui se définit comme : « *la forme de pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force* »¹²⁷.

Par conséquent, la programmation scientifique sert donc de calmant, c'est-à-dire d'argument rassurant face à un peuple angoissé par son devenir. Il s'ensuit que le panafricanisme de Njoh Mouelle qui a pour argument d'appoint la science a le tort de concevoir l'histoire et la société sous le mode du progrès. Cette conception fait fi de l'événement qui peut brouiller la linéarité en introduisant une discontinuité dans le *continuum* historique. A travers sa scientificité, le panafricanisme *njohmouelléen* pousse les négros africains à sublimer la technoscience. La science dans ce contexte revêt des allures triomphalistes et dionysiaques. En réalité, ce que Bidima reprouve ce n'est pas tant la science en elle-même dont le rôle émancipateur est fort appréciable ; mais bien plus son versant positiviste qui sous-tend le panafricanisme *njohmouelléen*. Ce modèle positiviste se veut linéaire car il conçoit le développement sous le mode du progrès. Il n'y a pas de place pour l'échec ou la perte encore moins les imprévus que Bidima nomme les événements. Or, Njoh Mouelle met l'accent sur le progrès entendu comme un changement et une amélioration résultant du passage d'une étape à un autre, de la médiocrité à l'excellence sans prise en compte des événements qui peuvent surgir dans le *continuum* de l'histoire. Ce qui est occulté

¹²⁷*Ibidem*. P.179.

selon Bidima, c'est l'analyse des rapports entre la connaissance scientifique et son système de production.

2- Le panafricanisme *njohmouelléen* comme technolâtrie douteuse

L'autre limite du panafricanisme selon Njoh Mouellé réside dans son caractère statiquement idéaliste, malgré l'impression d'un certain dynamisme. En effet, cette vision panafricaniste repose sur un modèle figé d'une science perçue comme toute-puissante, infaillible, transparente et triomphante, érigée en finalité absolue. Elle finit aussi par hanter l'esprit négro africain cherchant à « capter le secret » de la puissance occidentale. Le nègre africain étant convaincu que « *manus fortius dominabitur* », c'est-à-dire la main forte domine et dominera toujours. L'analyse de Jean Godefroy Bidima sera aussi la mesure de la distance qui existe entre le désir de technoscience qui existe chez les Africains et le lieu évanescent de leurs discours sur la technoscience.

Autrement dit, il s'agira pour Bidima de passer au crible de l'analyse philosophique le désir d'appropriation de la technoscience par les Africains. Cette analyse va conduire Bidima à discerner que, chez le nègre, le lieu du désir de la technoscience est constitué par le discernement de la *postelas* occidentale, et par la captation du secret. Le secret devient donc dans l'imaginaire collectif des Africains l'*impetus*, c'est-à-dire l'élément catalyseur qui les propulse vers l'acquisition des connaissances à travers lesquelles ils furent historiquement vaincus et dominés. Comme Prométhée qui ambitionnait de voler le feu du ciel, les Africains vont se lancer à la quête de la technoscience. Et cette captation du secret de la puissance occidentale se fera en plusieurs étapes.

Le negro africain commence d'abord par assimiler la religion de l'envahisseur. L'on aboutit à la destruction de la spiritualité africaine. D'autres Africains n'étant pas d'accord avec cette approche vont entreprendre de domestiquer la technoscience. Pour Bidima, ce désir de technoscience n'est rien d'autre qu'une réaction de frustration provoquée par une jouissance manquée. En effet, la technoscience représente pour ces derniers le moyen par lequel ils parviendront à la jouissance du pouvoir. D'ailleurs Descartes n'a-t-il pas dit que la science doit nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ?

Dans cette dynamique, Marcien Towa dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* affirme que: « *notre liberté passe par l'identification et la maîtrise du principe de la puissance occidentale* »¹²⁸.

Il sera par la suite rejoint dans cette perspective par son ami Paulin Hountondji, qui soutient quant à lui que : « *ce n'est pas de la philosophie, c'est d'abord de la science que l'Afrique a besoin* »¹²⁹. La science apparaît donc, pour ces penseurs africains, comme le véritable sauveur du continent. En effet, les conceptions précédemment évoquées traduisent un esprit résolument positiviste qui a longtemps animé le panafricanisme : celui d'une foi presque religieuse en la science, érigée en divinité salvatrice de l'Afrique. Ces intellectuels manifestent une confiance absolue voire absolutiste, en la capacité de la science à résoudre les problèmes africains. À ce niveau, l'on peut parler d'une suspension de l'esprit critique, tant la science est placée au-dessus de toute interrogation ou remise en question. Tout se passe comme si la réflexion critique qui anime ces auteurs y compris Njoh Mouelle s'arrêtait au seuil de la science comme le croyant au bord du sanctuaire. C'est sans doute ce constat qui amène Jean-Godefroy Bidima à affirmer : « *Après avoir critiqué l'ethnophilosophie, le discours africaniste, et tous les discours hypostasiant, Towa et Hountondji se taisent. Quand il s'agit de la technoscience, on ne critique plus, on fait confiance à la science* »¹³⁰.

Il y'a donc en définitive de la part de ces auteurs, un glissement d'une attitude critique et philosophique à une attitude de foi, attitude de soumission dénoncées ailleurs par ces mêmes philosophes. Et c'est précisément cette posture de foi quasi aveugle en la science que Bidima rejette chez Njoh Mouelle. Il critique chez ce dernier une adhésion sans réserve à la technoscience, perçue comme une solution unique aux défis africains, au détriment d'une approche véritablement critique et plurielle. La science est chez ce dernier synonyme du pouvoir dominant. En somme, le discours panafricaniste du philosophe camerounais Ebenezer Njoh Mouelle se distingue par une foi inébranlable en la science. Sans la moindre hésitation, Njoh Mouelle prône une confiance totale et sans réserve envers la science comme vecteur central du progrès africain. Il prône sans sourciller une confiance totale en la science.

Par ailleurs, il se dégage du panafricanisme *njohmouelléen* une fonction instrumentaliste de la science, conçue comme un moyen de devenir maîtres et possesseurs de la nature. Le principe fondamental qui en découle est celui de la domination, envisagée comme une

¹²⁸ M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Ed. Clé, 1971, P.137.

¹²⁹ P. Hountondji, *Op.cit*, P.67.

¹³⁰ J.G. Bidima, *Théorie critique et modernité négro africaine*, P.175.

véritable idole devant laquelle tout doit être sacrifié. Le panafricanisme bidimien se présente ainsi comme une critique radicale de la technolâtrie, c'est-à-dire de cette foi excessive et non questionnée en la science. Bidima reproche à Njoh Mouelle un usage abusif et idéologisé du concept de science, qui, selon lui, tend à évacuer toute forme de réflexion critique au profit d'un discours de légitimation. Il oppose à ce dernier une conception excessivement positiviste de la science, estimant qu'une telle approche, réduite à sa seule dimension technique et utilitaire, ne saurait véritablement émanciper le continent africain. Pour Bidima, l'Afrique a besoin d'une pensée critique capable de questionner les finalités de la science, plutôt que de s'y soumettre aveuglément. Pour le philosophe de l'école de Francfort, le désir de la technoscience chez les Africains représente la face cachée d'une certaine logique qui les maintient dans la place de consommateurs des théories scientifiques occidentales. Ce désir est aussi et surtout l'expression du fantasme du secret de l'Occident qui hante l'inconscient du negro africain. C'est ce cet état de chose qui va pousser Bidima à scruter en profondeur les rapports qu'entretient le negro africain avec à la technoscience.

Le rapport du negro africain à la technoscience est un rapport de méconnaissance, car cette dernière ne saurait permettre l'émancipation de l'Afrique. Il s'agit en effet d'une technoscience transcendantale qui n'a aucune envie de relier sa théorie à ses conditions de productivité, d'une science linéaire dont le transcendantalisme étouffe ses propres contradictions et partant celle de la société. Il s'agit même d'une science qui frise le mythe. Ainsi, selon Bidima, pour ne plus être en marge de l'histoire et prendre part de manière active à la modernité, il importe pour les Africains de changer leur rapport à la science.

En effet, les negro africains doivent concevoir la science comme une instance en devenir, ce qui leur évitera de passer le temps à dissenter les vertus angéliques de la technoscience plutôt que sur sa rationalité. En d'autres termes, philosophes africains doivent davantage être soucieux d'impliquer tous les acteurs sociaux dans le processus de création scientifique. Pour ce faire, Bidima préconise un changement de paradigme en ce qui concerne le rapport du negro africain à la science. Il ne doit plus opter pour l'application et l'adaptation aveugle et naïve de la science occidentale en Afrique au motif du développement et au mépris des conditions sociales de l'Afrique, et donc inadéquate et inapte à impulser l'émancipation des peuples noirs. L'Africain doit plutôt opérer une rupture par laquelle la science deviendra création ou *poésis* et non plus simplement imitation. Le panafricanisme de Bidima consistera aussi à enlever à l'Etat le monopole de l'initiative scientifique. Il sera aussi une dénonciation

du discours hypostasiant qui fait de la technoscience en Afrique un discours autonome et autélique.

Autrement dit, les Africains doivent procéder à un changement de mentalité et à une réorientation du discours sur la science en Afrique. La science doit promouvoir la créativité. Ils doivent acquérir la véritable mentalité scientifique qui consiste à se dérober de l'imitation et de ces considérations qui font de la science une réalité autonome. Il importe aussi de savoir que la science est souvent conditionnée par le social, c'est-à-dire son lieu de production. De ce fait, elle ne doit donc plus être l'objet d'imitation et d'adaptation. La science prend souvent les formes des conditions sociales qui l'ont vu naître, car un discours scientifique ne naît pas *ex nihilo*. C'est la raison pour laquelle Bidima pense que concevoir la science sous le modèle occidental, c'est consacrer l'hégémonie de l'Occident sur l'Afrique.

Le discours panafricaniste bidimien vise l'ouverture de la modernité africaine au possible. Bidima objecte au panafricanisme *njohmouelléen* d'avoir étouffé l'éclosion du *non identique* dans l'esprit du negro africain. C'est pourquoi il va explorer la question du panafricanisme à partir du concept de possibilité si chère aux tenants de la théorie critique. Cette dernière : « veut déchirer la cohérence de surface afin qu'aux creux des failles ainsi produites, il puisse germer un futur avec avenir et devenir »¹³¹. Pour être plus précis, le panafricanisme *njohmouelléen* transforme les Africains en caisses de résonance de l'épistémè occidental. En d'autres termes, Bidima objecte au panafricanisme *njohmouelléen* de n'être qu'une succursale des diverses philosophies occidentales. Pour le discours panafricaniste bidimien, la technoscience sous sa forme actuelle n'est rien d'autre qu'un paravent qui légitime le diktat de l'Occident sur l'Afrique. Car elle concerne la production des objets et des techniques par les grandes firmes du Centre et destinés aux Africains qui en sont les éternels consommateurs. Il en résulte que le Nègre-Africain reçoit la modernité et la mondialisation par procuration, c'est-à-dire de manière indirecte, passive et souvent non critique. C'est ce que Jean-Godefroy Bidima désigne par l'expression d'« *universalisme coagulant* » : une forme d'universalité figée, imposée de l'extérieur, qui occulte les singularités culturelles et empêche l'émergence d'une modernité réellement située et endogène.

De plus, le discours de Njoh Mouelle sur la technoscience est comparable à une scolastique qui malgré ses prétentions à l'universalité masque mal sa partialité et sa particularité. En effet, il se contente de sublimer l'angélisme de cette technoscience oubliant

¹³¹ *Ibidem*, P.187.

le principe de neutralité de la science selon lequel la science n'est ni bonne ni mauvaise en soi tout dépend de l'application et de l'orientation qu'on lui donne. Mais curieusement la science de Njoh Mouelle se trouve dotée de plusieurs vertus. Il ne fait pas montre d'esprit critique inhérente à toute science digne de ce nom. Cette science version Njoh Mouelle se dédouble aussi d'une fétichisation permanente ; car dans les rites initiatiques, le sorcier c'est-à-dire l'élite intellectuelle ou politique se garde toujours le droit d'initier les autres aux fétiches, à la science. A ce niveau, la technoscience devient un écran fumé derrière lequel se cache un certain autoritarisme. L'on aboutit pour ainsi dire à une certaine balkanisation de la société en deux classes. D'un côté, les castes c'est-à-dire l'élite intellectuelle ou politique, coupée de la société et étant le seul dans l'art du maniement du fétiche, c'est-à-dire la technoscience et de l'autre côté le peuple.

En définitive, Bidima propose aux Africains de considérer la technoscience non plus selon le *modus applicandi* en vue du développement, mais comme une instance dans le processus de création. Autrement dit, Bidima pense que c'est un tort de considérer la technoscience à partir du paradigme de l'adaptation et de l'application avec pour *télos* le développement comme le préconise Njoh Mouelle, au détriment du paradigme de création ou de discontinuité. Le panafricanisme dans son acception bidimienne n'est donc pas l'attente ou la contemplation passive d'un Messie qui serait la technoscience en vue de l'éternité qui est le développement.

II- DU REJET BIDIMIEN DU PANAFRICANISME

***NJOHMOUELLEEN* COMME CONCORDISME**

Dans son ouvrage *Théorie critique et modernité négro africaine*, Bidima définit le concordisme comme étant une tentative de réplique au culte de la différence qui nourrissait le panafricanisme *senghorien*. En d'autres termes, le concordisme se veut un genre réfutatif consistant à trouver des ressemblances entre les cultures dominées et les cultures dominantes.

1- Le panafricanisme *njohmouelléen* comme lieu de méconnaissance des cultures africaines

En invitant les Africains à s'inscrire à l'école de la science occidentale, le discours panafricaniste *njohmouelléen* veut prouver sa sortie de la particularité pour se hisser au niveau de l'universalité décrétée et définie par le maître. Et donc pour Njoh Mouelle, dire que le nègre

aussi est doué de raison et apte à l'initiative scientifique serait le sortir de tout particularisme afin qu'il exprime à sa manière l'universalité de la raison. Ainsi, le panafricanisme serait sauvé, pense-t-il, des pesanteurs du particularisme et du repli identitaire. Vu sous cet angle, le panafricanisme *njohmouelléen* opère une sorte d'hypostase des cultures africaines.

Cependant, selon le philosophe de l'école de Francfort, en posant la technoscience et partant les cultures occidentales en modèle, Njoh Mouelle en fait une substance immuable à laquelle les cultures africaines devront se conformer. Aussi ajoute -t-il : le Panafricanisme *njohmouelléen* a conduit les Africains « à ne regarder que l'Occident »¹³² au détriment de leurs propres valeurs culturelles. Ainsi posées, les cultures occidentales paraissent selon les termes de Bidima comme l'Idée¹³³ platonicienne. En effet, elles éclairent et fondent les cultures africaines et le panafricanisme devenus de pales reflets de l'hégémonie occidentale. Un peu comme le fils procède du père. Une approche du panafricanisme qui se cantonne dans le concordisme et la captation du secret de la puissance occidentale ne peut éluder la vraie question concernant l'émancipation du *possible*. Elle ne permet pas l'émergence d'un cadre dans lequel il est possible de dire et de faire autrement. Pour Bidima, le panafricanisme gagnerait à être, non pas l'aptitude à répéter, mais à inventer.

Les traditions africaines telles que présentées par Njoh Mouelle sont porteuses de négativité. Son panafricanisme est assorti d'une dialectique qui discrimine les traditions africaines pour établir la techno science occidentale comme modèle à capter. La conception *njohmouelléenne* se décline donc pour ainsi dire comme le lieu de l'oubli et de méconnaissance des traditions africaines. De ce fait, il intensifie la dépossession de soi perceptible chez l'Africain d'aujourd'hui. Pour Bidima, ce concordisme manifeste dans le *logos* panafricaniste *njohmouelléen* est une intériorisation pathologique de la haine de soi. Il écrit à cet effet : « *cette hypostase non critique d'une particularité en une universalité est une attitude propre aux opprimés ; la haine de soi qui s'accompagne une survalorisation de la culture du dominant* »¹³⁴.

Le discours panafricaniste *njohmouelléen* en gestation en tant que captation du secret de la puissance occidentale produit sur le negro africain des actes illocutoires, c'est-à-dire les

¹³² J.G. Bidima, De la traversée : raconter des expériences, partager le sens, Rue Descartes, N° 36, Philosophies Africaines : Traversées des expériences, Juin 2002, P.11.

¹³³ Chez Platon, l'Idée renvoie à un concept philosophique qui désigne une réalité éternelle, immuable et parfaite qui existe indépendamment du monde sensible. Elle est considérée comme l'archétype des choses qui existent dans le monde sensible.

¹³⁴ J.G. Bidima, *Théorie critique et modernité négro africaine*, P.28.

actes par lesquels l'emploi du langage a pour effet premier de modifier les comportements. Et cette modification des comportements peut aller jusqu'au refus de soi. La captation du secret de la puissance occidentale se mue en objet de désir et d'admiration aux yeux de Njoh Mouelle. Il devient ainsi à cause de sa majestuosité, un idéal à poursuivre. Pour Bidima, ce nombrilisme qui consiste à faire rimer le panafricanisme avec la technoscience occidentale a pour cause le refus de la dialectique. Pour lui, l'effet de la déformation de la raison dans l'histoire se manifeste par le désir de la technique et du pouvoir, où une fois les mythes rejetés, le nègre pourra enfin, en toute clarté et distinction, utiliser le calcul pour dominer la nature. Il y a là réduction de la raison à la rationalité instrumentale. Selon Bidima, il apparaît clair que la technoscience occidentale est aux yeux de Njoh Mouelle sublime. Sublime est à prendre ici, précise-t-il au sens où l'entend Kant, c'est à dire : « *ce en comparaison de quoi tout le reste est petit* »¹³⁵. Njoh Mouelle tend à absolutiser la technoscience.

2- Du panafricanisme *njohmouelléen* comme éthique manichéenne

Sur le plan axiologique, le panafricanisme sous la plume de Bidima est une négation des certitudes. C'est dans ce sens qu'il s'oppose à Njoh Mouelle. Pour lui, le panafricanisme sous la plume de Njoh Mouelle n'est rien d'autre qu'une éthique manichéenne. Notons que le manichéisme est une doctrine qui sépare radicalement le Bien du Mal. Il plonge ses racines aux tréfonds de l'affectivité¹³⁶. Et l'on qualifiera de manichéenne toute vision du monde, de la société et des hommes qui, à la façon d'un mélodrame populaire, met tous les bons d'un côté et tous les méchants de l'autre, tous les excellents d'un côté et tous les médiocres de l'autre. Sur ce, Bidima pense que la philosophie *njohmouelléenne* n'est rien d'autre qu'une éthique manichéenne qui demande à l'homme africain de choisir entre la médiocrité et l'excellence, entre l'être et l'avoir. Cette philosophie, selon Bidima met l'homme dans un embarras ontologique et existentiel. C'est la raison pour laquelle il va remettre en cause cette vision diachronique et parfois prédéterminisme qui consiste à dire que : « *l'Afrique est ceci... L'Afrique n'est pas ceci ou alors le panafricanisme est ceci... Le panafricanisme n'est pas ceci* ».¹³⁷ Il s'agit d'une ontologie dans laquelle ont excellés les ethno anthropo-discours et même la philosophie du développement de Njoh Mouelle.

¹³⁵ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduit par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2015, P.46.

¹³⁶ L. Jerphagnon, *Dictionnaire des grandes philosophies*, Paris, Editions Privat, 1973, P.242.

¹³⁷ J.G. Bidima, *Théorie critique et modernité négro africaine*, P.201.

Pour Bidima, il faut envisager de nouvelles catégories pour déterminer le type de panafricanisme dont l'Afrique a besoin aujourd'hui. Pour lui, la nouvelle catégorie sous laquelle le panafricanisme doit se dire est celle du *non-encore*. Au lieu donc de dire de manière péremptoire *le Panafricanisme est ceci ou n'est pas cela*, il conviendrait de plutôt de dire : *le panafricanisme n'est pas encore ceci*. Au lieu donc de cette éthique pharisienne et manichéenne par laquelle le philosophe Njoh Mouelle demande à l'homme de choisir entre l'être et l'avoir, Bidima suggère une éthique du *non encore*.

Dit autrement, le panafricanisme *bidimien* sur le plan ontologique permet une immersion dans les rapports avec l'être et la nature. L'être devient synonyme du *non-encore* et non plus une réalité figée comme chez Senghor. Cette ontologie se dédouble d'un matérialisme qui enlève à la nature tout pouvoir transcendantale. Cette position pousse l'Africain à changer ses rapports avec la nature. Il n'est plus question de la fétichiser ou de l'instrumentaliser. Le panafricanisme *bidimien* signe en quelque sorte l'arrêt de mort de l'irrationalité dans le discours africain. Le philosophe de l'école de Francfort pose comme condition de ce renversement de la nature : la dés anthropomorphisation de la nature, c'est à dire déposséder la nature de tout pouvoir transcendantale.

Le panafricanisme fait face aujourd'hui à de nombreux défis notamment l'Etat postcolonial, le capitalisme et la lutte contre la pauvreté. Le plus grand problème du panafricanisme c'est aussi son inadéquation avec les réalités actuelles. Le salut du panafricanisme face à ces nombreux défis est sans doute le changement de paradigme. Pour Bidima en fait, il faut recréer l'histoire africaine. Elle doit pouvoir s'émanciper de son héritage culturel pour actualiser ses possibilités. La première catégorie sous laquelle il faut envisager l'histoire africaine c'est le « *comme si* ». Loin d'être un relativisme stérile, cette catégorie du *comme si* introduit selon les termes de Bidima des polémiques au sein des certitudes. Il est l'envers de toute lecture unidimensionnelle des réalités africaines. A ce titre, la catégorie du *comme si* permet de lire le monde dans sa mobilité consubstantielle et surtout de le transformer, c'est la raison pour laquelle le panafricanisme selon lui doit toujours être en cours d'écriture. Le *comme si* est cette catégorie qui introduit la contradiction dans la tradition africaine.

En outre, cette catégorie permet également de repenser les rapports entre le negro africain et la nature mais davantage entre le negro africain et son *alter ego*. Premièrement, le rapport de l'Africain à la nature exigerait le refus d'une saisie fétichiste et animiste des choses. En effet, la saisie animiste supposerait un sens transcendant et absolu qui anime les choses et

militerait contre un changement. Or, la mondialisation actuelle exige des Africains de se placer sous le mode créatif, c'est-à-dire avoir une lecture dynamique du monde et de la nature. Pour le philosophe de l'école de Francfort, l'avenir du panafricanisme se joue justement dans le croisement entre l'horizon génétique du passé et l'horizon optique du futur. Il ne s'agit pas de rompre radicalement avec le passé au sens *njohmouelléen* du terme. Chez Bidima, le passé devient une possibilité que l'on doit actualiser. Les Africains doivent donc se défaire de toute forme d'irrationalité et de tout fétichisme, car fétichiser une société « revient à effacer en elle tout ce qui peut promouvoir la créativité »¹³⁸. Tout se passe comme si l'histoire des sociétés africaines était fatalement déterminée. Et pourtant, tout est à refaire. L'économie capitaliste par exemple, ne peut continuer à exister que par ce qu'elle se reprend en persuadant les consommateurs des pays pauvres qu'elle répond nécessairement à leurs besoins.

Davantage, la catégorie du « *comme si* » exige de saisir la personne humaine comme entrecroisement de possibilités. Chaque Africain doit savoir qu'il représente plusieurs possibilités ou plusieurs manières d'être qui sont irréductibles à leurs simples présences objectives ici et maintenant. Il est donc à la fois présent et absent, réalité et possibilité. Il n'est plus soit médiocre soit excellent. Cette position bat en brèche les logiques identitaristes de Senghor et l'éthique manichéenne de Njoh Mouelle. Elle transforme l'homme en possibilités d'être et non plus une simple présence absolue ou encore un objet de culte. Finalement, contre les réductionnismes et les replis identitaires, le panafricanisme sous la plume de Bidima est donc avènement et évènement qui sont toujours à venir. Il s'agit en d'autres termes d'une entreprise de dissolution des réalités compactes telles que la tradition, les identités en vue de l'avènement d'un avenir.

En revanche, à la suite de Njoh Mouelle, Bidima objecte à ses devanciers, notamment Senghor et Cheick Anta Diop d'avoir œuvrer dans le *continuum* de ce qu'il nomme la conscience dissumultanée qui est cette conscience que possèdent certains Africains et qui n'est pas synchrone avec notre temps. Fondée qu'elle est sur une infrastructure morte, elle se manifeste par une idéalisation du passé africain. Ainsi, les Africains bien que vivants dans la modernité ou le présent ont la conscience accrochée au passé. La conscience dissumultanée devient donc pour ainsi dire synonyme du refus de se conformer à la contemporanéité. L'homme africain vit donc dans une sorte de contradiction fondamentale qui consiste à vivre la modernité tout en étant accroché à ce qui est caduc, désuet, passé. Or pour le philosophe de

¹³⁸ J.G. Bidima, *La philosophie négro africaine*, P.211.

l'école de Francfort, la mémoire en Afrique doit cesser de servir de paravent aux éternelles jérémiades pour devenir le lieu du *non encore*, c'est-à-dire être toujours en cours d'écriture ou en devenir sans contenu définitif. Cela signifie que le passé africain doit s'actualiser en s'ouvrant aux nouvelles façons de penser. C'est sans doute la raison pour laquelle dans son livre intitulé *De la médiocrité à l'excellence*, Njoh Mouelle disait déjà qu' : « *on ne retourne pas aux sources pour y séjourner* »¹³⁹. Cette actualisation de la mémoire ou du passé représente aux yeux de Bidima l'espoir pour un autre *Être –dans- le monde* du négro africain qui sort ainsi de la routine et des stéréotypes. Il s'agit pour parler comme Njoh Mouelle de « *mieux fonder ce dont les fondations se faisaient branlantes* »¹⁴⁰. Pour ce faire, Bidima fait rimer la notion de panafricanisme au concept de *docta spes*.

Le panafricanisme sous la plume de Bidima s'oppose aux souvenirs pour y déceler des éléments de futurité. Il convoque pour ce faire la notion de *docta spes* si chère au philosophe allemand Ernst Bloch. En réalité, pour la *docta spes* : « *rien n'est perdu ni gagné d'avance, tout est en gestation, rien n'est encore né, aucune forme n'a un contenu défini et définitif, aucune action n'est terminée ni déterminé* »¹⁴¹. Dit autrement, le panafricanisme selon Bidima doit se soucier d'écrire l'histoire et non simplement de la contempler comme le fit Cheick Anta Diop et même Senghor. Pour le panafricanisme *bidimien*, l'histoire n'est pas achevée, elle est toujours en cours d'écriture. Son panafricanisme est un appel, une invitation qui fait surgir le *novum* dans le *continuum* de l'histoire africaine. L'histoire ne saurait donc s'arrêter avec la Négritude ou encore l'Afro centrisme qui n'ont fait que se soucier de la réhabilitation du passé africain et l'identité nègre. Le panafricanisme doit selon Bidima actualiser le passé c'est-à-dire le rendre synchrone et adéquat avec son temps.

La négritude en effet représentait une pensée réductionniste qui consistait à faire du background culturel africain un absolu qui distribue la valeur ou non à ce qui lui ressemble ou pas. Pour Bidima, la *docta spes* est une promesse évidente pour l'émergence d'un autre *Être au monde* du negro africain. Elle exige du panafricanisme qu'il se porte sur un autre front. La *docta spes* inscrit pour ainsi dire le panafricanisme dans une herméneutique subversive à l'égard des traditions africaines. Cette approche dira-t-il : « *exige de ne pas concevoir le passé comme un ayant-été-accompli- à absolutiser* »¹⁴².

¹³⁹ E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P.147.

¹⁴⁰ Ibidem, P.50.

¹⁴¹ Ernest Bloch, *Le principe d'Espérance, Tome 1*, traduit de l'allemand par Françoise Wuillmart, Ed. Surhkamp, 1954., P. 59.

¹⁴² J.G. Bidima, *L'art négro africain*, Paris, Ed. Que sais-je ? PUF, 1997, P.145.

Au total, le panafricanisme devient donc une pensée dynamique et la tradition un lieu d'expérience dans lequel le *non-encore* cherche à se frayer une voie d'accomplissement. Tournant le dos à ce qui est statique et figé, le panafricanisme *bidimien* est une invitation à s'ouvrir à la nouveauté, aux nouvelles formes de pensées et aux nouvelles formes d'existence. Nous pouvons donc dire dans ce sens que l'Etre de l'Africain dans le monde n'est pas encore, il reste à découvrir et à élaborer, en lui donnant un contenu qui sied avec son temps. Voilà pourquoi il déclare que : « *l'agir du nègre doit s'inscrire dans l'épaisseur du temps* »¹⁴³.

¹⁴³ J.G. Bidima, *La Palabre : une juridiction de la parole*, Paris, Ed. Michalon, 1997, P.127.

CHAPITRE IV :

DU REJET DU PANAFRICANISME *NJOHMOUELLEEN* COMME DISCOURS DE MAITRISE

Selon le philosophe de l'école de Francfort, le panafricanisme tel que pratiqué par Ebenezer Njoh Mouelle est un discours de maîtrise. Car, il fonctionne de manière patriarcale. Il est entendu au double sens de gouvernement d'une part, et de l'élite intellectuelle d'autre part. Sans doute, une vieille tradition philosophique occidentale qui se disait sous le mode exclusif de certaines couches sociales dont la seule tâche sera la répétition des modèles décidés par l'élite. Le panafricanisme opère alors un glissement vers la tradition pour devenir un discours autosuffisant qui se refuse à toute négativité. C'est justement dans ce sens que Bidima va assener une critique acerbe au panafricanisme de ses prédécesseurs. Il reproche à ces derniers d'avoir fait du panafricanisme un discours élitiste et exclusif. Aussi déclare-t-il : *« semblable à un sujet bien élevé qui serre ses concavités anales pour ne pas laisser échapper un gaz, le philosophe nègre serre ses neurones pour ne pas laisser sortir le bouillonnement fantasmatique constitutif de chaque subjectivité »*¹⁴⁴.

En effet, Bidima s'oppose à ce type de panafricanisme qui expose uniquement les cultures ou les réalités africaines sous leurs belles apparences. Il va du postulat selon lequel c'est par les sans espoir que l'espoir viendra. A témoin cette profession de foi : *« On s'est donc trop occupé de l'art africain comme trace en laissant l'expulsé de côté. Or, pour sauver l'expérience vécue africaine, toutes les pratiques doivent être considérés. Peut-être par ces marges, par ces franges... trouvera-t-on le principe de renouvellement des sociétés africaines »*¹⁴⁵.

Ce que Bidima reproche au panafricanisme de Njoh Mouelle c'est d'être seulement ce qu'il appelle : *« l'art officiel des dignitaires tribaux et de la société bien-pensante »*¹⁴⁶, c'est-à-dire un discours de maîtrise qui de manière professorale et docte a la prétention de montrer la voie au reste du peuple sans prise en considération de leurs aspirations. C'est la raison pour

¹⁴⁴ J.G. Bidima, *La philosophie négro africaine*, P.167.

¹⁴⁵ J.G. Bidima, *l'art Negro africain*, P. 8.

¹⁴⁶ J.G. Bidima, *Théorie Critique et modernité négro africaine*, P.151.

laquelle, il opine que le panafricanisme doit être dit du point de vue de ces exclus, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas retenu l'attention de l'exégèse africaine.

I- DU REJET DU PANAFRICANISME *NJOHMOUELLEEN* COMME UN DISCOURS SACERDOTAL ET AUTOSUFFISANT

Le discours de maîtrise est un discours qui ne laisse pas de place pour les sans espoirs, le peuple. Il s'agit du discours patriarcal qui pense en lieu et place des exclus. Or comme le disaient les Grecs, il faut philosopher en regardant ce qu'il y a de banal et de bas. En tenant compte du reste du peuple ou des marginalisés, le panafricanisme exprimerait mieux la réalité negro africaine. Les exclus semblent donc être une condition de possibilité de *l'Être-dans – le-monde* du negro africain. Contrairement à la logique *njohmouelléenne*, la traversée *bidimienne* est donc une pensée de l'insignifiance. Car, il manque au discours panafricaniste *njohmouelléen* ce que Bidima appelle les « *débris d'événements* »¹⁴⁷. Selon Bidima, le panafricanisme *njohmouelléen* « *s'érige en discours du pouvoir, en pouvoir obturateur des possibles qui prend pour alibis la rationalité et l'émancipation du sujet negro africain* »¹⁴⁸.

1- Le panafricanisme *njohmouelléen* : un discours panoptique

Njoh Mouelle tombe dans l'écueil qui consiste à parler du panafricanisme en le rabattant sur une analyse moralisante, pharisienne et utopiste qui est sa philosophie du développement, et qui divise la société en deux : l'élite intellectuelle ou politique d'un côté et le reste du peuple de l'autre ; les excellents et les médiocres. Il s'agit d'un discours qui occulte la dimension des marginalisés. Ce discours se situe dans le prolongement de l'espèce sacerdotale comme le disait Nietzsche dans *Le Gai Savoir*. L'« *espèce sacerdotale* »¹⁴⁹ est présentée par le philosophe allemand comme une catégorie de personnes qui utilisent la religion pour exercer un pouvoir sur les autres. La philosophie dite du développement est donc selon Bidima l'expression des « *pouvoirs autoritaires et utilisée aux fins d'obturation des possibles* »¹⁵⁰. Son Panafricanisme se présente comme un projet de déconstruction des postulats réducteurs et autoritaires.

¹⁴⁷ J.G. Bidima, De la traversée : raconter des expériences, partager le sens, Rue Descartes, N° 36, Philosophies Africaines : Traversées des expériences, Juin 2002, P.13

¹⁴⁸ J.G. Bidima, *Théorie critique et modernité negro africaine*, P.172

¹⁴⁹ F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Traduction de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1950, P.358.

¹⁵⁰ *Idem*.

En réalité, le discours panafricaniste *njohmouelléen* est un discours de maîtrise qui exclus le reste du peuple, c'est-à-dire les médiocres. Ce discours selon Bidima a omis de laisser parler le peuple. Ce faisant, il confirme sa filiation à une vieille tradition philosophique occidentale, car ce *logos* panafricaniste opère un oubli des traditions africaines. Un tel panafricanisme se caractérise par la confiscation de la parole par l'élite politique et intellectuelle. Bidima accuse le discours panafricaniste de Njoh Mouelle d'être hiérarchique et pseudo judiciaire qui va jusqu'à prétendre savoir où est la médiocrité et où est l'excellence. Or pour Bidima au lieu d'une lecture docte du panafricanisme, « *il faudrait peut-être envisager de le lire en désarticulant notre dire, afin de réhabiliter l'idée d'inconnu à notre savoir-triomphant* »¹⁵¹.

En d'autres termes, un écrit devient vite une institution si on n'a pas les éléments de son propre dépassement. L'objectif poursuivi par Bidima n'est pas de verser dans l'afropessimisme, mais d'inviter le panafricanisme à s'ouvrir pour pouvoir se dire autrement. Il déclare que : « *l'Avenir de l'Etre africain est au prix de la considération du non encore* »¹⁵². Selon lui, le discours panafricaniste a toujours été soit réfutatif soit démonstratif. Pour Bidima, la tendance générale du panafricanisme est de se méfier de la dialectique au profit de la positivité. Ce discours refuse la négativité pour se figer, en ne secrétant pas les éléments de sa propre dislocation. Dans cette optique, il objecte à l'idée du développement de Njoh Mouelle d'être une sorte d'institution qui se targue d'avoir une vue panoptique sur le devenir africain.

Or, il est question pour le panafricanisme de ne pas verser dans le catéchisme. Dans cette mouvance, Bidima préconise que le discours panafricaniste soit un discours anatreptique. Le discours anatreptique est selon les mots de Bidima ce discours qui se retourne contre lui-même, afin d'être non seulement réfuteur, mais aussi auto réfuteur. Le discours anatreptique permet d'affirmer et de construire. L'affirmation ici n'est pas péremptoire, mais transitoire et introduit le discours panafricaniste dans une processualité qui empêche toute hypostase. Cependant, ce n'est pas le cas pour le discours panafricaniste *njohmouelléen* qui s'écrit avec un ton martial ou *ex cathedra*, et où l'on retrouve des prescriptions du genre : « *on doit.... Il faut...* ». A *contrario*, Bidima postule que : « *l'humilité est une force plus que la technoscience* »¹⁵³.

¹⁵¹ J.G. Bidima, *Théorie Critique et modernité négro africaine*, P. 23.

¹⁵² J.G Bidima, *L'art négro-africain*, P.217.

¹⁵³ J.G. Bidima, *Théorie Critique et modernité négro africaine*, P. 95.

Il s'agit d'un discours teinté d'un moralisme fort douteux dans lequel le devoir être fonctionne comme une hypostase. A en croire Bidima, il s'agit d'un: « *discours de capture par la manie de la prescription moralisante mais aussi par sa hantise de maîtriser la totalité à travers le concept, celui-ci se comporte de manière conquérante et la nature chez ces philosophes n'est qu'un objet qu'il faut maîtriser* »¹⁵⁴.

En effet, ce que Bidima objecte au panafricanisme *njohmouelléen* c'est son absence de modestie dans sa façon de se déployer. Selon lui, le discours panafricaniste chez Njoh Mouelle n'aborde pas le réel avec la modestie d'y trouver des trous et des manquements. A l'inverse, il critique et explique : « *pour qu'il y ait développement il n'y a qu'à...* ». Il ne s'agit ni plus ni moins que d'un discours suffisant où le philosophe dans un langage docte fait des prescriptions sur le devenir de l'Afrique. Il s'agit en d'autres termes d': « *une érudition de musée qui explique tout* »¹⁵⁵. Pour le philosophe de l'école de Francfort, la position de Njoh Mouelle fait penser à ces prêtres masqués dont parlait Nietzsche :

*Le philosophe enseigne les qualités qui lui sont propres comme les seules qualités nécessaires pour arriver au bien supérieur... Il laisse s'élever graduellement toutes les espèces d'hommes, jusqu'à ce qu'elles aient atteint son type, le type supérieur. Il méprise ce qui est généralement apprécié. Il ouvre un gouffre entre les valeurs supérieures du prêtre et les valeurs du monde. Il sait ce qui est vrai, ce qui est le but, ce qui est le chemin... Le philosophe-type est ici dogmatique absolu*¹⁵⁶.

Bidima pense que le discours panafricaniste *njohmouelléen* revêt les allures d'écriture philosophique sacerdotale, c'est-à-dire de manière autoritaire. Il critique sans montrer en quoi elle-même peut-être une impasse. Il se dégage comme un air d'autosuffisance de la part du philosophe camerounais Ebenezer Njoh Mouelle. A travers sa philosophie du développement, il prend la posture d'un donneur de leçon qui dicte au peuple les critères de l'excellence. Culpabiliser le peuple comme étant médiocres et s'élever vers l'excellence est une ruse du cléricalisme selon Bidima. Njoh Mouelle est semblable à un faiseur de miracles. Sa philosophie est une écriture monocorde où se dégage une éloquence professorale. Bidima reproche au discours panafricaniste *njohmouelléen* son manque de musicalité qui lui permettrait de saisir le réel dans tous ses aspects. Pour lui, il manque au discours autosuffisant

¹⁵⁴ *Ibidem*

¹⁵⁵ *Ibidem*

¹⁵⁶ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction de Albert Henri, Paris, Gallimard, 1972, P. 81.

de Njoh Mouelle cette dimension critique qui pourrait lui indiquer qu'il est malgré lui un allié du capital.

En gros, Bidima objecte à Njoh Mouelle d'opérer dans le sillage d'un cléricalisme cynique, car de par son attitude, il indique où se loge l'excellence et où se loge la médiocrité. Sa philosophie se confond à une oligarchie, qui coupée des médiocres dit et décide de loin ce que doit être la société. Son discours est semblable à un schéma manichéen et dualiste qui coupe la société en deux : les médiocres d'un côté et les excellents de l'autre. Bidima déclare à cet effet que : « *parce qu'il a saisi une petite partie du devenir, croit maîtriser celui-ci à travers le concept* »¹⁵⁷.

Bidima compare Njoh Mouelle à un faiseur de miracle sorti du peuple, qui, parce qu'il s'est servi d'un poison comme remède nie que c'est un poison¹⁵⁸. D'après lui, l'excellence et la médiocrité sont des figures processuelles qui dans leur présence expriment leur absence. L'excellence serait, non seulement sa propre absence, mais un moment et une figure du déploiement de la médiocrité. Et celle-ci se décline comme image-essai¹⁵⁹ de l'excellence comme le dit si bien Ernst Bloch. Ainsi comprise, la médiocrité serait alors l'action par laquelle les « *sans espoir* » reconnaissant la règle truquée du jeu social et la comédie des surfaces, bifurquent pour rester hors-jeu et inventer un lieu qui est pour l'instant un *non encore, nondum*. Autrement dit, l'excellence ou la médiocrité ne sont pas un état statique de l'Etre, mais des étapes à travers lesquels l'Etre s'actualise, se construit et se découvre. C'est la raison pour laquelle, il invite le discours panafricaniste *njohmouelléen* à se considérer comme un moment appelé à être dépassé et non comme une institution figée qui dicte au peuple les critères de l'excellence.

Pour finir, Bidima ne s'occupe pas du panafricanisme comme état. Il ne se contente pas de dire ce qu'est le panafricanisme. Pour lui, le cantonnement dans la définition trahit le réflexe de l'académisme.¹⁶⁰ L'essentiel du discours panafricaniste doit consister pour Bidima à promouvoir les actes ; c'est-à-dire son ouverture à d'autres déterminations. Il prend ainsi le contrepied de Njoh Mouelle dont il compare le discours à un ensemble de textes qui se trouvent dans la tête des scolarisés. En effet, Njoh Mouelle aborde le concept de panafricanisme à partir de la notion de finalité. Son panafricanisme tel que conçu vise la

¹⁵⁷ J. G. Bidima, *Théorie critique et modernité de l'art*, P.99.

¹⁵⁸ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, P.271.

¹⁵⁹ Dans son ouvrage *Le principe Espérance*, le philosophe allemand pour désigner une forme de réflexion philosophique qui combine l'analyse critique et l'imagination.

¹⁶⁰ Jean Godefroy Bidima, *La philosophie negro africaine*, P. 5.

réappropriation de la personnalité nègre à travers le développement. Toutefois, pour Bidima, avec la notion de finalité, il y a arrêt du mouvement.

Dans le même sens, pour le philosophe camerounais Charles Romain Mbele, il faut sortir le panafricanisme des hypostases et des glaciations conceptuelles. Pour être plus précis, le discours panafricaniste doit se construire en marge de toute téléologie. Il écrit : « *il faudrait donc donner à ceux qui sont dans les marges les moyens intellectuels, culturels, économiques et politiques d'être au centre de la pensée et du monde* »¹⁶¹. La conception *bidimienne* du panafricanisme s'adosse donc sur une métaphysique du décentrement qui consiste à : « *donner une place au milieu des exclus et des marginaux* »¹⁶². Dans la philosophie de Bidima, le panafricanisme n'est plus figé par une attitude qui consistait comme le dit Mbele à : « *lui donner un centre ou une origine fixe* ». ¹⁶³Le panafricanisme comme le dit Bidima doit être : « *l'occasion pour les vaincus de faire leur histoire* ». ¹⁶⁴

Pour le philosophe de l'école de Francfort, le panafricanisme *njohmouelléen* consacre le triomphe des dominants sur les chiffons et les rebus de la société.

2- Le panafricanisme *njohmouelléen* comme conception linéaire et antidialectique

D'après Bidima, le panafricanisme dans le contexte actuel ne doit plus se confondre à une simple herméneutique des traditions qui consiste à ressusciter une quiddité rationnelle garantissant au nègre un brevet d'humanité, encore moins une philosophie du développement tel que le concevait Njoh Mouelle. Puisque, la philosophie du développement qui prend pour alibis l'émancipation du négro africain a fini par se transformer en son véritable contraire. Elle est utilisée aux fins d'obturation des possibles. Bidima s'insurge contre la manière dont le débat philosophique est mené en Afrique. Pour lui, le débat panafricaniste suit une logique manichéenne.

D'un côté, les discours panafricanistes recourant aux traditions et de l'autre, un discours d'ouverture, d'assimilation et de captation du secret de la puissance occidentale. Ce dualisme selon Bidima ignore la complexité de l'histoire en réduisant le discours sur le panafricanisme

¹⁶¹ Charles Romain Mbele, « la question d'une philosophie des marges, entre vérité, solidarité et justice », Revue Diogène n° 263-264, 2018, P.51.

¹⁶² *Ibidem*, P.76.

¹⁶³ *Ibidem* P.84.

¹⁶⁴ J.G. Bidima, *Théorie Critique et modernité négro africaine*, P. 241.

à la production et à la répétition du même. Or comme le dit Gilles Deleuze dans son ouvrage *Différence et répétition*, chaque concept et chaque philosophie obéit à une logique de multiplicité¹⁶⁵. Le discours aux effets manipulateurs introduit dans l'horizon intellectuelle du negro africain un choix qui se résume à un panafricanisme scientifique et assimilation. Cette tendance en réalité prédispose le jeune africain à ne penser le panafricanisme que sous ces deux angles. Soit on est réactionnaire d'une conception euro centriste de l'Afrique, soit on s'engage dans la voie de la captation du secret de l'Occident. Cette façon de faire est tributaire à une conception linéaire de l'histoire et à une idéologie du progrès. La principale question que Bidima se pose à ce niveau est celle de savoir : Que disent les Africains d'eux-mêmes et comment se positionnent-ils dans le monde ?

Il ne s'agit pas ici pour Bidima de procéder à une historicité du concept de panafricanisme, encore moins de répondre à la question déjà trop débattue concernant la place accordée à la philosophie africaine. Mais son propos consistera à sonder ce que les Africains disent d'eux-mêmes et comment ils se positionnent dans l'échiquier mondial. En d'autres termes, le philosophe de Bidima s'attèlera à s'interroger, non pas sur ce qu'on a dit des Africains, mais plutôt sur ce que les Africains disent d'eux-mêmes. Il s'agira donc pour lui de travailler sur les implications idéologiques de ce dire des Africains. Car ce qu'on dit d'eux est moins important que ce qu'ils disent d'eux-mêmes.

Les différents moments du débat philosophique africain mettent en exergue une conception linéaire de l'histoire assortie d'une démarche antidialectique qui viole pour ainsi dire les principes de toute philosophie véritable. Cette dynamique d'opposition des concepts n'est pas soulignée à l'intérieur de ces conceptions philosophiques. La problématique générale sur l'existence ou non d'une philosophie africaine a empêchée de manière significative l'éclosion de la créativité africaine. Soucieux de redonner au nègre son brevet d'humanité, tout le panafricanisme a évolué dans le sillage du *même*. Il ne s'agit ni plus ni moins d'une philosophie réactionnaire. L'esprit critique et dialectique ont cédé le pas au grand cri du peuple noir. L'obsession de vengeance qui caractérise le noir l'amène à envisager l'histoire sous un mode évolutionniste et anti dialectique. Son attitude ne tient pas compte de la méthode. Elle est l'expression d'une conception linéaire de l'histoire. Le panafricanisme réel est remplacé par une lecture de l'histoire construite sur des bases tribales et se décline par dépassement d'une étape à une autre. Ce panafricanisme qui se dit en termes de dépassement ne saurait

¹⁶⁵ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Flammarion, 2013, P.35.

aboutir à la création du neuf, il se fige dans la répétition du même. Le panafricanisme *bidimien* quant à lui se veut un lieu du manque où tous les possibles s'essayerent tour à tour, se provoquent, s'annulent et recommencent.¹⁶⁶ Cette conception du panafricanisme bouillie à la sauce des traditions et de la répétition a retenu prisonnière l'élaboration des concepts nouveaux et féconds. Le socle épistémologique de cette démarche, d'après Bidima évolue dans un contexte où le nègre a la hantise de se venger et de prouver.

Bidima dénonce également une conception linéaire du panafricanisme qui procède par dépassement. L'ethnophilosophie fut dépassée par la négritude qui elle-même se verra dépasser par les tenants de la philosophie du développement comme Ebenezer Njoh Mouelle. Selon Bidima, cette classification du panafricanisme comme processus de dépassement repose sur une vision linéaire de l'histoire, qui s'éloigne de l'esprit dialectique pourtant constitutif du panafricanisme. Or, cet esprit dialectique, en tant que philosophie sous-jacente à l'âme d'un peuple, apparaît comme indispensable, voire incontournable. La question à laquelle le *logos bidimien* essaye de répondre est la suivante : pourquoi privilégier le dépassement et non le conflit à l'intérieur des divers paradigmes du panafricanisme ? Or, cette linéarité sous-jacente à une telle présentation est antidialectique dans la mesure où la dynamique d'opposition radicale des concepts n'est pas prise en compte. Il s'agit donc en définitive d'une conception autour du *même*.

En outre, selon Bidima, l'idée du développement telle que conçue par Njoh Mouelle n'est pas mauvaise en soi. Cependant, elle recèle des anti valeurs de manière à barrer la voix à l'émergence du possible. L'idée du développement tel que conçu par Njoh Mouelle installe le sujet africain dans une espèce de nécessitarisme, où croyant agir pour produire du neuf, il se fige dans la répétition du même. L'idée du développement chez Njoh Mouelle divise la société en deux : les médiocres d'un côté et les excellents de l'autre, avec pour *télos* une fin heureuse, c'est-à-dire le développement. Cette conception se dédouble également d'un optimisme susceptible d'entraîner une démobilisation au niveau de l'action. A partir de cette vision du panafricanisme, aucun discours pratique du possible ne peut émerger. Il se construit autour d'une vision nécessitante où les possibles divers concourent à la réalisation d'un dessein connu de tous : le développement, une fin heureuse.

Le problème avec la notion de développement c'est justement cette conception linéaire de l'histoire dont elle est assortie sans prise en considération de la discontinuité. Autrement

¹⁶⁶ J.G. Bidima, *La philosophie Negro africaine*, P. 4.

dit, des événements qui peuvent surgir dans le cours de l'histoire. Ce que Bidima regrette c'est que le panafricanisme tel qu'il se décline chez Njoh Mouelle ne laisse pas de place pour le *non encore* et le refoulé¹⁶⁷. Bidima reproche à Njoh Mouelle sa vision téléologique du panafricanisme qui selon lui, malgré son style docte et ses bonnes intentions apparentes trahit une vision nécessitariste et triomphaliste de l'histoire. Pour lui, il est question à travers la traversée de : « *vivre une histoire ratée dans laquelle la prédestination de cette idée aux multiples destinataires laisse place à l'expérience concrète qui est contingente, aléatoire, dicible et indicible à la fois, progressive et régressive, linéaire et circulaire, bref l'évanescence de l'entre deux* »¹⁶⁸.

Avec cette ouverture sur de nouvelles catégories comme le *non encore*, la traversée *bidimienne* inscrit à coup sûr le panafricanisme sur une piste féconde. Bidima cherche à réécrire l'histoire africaine en tenant compte de la fusion des horizons et des perspectives pouvant surgir dans le *continuum* de l'histoire. Il propose pour ce faire une lecture de l'histoire africaine selon le paradigme de discontinuité. En gros, Bidima est contre cette lecture linéaire et continue de l'histoire africaine qui se décline comme une odyssée qui, partant de l'Égypte pharaonique, passe par les traditions et par dépassement aboutie au panafricanisme développement de Njoh Mouelle. Pour Bidima, cette lecture du panafricanisme aboutit au triomphalisme. Et ce triomphalisme du *nous aussi* a poussé les Africains à tomber dans une exhibition glorieuse des cultures et de l'histoire africaine.

En outre, la lecture *bidimienne* du panafricanisme ne sera pas celle de la finalité comme chez Njoh Mouelle. En effet, avec la finalité, dira-t-il : « *le mouvement retrouve un site de repos qui scelle une réconciliation avec le souvenir du poids des origines. Dans les deux cas, il y'a arrêt du mouvement* ». Autrement dit, la question de la finalité implique nécessairement l'arrêt du mouvement ou de l'action et installe dans une sorte de finitude et de *statu quo*. Or, le panafricanisme se veut par nature un mouvement dynamique. Chez Bidima à travers sa notion du *possible*, l'histoire est toujours en cours d'écriture. Elle n'est jamais finie.

En d'autres termes, selon le philosophe de l'école de Francfort, le panafricanisme n'est pas un *opus operatum* c'est-à-dire une œuvre déjà faite, mais une *modus operandum*, une modalité du signifier humain en train de s'accomplir. Dans ce sens, il se démarque aussi du

¹⁶⁷ Bidima désigne par cette notion les exclus, les marginalisés. Ce qui n'est pas pris en compte par l'exégèse africaine

¹⁶⁸ J.G. Bidima, *La philosophie negro africaine*, P. 32.

panafricanisme de Senghor qui se construisait autour de la question des origines. Car qui dit origines, dit arrêt dans le passé et dans la mémoire histoire. Aussi déclare-t-il à cet effet : « *car les origines c'est souvent un antérieur qui n'est plus l'objet d'un questionnement mais d'une question qui est une instauration, c'est-à-dire de l'arbitraire. Celui-ci invente son objet en le poussant en arrière* »¹⁶⁹. Il s'ensuit que le panafricanisme version Senghor frise le décrochage vis-à-vis du présent pour se réfugier dans le passé.

L'idée du développement chez Njoh Mouelle est liée à un certain optimisme historique. Il s'agit pour Njoh Mouelle de réconcilier l'être de l'homme avec lui-même au cours d'un processus dont la finalité est le développement. La conception du panafricanisme sous la bannière du développement obéit donc à une logique : le ferme désir des Africains de présenter leur histoire comme un triomphe dont la progression des pensées, des balbutiements de l'ethnophilosophie et de la négritude à leur admission au bréviaire philosophique, constitue un exemple patent. Il va sans dire qu'à ce niveau le discours panafricaniste *njohmouelléen* souffre de ce Bidima appelle le fardeau de la preuve. Cela suppose en effet que le panafricanisme n'a pas évolué. Il est anti dialectique et réductionniste. Le panafricanisme *njohmouelléen* est obnubilé par le complexe du *nous aussi*. Il veut à tout prix prouver que les Nègres aussi sont aptes à la science.

Pour finir, Bidima objecte au panafricanisme avant lui de souffrir d'obsolescence intellectuelle et d'être incapable impulser une véritable émancipation. Selon lui, le panafricanisme de ses prédécesseurs porte en elle-même les germes de sa propre destruction et de son inefficacité.

3- Le panafricanisme *njohmouelléen* comme méconnaissance des réalités sociales

Selon la philosophe ivoirienne Fatima Doumbia, la philosophie de Njoh Mouelle qui s'est donné pour mission de développer l'Afrique est coupable d'avoir exclue la masse qui englobe les hommes médiocres qu'elle nomme les « *rienneux* » ou les « *zéros* ». La philosophie de Njoh Mouelle a refusé la parole à un certain nombre d'acteurs sociaux. Et pourtant, selon Fatima Doumbia, toute philosophie du développement devrait s'enraciner dans la reconnaissance de ces oubliés par les discours officiels et que Njoh Mouelle lui-même qualifie de sous hommes. Elle rejette la coupure qu'il opère entre les masses populaires en

¹⁶⁹ *Ibidem*, P. 7.

Afrique et la classe dirigeante. Nous avons donc d'un côté les médiocres ou *rienneux* à qui la parole est refusée, et de l'autre l'élite politique et intellectuelle, encore appelés les excellents. Pour elle, un véritable panafricanisme suppose la prise en considération de ces oubliés des discours officiels.

En outre, elle reproche au philosophe camerounais de définir l'homme par sa situation d'existence, il parle de l'homme médiocre. L'homme médiocre est un homme du milieu selon Njoh Mouelle. Autrement dit, il est à mi-chemin entre l'humanité authentique et la sous-humanité. Ce que Njoh Mouelle semble oublier d'après Fatima Doumbia, c'est l'incapacité du milieu sociétal à rendre l'homme excellent. Les conditions d'existence ne sont pas toujours avantageuses pour l'homme médiocre. C'est dans cette optique qu'elle déclare : « *l'auteur semble ne pas considérer l'interaction à l'œuvre entre les hommes d'une part et l'homme et son milieu d'autre part* »¹⁷⁰.

Autrement dit, selon Fatima Doumbia, Ebenezer Njoh Mouelle semble ignorer que la médiocrité ou la sous humanité est en effet tributaire à la précarité du milieu social et de la dépendance de l'homme à ce milieu. Par exemple, il va de soi que dans une société qui a pour dieu Mammon, c'est-à-dire le dieu de l'argent, les hommes soient plus enclins à la recherche de l'argent au détriment des valeurs morales. Il n'est donc pas surprenant dans ce cas que les hommes se livrent à la pratique de la corruption.

Davantage, Njoh Mouelle semble ignorer que l'accomplissement de l'humanité par l'homme passe aussi par les moyens mis à sa disposition. Il ignore le rôle de l'Etat dans l'épanouissement des hommes. Il semble absoudre la responsabilité de l'Etat dans le processus d'accomplissement et de réalisation des individus. Le déphasage qui existe entre les excellents et le reste du peuple et non la prise en considération de ses aspirations peuvent expliquer la situation de l'homme médiocre. Disons-le ainsi, le bien-être des hommes dépend des moyens mis à leur disposition. Voilà pourquoi elle déclare : « *or cet écart provoque une frustration conduisant aux pathologies sociales* »¹⁷¹. Cette situation place l'homme dans une situation de misère subjective comme le dit Njoh Mouelle, qui n'est rien d'autre que la prise de conscience de la séparation qui existe entre notre état actuel avec nos aspirations. Pour être plus explicite, Fatima Doumbia opine que Njoh Mouelle commet une erreur grossière en faisant du panafricanisme une méconnaissance des médiocres, c'est-à-dire des *rienneux*. Selon la

¹⁷⁰ F. Doumbia, *Op. Cit.*, P. 3.

¹⁷¹ F. Doumbia, *Op Cit.* P.7.

philosophe ivoirienne, ces oubliés sont essentiels pour connaître la société telle qu'elle est. Il ne saurait y avoir de véritable thérapie du sous-développement sans prise en considération des rienneux.

Or, le panafricanisme version Njoh Mouelle qui est un discours de maîtrise comme le dit Bidima ne considère pas la masse des refoulés. Son objectif est les réduire au maximum. Dans *De la médiocrité à l'excellence*, il affirme : « une chose nous paraît certaine, on ne peut pas éviter le déchet. Par contre, on peut réduire son importance quantitativement »¹⁷². Tout semble se passer comme si Njoh Mouelle refusait le statut d'homme à l'homme médiocre. De plus, Njoh Mouelle fait dériver une identité d'une situation d'existence. Il considère l'interaction de l'homme vis-à-vis de sa société comme de l'assimilation et de la médiocrité. Il déclare :

*« L'homme médiocre est un homme du milieu ou encore l'homme moyen. Il est l'homme du milieu par les insuffisances et les tares qu'il manifeste et au premier rang desquels nous les plaçons l'aliénation sous toutes ses formes : absence de jugement anonyme de la majorité, comportements stéréotypés, recherche de la facilité et de la sécurité à tout prix, renonciation à l'autonomie et à la liberté. Nous avons dit que l'homme médiocre est un homme du centre sans être central ».*¹⁷³

Njoh Mouelle fait fi de la condition sociale et déplace un problème d'ordre social sur un terrain purement éthique. Son panafricanisme se décline ainsi comme une méconnaissance des réalités sociales.

Aussi, Fatima Doumbia pense que ces carences par lesquels Njoh Mouelle dépeint l'homme médiocre relèvent simplement de son refus en tant que « médiocres » de voir en lui une certaine originalité et une certaine personnalité. Autrement dit, la médiocrité dont il est question ici est tout simplement une construction subjective, une disposition particulière de l'esprit de Njoh Mouelle. Et cette méconnaissance ou ce cette négation peut provoquer chez la masse des médiocres un sentiment d'inutilité dans la société. C'est la raison pour laquelle Fatima Doumbia les qualifie de *rienneux* ou de zéro, refoulés. Une telle philosophie peut sans doute provoquer des frustrations et même un sentiment d'inutilité. Car, la distinction que Njoh Mouelle établit entre les médiocres et les excellents est synonyme de la distinction qui existe entre les dominants et les dominés. Dans ce sens, nous pouvons dire que le médiocre

¹⁷² E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P. 164.

¹⁷³ *Ibidem*, PP.52-53.

n'est pas seulement l'homme qui dépend de son groupe social comme le prétend Njoh Mouelle, mais plutôt le produit d'une relation de domination. La posture de Njoh Mouelle semble donc trahir l'idéal panafricain qui n'est rien d'autre que la réhabilitation de la dignité africaine foulée aux pieds par l'esclavage et la colonisation. C'est dans cette optique Fatima Doumbia a pu écrire que: « *si les décolonisations visaient à une réappropriation de soi, une affirmation de son identité, blessée par l'expérience douloureuse de mépris, le nègre étant précédemment cet homme considéré comme un sous homme, on peut s'étonner de la reproduction de ce contre quoi on a lutté. Dans nos sociétés africaines, une seule élite a la possibilité de penser et de parler pour tous et pour la masse, ce qui revient à étouffer les voix* »¹⁷⁴.

In fine, la conception njohmouelléenne du développement s'enferme dans sa dimension spirituelle que le philosophe camerounais considère comme essentielle. Njoh Mouelle sépare le développement économique du développement spirituel. On pourrait de ce fait lui objecter une conception partielle du développement. Or : « *le développement matériel et le développement spirituel participent d'un processus unique : l'épanouissement global de l'homme* »¹⁷⁵.

¹⁷⁴ F. Doumbia, *Op.cit.* P.13.

¹⁷⁵ L.D Biakolo Komo, *Op.cit.*, P.414.

PARTIE III :

LE PANAFRICANISME AUJOURD'HUI :

AU DELÀ DES QUERELLES

Chaque époque impose à la pensée ses exigences propres, et nul combat ne saurait se déployer hors des coordonnées historiques et culturelles qui le fondent. Ainsi en est-il du panafricanisme, dont l'orientation contemporaine ne peut plus se calquer sur les modalités historiques de ses premières formulations. À l'heure de la mondialisation, de la révolution numérique et de l'interconnexion généralisée des sociétés, la lutte panafricaniste se voit contrainte de réviser ses paradigmes et de redéfinir ses priorités. Il ne s'agit plus uniquement de s'ériger contre l'aliénation coloniale ou néocoloniale dans sa forme classique, mais de penser l'avenir du sujet africain au sein d'un monde désormais globalisé, où l'isolement n'est plus une option viable.

Dès lors, la responsabilité incombe aux intellectuels africains, et plus largement à la conscience noire, de reconfigurer les termes du discours panafricaniste à l'aune des réalités actuelles. La pensée ne peut faire l'économie de l'histoire, et comme le souligne Hegel, « *chaque philosophie est fille de son temps* »¹⁷⁶ ». Le panafricanisme ne peut donc se soustraire à cette loi du devenir historique. Il doit s'adapter pour demeurer vivant, pertinent, opératoire.

Dans cette perspective, il ne s'agit pas d'un reniement de l'héritage des pères fondateurs du panafricanisme, mais bien d'une fidélité dynamique à leur esprit : faire du devenir de l'Afrique une tâche collective, critique et responsable. La lutte panafricaniste du XXI^e siècle ne saurait ainsi être simplement la répétition de celle du XX^e ; elle exige de nouvelles armes théoriques, de nouveaux leviers politiques, une nouvelle posture intellectuelle face aux défis contemporains. Dès lors, il convient d'adapter le panafricanisme aux réalités actuelles, car ce combat ne peut plus être mené avec les mêmes outils et les mêmes paradigmes qu'hier.

¹⁷⁶ GWF. Hegel, *Lectures sur la Philosophie de l'histoire*, traduction de Garniron et Gibelin, Paris, Vrin, 1971, P. 15.

CHAPITRE V :

LE PANAFRICANISME COMME *PRAXIS* DU VIVRE ENSEMBLE

Il est question ici de recourir aux nouvelles catégories pour penser les sociétés africaines afin de produire une philosophie ou un panafricanisme qui réponde davantage aux besoins des Africains. Il s'agit en quelque sorte d'une organisation en interne comme le suggérait Njoh Mouelle pour aboutir à un panafricanisme efficace à l'aune de la mondialisation. Cette philosophie est donc pragmatique, car elle concerne les sociétés africaines et leur insertion dans la mondialisation.

En effet, penser le panafricanisme comme *praxis* du vivre ensemble revient à le sortir de l'*épistème* occidental en ce qui concerne l'organisation de la vie sociale en Afrique, et à définir les conditions de possibilité de la bonne gouvernance, afin de mieux penser l'avenir et offrir ce qu'il y a de meilleur au reste de l'humanité. C'est la raison pour laquelle, nous pensons qu'une autre lecture de l'histoire des sociétés africaines est nécessaire avant de déterminer les conditions de possibilité de la bonne gouvernance qui est sans doute une condition *sine qua non* pour un panafricanisme conquérant. Dit autrement, il s'agit pour les Africains de se donner le droit de penser autrement que les anciens maîtres, c'est-à-dire sortir de la lecture occidentale de l'histoire africaine d'une part, et définir les conditions de possibilité de la bonne gouvernance afin de favoriser l'émancipation de l'Afrique d'autre part. Pour ce faire, notre position se situe dans le prolongement de cette affirmation de l'UNESCO selon laquelle : « *Le développement de l'Afrique est avant tout l'affaire des Africains* ». L'objectif ici est de penser l'avenir de l'Afrique et la manière dont les sociétés africaines pourront enfin parvenir à un vivre ensemble qui fasse sens.

I- DE LA BONNE GOUVERNANCE COMME CONDITION DE POSSIBILITE D'UN PANAFRICANISME CONQUERANT

Il va sans dire qu'une Afrique où règnent la corruption, la mal gouvernance et l'injustice ne saurait faire fière allure dans le rendez-vous du donner et du recevoir. C'est la raison pour laquelle nous pensons que les Etats africains doivent primordialement offrir une image d'eux qui soit sérieuse et qui se résume en la prise en compte de l'intérêt général. La tâche qui incombe de ce fait aux Africains consiste à discerner dans leur héritage culturel ce qui peut être conservé et ce qui peut être abandonné. Le but étant de faire entrer les cultures africaines dans l'ère de la mondialisation. Autrement dit, il s'agit de modifier de l'intérieur même ces traditions africaines en les préservant et les adaptant au contexte actuel. Un panafricanisme conquérant passe aussi par ce que le philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne nomme : « *le défi de la bonne gouvernance* »¹⁷⁷, car avant de s'exporter ou de s'ouvrir à l'extérieur les Africains doivent s'enquérir de la crédibilité de leurs institutions politiques. Car la mal gouvernance constitue un handicap et une réelle menace pour l'éclosion du panafricanisme.

1- La notion de bonne gouvernance chez Diagne

Le point de départ de la pensée de Diagne est le suivant : les Africains sont responsables de leur destin. Souleymane Bachir Diagne reprend à son compte l'affirmation onusienne qui stipule que : « *le développement de l'Afrique est avant tout l'affaire des Africains* ». Dans le même sens, Frantz Fanon affirmait que le panafricanisme vise à : « *faire comprendre aux masses que tout dépend d'elles, que si nous stagnons c'est de leur faute, et que si nous avançons c'est aussi de leur faute, qu'il n'y a pas de demiurge, qu'il n'y a pas d'homme illustre responsable de tout, mais que le demiurge c'est le peuple et que les mains magiciennes ne sont en définitive que les mains du peuple* »¹⁷⁸.

Pour lui, les sociétés africaines doivent s'inventer et inventer leur futur dans cet univers global de la mondialisation. Il estime que, penser le panafricanisme aujourd'hui revient à : « *penser la prospective à une époque caractérisée par l'incertitude du devenir, le sentiment de dépression et d'impuissance engendrés par l'insertion dans une économie-monde dirigée*

¹⁷⁷ S.B. Diagne, « Reconstruire le sens : Textes et Enjeux de prospectives » le 5 Oct. 2000, P.54.

¹⁷⁸ F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, paris, Gallimard, 1991, P. 180.

par des puissances extérieures » ¹⁷⁹. Cela signifie que le manque de souveraineté et la mal gouvernance annihilent considérablement les chances du panafricanisme dans la mondialisation. Selon Diagne, il faut repenser l'Etat en Afrique, car il constitue le principal héritage de la colonisation. Le panafricanisme devient donc pour ainsi dire une relecture, mieux une réévaluation de cet héritage afin de discerner ce qui peut être conservé ou abandonné. L'objectif ici étant de proposer une lecture du politique africain qui soit aussi une lecture africaine du politique. Il appartient donc aux Africains eux-mêmes de définir ce qu'ils entendent par Etat. Il ne s'agit plus de transposer les modèles importés depuis l'Occident. Parce qu'en effet, les discours euro centristes avait nié l'existence d'une philosophie africaine. Ils étaient synonyme d'abolition des libertés, des coutumes et même des institutions des sociétés colonisées.

Les sociétés africaines ont commencé à s'identifier aux formes occidentales. Les sociétés africaines doivent comme le conçoit Séverine Kodjo Grandvaux être dynamiques c'est-à-dire intégrer les éléments extérieurs, se les approprier de manière à pouvoir se construire elles-mêmes. Penser le panafricanisme comme *praxis* du vivre-ensemble revient en quelque sorte à penser la responsabilisation des Africains sur la nécessité de prendre eux-mêmes leur destin en main. En effet, la mal gouvernance, tel que le démontre François Bayart avec son concept de « *politique du ventre* » ¹⁸⁰, la souveraineté économique transférée aux bailleurs de fonds handicapent de manière considérable la marche du panafricanisme. L'organisation d'un vivre-ensemble constitue donc aux yeux des philosophes comme Diagne un point nodal, une condition de possibilité pour un panafricanisme efficace à l'ère de la mondialisation.

Dans son texte intitulé *Reconstruire le sens*, Souleymane Bachir Diagne appelle à une reconstruction du lien social qui existe entre les gouvernants et les gouvernés. Pour lui, une société bien gouvernée doit produire des hommes et des femmes pénétrées du sens de l'intérêt général. Comme Njoh Mouelle ou encore Lucien Ayissi, il pense que le développement ne dépend pas seulement des économistes, mais procède de la mise en place d'un projet collectif où la culture et les mentalités occupent toute leur place et qui suppose une initiative et un éclairage prospectif. Le panafricanisme de Diagne est donc en d'autres termes une vision

¹⁷⁹ S. Kodjo Grandvaux, *Op.cit.*, P.213.

¹⁸⁰ La politique du ventre témoigne d'une trajectoire africaine du pouvoir qu'il faut comprendre à la lumière de la longue durée. Il s'agit en effet d'une opinion occidentale sur la conception de l'Etat en Afrique perçu comme une vache à lait don il faut extraire au maximum la substance. Un Etat où règne la corruption et le tribalisme. L'expression renvoi aussi aux nécessités de survie et d'accumulation de la part des dirigeants.

partagée du futur à travers la construction d'un vivre-ensemble qui prenne en considération la société comme projet.

D'ailleurs, Souleymane Bachir Diagne considère que toute société doit s'inventer et inventer son futur dans cet univers global de la mondialisation. Cette posture traduit un certain optimisme de la part du philosophe sénégalais dans un contexte où la peur du lendemain, le sentiment de dépossession et d'impuissance engendré par l'hyper occidentalisation du monde ont pignon sur rue. D'après lui, cet état de chose crée une obturation du possible. Car, tout semble déjà fait, le sort de l'Afrique semble scellé. Toutes ces frustrations annihilent dans l'esprit de l'Africain toute forme d'espoir, c'est-à-dire la possibilité de concevoir un avenir à créer. Seulement, pour le philosophe sénégalais, la pertinence du *logos* panafricaniste doit résider dans sa capacité à proposer un projet de vivre-ensemble où les éléments de futurité pourraient être pris en compte, où le lien social entre gouvernants et gouvernés sera rétabli et la citoyenneté exemplaire. Le discours panafricaniste chez ce philosophe sénégalais vise à susciter dans l'esprit des Africains la nécessité d'un commun désir du futur. Autrement dit, Diagne assigne au panafricanisme un rôle cathartique qui consiste en la guérison du collectif et de l'individuel. Il vise le dépassement du repli sur soi et le renforcement du vivre-ensemble ; de sorte que le panafricanisme ne soit plus une simple opposition Afrique/Occident, mais un outil de réconciliation des opposés en vue d'une cohabitation pacifique.

Pour ce faire, l'auteur de *l'Encre des savants* pense que le discours panafricaniste doit être aujourd'hui le lieu d'expression du *non encore advenu* où les Africains pourront s'exprimer librement, débattre et se projeter. Se référant à Jean Godefroy Bidima pour qui l'usage commun du *logos* contribue à l'édification d'un espace de communication et renvoie à l'usage d'une parole publique où se déploient des voix multiples et où toutes les catégories sociales peuvent s'exprimer. Il pense que le panafricanisme aujourd'hui doit privilégier le débat. Il ne doit pas chercher à supprimer les désaccords, mais doit offrir les moyens de les négocier. Ce qui suppose que la discussion soit organisée et libre, et que les voix demeurent variées. Le discours panafricaniste maintenant plus que jamais gagnerait à être pluriel. La manière dont cette dernière est organisée atteste de la nature dans laquelle elle se meut. Le panafricanisme doit se montrer favorable à la construction d'un cadre d'échanges en vue d'une cohabitation pacifique entre les cultures et les peuples. Car, il n'est pas assez que les cultures se partagent et se diversifient. Encore faut-il qu'elles s'appréhendent comme projet.

Vu sous cet angle, la mondialisation ne saurait être un lieu autoritariste et d'uniformisation de la culture occidentale, encore moins le théâtre du processus de nivellement vers le bas où il n'y a pas de place pour la créativité et le neuf. Elle ne doit pas non plus être une plateforme pour l'expression de la domination des plus forts au détriment des plus faibles. Pour Souleymane Bachir Diagne, la mondialisation doit au contraire servir d'agora pour les plus faibles, les sans espoirs pour parler comme Bidima. La mondialisation doit être, comme le dit Hannah Arendt : « *un espace à plusieurs voix où l'annonce de ce qui semble vérité, à la fois relie et sépare les hommes* »¹⁸¹.

Par conséquent, pour qu'il soit fécond à l'aune de la mondialisation, le panafricanisme doit être celui d'un sujet inscrit dans un espace qui ne soit pas le lieu d'une pensée identifiante ou englobante, mais au contraire qui favorise la sortie de soi et l'ouverture à l'autre. Le panafricanisme gagnerait pour ainsi dire à transformer le monde, à le créer. Il doit cesser de se comprendre comme un *ayant été* qui veut se répéter. Il est donc impérieux pour le discours panafricaniste de ne plus s'enfermer dans l'illusion des images souhaits, c'est-à-dire les faux espoirs et les utopies en ne laissant aucune place au *non encore*, au *non prévu*, au *non pensé*, au non tout court. Et pourtant, il s'agit de donner à l'Africain la capacité ou l'occasion de pouvoir-être-autrement. Dit autrement, le panafricanisme doit se soustraire du passéisme qui faisait de lui le signe d'une nostalgie du passé incitant à une fuite en avant qui évite le présent. Un tel panafricanisme se décline *ipso facto* comme étant nocif et inefficace. Car, il est le lieu de l'obturation du *non encore* et de la créativité. De la même manière que Bergson écrit que la personnalité est ce qui : « *se fait, se défait, n'étant jamais fait, mais toujours du se faisant* »¹⁸², nous dirons à notre tour que le panafricanisme n'est pas, n'est pas encore. Il devient, il se fait.

Davantage, contre l'enfermement dans le passé et la tradition, le panafricanisme aujourd'hui doit s'appréhender comme l'actualisation des potentialités africaines afin de permettre l'espoir. C'est la raison pour laquelle Bidima pense que la mondialisation et son cortège d'injustices ne doivent pas conduire les Africains au découragement, à l'amertume et à la désolation. S'inspirant de Bloch, il va concevoir une *docta spes africana*¹⁸³ pour transformer la nostalgie du passé et la peur du lendemain en révolte et en force libératrice.

¹⁸¹ H. Arendt, *Vies politiques*, traduit de l'anglais par Jacques Bontemps, Paris, Gallimard, 1986, P.41.

¹⁸² H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1946, P.155.

¹⁸³ La *docta spes africana* est un concept développé par Jean Godefroy Bidima et inspire des idées du philosophe allemand Ernst Bloch, elle renvoie à l'idée d'une espérance éclairée fondée sur la connaissance de l'histoire, cette notion implique plusieurs dimensions, notamment l'importance de la dialectique pour construire un meilleur avenir en Afrique.

Soulignons que la *docta spes* se dresse contre le désespoir démobilisateur et le dogmatisme des certitudes. Comme nous l'avons dit plus haut, la *docta spes* écrit l'histoire en termes de *non encore*. Cela signifie tout simplement que rien n'est perdu ni gagné d'avance, tout est en gestation, tout est possible. Cette posture *bidimienne* bat en brèche l'afro pessimisme d'un certain René Dumont qui déclarait haut et fort que : « *l'Afrique noire est mal partie* ». Les Africains doivent croire en l'avenir des possibilités meilleures. Alors que l'économie libérale et le néo colonialisme dictent leur loi, à l'heure de la dévaluation du franc CFA, les Africains ne doivent pas perdre espoir. Ils peuvent changer le cours des événements. A ce niveau, les Africains doivent comprendre qu'ils sont les principaux artisans de leur devenir. Ils doivent donc se définir et se construire. La *docta spes* les aidera à s'autodéterminer et à s'émanciper. Elle permet de percevoir le panafricanisme et partant l'avenir de l'Afrique comme étant à construire. Commentant Bidima, Séverine Kodjo Grandvaux déclare ce qui suit : « *il est important de redonner à l'espoir toute sa force pour que les sociétés africaines puissent concevoir leur avenir autrement qu'ailleurs et pour qu'elles puissent se pencher sur ce qui les lie et les compose* » ¹⁸⁴.

Sous la plume de Souleymane Bachir Diagne, le panafricanisme devient une force libératrice du *non encore advenu* ; en ce sens qu'il permet à l'individu de ne pas se noyer sous le pouvoir de l'idéologie dominante ou d'une façon de faire qui tend à s'imposer comme universelle. Le panafricanisme comme *praxis* du vivre-ensemble doit permettre aux Africains de s'exprimer librement et de se reconnaître comme individualité, de se mettre en marge de l'idéologie dominante, c'est-à-dire, ne pas être une caisse de résonance de cette dernière. Le discours panafricaniste doit donc libérer l'Africain en lui donnant le droit de penser autrement dans cette communauté mondiale qui tend le plus souvent à le déterminer. Pour Diagne, une communauté n'est pas un simple agrégat d'individus, mais davantage un ensemble d'individus interagissant élaborant et s'appuyant sur des significations communes.

Eboussi Boulaga de son côté propose de penser les sociétés africaines à partir des réalités africaines. Son projet est de *redonner une dynamique africaine* ¹⁸⁵ au vivre ensemble. En réalité, il est question pour lui d'une nouvelle orientation des traditions africaines. Il soutient l'idée selon laquelle le panafricanisme aujourd'hui doit s'engager dans une logique de la fusion des différences dans un tout englobant, au lieu d'être le lieu d'expression des conflits et du repli identitaire. Il doit permettre de regrouper les opinions diverses autour d'un avenir

¹⁸⁴ S.K. Grandvaux, *Op. Cit.*, P.223.

¹⁸⁵ Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, Paris, Présence Africaine, 1977, P. 88.

commun. Autrement dit, la vision du panafricanisme aujourd'hui devrait consister à parvenir à concilier les intérêts différents sans les homogénéiser. Elle doit permettre aux cultures distinctes et variées qui composent le monde de se faire entendre sans pour autant se fondre les unes dans les autres.

2- Kwasi Wiredu et la démocratie de consensus

Le philosophe ghanéen tourne pratiquement le dos à la démocratie moderne qu'il nomme la démocratie de compétition. Selon lui, consacrer le diktat d'une majorité sur une minorité peut s'avérer désastreux. A cet effet, il écrit : « *Il n'est pas rare que l'opposition politique soit perçue des deux côtés comme une véritable guerre avec des victimes* »¹⁸⁶. Wiredu propose alors d'africaniser les modèles étatiques en les basant sur une démocratie sans partis. C'est ce qu'il appelle la démocratie de consensus. La démocratie de compétition peut être meurtrière dit-il, car le plus souvent elle est le fait des représentations ethniques qui se battent pour le pouvoir. Et pourtant, la démocratie de consensus a justement pour but de permettre que l'Etat mis en place reflète toutes les opinions, et que tout le monde participe à la gestion des affaires publiques. En effet, l'idéal poursuivi par cette démocratie de consensus que propose le philosophe ghanéen est que l'adhésion à un parti politique ne soit pas fondée sur l'ethnie ou la religion. Il pose pour ainsi dire le problème du rapport de l'ethnicité à la citoyenneté.

En d'autres termes, le rêve de Wiredu est l'édification d'une société où les hommes interagissent indépendamment de leurs appartenances tribales et ethniques, c'est-à-dire l'édification d'une citoyenneté ethno-culturellement neutre comme fondement du vivre-ensemble. Ceci en vue d'éviter les revendications identitaires et les replis ethniques qui détruisent incontestablement le tissu social. Pour être plus précis, le vivre-ensemble est fortement vicié par la recrudescence des affirmations et des revendications identitaires comme peuvent en témoigner la charia au Nigeria et la crise anglophone au Cameroun qui fragilise la cohésion sociale et le vivre-ensemble depuis 2016. Elle constitue de ce fait un véritable frein pour le développement du pays en vue duquel toutes les énergies devraient se mobiliser. Car comme le dit si bien le philosophe camerounais Ebenezer Njoh Mouelle, le panafricanisme ne saurait prospérer dans un contexte de micro-identités. Dans son ouvrage *Mondialisation, Rapports de forces et Illusions de solidarité*, il déclare que : « *L'affirmation d'une identité*

¹⁸⁶ Kwasi Wiredu, *Cultural and particular, an African perspective*, traduit en français par les Editions du Cerf, 2008, P.178.

passer par l'oppression ou la négation d'une autre identité »¹⁸⁷. Selon le philosophe camerounais, derrière ces guerres et autres revendications tribales se cachent en réalité la volonté de quelques-uns d'exercer le pouvoir afin de mieux contrôler les richesses du terroir. En réalité, le modèle étatique recherché par Wiredu vise à mettre beaucoup plus l'accent sur la collectivité et non sur les individualités.

Autrement dit, il pose le primat du groupe social sur l'individu. C'est sans doute dans le même sens que Claude Aké a pu écrire ce qui suit : « *Nous ne permettons pas que l'individu puisse avoir des exigences qui auraient préséance sur celles de la société* »¹⁸⁸. Ajoutant de l'eau à son moulin, le philosophe kenyan John Mbiti nous donne l'expression la plus achevée de cette affirmation de la primauté de la communauté lorsqu'il écrit que : « *L'individu ne peut que dire : je suis parce que nous sommes ; et nous sommes donc je suis* ».¹⁸⁹ In fine, la démocratie du consensus est selon les mots de Souleymane Bachir Diagne : « *une philosophie de la personne, plus précisément de l'individu trouvant à s'appuyer sur la communauté pour se réaliser comme personne* »¹⁹⁰. Cette assertion nous fait penser à l'article 29 de la charte africaine des droits de l'homme et des peuples¹⁹¹ qui stipule que : « *L'individu a le devoir de veiller à la préservation et au renforcement des valeurs culturelles africaines positives dans un esprit de tolérance, de dialogue et de concertation, et d'une façon générale, de contribuer à la promotion de la santé morale de la société* ».

En outre, le philosophe ghanéen Kwasi Wiredu propose la construction *mutatis mutandis* d'un discours panafricaniste qui lui permette de réfléchir sur le bien-être de l'homme. Le discours panafricaniste d'après lui peut et doit même aider à penser le développement afin d'éviter que les sociétés africaines ne se développent uniquement d'un point de vue technologique en y perdant leur âme. En effet, le philosophe ghanéen est en faveur d'un développement qui, outre ses aspects technologiques permet à l'homme de se réaliser pleinement, et d'agir non plus de manière superstitieuse mais de manière critique. C'est la

¹⁸⁷ E. Njoh Mouelle, *Mondialisation, Rapports de Forces et Illusions de Solidarité*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, novembre 2016, P.35.

¹⁸⁸ C. Aké, "The African context of Human Right", in *Africa today*, vol XXXIV, traduction de Souleymane Bachir Diagne, 2013. PP.128-129.

¹⁸⁹ J. Mbiti, *African Religion and philosophy*, Africa World Press, traduction de Christiane Le Fort, Clé, 1973. 1995, P. 106.

¹⁹⁰ S.B. Diagne, *l'Encre des savants*, Paris, Présence Africaine, 2013, P.108.

¹⁹¹ La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples est un traité international adopté par l'Organisation de l'Unité Africaine le 27 Juin 1981 à Nairobi au Kenya. Elle est entrée en vigueur le 21 Octobre 1986. Il s'agit d'un document juridique qui énonce les droits et libertés fondamentaux des individus et des peuples en Afrique. Elle repose sur les principes de la dignité humaine, de l'égalité, de la justice et de la solidarité

raison pour laquelle il pense qu'aujourd'hui le panafricanisme devrait être une idéologie, non pas au sens basique de système prédéfini d'idées, mais comme l'ensemble des idées et des opinions fondées sur les principes philosophiques concernant la forme de la société idéale, celle qui aidera le mieux l'homme à se réaliser pleinement comme être rationnel et accomplir son bien-être. Ce qui le pousse à assigner au panafricanisme la mission de l'accomplissement de l'homme et de sa société. En réalité, son *logos* panafricaniste est fondé sur une éthique de l'harmonisation des intérêts. Il s'agit d'une conciliation de l'individualisme et du communautarisme, des cultures africaines et celles des autres.

Pour finir, il va sans dire que la pensée de Wiredu présente des affinités notables avec celle de Njoh Mouelle. Tous deux élaborent un discours panafricaniste qui s'attache à fonder l'éthique dans l'homme, et à penser son bonheur au sein de la société. Leurs *logos* dissertent sur l'amélioration des conditions d'existence de l'homme. Ce panafricanisme est au même titre que celui que propose Bidima, une pensée de l'action. Il s'agit d'une pensée philosophique pratique. Car, l'urgence et la détresse de la situation du continent l'exigent. A ce niveau, le panafricanisme doit se débarrasser des oripeaux métaphysiques tels que la magie ou la tradition et du recours incessant au passé. Il doit au contraire être un discours pragmatique qui permet d'éclairer le présent et le futur.

Dans le même ordre d'idées, le philosophe de l'École de Francfort, Jean-Godefroy Bidima, estime que l'État africain gagnerait à se constituer en un véritable espace public de discussion. Il s'agit, selon lui, de libérer la parole en permettant à toutes les composantes sociales de s'exprimer par le biais de ce qu'il appelle la palabre, et de participer activement à la gestion des affaires de la cité. C'est la raison pour laquelle il déclare que : « *en renouant, non pas avec la forme de la palabre, la société africaine change, mais avec son esprit, les Africains renoueront avec les vertus du principe de publicité. Il n'empêche que le modèle tribal a réalisé ce que les Etats africains sont encore aujourd'hui incapables de réaliser : un espace public de discussion* »¹⁹².

Cependant, le philosophe français Thierry Michalon se situe aux antipodes de Kwasi Wiredu, ce dernier postulant la primauté de la communauté sur l'individu ainsi que l'édification d'une société culturellement et ethniquement neutre. En effet, Thierry Michalon explore les défis de la construction d'un Etat en Afrique. Selon lui, la construction d'un Etat

¹⁹² J. G. Bidima, *La palabre, une juridiction de la parole*, P.45.

fort est essentielle pour le développement de l'Afrique. Un Etat fort selon lui est un Etat où règnent la bonne gouvernance et la participation citoyenne.

Pour le philosophe français, un véritable vivre-ensemble et même le développement de l'Afrique devraient s'adosser sur les solidarités claniques et ethniques. C'est la raison pour laquelle, il préconise le fédéralisme comme modèle étatique en Afrique et comme socle du développement. Il déclare que : « *c'est un mouvement de revendication d'autonomie politique et de constitutions des micro-Etats qui va à l'encontre d'une politique ouverte et rationnelle de regroupement et d'organisation de grands ensembles régionaux* »¹⁹³. Il regrette l'effritement des solidarités traditionnelles par le fait du contact avec la modernité. Selon lui, une administration régionale et ethniquement homogène serait un véritable atout pour le développement. C'est dans ce sens qu'il a pu dire que : « *Les solidarités traditionnelles : villageoises, claniques, ethniques, religieuses... certes, elles ont commencé à se désagréger sous l'impact de la modernité, mais elles demeurent très vivaces, plus puissantes en tout cas que l'embryonnaire solidarité nationales* »¹⁹⁴.

3- Lucien Ayissi dans la thérapie de la mal gouvernance : la pédagogie citoyenne

Partant de la célèbre thèse hégélienne selon laquelle chaque philosophie est fille de son temps, une idée que Karl Marx reprendra à son tour dans ses morceaux choisis en affirmant que : « *les philosophes ne sortent pas de terre comme des champignons, ils sont le produit de leur temps* »¹⁹⁵, il apparaît clairement que la philosophie constitue une interprétation, ou mieux encore, une conceptualisation réfléchie d'un contexte sociétal donné. Comme ses pairs, Lucien Ayissi qui est l'une des figures marquantes de l'histoire de la philosophie africaine contemporaine ne va pas échapper à cette logique. Son philosopher, son être -là intellectuel porte les marques de son Cameroun natal, de son temps.

En effet, sa philosophie, loin de se réduire à une simple démonstration d'érudition ou à une exégèse abstraite, s'impose comme une réflexion profonde sur les conditions de possibilité d'un vivre-ensemble harmonieux et pacifié dans une Afrique en proie à la mal gouvernance et à son corollaire : la corruption. Ainsi, dans son ouvrage *Corruption et gouvernance*, il analyse avec acuité le phénomène de la corruption qu'il considère

¹⁹³ T. Michalon, *Quel Etat pour l'Afrique ?* Paris, L'Harmattan, 1994, P.131.

¹⁹⁴ *Ibidem*

¹⁹⁵ Karl Marx, *l'idéologie allemande*, traduit par Henri Auger, Paris, La Fabrique, 2013 Paris, P.18.

comme : « *l'ailleurs du droit, de la raison et de la morale* »¹⁹⁶. La corruption constitue en réalité un fait social. Par sa récurrence et les ravages qu'elle engendre, elle parvient à infléchir de manière significative la dynamique du panafricanisme ainsi que le processus de développement des États africains. D'où sa condamnation officielle et quasi universelle. Déjà en 2009, lors de son adresse à la nation, le président Paul Biya sonnait le tocsin en affirmant ce qui suit : « *chaque camerounais doit se sentir responsable de la lutte contre la corruption dans son domaine de compétence* ». Pour enrayer définitivement ce phénomène aux effets dévastateurs, le philosophe camerounais propose une pédagogie citoyenne. Il s'agit en réalité d'une esthétique de la bonne gouvernance à travers laquelle Lucien Ayissi invite ses frères africains à déterminer le profil éthique et politique du bon citoyen, indispensable pour un panafricanisme qui puisse garantir le plein épanouissement de l'homme.

Lorsqu'on parle de corruption, il s'agit d'un type de comportement qui sort des normes admises par la société. Aujourd'hui, le constat est clair : c'est avec une ampleur démesurée que les États africains se livrent à des actes de corruption pouvant nuire, voire compromettre leur développement. La mafia, les transactions illicites de l'économie et les détournements massifs des fonds constituent l'indice suprême d'une grande dépravation des mœurs. Les valeurs morales hibernent et les États africains se meuvent dans un état peccamineux où le vampirisme étatique et le principe de prédation dictent leur loi. Une réflexion similaire se retrouve chez le français François Bayart, dont les travaux mettent en lumière les dynamiques de pouvoir et les logiques de prédation qui entravent le développement des États en Afrique.

Dans son ouvrage intitulé *L'Etat en Afrique* paru en 1989, Bayart postule que l'État postcolonial en Afrique est régit par la gouvernementalité du ventre. Cela voudrait simplement dire qu'en Afrique, les gouvernants servent prioritairement leurs intérêts particuliers. En Afrique, gouverner c'est avoir le droit de manger. Dans cette perspective, François Bayart écrit : « *la politique du ventre est une manière de gouverner qui repose sur la distribution des ressources et des prébendes, plutôt que sur la mise en œuvre de politiques publiques. Elle est fondée sur la logique de la réciprocité et de la dépendance, plutôt que sur la logique de la citoyenneté et de la participation* »¹⁹⁷.

En effet, selon François Bayart, la politique en Afrique trouve son essence dans ce qu'il appelle l'*ethos* de la manducation, ou plus simplement, la politique du ventre. L'État n'est

¹⁹⁶ L. Ayissi, *corruption et gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008, P. 13.

¹⁹⁷ F. Bayart, *L'Etat en Afrique : la politique du ventre*, Paris, Fayard, 2006, P.237.

rien d'autre qu'une machine d'accumulation des biens destinés au chef, qui devient une sorte de « *homo mandicus* » jouissant et profitant alors des biens de l'Etat en toute violation des lois. Au total, la mal gouvernance à travers la corruption prédispose l'Afrique à la barbarisation et au chaos politique. Par conséquent, elle annihile tout espoir pour l'Afrique de s'imposer dans le concert des Nations. Et pour endiguer cette dynamique perverse, il convient de recourir à ce que le philosophe Lucien Ayissi appelle la pédagogie citoyenne, laquelle repose sur une éthique républicaine fondée sur la responsabilité, la justice et le respect du bien commun.

La pédagogie citoyenne vise à orienter l'agir humain vers une téléologie sociale qui permettrait d'assurer et d'affirmer *de facto* le vivre-ensemble de manière pacifique. Il s'agit là d'une sorte de catharsis¹⁹⁸ aristotélicienne qui consiste à configurer la psychologie de l'homme en substituant dans son esprit le vice par la vertu. A cet effet, Ayissi déclare : « *l'objet de celle-ci, c'est l'âme à conduire vers le bien* »¹⁹⁹. Le but étant de civiliser les préférences appétitives de chaque citoyen, en les soumettant à l'autorité des normes fondées sur une logique régulatrice. Et cette dernière, bien qu'elle s'inspire de l'éthique aristotélicienne et kantienne va s'en débarrasser. Lucien Ayissi en persiflant la voie kantienne qu'il considère comme trop pieuse veut montrer qu'il faut être pédagogue ou vertueux en dehors de la religion. Ce qui veut dire que l'éthique kantienne à ses yeux, est trop orientée vers Dieu. Ayissi va donc abandonner le kantisme au profit d'une éthique ou pédagogie citoyenne qui s'articule autour de deux principaux points que sont : la redéfinition de l'homme en tant que valeur et l'éthique républicaine.

En réalité, l'un des effets pervers de la corruption c'est la transmutation des valeurs qu'elle occasionne. Dans une société corrompue, c'est *Mammon* le dieu de l'argent qui règne et dicte sa loi. Les valeurs morales et la dignité humaine sont reléguées aux carlingues grecques. Une telle situation choque. C'est pourquoi Lucien Ayissi pense que l'éradication du phénomène de la corruption passe d'abord par la redéfinition de l'homme comme fin et par l'invalidation des critères actuels d'appréciation. La pédagogie citoyenne est alors assortie d'une éthique humaniste qui fait de l'homme une valeur au service de laquelle doivent s'orienter toutes les actions. Dès lors, la dignité humaine ne saurait être aliénée par l'acquisition des biens matériels. Notons cependant qu'Ayissi n'est pas contre

¹⁹⁸ La catharsis c'est la morale aristotélicienne de la purification des âmes pour amener ces derniers à tourner le dos au mal.

¹⁹⁹ L. Ayissi, *corruption et gouvernance*, P.173.

l'enrichissement. Ce qu'il récuse par contre, c'est l'acquisition de celui-ci lorsqu'il pousse l'homme à se compromettre. Pour lui, le culte de l'argent conduit inéluctablement à ce qu'il appelle « *l'éclipse de l'humain* ». Voilà pourquoi la pédagogie citoyenne à travers l'éthique qui la sous-tend doit amener l'homme à passer de la *numolatrie*, amour de l'argent à l'anthropolâtrie, c'est-à-dire le respect de la dignité humaine. De sorte qu'il soit possible d'être moral même en l'absence de Dieu. Seulement, Ayissi pense qu'une telle éthique doit être mise en branle dans un cadre social approprié. Pour lui, la moralité d'un citoyen est toujours le reflet de la qualité de gouvernance qui prévaut à la tête de l'Etat.

À en croire Lucien Ayissi, il n'existe pas de véritable écart entre la moralité individuelle et la moralité collective. Autrement dit, la citoyenneté de l'homme doit être éthiquement et rationnellement prise en charge par l'État. En ce sens, il affirme : « *si la raison n'existe pas efficacement dans les institutions sociales et politiques, elle ne peut pas non plus exister efficacement dans les mœurs individuelles* »²⁰⁰. Pour être plus précis, la pédagogie citoyenne consiste pour ainsi dire à ethiciser l'Etat en mettant à la tête de celui-ci un homme qui pourra gouverner dans l'intérêt de tous et non pas pour le contentement de ses appétits personnels. Disons-le de façon simple, il s'agit de mettre à la tête de chaque Etat des hommes qui ne vont pas confondre les caisses de l'Etat à leurs poches. Il faut dès lors instaurer une gouvernance citoyenne et républicaine, capable d'organiser le vivre-ensemble de manière à ce que chaque sociétaire bénéficie, de façon équitable, des avantages comme des charges qui en découlent. À ce niveau, l'idée du philosophe-roi développée par Platon dans *La République* prend tout son sens : elle désigne un dirigeant dont la légitimité repose non sur la force ou la ruse, mais sur la sagesse, la vertu et la maîtrise de la justice.

En effet, chez Platon, seuls les philosophes, en tant qu'amants de la vérité et praticiens de la vertu, possèdent la légitimité intellectuelle et morale nécessaire pour gouverner la cité avec justice. Leur formation les rend aptes à dépasser les intérêts particuliers pour viser le bien commun. A ce prix seulement, les hommes éviteront la pente fatale que dévalent les sociétés mal conduites que sont la corruption, les injustices sociales etc. Le philosophe gouvernant a donc pour mission de veiller à la sauvegarde des intérêts de la cité et au respect de la loi. Car, amener les citoyens à respecter la loi c'est les amener à la pratique de la vertu. L'éthique républicaine permet de cultiver et d'entretenir dans la conscience ce qu'Ayissi appelle le bon gendarme. Ce dernier étouffe en l'homme ses appétits gargantuesques et égoïstes. Il devient

²⁰⁰ *Ibidem*, P.178.

pour ainsi dire la mesure de la distance qui existe entre ce que veut le citoyen et ce qui doit être fait, entre le vouloir et le conforme. Tel le *surmoi freudien*²⁰¹, il est destiné à normer l'agir humain en neutralisant ses passions. Le bon gendarme, permet par exemple, à l'agent de l'Etat dans l'exercice de ses fonctions de respecter la fortune publique et de se mettre au service de sa communauté. En d'autres termes, la pédagogie citoyenne à travers l'éthique républicaine consiste comme le dit Ayissi à mettre l'homme au service de sa communauté. Les hommes doivent conjuguer les efforts et se mettre les uns au service des autres. Ils doivent sortir de leurs égoïsmes originels pour contribuer efficacement et allégrement au rayonnement de la société. Le rôle du pédagogue est donc d'amener l'homme à comprendre la nécessité d'œuvrer dans le sens du bien commun. C'est ce que Lucien Ayissi appelle « *la noble servitude* ».

La pédagogie citoyenne ne vise rien d'autre que la bonne gouvernance qui suppose l'accomplissement des aspirations populaires à travers le respect des droits et la justice sociale. Elle renvoie à la programmation éthique des âmes. Car, selon Ayissi, la causalité de la mal gouvernance n'est pas d'ordre métaphysique. La mal gouvernance au contraire est la résultante du refus par l'homme d'obéir à la loi et d'écouter sa conscience morale. Elle est donc un mal factice, voilà pourquoi le philosophe camerounais précise que « *nul n'est corrompu involontairement* »²⁰². Ayissi fait cette mise au point pour affirmer son optimisme quant à l'éradication de ce phénomène. Contre une répression brutale, il propose une pédagogie pratique qui consiste à l'incitation des hommes à la pratique de la vertu. Cela passe nécessairement par l'éducation des masses à tous les niveaux de la société. Il dit par exemple que les familles doivent devenir de véritables foyers éthiques de sorte que, à leur maturité les enfants manifestent la vertu qu'ils auraient reçue comme éducation.

De plus, la pédagogie citoyenne met l'accent sur l'éthique républicaine qui doit régir la gouvernance des Etats. Le philosophe camerounais propose une solution politique échafaudée sur de la notion de l'éthique républicaine. Il critique d'abord la conception qui fait de l'Etat une vache à lait dont il faut en extraire au maximum la substance. Une telle conception, pense-t-il, entraîne inéluctablement la prise otage de l'Etat par des familles mafieuses et des bandes criminelles qui se partagent la fortune publique au détriment de l'immense majorité qui vitote dans la misère. Et pourtant selon lui, l'Etat ne saurait être l'apanage encore moins la proie d'un groupuscule donné. Il prône alors la bonne gouvernance qui renvoie à l'équité et à la justice sociale. Il rêve d'un Etat où les ressources sont réparties équitablement et appartiennent

²⁰¹ Le surmoi chez Freud est cette partie du psychique humain qui intériorise les interdits, les règles sociales etc

²⁰² Platon, *La République*, Traduction de Emile Chambry, Paris, Flammarion, 1966, P.60.

à toute la nation. Il est donc question pour les dirigeants, à travers cette éthique républicaine de gouverner pour l'accomplissement des aspirations du peuple, et non plus pour le contentement de leurs appétits particuliers.

Pour finir, la pédagogie citoyenne propose un modèle politique centré sur l'humain. Car, les Etats modernes ont la fâcheuse tendance de reléguer l'homme au second rang pour des raisons de *praxis politique* ou de *real politic*. Machiavel n'a-t-il pas dit que « *la fin justifie les moyens ?* »²⁰³. L'homme devient donc un simple moyen. Or, pour Ayissi on ne saurait parler de bonne gouvernance sans le plein respect des droits de l'homme. Il va donc plaider en faveur d'une politique humaniste, voire humanisante suivant la maxime kantienne qui stipule que : « *l'homme et en général tout être raisonnable, existe comme fin de soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré ; dans toutes ses actions, aussi bien dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré en même temps comme fin* »²⁰⁴.

II- DE L'INDISPENSABILITÉ DU DISCOURS PANAFRICANISTE

Il apparaît, en amont de toute élaboration critique, fondamental de restituer le panafricanisme dans son contexte historique d'émergence, afin d'en saisir la portée originelle ainsi que les conditions socio-politiques et intellectuelles qui ont présidé à sa constitution en tant que discours et *praxis*. Cette généalogie conceptuelle s'avère d'autant plus nécessaire qu'elle permet de mettre en lumière la permanence de certaines exigences fondatrices du panafricanisme, tout en interrogeant la pertinence dans le contexte contemporain marqué par la mondialisation et l'uniformisation des cultures.

À ce titre, les réflexions du penseur togolais Edem Kodjo offrent un éclairage décisif. Son approche, à la fois historique et prospective, invite à concevoir le panafricanisme non pas comme un simple vestige idéologique, mais comme une nécessité renouvelée pour penser l'avenir de l'Afrique dans un monde de plus en plus interdépendant. Ainsi, loin de se réduire

²⁰³ N. Machiavel, *Le Prince*, traduit par Yves Levy, Paris, Flammarion, 1993, P.18.

²⁰⁴ E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit par Delbos, Paris, Editions les échos du Maquis, 2013, P. 149.

à une mémoire militante, le panafricanisme doit être repensé à la lumière des enjeux actuels, dans une visée éminemment philosophique et politique.

1- Du contexte d'émergence du discours panafricaniste

Le mot panafricanisme est apparu en 1900. Il s'agit ici du panafricanisme en tant qu'expression de la solidarité entre les peuples africains et d'origine africaine et en tant que volonté d'assurer la liberté du continent africain et son développement à égal des autres parties du monde. Ce mouvement s'est développé dans un contexte dominé par l'oppression esclavagiste et coloniale. Si le mot panafricanisme a vu le jour en 1900 à la faveur de la conférence panafricaine, la lutte panafricaniste quant à elle remonte à la traite négrière. Car, le panafricanisme est avant tout issu d'un refus de la traite négrière et de l'esclavage. C'est en vertu de ce combat que les Africains vont revendiquer l'égalité avec les autres peuples et le droit de disposer d'eux-mêmes²⁰⁵.

Ce combat politique va très vite prendre une forme philosophico intellectuelle dont l'expression majeure se fera à travers la plume de Senghor, Kwame Nkrumah et de Cheick Anta Diop. Il s'est agi, du rejet du système négrier par les noirs et de l'affirmation de leur liberté. Mais aussi et surtout de l'affirmation par les noirs de leur égalité face aux autres races et cultures.

Dans cette optique, on peut donc dire que cette lutte panafricaniste reste d'actualité, c'est-à-dire une lutte pour l'unité du continent africain et son émancipation économique, politique et culturelle de l'impérialisme occidental. On peut nettement concéder aux philosophes africains d'avoir essayé de définir son sens et sa signification en vue de l'émancipation du continent africain. Le panafricanisme tel que conçu par les pères n'affirme pas l'authenticité de l'identité africaine, mais la positionne sur l'échiquier des identités globales afin d'affirmer son droit d'exister. Le panafricanisme, c'est en réalité un vaste programme de solidarité dont la finalité est de contribuer à l'unité du continent et à l'affirmation de ses valeurs intrinsèques. C'est un projet pragmatique dont le but est de renforcer et de consolider la solidarité et l'unité entre les africains. C'est dans ce sens que s'inscrivent les travaux de Kwame Nkrumah.

²⁰⁵ Le problème de la condition critique de la race noire sera porté dans ses fonds baptismaux par Marcus Garvey. Il va mener une lutte herculéenne contre la ségrégation raciale. Le postulat de base de Garvey est la pensée selon laquelle, le Nègre ne sera vraiment présent dans le prochain monde réorganisé que s'il parvient à s'organiser pour sauver le continent africain de la domination européenne.

Pour être clair, disons que le panafricanisme n'est pas un discours scientifique mais un programme politique. Il ne s'agit pas seulement d'une théorie du développement mais de son implémentation effective. En effet, tant que l'on se borne à faire du panafricanisme une simple et pure théorie, un simple discours sans contenu pragmatique, effectif et réel, on n'aura jamais vraiment compris le panafricanisme tel que l'on conçu ses pères.

En réalité, ce dont il est question ce n'est pas de faire du panafricanisme une simple littérature du développement, mais plutôt de passer à l'action. Il faut sortir le panafricanisme de l'ordre du discours pour l'implémenter. Car comme le disait Karl Marx: « *jusqu'ici les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières et pourtant il s'agit de le transformer* »²⁰⁶.

2- Du panafricanisme stratégique de Edem Kodjo

Pour Edem Kodjo : « *il n'y a pas d'avenir pour l'Afrique sans le panafricanisme et il ne saurait y avoir de renaissance véritable sans le resourcement au vin fort du panafricanisme* »²⁰⁷. Contrairement à Njoh Mouelle et Senghor, Edem Kodjo pense que le panafricanisme n'est pas seulement idéologique et émotionnel, mais aussi et surtout stratégique. Edem Kodjo insiste sur l'aspect stratégique et géostratégique de ce concept. C'est la raison pour laquelle il déclare que : « *Le mot Panafricanisme n'est pas aussi singulier qu'il le paraît... Je voudrais que l'on ne confîne pas le Panafricanisme à son carcan émotionnel. Pour nous, allant au-delà de l'émotionnel, il s'agit de forger un instrument qui servira à propulser l'Afrique vers l'avant* »²⁰⁸

L'auteur de *Panafricanisme et Renaissance africaine* invite les Africains à abandonner le panafricanisme historique ou idéologique pour investir le terreau fertile du panafricanisme stratégique. Pour le démontrer, il s'appuie sur certaines constations historiques concernant la nécessité pour chaque peuple de s'unir afin bâtir son devenir. Le panhellénisme par exemple, est né dans la deuxième moitié du Ve siècle avant J.C en Grèce pour lutter contre l'impérialisme des perses. Il s'agissait d'un mouvement qui regroupait toutes les cités grecques en vue de combattre l'assimilation et la domination perse. Rappelons que le préfixe *pan* vient du grec *pan* ou *pantos* qui signifie tout. Ce préfixe désigne la volonté d'être ensemble pour réaliser et accomplir un objectif supérieur. Et le panafricanisme en sera une

²⁰⁶ Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, traduit par Pierre Macherey Paris, Flammarion, 2013, P.18.

²⁰⁷ E. Kodjo, *Op.cit.* P.7.

²⁰⁸ *Ibidem*, PP.15-16.

belle illustration. Kodjo se démarque de la philosophie senghorienne qui se bornait à ne voir dans le panafricanisme qu'une tentative de positionnement des laisses pour compte par l'idéologie coloniale ou encore la sublimation et la contemplation d'un passé glorieux. *A contrario*, le panafricanisme stratégique est plutôt une force, un atout pour le développement de l'Afrique. Kodjo établit donc un *distinguo* entre le panafricanisme stratégique et le panafricanisme historique.

Le panafricanisme historique a été au départ un mouvement pour la promotion du noir longtemps vendu comme esclave, avili, méprisé et n'ayant aucun droit reconnu. Dans ses origines, le panafricanisme traduisait la soif de liberté et d'affirmation du nègre. Le problème soulevé à cette période était celui de l'égalité des races, de l'aptitude universelle de l'homme, y compris le noir à se développer et à s'auto promouvoir. En réalité, il fallait démontrer que les noirs avaient cette capacité et par conséquent ne devraient plus servir de marchepied à l'idéologie occidentale. Les pères fondateurs du panafricanisme voulaient éveiller les noirs sur une prise de conscience de leur état injuste d'opprimés et de colonisés. C'est ce que Kwame Nkrumah traduira plus tard par *Consciencisme*, titre de son ouvrage. Prendre conscience que les noirs ne sont pas des êtres à part entière, mais des hommes à même de s'affirmer dans le monde et d'y apporter leur positivité.

Par conséquent, l'identité nègre constituait un élément fondamental que l'Africain se devait d'apporter à la civilisation universelle ou au « *banquet universel* » pour parler comme Senghor. C'est la raison pour laquelle, contrairement à Njoh Mouelle qui s'est montré très pourfendeur de la négritude senghorienne, Kodjo quant à lui reconnaît à Senghor d'avoir joué un rôle essentiel à travers la Négritude²⁰⁹. La négritude aura sonné le glas des discours de l'eurocentrisme en permettant aux Africains d'être soi-même, d'être une partie du monde et non une masse inodore et incolore comme le redoutait Njoh Mouelle. La négritude a pour ainsi dire permis à l'Africain de s'assumer et de recouvrer sa liberté. D'après le philosophe togolais, le panafricanisme aujourd'hui doit être une sorte de Consciencisme.

Autrement dit, il doit être une philosophie d'éveil et de prise de conscience de la part des Africains qui doivent intégrer l'idée selon laquelle ils vivent dans un monde difficile où l'homme est un loup pour l'homme ; et que personne ne viendra bâtir l'Afrique à leur place. Par conséquent, ils doivent s'assumer et travailler avec acharnement et détermination pour

²⁰⁹ La Négritude selon Edem Kodjo constitue un moment phare du Panafricanisme, car elle a permis à l'homme noir de démontrer son aptitude à l'universelle et à s'auto promouvoir. Il s'agissait pour les Noirs de faire montre d'un peu de positivité après la douloureuse épreuve de l'esclavage.

propulser le continent africain de l'avant. Cependant, le fait pour les Africains de penser eux-mêmes leurs problèmes n'impliquent pas nécessairement le rejet ou l'ignorance pure et simple de l'autre. Le souci d'originalité ou d'autonomie pour aussi légitime qu'il soit ne doit pas servir d'alibi à l'ignorance, encore moins à la xénophobie ou à la vie en autarcie. Le panafricanisme véritable suppose donc une dialectique, une ascèse intellectuelle et philosophique par laquelle les Africains s'élèvent au-dessus des particularismes.

En outre, selon Edem Kodjo l'essentiel du discours panafricaniste ne réside pas dans les analyses philosophiques savantes de Senghor ou Njoh Mouelle, mais dans *le grand cri nègre*²¹⁰ dont parlait Aimé Césaire. Ce grand cri nègre vise aussi à abolir d'une certaine manière l'afro pessimisme. Car, on ne pouvait pas parler de l'Afrique sans y associer l'image d'un continent pauvre et marginalisé. Le philosophe togolais pose le panafricanisme stratégique comme solution à la fragilité et à la faiblesse politico-économique des Etats africains. Pour être plus précis, Kodjo s'insurge contre le mimétisme de ce qui fait en Occident. Pour lui, on ne saurait suivre les Occidentaux comme des moutons de panurge. Car, il n'y a tout un aspect culturel, un vécu culturel qui est propre aux Occidentaux et qui ne nous convient nécessairement pas.

Pour ce faire, il convient d'adapter notre panafricanisme à notre propre vécu. Car, tout développement a d'abord un aspect culturel et culturaliste. L'Africain ne doit pas perdre de vue son identité foncière dans le cadre de la mondialisation. Du coup, les Africains doivent entrer dans la mondialisation en se conservant, c'est-à-dire en s'adaptant autant que possible à notre contexte. La mondialisation dépayse l'Africain de sa culture et de son identité, le rendant comme une simple caisse de résonance des modèles occidentaux. Kodjo condamne la dépendance des Africains vis-à-vis de l'extérieur. Le panafricanisme stratégique est donc un panafricanisme de l'action.

Au demeurant, dans cette économie mondialisée, les hommes et les institutions paraissent plus soucieux de profits et de satisfaction de biens matériels que de vision de l'avenir. Voilà ce qui fait entorse au panafricanisme d'après Kodjo. Il regrette le fait que l'idée du panafricanisme ne soit pas assez diffusée et aussi le manque de leaders déterminés et visionnaires comme le fut Kwame Nkrumah. S'il n'y a pas de tel leader, c'est normal que le panafricanisme fasse aujourd'hui son chemin clopin-clopant selon les dires d'Edem Kodjo.

²¹⁰ Le grand cri nègre est un concept développé par Aimé Césaire pour désigner la nécessité d'être fiers de sa culture, de son histoire.

Or, pense-t-il, l'Afrique a aujourd'hui besoin des hommes qui croient en elle. À en croire Edem Kodjo, l'Afrique possède des ressources insoupçonnées. Il ne faut jamais douter d'elle. C'est quand on s'y attend le moins que surgissent, comme *ex nihilo*, des hommes de foi et de vision. C'est la raison pour laquelle le panafricanisme de Kodjo corrobore celle des pères fondateurs comme Kwame Nkrumah dont la vision était d'afficher l'image d'une Afrique unie sur la scène internationale. Seulement, l'unité ne se décrète pas, elle se construit : « *on ne s'assied pas dans un bureau puis on décide souverainement que demain matin on a une diplomatie unique, une armée unique, un Etat unique et unitaire* »²¹¹.

²¹¹ E. Kodjo, *Op.cit.* P.109.

CHAPITRE VI :

PANAFRICANISME ET MONDIALISATION

Le présent travail se propose d'interroger la viabilité du projet panafricaniste à l'ère de la mondialisation, en examinant à la fois sa signification, sa nature profonde et les conditions de sa possible réinvention dans un contexte géopolitique et économique en profonde mutation. Il s'agit de réfléchir à la manière dont le panafricanisme peut encore porter une parole pertinente et féconde dans le concert des nations, non plus à partir d'une posture de ressentiment historique, mais dans une perspective résolument tournée vers la construction d'un avenir commun.

Plus de deux siècles après les drames constitutifs de l'expérience noire, c'est-à-dire la traite négrière, la colonisation, la domination néocoloniale, l'Afrique ne saurait indéfiniment entretenir une attitude revancharde. Elle doit, au contraire, s'ouvrir à une coopération responsable avec les autres pôles civilisationnels du monde. Dans cette optique, la mondialisation, loin d'être perçue exclusivement comme une menace d'uniformisation, peut être réinterprétée comme une arène possible de dialogue entre les civilisations (occidentale, asiatique, africaine) où les intérêts particuliers s'inscrivent dans une quête partagée de justice et de reconnaissance mutuelle.

Le panafricanisme, envisagé à l'aune de cette nouvelle configuration mondiale, se trouve dès lors confronté à une double exigence : d'une part, celle de survivre en s'ajustant aux dynamiques de l'économie libérale globalisée, et d'autre part, celle de se faire le vecteur d'un idéal de cohabitation pacifique entre les cultures, les peuples et les spiritualités. Il nous semble donc urgent de penser une forme inédite de solidarité universelle, capable d'embrasser la pluralité humaine dans toutes ses dimensions (culturelles, ethniques, raciales, religieuses) et de faire advenir un monde où l'« *autre* » ne soit plus perçu comme une menace, mais comme une composante essentielle du « *nous* ».

I- DU PANAFRICANISME COMME PHILOSOPHIE NOMADE

Le constat de nos jours est alarmant, les cultures africaines sont subsumées par la mondialisation dans laquelle elles s'insèrent et qui en retour les détermine. C'est la raison pour laquelle les penseurs comme Diagne et Bidima vont réfléchir sur la mondialisation comme étant le lieu ou le cadre où doivent s'exprimer les particularités culturelles et non comme étouffement de celles-ci.

En effet, ce qui est en jeu ici c'est de penser l'intégration du sujet africain dans un monde globalisé et comprendre que l'Africain n'est pas une ipséité isolée. Être un être mondialisé ne fait pas de l'Africain un être qui nie son identité. Dès lors, dire de l'Africain qu'il est mondialisé ce n'est pas nier sa particularité. La Mondialisation ou l'universalisme et la singularité ne doivent donc pas être antinomiques. De ce fait, il est donc nécessaire d'affranchir le panafricanisme de ce Séverine Kodjo Grandvaux appelle les poncifs occidentaux et du rapport dichotomiques avec ces Occidentaux en y faisant une philosophie nomade, c'est-à-dire une philosophie qui n'est pas figée mais qui se déplace d'un continent à un autre, d'une culture à une autre.

1- Le panafricanisme : une philosophie de la traversée

Bidima incarne dans sa pensée et dans sa pratique le renouveau et le déplacement de la philosophie au XXI^e siècle. Le vœu de Jean Godefroy Bidima est clair : il veut traverser des expériences de pensées. Pour lui : « *la traversée s'occupe des devenirs, des exubérances. Elle dit de quel pluriel une histoire déterminée est faite. Elle ne cherche aucune essence africaine* »²¹². C'est dire qu'il n'enferme pas la pensée dans une identité et préfère explorer de manière interculturelle les questions relatives à l'éthique, à l'esthétique et même au panafricanisme.

En effet, l'essentiel du travail de Bidima est une propédeutique pour une entrée efficiente des cultures africaines dans la communauté mondiale et une réorganisation du

²¹² J.G. Bidima, in « De la traversée : raconter des expériences, partager le sens, Philosophies Africaines : Traversées des expériences », Juin 2002, PP.7-18.

monde pour une cohabitation pacifique. Pour ce faire, Bidima choisit de scruter les enjeux du panafricanisme à travers la notion de traversée. La philosophie bidimiennne sera donc sans conteste un examen sans complaisance de l'organisation d'une certaine rationalité africaine à une époque bien déterminée du capitalisme occidental. Il s'écarte du panafricanisme *senghorien* qui lisait le panafricanisme à partir de la question des origines. Aussi rompt-il avec la philosophie de Njoh Mouelle qui perçoit le panafricanisme en termes de finalité, c'est-à-dire du développement. Le panafricanisme de Bidima va se construire à partir de la notion de traversée.

La traversée des expériences est donc pour Bidima l'art philosophique de tenir les deux bouts du fil en espérant qu'en tirant, les fils ne se casseront pas. Tenir à la fois le global et le local, l'universalité des problèmes et la singularité des contextes de leurs expressions, les traditions africaines et celles des autres continents. Cette tension entre les deux bouts du fil de l'expérience ne doit pas nous conduire à l'aporie ou à l'indécidabilité, encore moins à une synthèse factice des opposés. Adorno nous avertissait déjà contre les dangers d'une réconciliation extorquée²¹³, ou alors à un repli identitariste et pathologiquement revendicatif. Mais cette tension ouvre à la recherche et à l'accueil du neuf.

Davantage, pense-t-il, quand on traverse, on a toujours la poussière du sol antérieur. Que fait-on de ces brins de poussières sur le plan politique et culturel ? La traversée permet de sauver l'origine pour la raconter. Comment passe-t-on *de à* ? Il n'est plus question de thématiser sur les réalités figées, stables et localisables que sont les identités. La philosophie de la traversée est donc avant tout une négation du repli identitaire à l'instar de ces mouvements identitaristes et afro centristes de l'Afrique berceau de l'humanité, *la raison est née en Afrique... etc.* De ce fait, la traversée s'oppose au paradigme de l'identité qui était soucieux du « *à partir de quoi* », c'est-à-dire aux origines et à l'ancrage dans le passé et dans la tradition. La traversée quant à elle, selon les mots de Bidima va se soucier du « *ce par quoi* ». Alors, à la question des origines, Bidima substitue celle de l'ouverture. Ici, l'essentiel aujourd'hui n'est plus de dire ce qu'est l'Afrique, c'est-à-dire d'où elle vient, mais ce qu'elle devient, c'est-à-dire ce par quoi elle passe. Ce qui est important, c'est le présent et non le passé. Autrement dit, la traversée ne s'intéresse pas à la promotion de *l'ayant été*, mais du

²¹³ Chez Theodor Adorno, la notion de réconciliation extorquée renvoie à l'idée que la réconciliation entre les individus et la société ou entre les individus eux-mêmes, est souvent obtenue par la force, la coercition ou la manipulation, plutôt que par une véritable compréhension et une réelle acceptation.

non encore, c'est-à-dire à ce qui n'a pas été retenu par l'exégèse officielle de la philosophie africaine.

Le mouvement de la négritude a eu une lecture occidentalisée du panafricanisme. La question du panafricanisme n'était abordée qu'en fonction de la problématique coloniale pour démontrer à tout prix que le nègre aussi possède une culture notable et digne. Pour Bidima, en revanche, l'essentiel du débat est ailleurs. Il ne s'agit pas de dire le panafricanisme dans le souci de prouver l'originalité des cultures africaines, encore moins de l'enfermer dans le dualisme tradition/modernité. Ce qui importe c'est de mettre le panafricanisme sur une voie nouvelle qui est celle de l'entre-deux : la traversée. En réalité, Bidima s'érige contre une lecture identitaire du panafricanisme qui a tendance à s'ériger en absolu. Pour lui : « *aucune culture ne reste dans son ipséité sans se perdre* »²¹⁴. Selon le philosophe de l'école de Francfort, le panafricanisme ne saurait être un *ordo sempiternus rerum*, c'est-à-dire une réalité immuable. Il s'oppose à tout déterminisme ainsi qu'aux vérités établies. Voilà pourquoi il déclare que : « *Quant à la réappropriation des savoirs traditionnelles, elle s'inscrit dans une démarche antiquaire où l'on suppose que ces savoirs sont un dépôt qui n'a pas variés* ».²¹⁵ Aussi ajoute-t-il : « *S'il est admis que le philosophe africain partage la même humanité que les autres, les expériences des autres peuvent de ce fait lui servir et surtout les livres du monde sont aussi ouverts pour lui* ».²¹⁶ La traversée *bidimienne* est donc une invitation à l'*experimentum mundi*²¹⁷. Elle exige au Panafricanisme d'abandonner le souci de l'originalité ou de la pureté. Il doit se laisser contaminer par autre chose. « *Comprendre l'autre, le saisir dans sa singularité et dans l'étrangeté inquiétante qui est la sienne* »,²¹⁸ telle est la tâche que Bidima assigne au Panafricanisme. Car, sous la Négritude, le discours panafricaniste fonctionnait comme un thermomètre qui, à chaque fois mesure son africanité. Pour la traversée, « *Les clivages Europe/Afrique bien qu'historiquement profonds ne doivent pas empêcher de réfléchir sur ce qui, au-delà de leur séparation, lie les humains* ».²¹⁹

²¹⁴ J. G. Bidima, *La philosophie Nègre africaine*, P.107.

²¹⁵ J.G. Bidima, De la traversée : raconter des expériences, partager le sens, Rue Descartes, N° 36, Philosophies Africaines : Traversées des expériences, Juin 2002, P.11

²¹⁶ J.G. Bidima, De la traversée : raconter des expériences, partager le sens, Rue Descartes, N° 36, Philosophies Africaines : Traversées des expériences, Juin 2002, P.13

²¹⁷ Titre de l'ouvrage du philosophe allemand Ernst Bloch. Ce livre fut traduit par Raulet et publié par Payot en 1981, P.13.

²¹⁸ ²¹⁸ J.G. Bidima, De la traversée : raconter des expériences, partager le sens, Rue Descartes, N° 36, Philosophies Africaines : Traversées des expériences, Juin 2002, P.13

²¹⁹ ²¹⁹ ²¹⁹ J.G. Bidima, *Ibidem*, P.17.

Il s'attèle à faire du discours panafricaniste « *non une œuvre déjà faite (opus operantum), mais une modalité du signifier humain en train de s'accomplir (modus operandum)* ». ²²⁰ Le panafricanisme ne saurait donc se résumer à être une affirmation exacerbée de l'obsession de la différence raciale et ou culturelle. Bidima est contre toute forme d'expression du panafricanisme sous le mode exclusif. Son philosophe s'attèlera à dissenter sur les conditions de possibilités d'un discours panafricaniste sous la catégorie du pluriel. En d'autres termes, le discours panafricaniste *bidimien* pose le primat du multiple sur les identités. La traversée *bidimienne* sera donc une transition de l'unique vers le pluralisme, de l'enfermement dans les identités vers l'ouverture aux autres. Il déclare dans cette optique : « *on retourne, on se retourne, on va vers le miroir et on revient sur soi-même* ». ²²¹ Cette traversée en un mot, c'est le souci d'autrui et le refus du solipsisme. La traversée *bidimienne* se veut pour ainsi dire le creuset d'un remodelage d'un autre type de panafricanisme. Ce panafricanisme *bidimien*, tel le Protée de Homère est une bête aux multiples visages avalant à la fois le *je* ; le *tu* et le *il*. Dit autrement, le panafricanisme chez le philosophe de l'école de Francfort est frappé du sceau de la multiplicité. Il est donc une négation d'une nostalgie régressive et d'une utopie vide. Celui-ci n'est pas : « *arrêt, passéisme, mais une inquiétude qui guette, soupçonne... C'est une attente qui lente, devient une tension vers...* » ²²². Pour le philosophe camerounais, le panafricanisme ne doit plus se borner à être un dualisme tradition/modernité, encore moins la captation de la technoscience occidentale. Il doit constamment assurer le renouvellement de l'individu afin de libérer en lui le *non accompli*.

Contre le repli identitaire, la logique de la traversée *bidimienne* est la suivante : s'ouvrir à d'autres expériences qui viendront à leur tour fonder la science. Il déclare « *Comme les occupants du fameux radeau de méduse du peintre Th. Géricault, l'Afrique survit dans la possibilité du naufrage et dans celle du sauvetage* » ²²³. C'est la raison pour laquelle il préconise l'adoption de certaines catégories telles que l'audace, qui permettra d'en finir dit-il, avec une petite existence dont les lignes sont tracées d'avance. La pensée de Bidima débouche sur le passage qui permet de franchir la porte pour sortir du ghetto culturel qui se blottit au creux du passé dans une mémoire figée par l'échec, et enfin l'espérance qui n'est ni

²²⁰ J.G. Bidima, *Ibidem*, P.18.

²²¹ J. G. Bidima, *La philosophie Nègre africaine*, P.108.

²²² *Ibidem*

²²³ J. G. Bidima, *philosophie Nègre africaine*, P.61

idéalisation nostalgique, ni fuite en avant. En d'autres termes, il serait bon pour le panafricanisme de quitter la logique de la fixation pour celle de la translation.

En effet, dans la traversée ce n'est pas l'authenticité, encore moins l'identité qui priment, mais l'ouverture. Car il croit ceci : « *la question de l'autre apparaît comme constructive de l'identité. Aucune collectivité ne peut se définir sans référence à d'autres qui sont perçues comme différentes* »²²⁴. Il s'ensuit donc que l'Africain à travers la notion de traversée peut puiser dans d'autres cultures sans pour autant renier son identité. La traversée est donc pour ainsi dire une négation du refuge au sein d'une intériorité culturelle hypostasiant. Elle se veut plutôt ouverture et relation.

Les cultures africaines doivent, pour reprendre le vocabulaire *bidimien* traverser des expériences. Elles doivent être dynamiques, c'est-à-dire intégrer les éléments extérieurs dans la constitution de soi, se les approprier et les détourner de manière à pouvoir se construire elles-mêmes. Car, le panafricanisme identitariste et revendicatif de Senghor avait procédé à une sorte de fétichisation du panafricanisme occultant le fait qu'il puisse être le lieu de rencontre des valeurs et des intérêts. Le panafricanisme avait alors pour corollaire l'art de l'esquive en ce qui concerne l'esprit critique. C'est pourquoi, contre la logique des ghettos africanistes et des foyers identitaires, Bidima préfère appréhender les cultures africaines dans une logique de traversée. Dans cette optique, penser les cultures africaines sous la catégorie de la traversée c'est s'engager à la refonte de certaines attitudes telles que le repli identitaire. Il se situe alors aux antipodes des penseurs comme Eboussi Eboulaga.

Inscrit dans une opposition Afrique/Occident, il préconise de penser l'*Être-au-monde* de l'Africain en l'africanisant, c'est-à-dire en tenant essentiellement compte des spécificités africaines et dans une dynamique africaine. Or pour Bidima à travers sa notion de traversée, il est question d'une nouvelle appropriation intelligente et critique des traditions africaines. L'idéal poursuivi par la traversée *bidimienne* c'est en réalité la fusion des différences dans un tout global et englobant. Dans un contexte mondialisé comme le nôtre, le panafricanisme ne saurait être compris comme le lieu de l'étouffement des différences. La traversée *bidimienne* vise donc à gommer les différends et les différences culturelles dans l'humanité à travers l'édification d'une communauté internationale où prime l'intérêt commun. A titre illustratif, convoquons l'image *akan* du crocodile à deux têtes en lutte pour obtenir la nourriture mais reliées par un seul et même ventre, symbolisant leur intérêt commun. Il s'agit en d'autres

²²⁴ Korady, *Problème d'identité*, Paris, CNRS, P.198.

termes d'un intérêt commun qui efface les différences. C'est ce que le philosophe Kwassi Wiredu appelle l'impartialité compatissante qui permet de concilier les intérêts opposés. De manière fondamentale, la traversée ne cherche pas à détruire les différences, mais à aboutir à une solution partagée, à une voix commune.

La traversée *bidimiènne* est donc une dialectique qui parvient à concilier les cultures différentes sans pour autant les homogénéiser. Elle vise à permettre aux cultures distinctes et variées qui composent la société mondiale de se faire entendre sans se fondre les unes dans les autres. Elle vise une saine coopération des cultures opposées. Sa fonction principale est de canaliser le pluralisme. Elle offre des garde-fous contre la tyrannie des cultures les plus fortes. Autrement dit, le panafricanisme ne peut avoir de sens que si un projet de vivre ensemble est proposé. En cela, le panafricanisme est lui-même une attitude prospective. Il devient l'expression d'un désir de futur commun. Pour que le panafricanisme comme *praxis* du vivre-ensemble soit possible, il est nécessaire d'avoir un espace public qui soit ouverture au *possible* et où toutes les voix peuvent s'exprimer, se projeter et proposer.

Dans sa traversée, le panafricanisme doit intégrer certains éléments extérieurs en vue d'un futur qui ne soit pas une fuite en avant. Pour le philosophe de l'école de Francfort, le panafricanisme ne doit plus se dire en fonction d'un passé adulé, mais plutôt à partir de l'actualité en gestation, de l'incertitude et de l'inaccompli. Ce qui importe pour la traversée *bidimiènne* ce n'est pas *l'ayant-été*, mais l'ouverture de l'histoire africaine sur le *possible*. Cette posture *bidimiènne* nous rappelle le concept *blochien* de la conscience détectiviste pour laquelle aucune réalité n'est finie. Elle soupçonne dans chaque lieu, un non-lieu, dans chaque réalisation, une non réalisation. En réalité, Bidima s'érige contre une lecture du panafricaniste comme réalité déterminée et compacte. En gros, la traversée *bidimiènne* est une invitation des Africains à l'auto réflexivité et non à un éternel ressentiment. Comme le dit Jean Paul Sartre « *l'essentiel c'est moins ce qu'on a fait de vous que ce que vous faites de ce qu'on a fait de vous* »²²⁵.

Davantage, sa philosophie est aussi une négation contre un universalisme coagulant. Merleau Ponty a une très belle image, il parle de l'universalisme coagulant. C'est-à-dire un universalisme qui tombe sur les hommes et les étouffe. La traversée *bidimiènne* sera donc ce chemin étroit qui refuse le repli identitaire et qui refuse aussi cette espèce d'annexion à la pensée dominante qui est l'universel coagulant. La traversée est donc justement la pensée des

²²⁵ J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, P.35.

transitions, une pensée des interfaces, une pensée de l'entre deux, une pensée qui dit sa propre fragilité et sa propre finitude.

In fine, Jean Godefroy Bidima se situe aux antipodes que Njoh Mouelle à qui il reproche d'avoir fait du panafricanisme une pensée de la société africaine bienpensante ou encore le panafricanisme sous sa plus belle apparence sans tenir compte des marginaux. Autrement dit, il reproche à ce dernier d'avoir soigneusement oblitéré les marginaux au profit de l'élite, c'est-à-dire le panafricanisme comme expression de l'élite ou le panafricanisme dans sa plus belle apparence. Il décline son projet panafricaniste en ces termes : « *ici le mouvement se déplace des traditions vers la translation de ces traditions... Mais de focaliser l'attention sur ce qui a été refoulé, à savoir les bricolages* »²²⁶.

2- Le panafricanisme comme lieu de rencontre

Penser le panafricanisme aujourd'hui comme le suggère Séverine Kodjo Grandvaux, c'est en quelque sorte penser l'inscription de l'Africain dans le monde. C'est la raison pour laquelle plutôt que de se construire sous le mode exclusif du repli identitaire, qui le réduit à un exercice de revendication, il est plutôt pertinent d'appréhender le panafricanisme dans sa *relation avec...*

Ainsi, tout discours qui se veut panafricaniste, de surcroît dans un contexte mondialisé doit être rencontre, croisée d'horizons et traversée. Autrement dit, le panafricanisme doit se comprendre comme terre d'accueil des pensées non africaines. C'est la raison pour laquelle le panafricanisme doit se situer aux antipodes des anciens paradigmes tel que : le passéisme, le repli identitaire et les revendications afro centristes. Il importe aujourd'hui pour le panafricanisme de s'intéresser à ses rapports aux autres, c'est-à-dire de dégager les conditions de possibilité de l'insertion efficiente des réalités africaines dans le concert des nations. Cela implique que le panafricanisme ne doit pas être un discours si particulier encore moins totalement différent des autres. Car, l'histoire de l'Afrique depuis des siècles est intimement liée à celle des autres continents. Il est donc désormais question pour le panafricanisme de s'inscrire dans une logique de rencontre et de fusion des horizons pour penser l'homme et l'avenir du monde. Aujourd'hui, à l'heure de la mondialisation, il est nécessaire d'appréhender différemment le panafricanisme. Se demander ce qu'il peut apporter pour redonner à l'espoir toute sa place dans les sociétés africaines et participer de manière active à

²²⁶ J.G. Bidima, *L'art negro africain*, P.61.

la construction d'un monde où il fait bon vivre. C'est la raison pour laquelle ce panafricanisme ne doit plus aborder les questions de manière identitaristes sous le couvert d'une soi-disante solidarité africaine.

Le contexte mondialisé dans lequel nous vivons exige de l'Africain qu'il se découvre et qu'il se reconnaisse comme étant un *Être-dans-le-monde*, c'est-à-dire un être pas si particulier et pas très différent des autres. Pour ce faire, il doit s'inscrire dans le dépassement du clivage Afrique /Occident pour penser l'être au monde de l'Africain. Il est impératif pour le discours panafricaniste de se soustraire de l'enfermement dans l'africanité. Il doit cesser d'être une *épistémè* hermétique. Le véritable panafricanisme qui sied à notre contexte doit pouvoir ainsi que le conçoit Bidima, s'élever au-dessus des individualités et des singularités pour atteindre l'homme, l'universel.

Car, comme le dit Séverine Kodjo Grandvaux, nous devons admettre l'idée suivant laquelle penser le panafricanisme aujourd'hui c'est : « *penser ensemble le monde dans lequel nous sommes tous engagés* »²²⁷. Dit autrement, le panafricanisme doit être cette ouverture à l'autre. Il ne doit plus opérer sous le mode du déni encore moins du fardeau de la preuve et de la revendication afin d'attester leur égalité aux autres ou de vouloir être intégré au panthéon des civilisations respectées et respectables. Il ne doit pas non plus être un enfermement dans le ghetto africaniste et admettre l'idée selon laquelle l'autre, c'est-à-dire l'étranger est susceptible de lui apprendre quelque chose et de l'enrichir. En fait, le panafricanisme aujourd'hui doit se caractériser par une écoute hospitalière du neuf. Il est donc important que l'Africain modifie son regard vis-à-vis des autres. Il doit s'inscrire dans une dynamique d'ouverture aux autres cultures, en faire des objets d'étude afin de saisir ce qu'ils ont en commun. Ainsi, le discours panafricaniste permettra de mieux penser l'insertion de l'Afrique dans le monde. Le concept *bidimien* de la traversée qui est synonyme de rencontre et de fusion des horizons illustre très bien cette idée.

Par son concept de la traversée, Bidima nous conforte dans l'idée selon laquelle le panafricanisme doit être un lieu de rencontre, une sorte de philosophie nomade, c'est-à-dire qui erre de lieu en lieu. Errer ici n'est pas à prendre dans le sens de divagation ou d'erreur comme le souligne fort opportunément Séverine Kodjo Grandvaux dans son livre *Philosophies africaines*, mais c'est : « *la possibilité de traverser les réalités différentes, d'accepter l'imprévisible et le non encore, parce que justement l'on refuse de marcher sur un*

²²⁷ S. Kodjo Grandvaux, *Op.cit.*, P.255.

terrain tracé d'avance ». Renchérissant cela, elle ajoute que : « *pratiquer la philosophie comme errance c'est appréhender la pensée comme cheminement à la rencontre de soi par l'autre, à la rencontre de l'autre par la médiation de soi* »²²⁸. Par conséquent, le panafricanisme ne doit plus se dire à partir d'un seul lieu qui serait celui de son origine ou le confinement dans les valeurs culturelles. Le discours panafricaniste ne doit plus être un discours figé ou statique. En gros, le panafricanisme comme lieu de rencontre se meut d'un lieu à un autre, d'une culture à une autre pour aller à la rencontre du nouveau. Ainsi faisant, il se libère de tout préjugé et du regard condescendant des cultures occidentales.

Aussi, le panafricanisme gagnerait à s'extraire de son monologue avec lui-même pour devenir un lieu de rencontre. Comprise comme lieu de rencontre, le panafricanisme doit permettre aux Africains de ce siècle de dépasser l'auto célébration et l'auto glorification. Le discours panafricaniste revêt alors les allures d'une marche ininterrompue qui se soustrait de tout communautarisme et de tout ethnocentrisme. Il s'ouvre à l'autre pour mieux se construire et garantir un avenir commun.

L'occidentalisation du monde a ceci de néfaste qu'elle mène le monde vers un modèle unique de développement. Or, la diversité est une richesse et un atout dans ce contexte mondialisé. Il faut justement penser une mondialisation qui garantisse la solidarité entre les cultures. L'eupéanisme ou l'occidentalisation ne doit plus s'ériger comme modèle de civilisation qui tend à dominer les autres.

Le panafricanisme d'aujourd'hui doit donc promouvoir l'idée de l'ouverture. L'Afrique doit refuser l'assimilation et les nouveaux modes de domination occidentales. Elle doit proposer quelque chose. Le panafricanisme doit être une forme d'expression de la solidarité globale dans un monde pluriel. Nous opinons que l'apport de l'Afrique dans le concert des nations doit être fondé sur ce qui fait sa spécificité, sur ce qui est authentique, c'est-à-dire ce qui ne se trouve pas ailleurs, mais qui est indispensable au développement de la planète. Car avec la mondialisation, le panafricanisme doit se prémunir de devenir une extension de la culture occidentale. Il doit garder les éléments fondamentaux de son originalité.

Reconnaissons-le, le continent africain regorge d'une grande richesse due à sa diversité culturelle. La diversité culturelle de l'Afrique est un gage essentiel pour la survie de l'humanité. Car, comme le souligne si bien Edem Kodjo : « *dans un monde sclérosé, univoque et monotone, la diversité apparaît comme une source d'enrichissement, de vie et de*

²²⁸ *Ibidem*, P. 261.

bonheur »²²⁹. Et dans ce contexte mondialisé dominé par la culture occidentale qui n'a de cesse de démontrer ses limites, l'Afrique doit pouvoir être une nouvelle alternative pour un développement meilleur et durable. Ainsi, nous pouvons dire que le panafricanisme ne doit plus être une réplique de la culture occidentale, car le devenir reviendrait à perpétuer la domination et la suprématie occidentale sur toute la planète. Le panafricanisme ne doit pas non plus se résumer à un affrontement Afrique/Occident, mais un mouvement de cultures qui doivent cohabiter de manière pacifique. Le succès du panafricanisme face au défi de la mondialisation réside dans la croisée des chemins entre le traditionnel et le moderne, entre l'identité et l'ouverture aux autres. Le panafricanisme ne doit donc plus se confiner dans les arcanes de la négritude. Il doit être une pensée dynamique et dialectique qui associe les contraires : tradition/modernité, cultures africaines et cultures des autres.

Il convient dès lors pour les Africains d'opérer une herméneutique du passé à travers laquelle ils devront recourir à ce passé, non pas de façon nostalgique au sens de la négritude *senghorienne*, mais plutôt de façon critique de manière à élaguer de ce dernier tous les éléments négatifs afin d'arborer ses plus beaux vêtements dans le bal planétaire. Ensuite, les penseurs africains devront opérer une dialectique du présent où il s'agira de transcender leur identité pour s'ouvrir sereinement vers l'extérieur. Le panafricanisme atteint alors le moment où, s'appuyant sur son identité et ses spécificités, il s'ouvre à d'autres horizons pour s'arrimer aux exigences de l'heure.

A ce niveau, le panafricanisme, comme le fait remarquer Jean Godefroy Bidima doit se prémunir contre les dangers de l'afrocentrisme caduc et contre les fantasmes de l'eurocentrisme aveugle. C'est en cela que l'art de la traversée qui renvoie pour l'occasion à la traversée des cultures va s'avérer très significatif. Le panafricanisme doit abandonner le conservatisme, transcender les barrières socio culturelles de la négritude *senghorienne* pour répondre aux attentes de la mondialisation et faire face aux défis de la modernité. Il s'agit donc d'un panafricanisme conquérant qui s'insère dans le monde. Ainsi conçue, la traversée qui constitue le capital philosophique et épistémologique du penseur de l'école de Francfort ne va pas s'embarrasser des questions de l'origine. Ce qu'il faut dire au panafricanisme en réalité, c'est d'évoluer avec le temps. Et qui dit évoluer avec le temps dit tourner le dos au conservatisme. Pour lui, traiter de la notion du panafricanisme à partir de la question des

²²⁹ E. kodjo, *Op. Cit*, P.90.

origines c'est : « être solidaire d'une conception périmée du mouvement qui postule pour toute avancée une source, un levier à partir duquel le mouvement se lance »²³⁰.

En gros, le panafricanisme doit allier créativité et translation. Ce changement de paradigme est aux yeux de Bidima la condition *sine qua non* d'un panafricanisme efficace et conquérant. C'est cette même idée qui fonde la pensée philosophique de Marcien Towa. D'après lui, l'émancipation de l'Afrique passe inexorablement par l'éviction de la négritude du champ panafricaniste. Il pense que cette dernière n'est rien d'autre que l'expression d'un âge dépassé du panafricanisme. C'est la raison pour laquelle il va tourner le dos au traditionalisme et à la négritude qui se situait dans une perspective revendicative, un peu comme mendiant du certificat d'existence culturelle. Or pour Towa, le panafricanisme ne doit plus justement exceller dans ce que Alassane N'daw appelle : « la revendication d'une dignité anthropologique propre »²³¹. Le panafricanisme doit se frayer un chemin dans la civilisation universelle. La tâche des Africains consiste donc selon l'auteur de *l'Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* à : « s'emparer du secret de l'occident... à identifier la raison de sa seule puissance et à l'introduire dans notre propre culture »²³². Il préconise pour ce faire le rejet du passé et l'appropriation de la science et de la technique, secrets de la puissance occidentale.

Au demeurant, il convient de rappeler que l'idée de mondialisation dissout *ipso facto* celle de l'identité ou d'authenticité culturelle. Cela signifie qu'avec la mondialisation, il n'y a plus de cultures pures, car chaque culture subit inévitablement l'influence de l'autre. Cela nous amène donc à être éclectiques. Nous désignons par éclectisme, la doctrine philosophique qui se situe comme le lieu de convergence et de conciliation de divers points de vue. Il s'oppose donc à l'obstination et au dogmatisme.

Pour Njoh Mouelle, l'Africain doit s'ouvrir à la mondialisation de manière prudente, c'est-à-dire bien organisée. Pour lui, le retour aux sources n'est pas tant une mauvaise chose, ce qu'il condamne en revanche c'est le caractère définitif qu'il semble revêtir chez Senghor. Aussi déclare-t-il : « on ne retourne pas aux sources pour y séjourner indéfiniment »²³³. Le discours de la négritude doit nécessairement tourner le dos au conservatisme de la tradition et se projeter dans l'avenir de façon critique, c'est-à-dire en s'inscrivant dans une posture

²³⁰ J.G. Bidima, *la philosophie negro africaine*, P.78.

²³¹ A. N'daw, *La pensée africaine : recherche sur les fondements de la pensée négro africaine*, Nouvelles éditions africaines, 1983, P.73.

²³² M. Towa, *Op.cit.*, P.40.

²³³ E. Njoh Mouelle, *Jalons II, l'africanisme aujourd'hui*, P.24.

progressiste. La tradition ne saurait donc totalement être éludée comme le préconise Towa. Elle doit plutôt servir de tremplin ou de repère en vue de bâtir un avenir meilleur. Elle doit servir de fil conducteur et être la mesure de la distance qui existe entre nous et les autres. De sorte qu'il nous soit possible de ne pas être dépayés encore moins arborer une personnalité d'emprunt dans ce grand village de la mondialisation. Dans *De la médiocrité à l'excellence*, il affirme que : « toute modernité suppose une tradition sur laquelle elle doit s'adosser »²³⁴.

Autrement dit, le panafricanisme doit conserver son originalité et sa spécificité en allant dans ce rendez-vous du donner et du recevoir qu'est la mondialisation pour ne pas se diluer dans les cultures occidentales. Il ne doit donc admettre aucune concession en termes de complexe face à la culture occidentale ou asiatiques. Il s'agit d'y aller en « espion » pour voler et science et la technique, secrets de la puissance occidentale et l'adapter à nos réalités. De ce fait, il n'est plus question de parcourir le monde en quête d'approbation et d'applaudissement. Cela ne doit pas non plus être une mendicité du certificat culturel. Mais plutôt une affirmation efficace du panafricanisme en tant que le savant mélange entre l'ici et l'ailleurs, entre la tradition et la modernité, entre les cultures africaines et les cultures des autres. La formule consacrée est donc cette affirmation d'Aimé Césaire : « il y a deux manières de se perdre. Par la ségrégation, murée dans le particulier. Ou par la dilution dans l'universel »²³⁵.

II- LE PANAFRICANISME COMME PENSEE DE L'UNIVERSEL

Il s'agit ici de déterminer la spécificité du discours panafricaniste et sa possible contribution à l'édification d'un monde meilleur. Pour ce faire, nous pensons que la mondialisation doit être un appel à la coexistence pacifique entre les nations et les cultures, à la disparition de la domination par les puissants et à la solidarité envers les faibles. La mondialisation doit être un espace neutre où s'épanouissent librement et équitablement toutes les cultures. Elle ne doit pas être le lieu des inégalités de toutes sortes, encore moins le lieu de la légitimation de la domination occidentale. Dans cette optique, elle se confond à un simple véhicule de l'idéologie occidentale et à une montée en puissance du matérialisme, du capitalisme et du matérialisme. Face à l'attitude universaliste et uniformisante selon laquelle la seule approche occidentale conviendrait est celle de la multiplicité ou de l'universel. Les

²³⁴E. Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, P.18.

²³⁵ A. Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence africaine, 1956. P.10.

sociétés occidentales ne se comprennent pas comme étant semblables aux autres. Elles s'imposent comme étant la civilisation universelle. Vu que l'Occident se considère comme étant le dépositaire de la raison et de la philosophie. L'Afrique serait donc son négatif comme intuition et émotion.

1- De l'esprit de Bandung ou la thèse d'un monde pluriel : une lecture de Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor

Quand on parle de monde pluriel, il s'agit de la cohabitation pacifique entre les cultures et les civilisations, un monde où les disparités culturelles n'aliènent pas le vivre ensemble. Car les guerres et les mouvements naissent lorsqu'une culture tend à s'imposer aux autres. Voilà pourquoi Lucien Ayissi souligne que : *« pour ces raisons, nous avons besoin d'une solidarité globale qui doit anticiper l'intérêt pour la vie de tous, une solidarité avec les semblables et les non semblables, avec les autres, les eux et les nous, avec chacun qui vit... »*.²³⁶

Il est question pour l'Afrique d'envisager de nouveaux partenariats. En effet, la mise en pratique des clauses de la conférence de Bandung²³⁷ postule que le continent africain ne doit pas évoluer de manière isolée, mais doit plutôt faire front commun avec les autres. L'esprit de la conférence de Bandung est une référence commune dans la lutte des peuples contre la domination des puissants et dans la recherche d'alternative à la mondialisation néolibérale. Lorsqu'on parle de civilisation de l'universel, cela nous ramène ici dans l'esprit de Bandung, c'est-à-dire la conception d'un pluriel du monde qui a fait irruption sur la scène de l'histoire universelle. Et à partir de ce pluriel du monde, il s'agit pour nous de se demander comment construire un horizon d'universalité. Pour définir le cadre idéal de l'horizon d'universalité, commençons par dire ce qu'il n'est pas. L'universel ne doit pas juste s'effectuer sur la scène propre de l'Occident. Cette position sera partagée plusieurs penseurs du panafricanisme tels que Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor.

Aimé Césaire va s'opposer à l'universalisme européen. Il va remettre en question ce qui se confond pour lui à un universalisme colonial et impérial. Ce genre d'universalisme exclut *ipso facto* l'Afrique de la scène internationale. Pour lui, l'Afrique ne doit pas se retrouver dans

²³⁶ L. Ayissi « L'Idéal panafricain contemporain », P.254.

²³⁷ La conférence de Bandung est une réunion historique qui s'est tenue du 18 au 24 avril 1955 à Bandung en Indonésie. Elle a réuni les représentants de 29 pays d'Asie et d'Afrique, avec pour objectif de promouvoir la coopération économique, culturelle et politique entre les pays du Tiers monde.

la mondialisation à titre de fragment. Cela signifie que pour Aimé Césaire, l'Afrique ne doit pas être la partie d'un tout englobant. Mais une perspective sur le tout. Pour lui, l'universel ne doit pas être l'image générale d'un tout où l'Afrique viendrait se situer ou prendre sa place. Au contraire, sa situation doit pouvoir signifier que sur cette totalité, l'Afrique a son mot à dire. Le discours panafricaniste porte donc sur le *tout* et non sur une partie du *tout*. Il doit être une pensée de la totalité et non plus un simple particularisme. L'universalisme ou la mondialisation sous sa forme actuelle est l'affirmation de ce que l'Europe est le centre de l'histoire universelle. Cette position corrobore l'hégélianisme. Car pour Hegel, imaginer qu'une autre civilisation que celle de l'Occident puisse être le lieu propre de la civilisation universelle serait totalement contradictoire. Il ne s'agit ni plus ni moins, d'après Aimé Césaire, d'un universalisme assimilationniste. Il se caractérise par la conception d'une supériorité omni latérale de l'Occident et de la croyance que l'évolution telle qu'elle s'est opérée en Occident est la seule possible et envisageable pour tous.

L'universalisme assimilationniste postule que le modèle occidental est le seul par lequel le monde entier devra passer. Une telle attitude de la part des occidentaux témoigne de leur hostilité de ce qu'ils appellent avec dédain le relativisme culturel. Or, c'est très exactement ce dont l'Afrique n'a plus besoin. La mondialisation aujourd'hui fait de l'Occident le lieu de l'universel. Il s'agit de donner au monde une ligne d'évolution qui est unique et définie par la chronologie propre de l'Occident, et de dire que toutes les sociétés passeront par là. La culture occidentale canalise et stérilise les autres cultures en s'imposant comme modèle. Or, si le chemin de toutes les sociétés humaines est le même, nous aboutirons inexorablement à des sociétés qui seraient en avant du chemin et des sociétés en arrière du chemin. Ce qui est une manière de réduire totalement le multiple à l'un. Autrement dit, un tel universalisme se dédouble d'une vision réductionniste qui contraint toutes les autres cultures à être des caisses de résonance de la culture occidentale. Et dans ce cas, il ne saurait y avoir une véritable multiplicité culturelle et de multiplicité de sociétés humaines, mais plutôt des stades différents d'une même évolution.

D'après Maurice Thorez, à en croire Aimé Césaire, la culture occidentale se caractérise par l'idée selon laquelle : « *l'évolution telle qu'elle s'est opérée en Europe est la seule possible, la seule désirable, qu'elle est celle par laquelle le monde entier devra passer* »²³⁸. Il ne s'agit ni plus ni moins d'après lui, d'un paternalisme colonialiste par lequel l'Occident

²³⁸ Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, P.7.

s'arroge le droit de conduire et d'aider les peuples qu'il considère comme « *attardés* ». D'où cette affirmation : « *Car il s'agit bel et bien d'un grand frère qui, imbu de sa supériorité et sur de son expérience, nous prend la main ... pour nous conduire sur la route où il sait se trouver la Raison et le progrès* »²³⁹. Contre cet universel assimilationniste, Aimé Césaire formule le vœu d'une Afrique émancipée et maîtresse de son destin. Sous sa plume nous lisons : « *nous voulons que nos sociétés s'élèvent à un degré supérieur de développement, mais d'elles-mêmes* ».²⁴⁰

Autrement dit, il n'est donc plus question pour le discours panafricaniste à l'ère de la mondialisation d'être une pensée par procuration où c'est l'Occident qui pense et agit en lieu et place des Africains. Dans sa *Lettre à Maurice Thorez*, il écrit : « *Dans ces conditions, on comprend que nous ne puissions donner à personne délégation pour penser pour nous, délégation pour chercher pour nous...* ».²⁴¹ Le panafricanisme devient, pour ainsi dire, un discours autonome et responsable. Car le discours panafricaniste de Césaire se résume en un seul mot à savoir, le droit à l'initiative. En réalité, ce que Césaire réproouve, ce n'est pas tant la mondialisation, mais son instrumentalisation par les Occidentaux. D'après lui, la mondialisation doit être mise au service des Africains, et non l'inverse. Pour cela, l'Occident doit cesser de concevoir la mondialisation ou encore l'universel en termes de magistère à exercer sur les peuples non occidentaux. Voilà pourquoi il déclare que : « *L'heure est venue d'abandonner nos vieilles routes. Celles qui ont mené à l'imposture, à la tyrannie, au crime ... L'heure de nous-même sa sonné* »²⁴². Cette posture traduit bel et bien l'optimisme de Césaire. Aussi déclare-t-il : « *Oui, tout peut encore être sauvé* ».²⁴³

Cela signifie que la condition *sine qua non* du salut du panafricanisme à l'ère de la mondialisation est le droit à l'initiative. Autrement dit, les Africains doivent rentrer dans la disposition d'eux-mêmes comme le préconise Marcien Towa lorsqu'il dit que : « *Notre tâche se précise donc ainsi, nous avons à nous réaffirmer dans le monde actuel : nous séculairement assis dans la nuit de l'inanité, nous avons à nous redresser de toute notre stature d'hommes, nous depuis si longtemps affairés au service de l'autre, nous avons à nous affairer à notre propre service ; nous dont l'autre a si longtemps disposé, nous devons rentrer dans la disposition de nous-mêmes* »²⁴⁴. Le discours panafricaniste sous la plume de Césaire sera une

²³⁹ *Idem*

²⁴⁰ *Idem*

²⁴¹ *Idem*

²⁴² A. Césaire, *Op.cit.* P.10.

²⁴³ *Ibidem*

²⁴⁴ M. Towa, *Op.cit.* P. 46.

conception plurielle du monde qui échappe aussi bien à l'universel coagulant comme le dirait Bidima et aux particularismes. Dans cette optique, il conclut sa *Lettre à Maurice Thorez* en disant que : « *je ne m'enterre pas dans un particularisme étroit. Mais je ne veux pas non plus me perdre dans un universalisme décharné. Il y'a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par la dilution dans l'universel* »²⁴⁵

Davantage, la mondialisation selon Aimé Césaire n'est rien d'autre que celle de la coexistence de tous les particuliers, c'est-à-dire, de toutes les cultures. Et ceci passe justement par la conjugaison des efforts de tous, que l'on soit Européens ou Africains. L'objectif de Césaire est justement de construire l'universel d'une manière qu'il ne soit pas la négation des particularismes. C'est la raison pour laquelle il pense que l'universel ne doit plus se manifester dans une logique impérialiste et unificatrice où doivent se greffer toutes les autres cultures. Car, vu sous cet angle, la mondialisation fera de l'Afrique ce que redoutait Césaire, à savoir un simple fragment de ce tout.

Or, ici le panafricanisme n'excelle plus dans une logique d'enfermement sur soi, mais plutôt son aptitude et surtout la possibilité à se prononcer sur le tout. Car le panafricanisme est aussi une pensée de l'universel, et non pas être le contraire de l'universel. Car en multipliant les contraires pour essayer d'atteindre l'universel, l'on ne pourra aboutir qu'à une juxtaposition d'identités et de cultures incommunicables, chacune ne se justifiant que dans son contexte. L'universel devrait plutôt être un approfondissement et une coexistence de tous les particuliers. Le panafricanisme doit alors se munir de la force et du courage de refaire ce qui a été défait. Il doit être la force d'inventer au lieu suivre. Inventer sa route en la débarrassant des stéréotypes et des formes toute faites qui l'obstruent. Il est donc du devoir des Africains de s'ouvrir aux autres pour bâtir une coexistence pacifique qui garantisse la justice, la liberté et la dignité à tous les hommes de toutes les communautés. Il doit servir de cadre permettant aux Africains d'assumer de manière autonome les lourdes responsabilités que l'histoire fait peser sur leurs épaules.

En un mot, l'idéal poursuivi par Césaire n'est pas un universel qui s'enferme en lui-même, mais un universel qui garantit une véritable solidarité. En effet, disons-le, il est contre une conception carcérale de l'identité, et il ne veut pas non plus se perdre dans cet universalisme de surplomb comme celui que propose l'Occident. Cet universel de surplomb que réprouve Aimé Césaire est cette fâcheuse tendance pour l'Occident qui a : « *l'habitude*

²⁴⁵ A. Césaire *Op.cit.*, P.11.

de faire pour nous, l'habitude de disposer pour nous, l'habitude de penser pour nous, l'habitude de nous contester ce droit à l'initiative... Le droit à la personnalité »²⁴⁶.

Cette exigence d'un universel à inventer dans l'esprit de Bandung renvoi à un humanisme universel. Il est à inventer ensemble. L'universel riche de tous les particuliers comme le dira Césaire. Pour Aimé Césaire, c'est l'idéal que poursuivait la conférence de Bandung. Et non plus un universalisme de grand frère que l'Occident veut imposer aux autres sociétés humaines. Il s'agit de créer une certaine convergence des particularismes vers un horizon d'universalisme. Car, l'universalisme riche de tous les particuliers dont rêve Césaire ne va pas de soi. Il est à inventer. L'universalisme ou la mondialisation doit être semblable à un jardin de fleurs avec les fleurs de toutes les couleurs. Aussi, les Africains doivent se montrer ouverts et ne plus se mettre en marge de la civilisation universelle. Pour ce faire, il s'agira pour ainsi dire de désoccidentaliser pour universaliser. Autrement dit, il s'agit de créer une universalisation qui en soit vraiment une, c'est-à-dire qui mette un accent sur le pluriel du monde. C'est la raison pour laquelle nous opinons que l'universalisme ou la mondialisation doit être une invitation pour tous les peuples de la terre à ne pas confondre solidarité et subordination.

En effet, l'un des défauts les plus apparents de l'universalisme et de la mondialisation tel que perçu par l'Occident c'est son penchant assimilationniste invétéré, son chauvinisme inconscient et sa conviction de la supériorité naturelle de l'Occident. Et pourtant, il s'agit justement de construire un universel qui ne soit pas malgré ses apparences d'ouverture, la négation du pluralisme culturel. C'est ce que Souleymane Bachir Diagne nomme « *l'universalisme réducteur* »²⁴⁷. C'est-à-dire un universel qui ramène le multiple à l'un. Aimé Césaire ne pense pas autrement. Pour lui, l'universel doit être un universel de tout le particulier. Cela signifie que dans le fondement du particulier on doit pouvoir rencontrer l'universel. Le particulier en soi doit pouvoir être une instance de l'universel. Ce qui veut dire que l'universalisme ou la mondialisation ne doit plus être un colonialisme déguisé encore moins quelque chose qui lui ressemble à s'y méprendre. Cette position sera aussi celle de son pair Senghor, l'autre chantre de la négritude.

Senghor en effet est le philosophe de la civilisation de l'universel autant qu'il est de la Négritude. Fidèle lecteur de Karl Marx, il pense que l'universel transformera le colonialisme

²⁴⁶ *Ibidem*, P. 12.

²⁴⁷ S.B Diagne, *En quête d'Afrique : universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018, P..75.

en cosmopolitisme. Le cœur de sa pensée est la convergence des différences. Il s'agit selon lui de vivre en symbiose avec l'autre. Car avec l'esprit de Bandung, le nègre : « *meurt à soi pour renaitre dans l'autre* ». ²⁴⁸ Ecrit-il. Pour lui, il n'est pas question d'avoir une homogénéisation du monde, mais il s'agit plutôt d'approfondir les différences en même temps qu'il les fait converger. L'universel d'après ce penseur sénégalais n'efface ou ne supprime pas les différences, elle les accentue au contraire. A titre illustratif, Senghor nous présente l'exemple d'un couple. Pour lui, une union ou un couple est réel seulement s'il permet d'affirmer les personnalités différentes des membres de cette union. Cependant, si l'union consiste pour l'une des deux personnalités à totalement absorber l'autre, il ne s'agit plus d'une union mais d'une phagocytose. Autrement dit, l'universel ou la mondialisation doit accentuer les différences en leur permettant de s'exprimer et non les supprimer.

En effet, le rêve de Senghor est celui d'un monde qui serait à la fois un monde de convergence et d'affirmation des personnalités culturelles dont la colonisation était la négation. C'est donc sous ce modèle qu'il conçoit la mondialisation. Sous l'influence de Marx, sa conception de l'universel est en quelque sorte celle d'une humanité réconciliée. Pour lui, chaque culture doit avoir le sentiment d'être une parcelle de la civilisation universelle. Il s'agit de ce qu'il nomme la socialisation de la terre. A cet effet, Julius Nyerere a pu dire ce qu' : « *il n'y a d'universalité Que s'il sait prendre en compte les différences des hommes et valoir également pour tous* » ²⁴⁹. La conception senghorienne doit son originalité au fait qu'il n'y a pas de modèle d'universalisme. Il ne s'agit pas pour lui d'une africanisation de l'universalisme, mais d'adapter l'universalisme aux situations africaines. L'Africain doit devenir un citoyen du monde.

Cependant, Senghor pense que s'il est vrai que le monde mondialisé est nécessairement un monde désoccidentalisé, nous ne devons pas pour autant aboutir à un monde désorienté. La hantise de Senghor est qu'on se retrouve avec une sarabande de cultures innombrables. Chaque culture ne se justifiant que dans son contexte propre. Des cultures qui ne communiquent pas entre elles. Et là on perdrait définitivement l'universel tant souhaité à cause de cette obsession pour la désoccidentalisation du monde. Chacune des cultures voulant à tout prix affirmer son idiosyncrasie. Pour l'auteur sénégalais, la désoccidentalisation ne doit pas rimer avec désorientation. Nous devons conserver l'universel car il y va de notre humanité. L'humanisme de Senghor consiste justement à affirmer la complémentarité des cultures et des

²⁴⁸ L. S. Senghor, *Op.cit.* P.259.

²⁴⁹ J. Nyerere, *Le Socialisme et l'Afrique*, Maspéro, 1968, P.29.

civilisations, c'est ce qu'il nomme le métissage culturel. C'est à dire, l'idée d'une civilisation noire différente, mais égale aux autres. Par conséquent, chaque culture doit s'efforcer à transcender ses différences pour créer une véritable civilisation universelle. L'universel devient donc la fusion et le nivellement des différences. En d'autres termes, l'affirmation du Noir ne doit plus être un but recherché, mais un moyen de s'ouvrir aux autres. Dans son ouvrage intitulé *Liberté I*, il déclare que : « *notre souci a été de l'assumer, cette négritude, en la vivant, et, l'ayant vécu, pour la présenter au monde, comme une pierre d'angle dans l'édification de la civilisation de l'universel, qui sera l'œuvre commune de toutes les races, de toutes civilisations différentes* »²⁵⁰. La civilisation de l'universel représente donc un monde de solidarité qui cherche à se nouer. Elle constitue de ce fait le point *oméga*, c'est à dire l'objectif final de l'initiative qu'il appartient à tous les hommes sans distinction de cultures de construire.

En définitive, la civilisation de l'universel c'est une sorte de mélange dans un pot commun des pôles opposés, Afrique/Europe ou Asie/Amérique. Il déclare que: « *la civilisation idéale serait comme ces corps quasi divins, d'un grand sculpteur qui réunissent les beautés réconciliées de toutes les races* »²⁵¹. La civilisation de l'universel telle que conçue par Senghor traduit l'aspiration à un monde nouveau, qui exige de nous de s'élever au-dessus des particularismes pour bâtir la pluralité. Cela signifie que l'universel ne doit plus être l'apanage du seul Occident ainsi que le traduisent abusivement ces propos du philosophe français Paul Valéry : « *Nous autres français avons la particularité d'être universels* »²⁵². Fort heureusement, la position de Merleau Ponty tranche nettement avec ce dernier lorsqu'il déclare que : « *Husserl ne peut plus considérer qu'il peut embrasser l'expérience humaine en faisant varier la science propre, c'est-à-dire, s'installer dans l'universel et dire les humanités ne seront qu'une* »²⁵³.

Autrement dit, Merleau Ponty pense qu'il faut apprendre des autres, il faut apprendre à décentrer. En effet, nous vivons dans une époque où ce qu'il nomme l'universel de surplomb, une culture impériale a la prétention de donner le las et d'imposer aux autres cultures de s'aligner sur elle. Pour lui, il faut substituer à cet universel de surplomb un universel plus humaniste qui est un universel latéral. Il s'agit là d'un universel où toutes les cultures sont équivalentes et cohabitent pacifiquement ensemble. L'universel latéral ou horizontal permet

²⁵⁰ L.S. Senghor, *Op.cit.* P. 1.

²⁵¹ *Ibidem*, P. 96.

²⁵² P. Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, 1931, P.107.

²⁵³ M. Merleau Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, P. 67.

de faire barrage à ce Diagne appelle les identités meurtrières qui sont un frein considérable à la mondialisation. L'idée même de mondialisation nous oblige à partir de la multi culturalité de fait pour envisager une quelconque cohabitation des cultures. Car l'universel latéral privilégie les relations entre les cultures contrairement à l'universel horizontal qui consacrait la suprématie d'une culture sur les autres. L'universel latéral annihile l'idée d'une culture déterminée à être l'impérieux qui va dicter l'universel au reste de l'humanité. Voilà pourquoi Senghor déclare que : « *mettez deux cultures en présence l'une à côté de l'autre, elles se combattent souvent, elles se métissent toujours. C'est ainsi que naît la civilisation* »²⁵⁴.

2- De l'universel vertical à l'universel horizontal ou latéral

Souleymane Bachir Diagne nous invite à concevoir la rencontre entre les peuples et les cultures comme étant une pensée de l'universel. Selon lui, l'Europe ne doit être le centre du monde. Les peuples qui ont eu à subir la domination coloniale remettent en question l'un de ses arguments, sinon sa justification idéologique. L'universalité est ce qui lie les communautés humaines entre elles, de sorte qu'il soit possible de penser les sociétés africaines dans leurs spécificités et non plus sous le mode exclusif. Il est donc pertinent de ce fait de ne plus concevoir le panafricanisme comme enfermement dans la tradition, mais également comme ouverture sur la science, la technologie etc.

Dans ce monde mondialisé, les Africains ne devraient plus se préoccuper de revendiquer leur reconnaissance. Il s'agit pour ces derniers de tourner le dos à la sentimentalité, c'est-à-dire au subjectivisme pour se construire sur la raison, qui elle n'est ni blanche ni noire, ni bonne ni mauvaise. Le fondement de l'universalisme culturel doit être l'usage de la raison qui est en réalité est l'apanage de tous les hommes. On part donc pour ainsi dire de l'universalité de la raison pour aboutir à l'universalisme culturel. Dans le même sens, Papa Abdou Fall déclare que : « *Pour le bien de l'humanité, le propre doit, au lieu de se murer dans un particularisme excessif, contribuer à consolider l'universel autant qu'il est nécessaire que celui-ci le renforce* »²⁵⁵.

Souleymane Bachir Diagne s'insurge en effet contre une conception carcérale de l'universel qui pense la relation avec l'autre dans une perspective d'exclusion. Autrement dit, la visée de l'universel chez Diagne est l'élaboration d'une pensée sans partis pris. Car, si le particulier est posé comme l'apanage d'une culture ou d'une identité, selon le philosophe

²⁵⁴ L.S. Senghor, *Op. Cit*, P.13

²⁵⁵ Papa Abdou Fall, *Souleymane Bachir Diagne, Le penseur du propre et de l'universel*, octobre 2022, P.437.

sénégalais s'opposer à une conception carcérale de l'universel, c'est accepter donc de le penser comme une pluralité. Il s'agit comme le dit Papa Abdou Fall de : « *refuser les limitations et les délimitations qui l'appauvrissent* »²⁵⁶. Aussi ajoute-t-il : « *la pensée africaine... n'est pas une île coupée de l'océan du savoir universel. Celui-ci la marque de son sceau tout autant qu'il est influencé par elle* ». Selon l'épigone de Diagne : « *A y regarder de près, la revendication de valeurs spécifiques ou authentiques est généralement la conséquence de ce dont la différenciation excessive, voire la diabolisation des autres, est l'une des causes principales* »²⁵⁷.

De ce fait, le Panafricanisme peut être bénéfique, doit s'ouvrir à l'universel. Il doit se mettre à son service en vue de l'enrichir. C'est sans doute la raison pour laquelle Antoine de St Exupéry a pu dire que : « *Si tu diffères de moi, loin de me léser, tu m'enrichis* »²⁵⁸. Dès lors, promouvoir l'universel c'est refuser de faire l'éloge du particularisme et du repli identitaire. Ainsi, dissenter sur le Panafricanisme en contexte mondialisé, c'est comme le dit Diagne : « *Penser par nous-mêmes et pour nous-mêmes* »²⁵⁹. Dans cette mouvance, le philosophe sénégalais invite les Africains à se prendre eux-mêmes en charge au lieu de se laisser divertir. Ajoutant de l'eau à son moulin, le philosophe sénégalais Babacar Ndoye propose aux Africains d'éviter le piège de l'extraversion qui selon lui condamnent : « *Les Africains à être comme des parias dans la modernité* »²⁶⁰.

L'universel doit donc s'émanciper du confinement dans les particularismes et les relativismes. Ainsi, à l'universel vertical ou de domination qui se confond à l'occidentalisation du monde, le disciple de Senghor substitue un universel horizontal qui prône le dialogue entre les cultures et l'égalité entre tous les peuples du monde. Il déclare qu' : « *il y a une seconde voie vers l'universel : non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais l'universel latéral dont nous faisons l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi* »²⁶¹. Ce n'est qu'à cette condition qu'il sera possible de construire ce que Diagne considère à la suite de Merleau Ponty comme étant « l'universel latéral » ou l'« *universel vraiment universel* »²⁶². L'universel latéral est donc

²⁵⁶ *Ibidem*, P.438.

²⁵⁷ *Ibidem*, P.439.

²⁵⁸ A. St Exupéry, *Terre des Hommes*, Paris, Gallimard, 1939, P.144.

²⁵⁹ S.B Diagne, *Pour un universel vraiment universel*, Dakar, Ecrire l'Afrique monde, Ateliers de la pensée, P.77.

²⁶⁰ B. Ndoye, Senghor et Cheick Anta Diop : ré-territorialiser le politique ? *Revue sénégalaise de philosophie*, « *Penser la diversité, actes du colloque de la journée mondiale de la philosophie, UCAD-Dakar* ».

²⁶¹ S.B. Diagne, *En quête d'Afrique*, P.75.

²⁶² S.B. Diagne, *Penser l'universel avec Etienne Balibar*, Raison publique, PP.15-21.

celui qui place toutes les cultures « *côte à côte et sur un même plan* »²⁶³. L'universel latéral promeut donc un monde d'ouverture, de tolérance, de diversité, de solidarité, d'échange et de dialogue. Il est comme le dit Abdou Fall : « *un monde qui se créolise constamment* »²⁶⁴.

En d'autres termes, l'universel latéral s'insurge comme l'avons dit plus haut contre toute forme de domination afin de rendre possible rendez-vous du donner et du recevoir, mais aussi l'édification d'un monde plus humain. Ceci permettra d'extraire du panafricanisme toute forme de subjectivisme et de particularisme pour le fonder et le construire sur des bases plus objectives. Or la caractéristique fondamentale de tout homme n'est rien d'autre que l'usage de la raison. Ce qui présuppose donc une certaine égalité entre tous les hommes et par ricochet entre les cultures qui en découlent. Descartes n'a-t-il pas dit que : « *le bon sens est la chose du monde la mieux partagée* »²⁶⁵? Ne posait-il pas là les jalons d'une métaphysique de l'identité régie par un principe d'égalité entre tous les hommes qu'ils soient Africains ou Européens ?

La raison sera donc cet élément capital qui empêche à l'homme africain de sombrer dans l'obscurantisme du repli identitaire, mais plutôt de s'affirmer comme *Etre-dans-le – monde*. Fondé sur la raison, le panafricanisme devient un véritable étalon permettant au continent africain de s'imposer avec puissance dans le concert des nations. Or, fondé sur la tradition et la différence raciale, il court sans cesse le danger de sombrer dans une essentialisation voire une racialisation du culturel et de la pensée. D'où la nécessité aujourd'hui de penser un panafricanisme plus ouvert qui se situe dans une perspective interculturelle. Il devient dès lors un ancrage dans l'histoire et non plus repli ou enfermement dans le singularisme. En tout cas, le pluralisme identitaire est inhérent au panafricanisme d'aujourd'hui, par opposition au panafricanisme racial porté par les pères.

Le panafricanisme doit pouvoir se concevoir comme une terre d'accueil comme le dit Sévérine Kodjo Grandvaux, c'est à dire se soustraire du mode exclusif et identitaire pour se concevoir comme ouverture. En effet, l'idée de panafricanisme qui se construit en marge de l'approche identitaire permet de concevoir un panafricanisme qui soit à la fois spécifique aux réalités africaines et aux réalités universelles. Il devient pour ainsi dire le lien entre l'héritage

²⁶³ S.B. Diagne, *Difficultés de la notion d'universalité latérale*, Revue sénégalaise de philosophie, revue semestrielle, Numéros 7-8 Janvier-Décembre 1985, deuxièmes journées annuelles, actes du colloque droit-moral et société, université de Dakar, 17-18-19 Décembre 1984. Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, PP.151-159.

²⁶⁴ P.A. Fall, *Op. Cit.*, P.442.

²⁶⁵ Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Ed. Gallimard, 1637, P.31.

et la création, entre le même et le différent, entre la tradition et la modernité. De ce fait, il est donc primordial, voire indispensable comme le préconise Ebenezer Njoh Mouelle de renoncer au paradigme racial et traditionaliste sous lequel les anciens ont autrefois abordé la question du panafricanisme pour le construire sur des bases objectives. Il importe en effet de ne plus enfermer le discours panafricaniste dans les carcans du traditionalisme, mieux de penser son insertion dans le monde et sa rencontre avec l'autre. Le panafricanisme doit emprunter aux autres pour échapper au piège de l'enfermement sur soi. Dès lors, le panafricanisme peut puiser chez l'autre ce qui l'intéresse sans que ce ne soit une trahison. Ce qui justifie à juste titre cette déclaration de Séverine Kodjo Grandvaux selon laquelle : « *toute pensée est certes mémoire et s'enracine dans un passé fait de traditions, de savoir et de sagesse acquis, mais elle doit s'ouvrir à l'humanité et ne plus se rattacher uniquement à une communauté particulière* »²⁶⁶.

Pour Souleymane Bachir Diagne : « *l'exigence d'universalité est inséparable* »²⁶⁷ de toutes velléités panafricanistes dans ce contexte mondialisé. Il va insister sur la nécessité d'une conception plurielle du panafricanisme, non comme sa négation mais comme la condition même de son existence. D'où la nécessité de dégager un socle, un dénominateur commun qui ferait l'universalité. L'autre élément de cette universalité serait l'égalité entre les peuples et la préservation de la dignité humaine. Pour lui, il ne faut pas considérer le panafricanisme comme une donnée incarnée dans un modèle qui serait alors répéter. Davantage, il s'agira de ne plus considérer la tradition africaine comme un *ayant-été* à absolutiser, mais comme un laboratoire d'expériences dans lequel le panafricanisme cherche à se frayer une voie vers son accomplissement. Dans le même ordre d'idées, Bidima soutient que la tradition est synonyme de mouvement de traversée. Elle est transmission et invention. Elle donne la possibilité au panafricanisme de se construire à partir de son *ayant-été*, c'est-à-dire, à partir de son passé afin de correspondre aux besoins et aux attentes de l'heure.

Cependant, si Njoh Mouelle reconnaît le rôle des traditions dans l'édification du panafricanisme, il pense néanmoins qu'il faut y avoir un regard critique et méfiant envers ces mêmes traditions. Selon lui, il s'agit de les questionner, c'est à dire distinguer ce qui en elle est utile ou mérite d'être réanimé en vue du développement de l'Afrique. Car, faut-il le préciser, tout ne saurait être utile dans le passé africain. Sur ce, plutôt qu'un simple retour à la tradition, il s'agira d'opérer un détour par la tradition pour construire le panafricanisme sur

²⁶⁶ S. Kodjo Grandvaux, *Op.cit.*, P.227.

²⁶⁷ S.B. Diagne, *Op. Cit.* P. 87.

des bases solides. C'est dans ce sens que Séverine Kodjo Grandvaux a pu dire ce qui suit : *« un choix éclairé, en fonction de la situation actuelle de la réalité africaine est conseillé sinon exiger face à toute tentation de traditionalisme »*²⁶⁸.

Dans le même sens, Eboussi Boulaga conseille de valoriser les traditions africaines pour autant qu'elles permettent une critique constructive. En effet, le recours à la tradition ne saurait se faire de manière aveugle. Cela aboutirait à opposer aux problèmes contemporains des solutions du passé. Une telle attitude se révélerait totalement contreproductive, car elle relèverait d'un anachronisme qui ne dit pas son nom. Le panafricanisme doit donc être une synthèse entre les traditions africaines et les cultures occidentales. A cet effet, Séverine Kodjo Grandvaux déclare que : *« c'est au point nodal de croisement contradictoire entre l'horizon génétique du passé et l'horizon génétique du futur que se joue le problème de la création en Afrique »*²⁶⁹. Le panafricanisme doit donc devenir une synthèse entre les traditions africaines et les cultures occidentales. Il doit s'élever au-dessus des singularités pour réaliser l'épanouissement de l'homme.

Si *« philosopher c'est apprendre à mourir »*²⁷⁰ comme le disait Platon, c'est-à-dire apprendre à dépasser le moi partial et partiel que nous sommes, à nous défaire de nos préjugés pour viser l'universalité, alors nous devons admettre le renoncement à la tradition comme commencement du véritable panafricanisme. Alors, penser le panafricanisme se résume à nous penser en rapport avec l'autre. Enfermé dans le traditionalisme, le panafricanisme marchait sur le chemin tracé d'avance du conformisme et de la répétition. On s'accordera à reconnaître avec Namema qu'être panafricaniste aujourd'hui c'est : *« non se recroqueviller sur soi, sur son groupe culturel, sur les idoles du jour ou de la nuit de l'époque dans laquelle on vit, mais s'ouvrir au monde, aux sens physiques et social du terme, s'exposer à l'altérité pour grandir d'elle »*²⁷¹.

Ainsi, Comprise comme ouverture ou connaissance de soi à travers l'altérité, le panafricanisme devient donc rupture avec l'autoglorification. Les sociétés africaines gagneraient à ne plus être soucieuses de leur tradition. Elles doivent plutôt penser l'urgente nécessité de s'ouvrir aux autres. Il n'est donc plus figé, il est en devenir, c'est-à-dire en construction. Comme les autres sociétés, l'Afrique doit s'inventer et inventer son futur dans

²⁶⁸ S. Kodjo Grandvaux, *Op.cit.* P. 166.

²⁶⁹ *Ibidem*

²⁷⁰ Platon, *Phédon*, traduction de Victor Cousin, Paris, Flammarion, 2013, P.64.

²⁷¹ S. Kodjo Grandvaux, *Op.cit.*, P.261.

cet univers global de la mondialisation. L'idée ici c'est donc de passer d'un panafricaniste fixiste et immobile qui demeure le même hier aujourd'hui et éternellement parce qu'enfermé dans la tradition, à un panafricanisme en devenir ou en construction qui se renouvelle en épousant les évolutions contemporaines. Ce qui implique que la mondialisation cesse de se comprendre comme l'eupéanisation du monde. Elle doit au contraire être un espace public où toutes les cultures sont admises pour débattre de leur avenir commun. Elle doit être comme le dit le philosophe sénégalais Aminata Diaw « *un espace ouvert de discussion, de confrontation d'idées et de représentations* »²⁷².

La mondialisation ne doit plus être le lieu d'uniformisation de la civilisation ou de la pensée occidentale qui souvent se confond à la civilisation universelle, encore moins de l'enfermement dans le repli identitaire. Elle doit au contraire favoriser la sortie de soi et l'ouverture à l'autre. Ce changement de compréhension de la notion de mondialisation s'impose dans l'esprit du sujet africain d'aujourd'hui qui ne doit faire aucune concession en termes de complexe d'infériorité dans le vaste marché ce que Habermas nomme « *l'intersubjectivité* »²⁷³. Le panafricanisme doit donc se situer dans l'entre deux. Il s'agit de croiser les expériences, afin de ne plus s'enfermer dans un particularisme exclusif ni dans une universalité englobante et envahissante.

Au demeurant, la contribution de l'Afrique dans le concert des nations doit se faire sur la base des atouts de l'Afrique, sur ce qui est spécifique, ce qui ne se trouve pas ailleurs, ce qui reste authentique mais qui est indispensable pour la survie de la planète et son développement. Car contrairement aux autres continents, l'Afrique malgré l'occupation conserve encore les éléments fondamentaux de son originalité. L'Afrique constitue une grande source et une réserve de diversité sur plusieurs plans : culturel, linguistique, artistique, religieux, écologique et biologique. Et dans un contexte mondialisé comme le nôtre marqué par une forte occidentalisation qui mène le monde vers un modèle unique de développement et menace la survie de la planète, l'Afrique avec sa diversité doit pouvoir contribuer au salut du monde. Ainsi, la mondialisation n'est plus synonyme d'occidentalisation, encore moins son opposition aux autres cultures, mais une rencontre avec l'Occident et les autres cultures qui cohabitent pacifiquement. Et cette cohabitation pacifique doit être le fruit des efforts conjoints et perpétuels. Car, La diversité est une richesse pour la survie de l'humanité. La

²⁷² Aminata Diaw, *La pensée africaine : Histoire et perspectives*, Paris, Karthala, 2017, P. 12.

²⁷³ Jurgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, traduit par Gérard Cléménçon et Jean Marie Brohm, Paris, Gallimard, 1968, P.131.

mondialisation devenant elle-même un cadre de réflexion sur les problèmes communs aux peuples du monde.

3- Le projet *njohmouelléen* d'une éthique universelle

Une société close est une société attachée à elle-même, c'est-à-dire aux valeurs culturelles qu'elle forge. Telle est l'attitude de l'Occident qui fait rimer la mondialisation à une sorte d'occidentalisation du monde. Njoh Mouelle affirme à ce sujet que : « *L'universalité recherchée à travers l'eurocentrisme se voulait plus exactement une uniformisation de toutes les cultures au profit de la seule culture européenne. C'était une universalisation de l'Europe et de ses valeurs* »²⁷⁴. Il ne s'agissait ni plus ni moins d'« *une volonté de dilater l'Europe à l'échelle du monde. Il s'en est suivi la destruction des cultures des autres* ». ²⁷⁵

Cependant, Ebenezer Njoh Mouelle pense que la culture occidentale ne doit pas s'imposer aux Africains comme un décret divin. Elle doit concéder aux autres cultures ce qu'Achille Mbembe appelle le droit à la différence. Comme le dit d'ailleurs Frantz Fanon : « *l'humanité attend autre chose de nous que cette imitation caricaturale et dans l'ensemble obscène* »²⁷⁶. L'universel tel que pratiqué aujourd'hui ressemble à un impérialisme politico-économique. De ce fait, il se décline comme étant une négation voire une destruction des valeurs culturelles africaines. Or comme le disait Platon en son temps : « *le non-être n'est pas moins être que lui-même, car ce n'est point le contraire de l'être qu'il exprime, c'est simplement autre chose que lui* »²⁷⁷. Dit autrement, l'universalisme est en quelque sorte la forme que prend aujourd'hui l'impérialisme occidental qui refuse de rencontrer les cultures africaines comme *autre*.

Il s'agit là d'une vision réductionniste de la mondialisation ou de l'universalisme, qui se conçoit sous sa forme actuelle comme étant le triomphe de la loi du plus fort. Njoh Mouelle souligne que : « *la mondialisation vue sous ce rapport, à savoir l'hégémonisme, n'est pas une nouvelle réalité, mais plutôt la déconstruction d'une ancienne tendance s'étant exprimée à travers ce qu'on a appelé l'eurocentrisme, aujourd'hui devenu occidentalocentrisme* »²⁷⁸. Cela signifie que la mondialisation actuelle se caractérise par une sorte d'unilatéralité du Nord. D'où la nécessité d'après Njoh Mouelle d'élaborer une éthique qui va

²⁷⁴ E. Njoh Mouelle, *Mondialisation, Rapports de Forces et illusions de Solidarité*, P.16.

²⁷⁵ *Idem*,

²⁷⁶ Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, P. 161.

²⁷⁷ Platon, *Le Parménide*, Emile Chambry, Paris, Flammarion, 1994, P. 258.

²⁷⁸ Njoh Mouelle, *Mondialisation, Rapports de Forces et illusions de Solidarité*, P. 26.

régir la mondialisation, car dit-il, « *la mondialisation tout comme la société ouverte ne saurait être un régime de laisser aller absolu, sous prétexte que c'est le principe de liberté qui la fonde* »²⁷⁹. Soulignons que le concept de société ouverte a été inventé et mis en circulation par l'américain Georges Soros dans son, livre *Le défi de l'argent*.

En effet, ce concept désigne la société occidentale libérale et ouverte à tous, par opposition à la société fermée qui désigne le totalitarisme des régimes communistes du bloc de l'Est. L'éthique mondiale dont parle Njoh Mouelle ne se limite pas à la proclamation ou à la déclaration des principes, mais à leur mise en place par des juridictions internationales. Aussi précise-t-il qu' : « *en effet, il ne sert à rien de multiplier des déclarations universelles ... il faut associer aux principes éthiques, les instruments de coercition sans lesquels les plus belles déclarations de principes seraient condamnés à demeurer de simples vœux pieux* »²⁸⁰.

En outre, Njoh Mouelle propose que soit reformer l'Organisation des Nations Unies, qui d'après lui doit être plus représentative en respectant par exemple les quotas régionaux et culturel dans le conseil de sécurité. Selon lui, l'éthique sur laquelle doit se fonder la mondialisation n'est rien d'autre que la déontologie, ou encore « *un minimum de règles s'appuyant sur des principes universels de justice, d'équité et de solidarité humaine par-delà les frontières nationales, de paix et de protection de la dignité humaine en tout homme* »²⁸¹. Njoh Mouelle s'insurge contre le darwinisme économique qui caractérise la mondialisation, et qui accentue davantage le fossé entre les riches et les pauvres. Selon le philosophe camerounais, la véritable mondialisation doit contribuer à réduire l'impact de la loi du plus fort dans les rapports entre les Etats du monde.

Il est nécessaire de repenser une nouvelle forme de solidarité dans le monde. La mondialisation actuelle fonctionne avec une solidarité offerte et non négociée, une solidarité organique comme le dit Emile Durkheim. En effet, la solidarité organique est celle qui se fonde sur les différences et qui fige chacun dans un rôle bien déterminé. Par exemple, le Nord produit et le Sud se contente juste de consommer. Il s'agit en d'autres termes, non pas d'une solidarité de complémentarité et d'interdépendance, mais d'une solidarité de dépendance du Sud vis-à-vis du Nord qui conduiraient ces derniers à demeurer en voie de développement. Elle prouve par là son inefficacité. Comme le souligne Njoh Mouelle : « *les riches continuent de s'enrichir pendant que les pauvres continuent de leur côté de*

²⁷⁹ *Idem*

²⁸⁰ *Ibidem*, P. 29.

²⁸¹ *Ibidem*, P.31.

s'appauvrir »²⁸². Or, ce qui est attendu des pays pauvres dans la mondialisation, c'est précisément : « *qu'ils deviennent semblables aux pays riches* ». ²⁸³

C'est la raison pour laquelle Njoh Mouelle pense que la solidarité d'assistance qui a pignon sur rue dans ce monde mondialisé doit être remplacée par une solidarité de mise à niveau. Il déclare à cet effet que : « *ce que je voulais dire était que l'objectif final devait être celui de voir les économies faibles se hisser un jour, à peu près au niveau des économies fortes, c'est-à-dire d'en arriver à donner de la relation de solidarité internationale la même idée qu'on peut voir fonctionner entre les économies devenues semblables au lieu d'entretenir éternellement la dissemblance inégalitaire et inéquitable* »²⁸⁴. Dans le même sens, le philosophe sénégalais Sémou Pathé Gueye assigne comme mission à la mondialisation : « *la conquête de nouveaux droits toujours humainement plus riches* »²⁸⁵.

En effet, il croit fermement en l'idéal panafricaniste qui devrait être fondé sur ce qu'il nomme « *le retour en force de l'éthique* »²⁸⁶. Selon Njoh Mouelle, la vocation réelle de la mondialisation est d'être un paysage susceptible de faire émerger une économie de concurrence régulée et la conscience d'une nouvelle citoyenneté à la place de l'actuelle mondialisation fondée sur le libéralisme sauvage. Ses écrits sont en fait un plaidoyer pour une nouvelle forme de solidarité. Vu sous cet angle, la mondialisation, fonctionne dans une sorte d'unilatéralité d'agissements vers la périphérie à submerger. Or, l'idée de solidarité devrait supposer celle de réciprocité et de mutualité : « *L'idée de solidarité laisse entendre que ceux qui agissent en solidarité, et ceux en faveur desquels les premiers agissent, se sentent partager la même responsabilité* »²⁸⁷. Njoh Mouelle invite donc les Africains à abandonner la voie de la main tendue et de la demande perpétuelle pour emprunter la voie de la créativité. L'éthique que prône le philosophe camerounais fait donc la promotion de la mondialisation en tant que vision unitaire d'un destin commun.

En outre, Njoh Mouelle s'oppose à la mondialisation qui est l'expansion d'une civilisation qui se veut supérieure. Elle n'est rien d'autre qu'une mondialisation d'enrôlement et d'exclusion à la fois. Enrôlement quant à l'inévitable conditionnement par les normes et les idéaux produits, et exclusion quant à la non prise en compte des intérêts de tous et de chacun.

²⁸² *Ibidem*, P. 58.

²⁸³ *Idem*

²⁸⁴ *Idem*

²⁸⁵ Sémou Pathé Guèye, « Projet d'une philosophie de la mondialisation », in *Ethiopiennes, revue négro africaine de littérature et de philosophie* n° 64-65.

²⁸⁶ Sémou Pathé Guèye, *Op.cit.* P. 11.

²⁸⁷ E. Njoh Mouelle, *Mondialisation, Rapports de forces et Illusions de Solidarité*, P. 66.

En effet, le projet de Njoh Mouelle est de faire du monde une « *terre habitable* »²⁸⁸. Cette idée ressemble beaucoup à ce que Kant développe dans son *Projet de paix perpétuelle* qui préconisait l'abolition des armées et l'organisation d'un gouvernement mondial.

Il s'agit de constituer avec les autres un peuple mondial ayant une seule culture. L'objectif ici est de contribuer à faire qu'il existe une autre manière de régler les conflits entre les peuples et qui soit différente du simple rapport de force comme à l'état de nature, c'est à dire la loi du plus fort. Pour Njoh Mouelle, la citoyenneté mondiale permettra de substituer à cette manière de fonctionner ce qu'il appelle l'arbitrage. Un arbitrage qui sera fait par des institutions supra nationales, par une justice supra nationale et sur la base des lois mondiales. L'atteinte de ces objectifs passe nécessairement par la mise en place des institutions qui consistent à remplacer la loi du rapport qui est la loi du plus fort par le principe de l'arbitrage. Cela permettra à chaque peuple d'adhérer librement à la communauté mondiale ; de sorte que chaque pays soit une partie ou une représentation du territoire mondiale. Et ces territoires devront s'unir pour constituer un Etat mondial, sans pour autant faire disparaître les autres Etats. Il s'agit à proprement parler de penser la cohabitation entre les différentes nations du monde. L'objectif c'est d'aller à la fois vers la création d'un congrès d'une assemblée des citoyens du monde pour construire un véritable vivre-ensemble entre les Etats-nations. En d'autres termes, la citoyenneté mondiale est donc une invitation à sortir de l'enfermement dans cet égoïsme paralysant des Africains qui n'hésitent pas à sacrifier l'humanité dans certaines circonstances.

Or, l'esprit de la citoyenneté mondiale est de constituer un cadre de réflexion sur les problèmes communs à tous les peuples du monde. Il est donc impérieux voire indispensable de sortir des cloisonnements nationaux et ou culturels. Car, le citoyen du monde est justement le militant de la constitution d'une société mondiale qui supprime les enfermements dans les particularismes au profit des enjeux globaux. Cette vision partisane et totalement parcellaire du panafricanisme qui avait pignon sur rue au lendemain des indépendances et qui se caractérisait par culte de la différence et le repli identitaire doit céder la place à une vision du monde beaucoup plus globale. Un citoyen du monde est donc un homme qui appartient à un pays mais aussi au reste du monde. Pour ce faire, l'auteur des *Jalons* propose de repenser le style de solidarité ou de rapport qui doit exister entre les peuples dans ce contexte mondialisé.

²⁸⁸ P. Valéry, *Op. Cit*, P. 18.

La mondialisation sous sa forme actuelle est l'expression de la portée de l'expansion des forces qui dominent et régulent les échanges internationaux de toutes sortes. Il s'agit des idéaux et des normes inspirées du rapport de force décrit par Njoh Mouelle. Pour lui, une telle mondialisation n'est rien d'autre qu'une mondialisation d'enrôlement et d'exclusion à la fois. Enrôlement quant à l'inévitable conditionnement dit-il par les normes et les idéaux produits. Exclusion quant à la mise en compte des intérêts de tous et de chacun. C'est la raison pour laquelle Njoh Mouelle conseille aux Africains de se prémunir contre les dangers de l'imitation servile. Il déclare que : « *« Notre vigilance est fortement sollicitée dans ce contexte où le miroitement du clinquant des modèles de réussite des pays dits développés ne trouve pas devant lui une résistance suffisamment forte pour garantir la sauvegarde des valeurs essentielles »*²⁸⁹

Nous pouvons dire qu'il manque à la logique de la mondialisation sous sa forme actuelle la prise en considération de la notion de l'inter indépendance. La mondialisation sous sa forme actuelle se caractérise par une extrême occidentalité du monde qui aboutit à ce que Marcien Towa considérerait comme une sorte de légitimation de l'impérialisme occidentale sur le reste du monde. Cette posture va pousser certains à la révolte. D'où l'émergence des philosophies dites de l'identité telles que la négritude et l'afro centrisme. La culture occidentale se caractérise par une certaine logique prométhéenne qui la pousse vers une envie démesurée de dominer les autres. Il s'agit d'une attitude de conquête du monde extérieur qui n'hésite pas autant que faire se peut à absorber les autres cultures. Hobbes n'a-t-il pas dit que « *l'homme est un loup pour l'homme ?* »²⁹⁰. Cette façon de faire confirme la conception selon laquelle la mondialisation s'apparente à un champ de bataille dans lequel il ne saurait y avoir de place pour la naïveté. La seule réalité qui régit la mondialisation semble être celle du rapport de force.

Or, La mondialisation devrait être une gouvernance qui se soucie davantage d'inclusion et d'égale répartition des responsabilités. Il devrait s'agir de faire entrer en ligne de compte une nouvelle manière d'être solidaire, qui n'est plus une solidarité des plus forts sur les plus faibles et fondamentalement stabilisatrice du *statu quo*. Elle ne doit plus être l'expression d'une solidarité qui fixe chacun dans une position précise à savoir d'un côté : le Nord qui produit et de l'autre le Sud éternel consommateur des productions du Nord. Il s'agit là d'une

²⁸⁹ E. Njoh Mouelle, Journée de philosophie à l'université catholique d'Afrique Centrale, samedi 26 Avril 2003, P.8.

²⁹⁰ T. Hobbes, *Le Léviathan*, traduit de l'anglais par François Tricaud, Paris, Flammarion, 2013, P. 187.

solidarité de dépendance et non d'interdépendance qui n'a de cesse d'accentuer le faussée entre le Nord et le Sud, entre les riches et les pauvres. Njoh Mouelle pense qu'il faudrait résolument considérer la mondialisation comme une entreprise commune. Mieux, comme un projet commun. Car, le danger pour les Africains serait de se dire que la mondialisation est achevée alors qu'elle reste toute entière à construire. D'où la mise en place d'une société mondiale qu'il propose en vue d'atténuer la virulence des intérêts égoïstes des uns et des autres. Ici la mondialisation prend tout son sens. Car si la mondialisation est une réalité, la gouvernance mondiale ne l'est pas encore. Il y a certainement gouvernance mais elle n'est pas globale. Et c'est bien cette idée qui demeure celle d'un projet devant être partagé tous les partenaires de la mondialité. De ce fait, la logique de l'exclusion fait que celui qui aide et celui qui est aidé s'excluent l'un l'autre comme ne faisant pas partis d'un même espace monde.

La solidarité, la véritable devrait s'exprimer en termes de collaboration et non en termes d'aide. Tout cela montre que le genre de solidarité qui devrait inspirer les acteurs de la société globale est celui qui instaure chez tous les protagonistes le sentiment de partager la même responsabilité. Ce qui veut dire que l'idée de solidarité ne saurait composer avec celle d'unilatéralisme. Il s'agit d'une solidarité qui devrait supposer non seulement la réciprocité et la mutualisation, mais encore le partage juste et équitable. La mondialisation devrait rendre tous les hommes conscients de la réalité d'un destin commun qui lie tous les peuples du monde, sans faire de discrimination entre les riches et les pauvres. Cette gouvernance globale proposée par Njoh Mouelle revêt un intérêt politique et éthique. Il s'agit justement d'un appel aux efforts politiques pour atténuer les effets néfastes de la loi du plus fort sur le plus faible qu'engendre le libre jeu du rapport des forces. Cette façon de faire favorise l'émergence d'une mondialisation conçue comme le règne du laisser-faire et du laisser-aller absolu. Elle doit être au contraire une représentation des forces en présence et non une simple plateforme d'assistance et de sauvetage ponctuel.

Aujourd'hui, il importe donc peu de définir le panafricanisme encore moins de refaire son histoire. Ce qui nous intéresse c'est de penser le panafricanisme dans sa relation *avec...* les cultures occidentales, asiatiques et ou américaines. Autrement dit, penser le panafricanisme aujourd'hui reviendrait à penser l'Afrique pour elle-même, et non plus en fonction de ce qui le distinguerait de l'Occident. Cette vision des choses réduisait le panafricanisme à une simple unité de comparaison. Cela implique que les Africains doivent travailler durement de l'intérieur pour développer leur continent. Sur ce, fermer le panafricanisme sur lui-même c'est l'exclure du monde alors que les Africains vivent dans ce

monde et dépendent en partie de lui. A cet effet, le philosophe camerounais déclare que : « *Le panafricanisme aujourd'hui devrait s'intéresser aux réalités de l'heure, non pas s'enfermer dans une régionalisation* »²⁹¹

Les Africains se doivent de penser leur propre condition et leur inscription dans ce monde mondialisé. Par conséquent, penser le panafricanisme c'est disserter sur une possible contribution de l'Afrique dans la constitution d'un monde nouveau. Car, les Africains ne sauraient aller au rendez-vous du donner et du recevoir juste pour recevoir. Il faut avoir quelque chose à proposer et à donner. C'est ce que dénonce Njoh Mouelle lorsqu'il invite à renoncer à la civilisation de la gratuité. Le panafricanisme doit se réserver le droit de faire des allers et retours entre les autres extrémités culturelles afin de voir en quoi elles s'opposent, s'enrichissent et se complètent. Il faut adapter aujourd'hui le discours panafricaniste à la réalité en mouvement. Pour ce faire, le discours panafricaniste doit tenir compte à la fois de l'enracinement historique et existentiel des Africains. Il doit être un discours auto réflexif qui questionne les traditions africaines pour faire le tri afin de voir ce qui peut être conservé et ce qui doit être supprimé. Cela signifie que le discours panafricaniste devrait en quelque sorte amener les Africains à s'effacer au profit de l'autre, à ré-assumer leur identité et en renonçant aux préjugés. Le paradigme de la différence ou de l'opposition raciale doit être dépassé, car elle ne permet pas de prendre conscience de l'autre. Or, comprendre l'autre, c'est d'une certaine manière nous comprendre. Todorov déclare dans ce sens que : « *la connaissance de l'autre dépend de mon identité à moi. Mais cette connaissance de l'autre détermine à son tour ma connaissance moi-même* »²⁹².

²⁹¹ E. Njoh Mouelle, Journée de philosophie à l'université catholique d'Afrique Centrale, samedi 26 Avril 2003, P.7.

²⁹² Todorov, *Extrême orient, Extrême occident*, Le Livre de Poche, P.4.

CONCLUSION GENERALE

Sommes toutes, il a été question pour nous dans ce travail de recherche d'examiner le problème de la nature du discours panafricaniste chez le philosophe camerounais Ebenezer Njoh Mouelle. D'où le thème : « *L'idée du panafricanisme chez Ebenezer Njoh Mouelle : enjeux et défis actuels* ». Pour ce faire, notre travail s'est décliné comme étant un triptyque comportant deux chapitres par partie. Il est à souligner au terme de ce travail que le panafricanisme offre une image contrastée, à la fois celle d'une philosophie qui insiste sur la différence et qui conduit vers l'enfermement dans le repli identitaire, et celle d'une philosophie qui est un lieu de rencontre et d'ouverture aux autres.

Dans la première partie qui s'intitule : « *L'idée du panafricanisme chez Ebenezer Njoh Mouelle* », Njoh Mouelle commence par invalider et reprouver le discours panafricaniste de ses prédécesseurs notamment Léopold Sédar Senghor comme étant un vieux fusil de chasse et un âge dépassé du panafricanisme. Par conséquent, inapte à impulser le développement du continent africain. Pour l'auteur des *Considérations actuelles sur l'Afrique*, le panafricanisme d'aujourd'hui faillirait à sa mission s'il refusait de s'adapter aux réalités actuelles et de tourner définitivement le dos au repli identitaire. Car, La négritude qui est d'abord une lutte contre la déformation de l'identité nègre d'où sa posture conservatrice, se rend cependant coupable d'après le disciple de Bergson de son refus de s'ouvrir à toute démarche analytique et auto réflexive.

En gros, le problème de la négritude est sans conteste son attachement et son renfermement dans le passé et dans la tradition qu'elle assume sans aucun effort de dépassement. Obnubilée qu'elle est par la recherche d'un paradis perdu, la négritude sombre dans l'hypostase des identités culturelles et dans la tradition. Elle nourrissait pourtant le noble projet de redonner un sens à l'histoire nègre. Mais elle a fini par pécher par excès de complaisance à l'égard des cultures africaines. Et pourtant, ce dont le panafricanisme a fortement besoin aujourd'hui, c'est d'évoluer avec le temps en épousant les conceptions technoscientifiques de l'heure. Comme le fait si bien remarquer Jean Godefroy Bidima, traiter du panafricanisme à partir de la négritude ,c'est se rendre solidaire d'une conception périmée du mouvement qui postule pour toute avancée une source, un levier à partir duquel le mouvement se lance²⁹³.

Ajoutant de l'eau à son moulin, Marcien Towa déclare que la négritude représente : « *le temps du retour aux sources, de l'exaltation de l'originalité et de la différence* »²⁹⁴. Dans sa

²⁹³ J. G. Bidima, *La philosophie négro africaine*, P. 88.

²⁹⁴ M. Towa, *Op.cit.* P. 24.

négritude, Senghor va même jusqu'à concéder à la raison une européanité exclusive. Faisant ainsi du nègre un être essentiellement émotif. Ce faisant, la négritude se voit transformer en un avatar du magister dixit. Le panafricanisme comme dichotomie ou opposition Afrique/Occident fonctionne de façon manichéenne : Afrique/Occident, tradition/modernité. C'est la raison pour laquelle nous pensons que dans une Afrique marquée par le sous-développement, une actualité bien souvent traumatique et face au défi de la mondialisation, la pensée de Njoh Mouelle apparaît comme le chemin d'une possible thérapie et de résilience pour le continent africain.

En effet, le passage en revue de ses prédécesseurs permet à Njoh Mouelle d'étayer la mystique du discours panafricaniste pour en faire un véritable atout en vue du développement du continent noir. Pour l'auteur de *De la médiocrité à l'excellence*, le véritable discours panafricaniste à l'ère de la mondialisation doit être une philosophie du développement. Pour lui, l'idéal panafricain consisterait à parvenir à une lecture du discours panafricaniste qui ne soit ni une interprétation raciale encore moins anachronique et dichotomique. Le discours panafricaniste doit être adapté aux réalités contemporaines. C'est la raison pour laquelle il invite ses pairs africains à tourner le dos au traditionalisme, à la médiocrité et au repli identitaire.

Pour lui, un panafricanisme conséquent à la mondialisation passe nécessairement par l'inscription à l'école de la technoscience. La technoscience arrache pour ainsi dire l'homme du sommeil de la sentimentalité pour l'initier au café non décaféiné de la raison. Elle permet à l'Africain de quitter la civilisation de la gratuité qui le confinait à la simple consommation des *objet-réponses* produit par l'Occident ou dans l'attente naïve d'un soi-disant transfert de technologie. Les Africains doivent entrer de pieds fermes dans la civilisation du travail. Le véritable panafricanisme d'après Njoh Mouelle doit aboutir à l'émergence de l'homme créatif, maître des biens matériels et de lui-même.

Dans la deuxième partie de notre travail qui a pour titre : « *Les écueils du projet panafricaniste njohmouelléen* », nous avons procédé à l'évaluation critique du *logos* panafricaniste *njohmouelléen*. Sur ce, nous nous sommes abreuvés philosophiquement et intellectuellement auprès d'un autre camerounais, Jean Godefroy Bidima de l'école de Francfort. Bidima s'oppose au panafricanisme de Njoh Mouelle qu'il qualifie de discours de maîtrise. Car, ce panafricanisme expose uniquement les cultures ou les réalités africaines sous leurs belles apparences. Il va du postulat selon lequel c'est par les sans espoir que l'espoir

viendra. A témoin cette profession de foi : « *on s'est donc trop occupé de l'art africain comme trace en laissant l'expulsé de côté. Or, pour sauver l'expérience vécue africaine, toutes les pratiques doivent être considérés. Peut-être par ces marges, par ces franges... trouvera-t-on le principe de renouvellement des sociétés africaines* »²⁹⁵.

Ce que Bidima reproche au panafricanisme de Njoh Mouelle c'est d'être seulement ce qu'il appelle ; « *l'art officiel des dignitaires tribaux et de la société bien-pensante* », c'est-à-dire un discours de maîtrise qui de manière professorale et docte aurait la prétention de montrer la voie à suivre au reste du peuple sans prise en considération de leurs aspirations. C'est la raison pour laquelle, il opine que le panafricanisme doit être dit du point de vue de ces exclus, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas retenu l'attention de l'exégèse africaine.

En outre, Bidima reproche à Njoh Mouelle de faire preuve d'une confiance aveugle et non critique envers la science. Il lui reproche une attitude de foi, et une conception très positiviste du panafricanisme qui dote la science d'une mission salvatrice. Njoh Mouelle par un discours de maîtrise de nouveaux outils de la technologie institue un idéal de panafricanisme technocrate et même technolâtre. Vu que le culte de la technologie par lequel se caractérise sa philosophie du développement se dédouble d'un viol des cultures africaines, son éthique du développement est du standard occidental. Ce qui fait de son discours panafricaniste une sorte d'avatar de l'hégémonie occidentale. Ce qui entraîne une sorte de renoncement de soi.

L'idéal panafricain de Njoh Mouelle pêche donc pour ainsi dire par son incapacité à s'arc-bouter sur des éléments endogènes. L'endogénéité de ces éléments ne consiste non pas à élaborer un modèle nostalgique au sens de la Négritude, encore moins quasi occidentale comme l'a fait Njoh Mouelle. Il s'agit d'une sorte de complexe de castration dont il faut s'en débarrasser selon Bidima. Vu sous cet angle, le discours panafricaniste *njohmouelléen* s'apparente à une philosophie réactionnaire que Bidima appelle le fardeau de la preuve.

Dans la troisième partie de notre chercher qui s'intitule : « *Le panafricanisme aujourd'hui : au-delà des querelles* », il s'est agi pour nous à la lumière des réflexions énoncées par la communauté des philosophes africains de proposer les conditions de possibilité d'un panafricanisme conquérant à l'aune de la mondialisation. Nous pensons que le salut de l'Afrique pourrait venir de la pensée de l'universel qui représente à nos yeux l'avenir même du panafricanisme. Aujourd'hui Souleymane Bachir Diagne parle beaucoup de l'universel latéral ou bien l'universel horizontal. Cela veut dire qu'il n'y a plus une sorte

²⁹⁵ J. G. Bidima, *l'art negro africain*, P. 8.

d'universalité verticale qui tomberait du ciel. Ce que Maurice Merleau Ponty appelle l'universalisme de surplomb, un universalisme qui nous tomberait dessus et qui s'imposerait à nous. Ce que Bidima lui-même appelle l'universalisme coagulant. Et c'est pour cela que la pensée de la traversée est tout à fait pertinente. Aujourd'hui, les cultures doivent se marier dans le respect. C'est-à-dire l'une à côté de l'autre, et non l'une sur l'autre.

Penser le panafricanisme aujourd'hui revient donc à nous ouvrir aux autres et à porter sur nous un regard autoréflexif. Être panafricain aujourd'hui, c'est s'ouvrir au reste de l'humanité. C'est s'engager à repenser ses rapports aux autres cultures. Car à l'heure de la mondialisation qui se caractérise par des échanges, l'impérialisme occidental, il est primordial que le discours panafricaniste s'appréhende comme interculturel et s'ouvre à des pensées multiples et diverses. Dans un tel contexte, il serait contradictoire, voire bête de prendre faits et causes pour le repli identitaire. A ce niveau, le discours panafricanisme axé sur la recherche de l'originalité tombe en obsolescence intellectuelle. Car, il n'est rien d'autre que l'expression d'un militantisme passionné en faveur des cultures africaines. C'est la raison pour laquelle Njoh Mouelle invite les Africains à être de véritables citoyens du monde.

En d'autres termes, le panafricanisme doit s'ouvrir à la nouveauté et faire un pas en avant vers une interprétation mutuelle des problèmes auxquels l'humanité fait face. La multi culturalité devient donc une exigence pour tout discours panafricaniste digne de ce nom. La multi culturalité permettra au panafricanisme de s'enrichir en se dotant d'une nouvelle vision, mais davantage de mieux penser le monde dans lequel il s'insère. Car l'Africain aussi a son mot à dire dans ce monde dans lequel il vit. Le panafricanisme devient pour ainsi dire une manière de nous appréhender l'un l'autre. C'est sans doute la raison pour laquelle Séverine Kodjo Grandvaux a pu dire que : « *pensées africaines et occidentales sont ainsi engagées dans un jeu de miroir kaléidoscopique fournissant de lieu de rencontre où s'entremêlent les images, les reflets de soi et de l'autre* »²⁹⁶.

Au demeurant, les Africains de par leur position géostratégique ne doivent plus se contenter de proclamer leur foi en l'édification d'une civilisation universelle en bonne et due forme. Ils doivent aussi se faire former. En effet, il est indispensable pour les Africains d'avoir de bons interlocuteurs dans le rendez-vous du donner et du recevoir. C'est dans cette optique que le développement édicté par Njoh Mouelle trouve tout son sens. L'Afrique doit se munir des hommes bien formés. Elle doit prôner la créativité, des hommes authentiques qui ne se

²⁹⁶ S. Kodjo Grandvaux, *Op. Cit.* P.19.

laissent pas fasciner par l'accumulation des objets réponses. Pour ce faire, la voie idoine reste l'éducation à travers l'adaptation des méthodes pédagogiques, des techniques aux contingences actuelles et sous l'éclairage critique et lucide des experts. L'éducation en Afrique doit permettre une insertion de l'Africain dans son contexte. Or, ce que l'on observe actuellement en Afrique, c'est que l'éducation ne vise pas toujours à insérer l'Africain dans son contexte. Elle est souvent organisée selon les modèles importés. Dans ce sens, l'éducation devient un avatar de la colonisation. En réalité, tout système devrait être organisé et orienté de façon à permettre que le public cible s'intègre harmonieusement dans son milieu de vie.

BIBLIOGRAPHIE

I- OUVRAGES ET ARTICLES DE NJOH MOUELLE

1- OUVRAGES

- *Considérations actuelles sur l'Afrique*, Yaoundé Clé, 1970.
- *Jalons II. L'africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, Clé, 1975.
- *Développer la richesse humaine*, Yaoundé, Clé, 1980.
- *De la médiocrité à l'excellence, Essai sur la signification du développement*, Yaoundé, Clé, 2011.
- *Mondialisation, rapports de force et illusions de solidarité*, Yaoundé, Presses de l'université Catholique d'Afrique Centrale(UCAC), 2016.
- *Transhumanisme, marchands de science et avenir de l'homme*, Paris, L'harmattan, 2017.

2- ARTICLES

- « Cerdotola, Assises pour une nouvelle pensée africaine » du 25-28 Octobre 2022.
- « Journée de philosophie à l'université catholique d'Afrique Centrale », samedi 26 Avril 2003, PP.1-4.
- « La philosophie et le credo chrétien », Juin 2006, PP.1-5.
- « L'idée d'indépendance : l'indépendance dans l'interdépendance », journée mondiale de philosophie 2010, PP.1-5

II- ARTICLES ET MEMOIRES SUR NJOH MOUELLE

1- ARTICLES

- AYISSI, Lucien, « philosophie du développement et éthique de l'excellence chez Ebenezer Njoh Mouelle », dans philosophes du Cameroun, Yaoundé, "Presses universitaires de Yaoundé, 2006, PP.87-105.
- BIAKOLO KOMO, « La pensée bergsonienne et sa refraction dans la philosophie du développement de Njoh Mouelle » dans Sosthène Marie Xavier Atenké Etoa, Jean Claude Abada Medjo et Raymond Mbassi Ateba, au cœur du comparatisme, Paris, 2017, PP.397-426.
- DOUMBIA, Fatima, « Des médiocres, des rienneux et des zéros sur le mépris social en Afrique », in Revue Diogène n° 263-264, Juillet- décembre 2018, PP.57-74.

- MENYOMO, Ernest, « L'idée de l'art chez Njoh Mouelle, Fondements et Enjeux » in MAZADOU, Oumarou, Modernité politique, modernité scientifique, Préface de MONO NDJANA, Hubert, Yaoundé, Afrédit, 2017, PP.55-68.
- NGOMO, Paul-Aarons, « Reflexions sur l'Etat pédagogue d'Ebenzer Njoh Mouelle : vers un universalisme républicain de la diversité éthique », in Revue ivoirienne de Philosophie et de culture, LE KORE, 2015, PP.1-38.

III- PENSEE AFRICAINE

1- Ouvrages

- DIAW, Aminata, *La pensée africaine : Histoire et perspectives*, Paris, Karthala, 2017.
- ADOTEVI, Stanislas, *Négritude et Négrologues*, Paris, L'Harmattan, 1972.
- AYISSI, Lucien, *corruption et gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- DIAGNE, Souleymane Bachir,
 - *L'encre des savants*, Paris, Présence Africaine, 2013.
 - *En quête d'Afrique : universalisme et pensée décoloniale*, Paris, Albin Michel, 2018.
- BIDIMA, Jean Godefroy,
 - *La philosophie negro africaine*, Paris, PUF, 1993.
 - *Théorie critique et modernité negro africaine*, Paris, Les publications de la Sorbonne, 1993.
 - *L'art negro africain*, Paris, PUF, collection Que sais-je ? 1997.
 - *La Palabre : une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997.
- CESAIRE, Aimé, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence africaine, 1956.
- CHEICK ANTA Diop, *Nations nègres et cultures*, Paris, Présence africaine, 1954.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien, *La crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977.
- FANON, Frantz,
 - *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
 - *Les Damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1991.
- HOUNTONDJI, Paulin, *Sur la Philosophie africaine*, Paris, Maspero, 1977.
- MBITI, John, *African Religion and philosophy*, traduction de Christiane Le Fort, Clé, 1973.
- KWASI WIREDU, *Cultural and particular, an African perspective*, traduit en français par les Editions du Cerf, 2008.

- KODJO, Edem, *Panafricanisme et Renaissance africaine*, Lomé, Graines de pensée, 2013.
- KODJO GRANDVAUX, Séverine, *Philosophies africaines*, Paris, Présence africaine, 2013.
- N'DAW, Alassane, *La pensée africaine : recherche sur les fondements de la pensée négro africaine*, Nouvelles éditions africaines, 1983.
- NKRUMAH, Kwame, *Le Consciencisme*, traduction de L. Jospin, Paris, Payot, 1965.
- Ngandu Nkashama, *Négritude et poétique*, Paris, L' Harmattan, 1964.
- NYERERE, Julius, *Le Socialisme et l'Afrique*, Maspéro, 1968.
- SENGHOR, Léopold Sédar, *Liberté I, Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1964.
- TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971.

2- Articles

- AKE Claude,” in *Africa today*, vol XXXIV, traduction par Souleymane Bachir Diagne, 2013. PP.128-129.
- BIDIMA, Jean Godefroy, « De la traversée : raconter des expériences, partager le sens, *Philosophies Africaines : Traversées des expériences* », Juin 2002, PP.7-18.
- DIAGNE, Souleymane Bachir,
 - Difficultés de la notion d'universalité latérale*, Revue sénégalaise de philosophie, revue semestrielle, Numéros 7-8 Janvier-Décembre 1985, deuxièmes journées annuelles, actes du colloque droit- moral et société, université de Dakar, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines 17-18-19 Décembre 1984, PP.437-444.
 - Penser l'universel avec Etienne Balibar*, Raison publique, 2014, PP.15-29.
 - Pour un universel vraiment universel*, Dakar, Ecrire l'Afrique monde, Ateliers de la pensée, 2018, PP.65-85.
 - *Reconstruire le sens : Textes et Enjeux de prospectives* » le 5 Oct. 2000.
- MBELE, Charles Romain, « la question d'une philosophie des marges, entre vérité, solidarité et justice », *Revue Diogène* n° 263-264, 2018, PP.75-96.
- NDOYE, Boubacar, « Senghor et Cheick Anta Diop : ré-territorialiser le politique ? *Revue sénégalaise de philosophie, « Penser la diversité, actes du colloque de la journée mondiale de la philosophie, UCAD-Dakar* », novembre 2011, PP.69-92.
- PAPA ABDYOU, Fall, « Souleymane Bachir Diagne, Le penseur du propre et de l'universel, octobre 2022 », PP.437-443.

- SEMOU PATHE GUEYE, « Projet d'une philosophie de la mondialisation », in *Ethiopiques, revue négro africaine de littérature et de philosophie* n° 64-65, 2018, PP.67-81.

IV- AUTRES OUVRAGES

- ARENDT, Hannah, *Vies politiques*, traduit de l'anglais par Jacques Bontemps, Paris, Gallimard, 1986.
- BAYART, François, *L'Etat en Afrique : la politique du ventre*, Paris, Fayard, 2006.
- BERGSON, Henri,
 - *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1946.
 - *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 1970.
 - *Les Deux sources de la Morale et de la religion*, Paris, Flammarion, 2013.
- BLOCH, Ernest, *Le principe d'Espérance*, traduit de l'allemand par Françoise Wuillmart, Ed. Surhkamp, 1954.
- ST EXUPERY, *Terre des Hommes*, Paris, Gallimard, 1939.
- DELEUZE, Gilles,
 - *Mille plateaux paru*, Editions de minuit, 1980.
 - *Différence et répétition*, Paris. Flammarion, 2013.
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Paris, Gallimard, 1637.
- DUBOIS, WEB, *Les Ames du peuple noir*, traduction de J. Wagner, Chicago, A. C. Mc McClurg et Co, 1903.
- HABERMAS, Jürgen, *Connaissance et intérêt*, traduit par Gérard Cléménçon et Jean Marie Brohm, Gallimard, 1968.
- Hegel, G.W.F,
 - *Lectures sur la Philosophie de l'histoire*, traduction de Garniron et Gibelin, Paris, Vrin, 1971.
 - *Leçons sur l'histoire*, traduction de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1998.
 - *La phénoménologie de l'esprit*, traduction de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2002.
- HOBBS, Thomas, *Le Léviathan*, traduit de l'anglais par François Tricaud, Flammarion, 2013.
- LEVY-BRUHL, Lucien, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910.
- KANT, Emmanuel,

- *Critique de la faculté de juger*, traduit par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2015.
- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit par Delbos, Paris, Editions les échos du Maquis, 2013.
- MARX, Karl
 - *L'idéologie allemande*, traduit par Henri Auger, Paris, La Fabrique, 2013.
 - *Thèses sur Feuerbach*, traduit par Pierre Macherey, Paris, Flammarion, 2013.
- MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince*, traduit par Yves Levy, Paris, Flammarion, 1993.
- MICHALON, Thierry, *Quel Etat pour l'Afrique ?* Paris, L'Harmattan, 1994.
- PLATON,
 - *La République*, Traduction de Emile Chambry, Paris, Flammarion, 1966.
 - *Le Phédon*, traduction de Victor Cousin, Paris, Flammarion, 2013.
 - *Le Parménide*, Emile Chambry, Paris, Flammarion, 1994.
- PONTY, Maurice Merleau, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- NIETZSCHE, Friedrich :
 - *Le Gai Savoir*, traduction de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1950.
 - *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction de Albert Henri, Paris, Gallimard, 1972.
- SARTRE, Jean Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946.
- VALERY, Paul, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, 1931.

V- WEBOGRAPHIE

- ANTA DIOP, Cheick, « Pourquoi l'histoire de l'Afrique a-t-elle été falsifiée, conférence de ? Niamey , 1984, in www.afriquemediatv
- DIAGNE , Souleymane Bachir, *l'universel à inventer ensemble doit se faire depuis le pluriel du monde*, <http://www.lemonde.fr/idees/articles>
- BIDIMA, Jean Godefroy, Introduction. *De la traversée : raconter des expériences, partager le sens*, <http://shs.cairn.info/revue-rue-descartes.fr>
- KODJO GRANDVAUX, Séverine, *Philosophies africaines*, <http://www.erudit.org>
- NJOH MOUELLE, Ebenezer
 - Cerdotola : *Assises pour une nouvelle pensée africaine*, du 06 Novembre 2022, in <http://www.njohmouelle.org>
 - *Sur la Mondialisation*, 30 Mars 2011, in <http://www.njohmouelle.org>

- *Njoh Mouelle et le Transhumanisme en Afrique*, 28 Mars 2023, in <http://www.njohmouelle.org>

VI- MEMOIRES ET THESES CONSULTEES

BAMA, Marcel, *Le Projet Kantien de paix perpétuelle face à la polémologie contemporaine, une lecture de vers la paix perpétuelle essai philosophique*, Université de Yaoundé I, Juillet 2022.

TINALO GREING, Yves Saint Laurent, *Ebenezer Njoh Mouelle et la critique des usages non éthiques de l'intelligence artificielle : une analyse de lignes rouges éthiques de l'intelligence artificielle*, Université de Yaoundé I, Mars 2023.

MASSAMBA-MAKOUMBOU, Jean-Serge, *Philosophie de l'africanité et africanité de la philosophie dans la revue philosophique de Kinshasa et philosophie africana*, Université de recherche de Paris sciences et Lettres, Décembre 2018.

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	i
REMERCIEMENTS	iii
RESUME	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PARTIE I : L'IDÉE DU PANAFRICANISME CHEZ EBENEZER NJOH MOUELLE ⁹	
CHAPITRE I :LE PANAFRICANISME <i>NJOHMOUELLEEN</i> COMME NEGATION DE LA	
NEGRITUDE SENGHORIENNE, DU TRADITIONALISME ET DU TRANSHUMANISME	
MARCHAND	12
I-LE PANAFRICANISME : APERCU D'UN CONCEPT	13
1-La Négritude senghorienne	13
2-Le Discours afro centriste de Cheick Anta Diop.....	15
3-Le Consciencisme	19
II-LA CRITIQUE DE LA NEGRITUDE COMME CULTE DE LA DIFFERENCE RACIALE	21
1-La négritude senghorienne : une idéologie de la différence raciale et du repli identitaire... ..	21
2-La négritude senghorienne : une littérature de constat ou de réaction	27
CHAPITRE II :LE PANAFRICANISME <i>NJOHMOUELLEEN</i> : UNE LITTERATURE AU	
SERVICE DU DEVELOPPEMENT	32
I-LE PANAFRICANISME <i>NJOHMOUELLEEN</i> COMME INITIATION A L'ESPRIT	
SCIENTIFIQUE	33
1-Du procès de la mentalité magico-religieuse et promotion de l'art.....	33
2-La critique du Traditionalisme	36
3-L'esprit scientifique comme creuset du panafricanisme <i>njohmouelléen</i>	39
II-DU PANAFRICANISME A L'ETHIQUE DU TRANSHUMANISME CHEZ NJOH	
MOUELLE	46
1-Axiologie du Transhumanisme et promotion de l'être.....	46
2-Philosophie du développement et promotion de l'excellence	50

PARTIE II :LES ÉCUEILS DU PROJET PANAFRICANISTE <i>NJOHMOUELLEEN</i> ...	59
CHAPITRE III :.....	61
DU REJET DU PANAFRICANISME <i>NJOHMOUELLEEN</i> COMME AVATAR DE L'HEGEMONIE OCCIDENTALE ET COMME PHILOSOPHIE REACTIVE	61
I-DU REJET BIDIMIEN DU PANAFRICANISME <i>NJOHMOUELLEEN</i> COMME ASSIMILATION DE LA TECHNO SCIENCE OCCIDENTALE	62
1-Le panafricanisme <i>njohmouelléen</i> comme pensée réactive.....	63
2-Le panafricanisme <i>njohmouelléen</i> comme technolâtrie douteuse	66
II-DU REJET BIDIMIEN DU PANAFRICANISME <i>NJOHMOUELLEEN</i> COMME CONCORDISME	70
1-Le panafricanisme <i>njohmouelléen</i> comme lieu de méconnaissance des cultures africaines.	70
2-Du panafricanisme <i>njohmouelléen</i> comme éthique manichéenne.....	72
CHAPITRE IV :DU REJET DU PANAFRICANISME <i>NJOHMOUELLEEN</i> COMME DISCOURS DE MAITRISE	77
I-DU REJET DU PANAFRICANISME <i>NJOHMOUELLEEN</i> COMME UN DISCOURS SACERDOTAL ET AUTOSUFFISANT.....	78
1-Le panafricanisme <i>njohmouelléen</i> : un discours panoptique.....	78
2-Le panafricanisme <i>njohmouelléen</i> comme conception linéaire et antidialectique	82
3-Le panafricanisme <i>njohmouelléen</i> comme méconnaissance des réalités sociales.....	86
PARTIE III :LE PANAFRICANISME AUJOURD'HUI : AU DELÀ DES QUERELLES	90
CHAPITRE V :LE PANAFRICANISME COMME <i>PRAXIS</i> DU VIVRE ENSEMBLE.....	92
I-DE LA BONNE GOUVERNANCE COMME CONDITION DE POSSIBILITE D'UN PANAFRICANISME CONQUERANT.....	93
1-La notion de bonne gouvernance chez Diagne.....	93
2-Kwasi Wiredu et la démocratie de consensus	98
3-Lucien Ayissi dans la thérapie de la mal gouvernance : la pédagogie citoyenne.....	101
II-DE L'INDISPENSABILITÉ DU DISCOURS PANAFRICANISTE.....	106
1-Du contexte d'émergence du discours panafricaniste	107
2-Du panafricanisme stratégique de Edem Kodjo	108

CHAPITRE VI :PANAFRICANISME ET MONDIALISATION	112
I-DU PANAFRICANISME COMME PHILOSOPHIE NOMADE.....	113
1-Le panafricanisme : une philosophie de la traversée.....	113
2-Le panafricanisme comme lieu de rencontre.....	119
II-LE PANAFRICANISME COMME PENSEE DE L’UNIVERSEL	124
1-De l’esprit de Bandung ou la thèse d’un monde pluriel : une lecture de Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor.....	125
2-De l’universel vertical à l’universel horizontal ou latéral	132
3-Le projet <i>njohmouelléen</i> d’une éthique universelle.....	138
CONCLUSION GENERALE.....	145
BIBLIOGRAPHIE	151