

LE PRIMAT DES PARADIGMES CULTURELS, ETHIQUES ET SPIRITUELS DANS LA QUESTION ACTUELLE DU DEVELOPPEMENT DE L'AFRIQUE

Benoît Bertrand ASSAMBA, *Assistant*

Université de Douala, Faculté des Lettres et Sciences Humaines – Département de Philosophie

bertrandassamba78@g. mail.com

(237) 658541605

Résumé

La question du développement de l'Afrique a fait couler beaucoup d'encre et de salive, sans résultats probants à grande échelle, au point où cette question semble avoir perdu de sa pertinence dans un continent où la vie et le bien-être des peuples, jour après jour, tend vers l'évanescence complète. Comment allons-nous enfin sortir de cette espèce de « mythe de Sisyphe », ce recommencement infernal qui, au fil des temps, ruine nos espérances individuelles et collectives ? Dans la présente étude, nous nous proposons d'examiner cette question, d'abord en revisitant certains programmes de développement de l'Afrique initiés jusqu'à présent, ainsi que les philosophies qui les ont sous tendus, pour ensuite évaluer leur pertinence et leur limites, et surtout les raisons de leurs échecs successifs, avant de proposer à notre tour ce qui nous apparaît comme pouvant être un nouveau point d'Archimède d'où partirait une action efficace pour le développement véritable de l'Afrique. Il ressort de notre analyse que, la seule issue réaliste pour l'Afrique dans sa quête pour asseoir un projet véritablement fiable, efficace et salvateur, au-delà des philosophies de développement occidentales et africanistes, scientifiquement inattaquables, c'est la prise en compte de l'humain tel que la culture africaine le dévoile dans sa radicalité et sa profondeur.

Mots-clés : *Paradigmes culturels, éthiques et spirituels ; développement de l'Afrique, justice sociale, solidarité.*

Abstract

The issue of Africa's development has already caused a lot to be written and said without any large – scale convincing results. This has got to the extent where this issue no longer seems to be relevant in a continent where people's lives and wellbeing, on a daily basis, are gradually fading away. How then shall we finally get out of this type of "myth of Sisyphus", these vicious new beginnings which, with the passing days, dash our individual and collective hopes? The purposes of Africa so far started, and the philosophies that guided them; secondly, assessing their relevance and limitations, and particularly the reasons for their successive failures; and wrapping up with some suggestions, which seem to be an Archimedes new starting point for an efficient action toward a genuine development of Africa. This analysis reveals that, the only realistic way out for Africa's quest for truly viable, efficient and valuable development project, - beyond the western and africanistic development philosophies, scientifically irrefutable – is the consideration of mankind in his very African radical and profound cultural essence.

Key-words: *Cultural, ethical and spiritual paradigms, Africa's development, social justice, solidarity.*

Introduction

L'Afrique à l'aube du troisième millénaire se présente et reste, toutes proportions gardées, comme une région parmi les plus pauvres de la planète. Les retentissements de la marginalisation tous azimuts de l'Afrique sont perceptibles sur les plans socio-économique et politique. Notre réflexion vise à rechercher les causes fondamentales de ce naufrage du bateau du développement africain. Notre hypothèse de recherche consiste à dire que l'échec du projet de décollage de l'Afrique est lié à une politique économique d'importation qui ne s'adosse pas sur les réalités africaines pétries des besoins réels des populations et qui est sous-tendue par un imaginaire occidental imbu de sa puissance et hypertrophié par des ambitions dominatrices de peuples que l'on tient à garder dans la soumission. Les raisons de cette agonie tiennent au fait que l'on a regardé les sociétés occidentales industrialisées comme des modèles qu'il fallait à tout prix imiter en Afrique. Aujourd'hui le sentiment qui se dégage de tous ces discours est celui de l'échec. Tous ces rêves se sont évanouis dans leur réalité onirique à cause de leur manque d'opérationnalité :

« Nos conditions économiques ne sont pas brillantes, notre destinée politique n'est pas glorieuse, nos sociétés sont gangrénées par la misère matérielle et implorent sous leur propre violence. Notre situation internationale est faible et nous passons de plan de sauvetage en plan de sauvetage. » (Reto, Gmünder, *Évangile et développement pour rebâtir l'Afrique*, Clé, Cipcré, Yaoundé, 2002 : p. 9.)

Ce constat de kä Mana préfaçant le livre de Reto Gmünder, est le cri de désespoir en face d'une Afrique en sursis qui s'enfoncé. Comment redonner à l'Afrique le courage d'oser ? Que peut-on espérer des paradigmes culturels, éthiques et spirituels dans le domaine où l'on a tout tenté sans résultats probants à grande échelle ? Il faudrait peut-être tenter un regard nouveau sur notre désillusion, pour désigner de nouveaux enjeux d'engagement des Africains dans leurs sociétés.

Situation actuelle du développement en Afrique: historique d'un développement manqué et échoué

Le diagnostic du mal développement africain, donne à découvrir un monde en voie de disparition à cause d'une humanité qui perd petit à petit et au fil des jours, le sens de l'espérance et de l'existence. Cette analyse froide de la situation africaine par le sociologue camerounais Jean Marc Ela l'a conduit à utiliser des qualificatifs assez violents pour décrire

la situation actuelle de l'Afrique : c'est une Afrique, « *bloquée* », « *trahie* », « *déboussolée* », « *désenchantée* », « *étranglée* », « *en panne* », « *perdue* », « *navragée*. » Notre démarche consiste à présenter les causes probables d'une telle décrépitude de la situation africaine.

I. L'Afrique de l'imaginaire occidental

L'imaginaire peut avoir un rapport de réalité avec le réel mais elle est toujours un *a priori* de la réalité. L'Afrique y est présentée comme un continent incapable par lui-même de se sortir des difficultés liées à son existence et ainsi s'assurer un certain confort existentiel. C'est dans ce contexte que va prospérer les philosophies de l'aide au développement, de l'industrialisation et leurs conséquences. Voilà pourquoi il nous semble nécessaire de revisiter cet imaginaire occidental qui fonde ou sur qui est fondée toute l'architecture du développement de l'Afrique.

I.1. *Regard occidental sur le monde de la différence*

Montesquieu dans sa dissertation sur *L'Esprit des lois* s'imagine que les conditions géographiques ont un impact sérieux sur les mœurs et qu'en conséquence, l'Afrique à cause de son climat chaud, est inapte à l'effort, au courage, est plus enclin à la passivité :

« Nous avons déjà dit : écrit Montesquieu, que la grande chaleur énervait la force et le courage des hommes, de qu'il y avait dans le climat froid une certaine force de corps et d'esprit qui rendait les hommes capables des actions longues, pénibles, grandes et hardies... » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Gallimard, Pléiade, 1951 : pp. 532-534)

Il se dégage de cette description, une Afrique pétrie de paresse, très peu disposée à des actions hardies, manquant de courage de l'âme, craintive à cause du sentiment de son incapacité à l'effort, dominée par la timidité des vieillards, le manque de confiance en soi, développant un complexe suicidaire d'infériorité et manquant d'assurance. Cette classification constituera pour Hegel la raison suffisante d'une dénégation historico-culturelle de l'Afrique caractérisée par la mobilisation de tous les fantasmes géomorphologiques et topographiques hérités du XVIII^e siècle :

« L'Afrique proprement dite est restée enfermée, sans lien avec le reste du monde. C'est le pays de l'or, replié sur lui-même ; le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans

la couleur noire de la nuit. » (Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, Paris, Vrin, 1967 : 75)

Aristote ne trouvait d'humanité que dans l'attitude par laquelle l'homme s'engage dans une sorte d'interactivité avec l'homme. Hors de la société, l'homme ne serait alors qu'une brute. Que devient-il alors ? Une pauvre brute toute aussi dangereuse pour les autres que pour sa propre survie. Présentée ainsi comme un univers asocial, acculturel, areligieux, anhistorique, amoral et aphilosophique, l'Afrique est exclue de l'histoire universelle et condamnée à cause de sa nébuleuse psychique à n'avoir aucune saisie ni de son histoire réelle ni de son être existentiel, ni du sens de son devenir. Il faut donc conclure au caractère amoral de la personnalité africaine. Si la philosophie est la pensée de la pensée ou même la pensée de l'absolu comme le définissait Bossuet ou Cicéron, il se dégage syllogistiquement pour l'Africain une absence logique de la capacité philosophique. L'Afrique de l'imaginaire occidental se laisse donc voir comme une Afrique dépeuplée de ses humanités et appelée à l'humanisation par un Occident des grandes bénédictions.

1.2. Conséquences d'un regard biaisé sur l'Afrique

Il faut reconnaître que ce discours infériorisant semble avoir anesthésié chez l'Africain toutes les capacités d'initiatives inhérentes à l'être humain en tant que être dans le monde appelé à la maîtrise des aspérités du monde en vue de sa survie. L'Africain désormais se croit incapable par lui-même, d'accéder au bonheur auquel il aspire et se voit obligé par voie de conséquence à suivre moutonnement les leçons parfois d'un goût aigre.

1.2.1. Le mythe de l'Occident

L'Africain victime du mythe de l'Occident n'arrive plus à se regarder avec sérénité et à mener une réflexion sérieuse et ardue sur son être et sur son exister. La falsification honteuse de soi-même conduit à la glorification de l'Occident dont le pouvoir enchanteur sollicite puissamment cet imaginaire négro-africain. L'Occident est désormais subjectivé et intégré dans ses structures psychiques non pas tel qu'il est en lui-même, mais tel que l'Africain le fantasme. Le philosophe et théologien Congolais Kā Mana a pu en dire que « L'Occident qui fonctionne en nous est d'ordre pathologique » (Kā Mana, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Karthala, Paris, 1983 : 58). L'Afrique se construit un monde occidental mystérieux et sublime qui justifie un

enchantement et même un envoûtement qu'on observe chez le petit peuple comme chez l'élite africaine.

1.2.2. Le mythe de l'identité

Le mythe de l'identité est une réponse globale des africains face à la grande déception due à leur marginalisation. On croit alors pouvoir retourner à ses origines lointaines, à la quête de son être essentiel et personnel d'où peut partir un nouveau commencement. Malheureusement, l'Afrique à laquelle on retourne est une Afrique idyllique à laquelle on attribue tous les qualificatifs de jouvence. L'un des promoteurs de ce mouvement de retour est incontestablement le Dr. Dubois avec son « *Soul of Blacks folks* ». Puis suivra le mouvement de la négro-renaissance dont le but sera de vivre l'Afrique non pas comme un mythe lointain dans une lointaine contrée idyllique, mais comme une force de créativité intérieure pouvant produire des œuvres solides et propres. Malheureusement, ces idées pour admirables qu'elles aient été, naissent dans un univers mental mythologique et par conséquent restent une utopie active, une rêverie abstraite, une béatitude onirique qui s'épuise en revendications bruyantes et inoffensives. La négritude devient comme le décrit Kā Mana :

« Une porosité sublime qui attend dans une posture d'ouverture féminine d'être fécondée par l'autre, l'Occident, le même plein de raison qui investit de sa puissance rationnelle la pâte émotionnelle de l'Afrique séculaire. » (Kā Mana, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Op. cit. : 72.)

Ce malheureux mythe de l'identité semble avoir finalement envahi les mouvements politiques et les idéologies africaines qui sous le fallacieux prétexte d'œuvrer pour la promotion de la personnalité africaine et d'assurer son authenticité foncière, a fini par noyer l'énergie de créativité négro-africaine dans une marre de soumission au seul langage du pouvoir en place.

1.2.3. Le mythe du développement

Le mythe du développement naît dans un contexte dominé par l'échec du mythe d'indépendance dont l'inefficacité s'était montrée à pleins yeux. Au début, les initiateurs du développement de l'Afrique souhaitaient qu'il ne soit qu'un transfert de modernité de l'Europe à l'Afrique. On pense qu'une industrialisation à l'Occident résoudra, dans un délai d'immédiateté, le problème africain. Le mimétisme tout azimut de l'Occident est fortement conseillé. La conséquence de cette

démarche est très vite perceptible avec les inégalités sociales qu'elle a générées et le processus d'enfermement dans l'endettement auquel on a finalement abouti. On assiste étonnement à l'effet inverse : le développement du sous-développement.

1.3. Le visage d'une Afrique trahie

Le plus fondamental de ces paradoxes qui n'épargnent aucune structure de l'existence des peuples africains, c'est la distance entre la pensée et l'être, la théorie et la pratique. Alors que l'Afrique affirme, dans son discours, son être africain qu'elle brandit avec emphase et fierté déconcertante, elle continue paradoxalement à être fascinée par l'Occident. Le dire a divorcé du penser depuis. « Le fossé qui nous sépare intérieurement de nous-mêmes, écrit Kā Mana, est le plus meurtrier de nos maux car il bloque à jamais notre capacité de lucidité collective » (*Ibidem* : p. 35). Cependant, mise à part la question du mimétisme tout azimut de l'Occident, le développement de l'Afrique est-il objectivement envisageable en mettant de côté les fondamentaux d'un développement en phase avec les impératifs de la mondialisation ?

II. Les incohérences des programmes économiques : la question de l'aide au développement et de l'industrialisation

La question de l'aide au développement commence à se faire sentir au lendemain de la seconde guerre mondiale à l'initiative non du monde de la misère mais, aussi paradoxalement que cela puisse paraître, à l'initiative exclusive du monde de l'opulence. Ce sont en effet les occidentaux qui en premier, paraissent se soucier du sort des tiers-mondistes qui eux, semblent s'accommoder de leur mortifère ambiance d'existence sans jamais tâcher d'imaginer une quelconque voie de sortie.

II. 1. L'Afrique et la question de l'aide au développement

Dans l'optique de l'aide au développement, de puissants moyens sont mobilisés pour aider les pays pauvres à sortir de leur situation de crise. Mais, le développement n'est conçu qu'en termes de croissance : il faut augmenter les chiffres de production de manière à nourrir les populations qui ne parviennent pas à produire le nécessaire vital et transférer un surplus alimentaire dans les pays où sévit la famine de façon plus ou moins permanente. L'aide au développement se résume

à l'emprunt des moyens financiers pour la création des industries dans les Etats pauvres en vue de créer des emplois et améliorer la production. L'aide au développement consiste soit dans le transfert des technologies de base aux pays en voie de développement (PVD) soit dans le transfert des capitaux à ces PVD.

- L'aide bilatérale

Cette aide peut être publique c'est-à-dire, accordée à l'Etat ou privée c'est-à-dire accordée à des grandes banques commerciales. Dans ce cas d'espèce, les pays donateurs peuvent se comporter de plusieurs manières : soit ils fournissent directement aux PVD un crédit financier dont ils ont la responsabilité d'en orienter l'utilisation au gré de leurs priorités ; soit ils reçoivent une aide liées à une exploitation, dans quel cas le bénéficiaire est contraint de l'utiliser pour l'achat de certains matériaux aux pays donateurs. L'argent retourne ainsi à sa base. Soit enfin, ces pays donateurs réalisent eux-mêmes dans les PVD des investissements en créant des entreprises dont ils restent propriétaires, pour l'exploitation des ressources locales.

-L'aide multilatérale

L'aide multilatérale transite par les organismes financiers internationaux : la Banque Mondiale (BM) et le Fonds Monétaire International (FMI). Quelle évaluation faire de ce processus d'aide au développement ?

II. 1.1. La persistance de la famine

L'aide au développement à l'origine n'a pour seule et véritable destination que la résolution de la question fondamentale et cruciale de la faim. Être développé signifie d'abord, être capable de satisfaire ses besoins fondamentaux : la faim, la santé, l'éducation, la soif, etc. Le développement ne se limite pas à une théorisation du concept mais à la résolution des problèmes concrets d'un individu ou d'un groupe d'individus. Voilà pourquoi, la grande question qui se pose au début de l'action internationale pour le soutien aux pays pauvres est celle de l'éradication de la faim.

II. 1.2. Les politiques agricoles inadaptées

Malgré la multiplication du simple au double de l'aide au développement de la Banque Mondiale, les cultures d'exportations reçoivent la priorité des investissements au grand dam des produits alimentaires.

Par ailleurs, les pouvoirs publics négligent l'animation et la formation en milieu rural. Les paysans, acteurs essentiels du développement agricole sont exclus systématiquement de la prise des décisions concernant leur secteur d'activité. L'organisation des sociétés traditionnelles qui était si bien huilée que les paysans réussissaient à développer une agriculture qui réponde aux nécessités de leur existence, sera bousculée par le développement des cultures de rente qui occupent le temps et l'effort. Les projets de développement échouent parce que décalés des réalités paysannes locales.

II.1.3. Les méfaits de l'ouverture au marché mondial

La disparition des pratiques traditionnelles en vertu desquelles les produits étaient stockés en prévision des moments de disette crée systématiquement la misère du peuple : « L'intégration au marché mondial, écrit Olivier de Solages, entraîne pour le paysan un risque grave d'insécurité alimentaire. » (Olivier de Solages, *Réussite et déconvenues du développement dans le tiers-monde, esquisse de l'histoire d'un mal développement*, Paris, l'Harmattan, 1992 : 184.) L'Etat dans cet univers ne se présente plus que comme un dindon dans la farce, ne maîtrisant rien du marché ni ne contribuant en rien à la fixation des prix. Le plus grave c'est que dans un marché mondialisé, les prix sont fixés par les bourses des commerces spécialisés en fonction de la loi de l'offre et de la demande.

« Les stratégies de développement rural adaptées pour la plupart des pays du tiers monde au cours des deux dernières décennies ont échoué. Les populations rurales n'ont guère bénéficié des progrès réalisés [...]. La documentation révèle tout d'abord une régression alarmante du milieu rural, une dégradation croissante des milieux physiques et humain. » (Santa Criz, H. « Développement rural et nouvel économique international » in *Le Monde Diplomatique*, Juillet 1979)

Dans nos villages, les hommes sont plus pauvres aujourd'hui qu'à l'aube des indépendances. L'Etat a favorisé les cultures des produits de rente au détriment des cultures vivrières. La misère se creuse et les chances de survie s'amenuisent. Jean Marc Ela parle du « *temps des incertitudes* ».

II.2. La question de l'industrialisation comme chemin incontournable du développement de l'Afrique

La référence faite à la théorie régnante largement admise et qui semblait justifier à suffisance, l'expérience ancienne et récente des pays du nord, présente une certaine consanguinité ontologique entre les

concepts d'industrialisation et de développement. En effet, tous les plans occidentalistes de développements, donnent une priorité absolue à l'industrialisation comme facteur incontournable de développement. L'industrialisation devient le chemin incontournable du salut d'un peuple en sursis. Parallèlement, les pays du tiers-monde qui ne voient plus leur salut qu'à travers leur intégration au système mondial de production et d'échange se voient condamnés à attendre le soutien des organisations internationales et du secteur privé pour la mise sur pied d'un programme d'industrialisation.

En effet, avec la mécanisation du processus de production, l'accroissement de la production est inévitable et salutaire pour un peuple qui manque de tout. L'Afrique choisit donc de s'arrimer au processus de rationalisation à outrance de son économie et de son système de production. Le processus de rationalisation industrielle exige la maîtrise d'un élément essentiel du processus : le capital. En effet, les machines sont des facteurs de production infiniment plus coûteux que l'outil élémentaire des artisans traditionnels. Pour produire à l'ère de l'industrialisation, il faut avoir des machines sophistiquées, d'où l'impérativité de disposer d'un capital d'investissement important pour l'installation du matériel de production. Par ailleurs les qualifications humaines sont requises dans la chaîne de production ce qui rend incontournable la présence de personnels qualifiés et adaptés aux nouvelles donnes et susceptibles d'être entretenus et recyclés. Parallèlement, les matières premières s'imposent comme facteurs indispensables sinon incontournables de la production. Et c'est d'ailleurs à ce titre que les pays d'Afrique noire, conscients de leurs richesses naturelles, adhèrent de façon spontanée, à l'initiative de l'industrialisation. Malgré le manque d'équipement, de capitaux et de techniciens pour la transformation de leurs ressources, il y a de grands espoirs fondés sur la possibilité d'ouverture d'un espace de dialogue avec les investisseurs occidentaux pour des dividendes réciproques.

Cependant, il y a lieu de s'interroger sur l'efficacité d'un partenariat entre une entité économique qui ne peut rien toute seule (l'Afrique) et une autre qui possède tout, toute seule (l'Occident). Quelle réelle valeur possède un continent qui regorge de riches potentialités naturelles mais qui n'a aucun moyen de les transformer en biens de consommation ? Finalement le détenteur exclusif des capitaux (l'Occident) dicte non seulement ses lois à prendre ou à laisser mais aussi, décide des secteurs auxquels accorder la priorité à leurs investissements et ceci en général non pas en fonction des besoins des nécessiteux, mais

en fonction de leurs propres besoins. Par exemple, à l'heure où la famine battait son plein et faisait des images en Afrique, alors que tout le monde s'accordait à faire prospérer l'agriculture à travers la création de vastes plantations et la mise sur pied d'un processus de transformation des denrées pour juguler la faim, les Nations-Unies préféraient l'industrialisation et les bailleurs de fonds exigeaient que leurs investissements soient orientés vers la mise sur pied de la sidérurgie (métallurgie, construction mécanique, électricité).

L'ONU estime que si tout est mis sur pied dans cette optique, il faudra juste un demi-siècle pour que l'Afrique tutoie les pays développés. Un demi-siècle pendant lequel les savants de l'ONU s'imaginent l'Europe en cessation d'activité d'intellection et de créativité pour attendre philanthropiquement d'être rejoint par ceux-là même qui se targuaient, il n'y a pas longtemps, le droit de les subalterniser après avoir décrété leur statut de sous-hommes. Cinquante années pour que cette Afrique à peine sortie de la caverne dans laquelle l'imaginaire occidental l'avait expressément plongé et qui comme ce caveur platonicien porté à la lumière, reste encore ébloui par l'éclat lumineux d'une réalité jamais observée à l'avance, accède à un tel niveau de développement acquis de haute lutte par un peuple occidental fouineur, lutteur et bêcheur pendant plusieurs siècles! Toutes ces élucubrations des Nations Unies relevaient tout simplement d'une malhonnêteté caractéristique de la mentalité hégémonique et zombificatrice de l'Occident. Il est possible si l'on n'est indulgent, de s'imaginer qu'ils aient eu de faux experts qui n'aient pas pu prendre la réelle mesure du retard économique de l'Afrique. Mais la vérité est dans la mauvaise foi reconnue de l'Occident par rapport au besoin de développement de l'Afrique.

Ce dont il convient d'être certain, c'est que l'écart entre l'Occident industrialisé et l'Afrique artisanale est de l'ordre de plusieurs siècles et mathématiquement irrattrapable si du moins l'Afrique persiste à soutenir l'unilinéarité du développement. Chaque être humain où qu'il soit est sur le plan de la satisfaction de ses besoins, un être insatisfait qui recherche le moyen d'une amélioration de son standard de vie. Il est donc probable qu'après cinquante années, qu'au lieu d'un rapprochement de l'Afrique à l'Occident qu'il se crée paradoxalement une distance de plusieurs siècles. Par ailleurs, comment imaginer un décollage industriel dans un univers où l'instabilité politique est un fait criard et où aucune politique économique sérieuse n'est mise sur pied? On en vient à se demander si la réalisation du progrès social ne peut transiter que par l'industrialisation accélérée qui déclassifie radicalement l'agriculture dans un monde où la

faim, semble être le pire ennemi du peuple ? Le constat c'est que, malheureusement, cette politique industrielle entraîne des conséquences socio-économiques qui détruisent l'espoir initial pour beaucoup de pays et les pays africains en particulier au point où il convient de parler de l'endettement au lieu de l'enrichissement, de l'explosion urbaine encombrée de chômage au lieu de l'emploi et une dépendance technique aggravée.

La production à l'échelle industrielle pour résorber les problèmes ultérieurs des peuples n'aurait aucun problème lorsqu'il s'agirait d'une petite industrie d'alimentation ou de consommation destinée au marché intérieur. La transformation sur place des produits de base assurerait un débouché régulier à l'agriculture et réduirait le déficit des balances de paiement. Au moins l'autosuffisance serait acquise avec la fabrication des produits simples (vêtements, petits outillages, ustensiles bon marché...) destinés à une population aux faibles moyens d'achat. Un tel investissement aurait exigé peu de capital, fourni du travail à beaucoup de monde et bénéficié d'un plus large marché. Pourtant, c'est le contraire que l'on observe très souvent ; c'est la demande plus restreinte des consommateurs à revenus élevés à l'intérieur comme à l'extérieur des pays qui est mise en priorité. Une telle ambition exige une main d'œuvre de plus en plus qualifiée et coûteuse. La réduction des emplois s'en suit logiquement. En conséquence, les dépenses sont plus grandes dans le sens de la satisfaction des besoins d'un moins grand nombre de clients. On en vient logiquement à l'importation des produits manufacturés que l'on considère comme le moyen le plus rapide pour prendre le train du développement.

En outre, contaminée par cet univers concurrent comme tel, l'Afrique finit par oublier les besoins réels de sa population locale et l'économie devient dépendante du marché extérieur. Il faut cependant reconnaître que l'installation de l'industrie de base pour la transformation du fer, de l'acier, le raffinage du pétrole ne peut pas n'être qu'un échec. L'explosion de l'industrie des oléagineux au Sénégal par exemple ou le traitement des noix de palmes au Zaïre (République Démocratique du Congo), le conditionnement de cacao en Côte d'Ivoire, le décorticage du riz au Cameroun, etc... ont fait des rentrées de capitaux non négligeables. Cependant, il s'agit d'une économie à vocation d'exportation, la consommation locale étant plus ou moins oubliée.

Par ailleurs, aucun transfert de technologie qui ne tienne compte des besoins réels des populations ne peut être efficace en Afrique, il faudrait tenir compte de certaines conditionnalités liées à la main d'œuvre

disponible, déterminer les modes d'apprentissage souhaitables pour un type encore inusité de technologie, prévoir les délais nécessaires à la formation d'un personnel qualifié en vue de relayer l'assistant technique, etc... L'échec de la politique d'industrialisation tient au fait que les réalisations sont conçues à partir des normes étrangères sans évaluation sérieuse des besoins réels, des ressources humaines disponibles et sans précisions suffisantes des problèmes que posent l'approvisionnement et l'entretien des structures.

L'Afrique au secours des africains : analyse des courants idéologiques et philosophiques des différentes écoles africaines de pensées

III. L'apport des idéologies africaines au développement de l'Afrique

Dans un contexte socio-politique et économique dominé par la mise à l'écart de l'Afrique dans la prise en compte de la contribution de l'humanité toute entière à l'humanisation et à la promotion de l'humain, un ensemble de grands courants idéologiques nés des fils et filles africains de l'intérieur ou de la diaspora, verront le jour. Au cœur d'une dénégation systématique des capacités et donc de la capacité de l'africain à se prendre soi-même en charge, l'Afrique, cette malheureuse, ne pouvait pas rester contemplative de sa dépersonnalisation, sans tenter de lever le petit doigt pour prendre la parole en plein chahut et réclamer à grands tambours battants, la reconnaissance de son identité et de son hominité, conditions nécessaires et indispensables de l' (e)' en(dé)clenchement du processus de développement. Le développement ne peut être que développement de ce qui existe déjà ne serait-ce que dans un état de sous-développement ou de non-développement. Il n'y a pas de développement du néant. La mise sur pied de l'utopie de développement exigeait donc premièrement la restauration de l'humanité africaine détruite par un Occident imbu de sa puissance. Puis pouvait alors suivre l'organisation de cette humanité retrouvée autour des projets d'existence commune et de lutte commune pour un mieux/plus-être et un mieux/plus-exister.

Voilà justifiée l'émergence des courants de la négritude et plus tard du panafricanisme avec ses avatars auxquels on a dû donner des noms au cours de l'histoire : OUA, U.A. etc... Nous nous attellerons à analyser les contenus de ces pensées à valeurs revendicatrices afin de

dégager la philosophie qui les traverse et les féconde de manière à produire des bourgeons susceptibles d'impulser une action pour le développement de l'Afrique d'aujourd'hui à l'heure de la mondialisation.

III. 1. Le courant de la négritude : fondement, échecs et victoires

La négritude se présente à sa naissance comme une attitude en réponse à une situation perverse de déshumanisation de l'Afrique. Elle prend sous la plume d'Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, que l'on peut à juste titre considérer comme ses artisans de la première heure, la norme d'une prise de conscience de son essence noire et un rejet systématique de l'assimilation et de la dilution dans l'Autre, l'affirmation capitale c'est qu'il existe un patrimoine culturel considéré comme une source féconde pouvant impulser un mouvement déterminant d'émancipation morale, psychologique et intellectuelle du peuple noir.

Le mouvement de négritude se fonde donc sur un refus de la relation de dépendance culturelle que cherchait à établir le colonisateur et constitue une base de lutte pour la reconquête de l'humanité africaine, condition *sine qua non* d'une véritable lutte de libération politique et économique en vue de la victoire sur les forces négatives de sa survie et de son épanouissement. Les discours des pères de la négritude deviennent un discours politique d'envergure à valeur de révolution. Il était en effet urgent d'arrêter cette action d'usure ou d'érosion, aux dépens du fonds culturel africain dans la mesure où ce fonds d'après les recherches d'un Cheikh Anta Diop, a été incontournable dans le processus d'émergence et de glorification des grandes civilisations du passé. La négation de la personnalité africaine a, comme qui dirait, réveillé les africains de « *leur sommeil dogmatique* » pour les amener à se poser la question du statut réel de leur humanité et de leur être-au-monde. Les artisans de la négritude estiment que l'on ne peut pas prétendre vivre à hauteur d'homme ou d'homme civilisé, si l'on ignore qui on est, où on va, ou ce qui constitue sa raison d'être et qui fonde son être et son être-avec. Il fallait donc engager une lutte profonde pour reprendre en main les valeurs perdues de l'humanité africaine, qu'il fallait pour reprendre Paul Ricœur :

« Retrouver cette personnalité profonde, la réenraciner dans son passé, se refaire une âme nationale et dresser cette revendication spirituelle et culturelle face à la personnalité du colonisateur. » (Paul Ricœur, *Esprit*, n°10, Octobre 1961 : 446)

L'action de la négritude contribue donc à la décolonisation des esprits de manière à créer un esprit nouveau capable de prendre en charge les projets africains d'émancipation et de production de bonheur. On peut légitimement se demander à quoi cela peut-il servir que l'Afrique s'investisse ou se soit investi dans ce combat de reconquête de son identité à l'heure où se posent les questions cruciales de sa survie et même de son développement. En effet, il est difficile de comprendre à première vue qu'une idéologie comme celle-ci qui semble se complaire dans une espèce de littérature de la réclamation et de la réaction puisse s'opérationnaliser, il fût donc légitime de reprocher à ce mouvement son attitude plus contemplative que pragmatique dans un contexte africain où les paroles n'ont de force que si elles poussent à l'action, une action transformatrice du réel. On peut donc à juste titre comprendre la critique Soyinkalienne de la négritude qui par son attitude conservatrice et réactionnaire, son narcissisme ombilical, se contente, au contraire du tigre, de proclamer sa tigritude plutôt, que de bondir sur sa proie et la dévorer : « C'est dans l'acte de créer, écrit-il, que le créateur se définit (...) le tigre ne parle jamais de sa tigridie (...) le noir réclamant sa place au soleil n'a qu'à la prendre. » (Wole Soyinka, *Le lion et la perle*, Yaoundé, Clé, 2001 : 77) Il est par ailleurs tout aussi légitime de reprocher à cette idéologie le fait qu'un tel mouvement, libérateur au départ, soit devenu une idéologie mystifiante dans la mesure où d'après Towa et les towassiens, elle détournerait les africains de leurs vrais problèmes, celui de l'indépendance économique, pour se limiter à des réclamations illusionnistes :

« L'enjeu ne peut pas être pour nous, déclare Towa, la reconnaissance d'un droit, mais l'exercice de ce droit. Pour la majorité des peuples noirs, l'ère des chicanes sur les textes juridiques est close, close aussi les revendications pour la reconnaissance de notre dignité anthropologique. Il faut maintenant passer aux actes et imposer, par des réalisations de tous ordres, cette dignité anthropologique. » (Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 2008 : 38.)

La négritude apparaît dans ce prisme comme n'étant qu'une littérature simpliste qui selon Njoh Mouelle « peut empêcher ou retarder le développement » (Ebénézer Njoh Mouelle, *Jalon II. L'Africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, Clé, 2006 : 79) du fait qu'elle ne soit qu'une littérature réactionnaire et cependant anachronique qui s'active autour des questions morales alors que le combat est ailleurs dans la lutte contre la pauvreté et l'amélioration des conditions d'existence des peuples. Ce

corps d'argumentation nous autorise à jeter un regard de soupçon sur les capacités réelles du mouvement de négritude à impulser le développement de l'Afrique. Les réserves de Soyinka, Towa et Njoh Mouelle acquièrent, ici toutes leurs valeurs logiques car, comment imaginer un tigre affamé proclamant sa tigritude comme si le seul fait de la proclamer pourrait conduire à sa gueule la biche qui, elle, tient à vivre ? Soyinka propose l'action bondissante du tigre sur sa proie pour ainsi manifester sa puissance et assouvir son besoin. Cependant, la comparaison entre un tigre et un homme semble un peu osée. Si le tigre saute sur sa proie pour la manger c'est d'après Senghor parce qu'il est bête. Il n'a ni raison, ni conscience. Il n'a aucune capacité d'anticipation en vertu de laquelle il peut prendre du recul et penser son action avant d'agir. Il agit de façon instinctive. Or, le nègre est tout, sauf une bête. Vouloir le comparer au tigre c'est l'enfoncer dans un décor où même la haine et le mépris de l'Occident n'ont pas pu le conduire. Pour affronter une proie, il s'agit non pas de bondir comme mécaniquement, mais d'évaluer, de mesurer ses réelles capacités à pouvoir la dominer et celle de la proie à pouvoir résister à l'assaut du prédateur. La comparaison aurait mieux valu entre l'homme et le caméléon, dont parle le sage africain Amadou Ampaté Bâ, qui sait être prudent et qui évalue avant d'attaquer sa proie. Savoir qui il est, ce qu'il a en propre comme prédisposition à combattre l'ennemi ; bref, évaluer ses forces, ses armes, relève d'une sagesse qu'il faut louer chez les artisans de la négritude. De même il est incompréhensible que Marcien Towa accuse ce mouvement de n'être qu'une idéologie mystifiante dans la mesure où elle détournerait l'Afrique de ses préoccupations de l'heure qu'il considère comme étant l'indépendance économique. Mais on se demande si vouloir à tout prix conduire d'emblée l'Afrique à son indépendance économique ne serait-il pas commettre l'erreur de placer la charrue avant les bœufs. Il n'y a pas d'indépendance politique ou économique sans qu'il y ait des hommes qui puissent la porter. Et que peuvent faire des hommes dont le subconscient est habité par un complexe d'infériorité qui nie toute possibilité d'émancipation. C'est peut être légitime de penser comme Towa que « L'enjeu ne peut plus être pour nous, la reconnaissance d'un droit, mais l'exercice de ce droit. » (Marcien Towa, *Op. cit.*) Mais, et c'est Towa qui le reconnaît encore :

« Tant que notre droit à l'initiative n'était pas reconnu, cela avait un sens de brandir notre originalité culturelle, philosophique, etc. Comme certificat d'humanité et comme justification de notre revendication du destin séparé, autonome, car cette quelque chose

d'essentiel et d'irremplaçable dont nous nous disions détenteurs nous ne pouvons l'apporter au monde qu'en étant nous, en assumant la responsabilité de notre destin.»(*Idem.*)

La légitimité des combats des temps de la négritude est ainsi justifiée par celui-là même qui prétend la combattre. La faiblesse de l'argumentation contre la capacité de ce mouvement à impulser le développement conduit à s'interroger sur la pertinence de la critique de Towa. Il apparaît clairement que la négritude était une étape nécessaire dans la mise en œuvre du processus d'émancipation de l'Afrique dont l'aboutissement logique serait le démarrage véritable du développement de l'Afrique. L'autre adversaire de la négritude se trouve être l'auteur de *Jalon II, l'Africanisme aujourd'hui*. Mais il faut reconnaître que l'objectif du mouvement de la négritude ne fût pas de s'engager dans une bataille politique pour la libération de l'Afrique du joug de l'Occident par la réalisation de son indépendance. Certes, plus tard il y aura une déviation vers ces buts là, mais la négritude est à l'origine un combat pour la reconquête d'une identité noire bafouée, trahie et même anéantie par ceux-là même qui se sont imaginés qu'en volant à l'Afrique ce qu'il y avait d'essentiel dans la construction de son humanité (traditions, langues, personnalité, etc.) elle serait du coup ridée de tout pouvoir d'initiative capable d'apporter un changement positif à son existence. Il était donc indispensable qu'un tel peuple déconnecté de ses racines et dépourvu de ses énergies d'espérance et qui aspire à retrouver les chemins de son émancipation, commença par savoir qui il est lui-même. Le « *Connais-toi toi-même* » de Socrate acquiert ici tout son sens et nous sommes convaincu que les initiateurs du mouvement de la négritude devraient avoir été de grands lecteur de Socrate.

La question reste celle de savoir s'il est encore nécessaire de parler de cette nécessaire reconnaissance de soi. Nous y reviendrons certainement plus loin dans cette réflexion. Mais ce dont nous sommes certains c'est que cet éveil a opéré une sorte de psychanalyse de son subconscient infecté par un imaginaire occidental mal intentionné et il n'y a aucun doute que cette démystification de la conscience noire a permis ensuite une réflexion accrue sur les questions existentielles de l'Afrique. Tous les projets de développement initiés par l'Afrique pour se sortir de sa longue nuit de domination occidentale, sont les produits de cette prise de conscience qui finalement a contribué à redonner à l'intelligentsia africaine l'énergie de mise en route du processus d'émergence de l'Afrique.

III.2. Le panafricanisme: intermittence d'un beau rêve

Le panafricanisme peut se définir comme un mouvement politique et culturel qui considère l'Afrique, les africains et les descendants d'africains hors d'Afrique comme un seul ensemble visant à régénérer et unifier l'Afrique, ainsi qu'à encourager un sentiment de solidarité entre le peuple africain. Le panafricanisme fondamentalement est la glorification du passé de l'Afrique et l'exaltation des valeurs culturelles africaines. Ce mouvement fut créé et entretenu par les étudiants noirs de la diaspora, une élite africaine soucieuse du devenir de l'Afrique et convaincue qu'un tel devenir n'est possible que si les valeurs d'union, d'intégration, de solidarité et de coopération entre tous les africains sont mises au centre de l'action. Kwame Nkrumah que l'on considère à juste titre comme le père du panafricanisme était un défenseur acharné de cette unité et de cette intégration qu'il voyait à travers la création des «Etats-Unis d'Afrique » si tant est que *«l'union fait la force »*. Cette conviction était partagée par certains grands leaders panafricanistes à l'instar de Cheikh Anta Diop, Jomo Kenyatta, Julius Njerere, Nelson Mandela, Patrice Lumumba, Thomas Sankara, Bob Marley avec son rastafari, l'empereur Haïlé Selassie 1^{er} d'Ethiopie, Marcus Garvey, le Dr Dubois etc... Le panafricanisme fut aussi pour un temps, un moyen de lutte contre le colonialisme qui d'ailleurs a rendu possible l'accession de certains pays africains à l'indépendance politique.

Grâce au combats décisifs des hommes politiques africains, il donnera naissance à l'Organisation de l'Unité Africaine (O.U.A.) en 1963 puis à l'Union Africaine (U.A.) en 2002 avec comme objectif globale, la promotion de l'imité et de la solidarité des Etats africains. Notre réflexion ici consiste à dégager les apports de cet idéal du panafricanisme dans la contribution au développement de l'Afrique. Il est clairement démontré que pour une Afrique fragilisée par un imaginaire occidental victorieuse du complexe de supériorité en vertu duquel il a pu justifier la colonisation, l'impérialisme et l'exploitation de l'Afrique, il ne pouvait y avoir d'issue de développement que dans cette perspective d'intégration de toutes ces forces de l'Afrique pour porter comme un seul homme cette Afrique malade et la remettre debout dans le combat pour sa survie. On n'affronte pas un ennemi aussi féroce que l'Occident avec ses gros moyens de dissuasion et de persuasion tout seul ou en rangs dispersés. Il faut faire bloc avec la certitude que l'union ferait nécessairement la force. Les résultats ont été palpables avec la création de l'organisation de l'unité africaine qui malgré son échec s'est présenté au départ, ne serait que dans

les principes, comme un véritable forum d'échange stratégique pour une action concertée et hautement efficace.

La mission de l'OUA à sa création était de parachever la décolonisation et de renforcer l'unité et la solidarité des Etats africains, de coordonner et d'intensifier la coopération inter-Etats pour de meilleures conditions d'existence des peuples africains, de défendre la souveraineté, l'intégrité territoriale et l'indépendance des états, d'éliminer le colonialisme sous toutes ses formes, de favoriser la coopération internationale en prenant en compte la charte des Nations-Unies et la déclaration universelle des droits de l'homme et d'éviter des conflits interafricains en posant comme principe fondamental, l'intangibilité des frontières héritées de la période coloniale malgré son caractère aléatoire. On comprend clairement que la mission de l'organisation était de sauvegarder, au plan intérieur, l'unité dans la diversité des Etats africains, leur autonomie et leur souveraineté. Et au plan extérieur, de s'ouvrir sur le terrain d'échange de coopération internationale sur les communes et universellement admises. Ces principes de base peuvent être considérés comme les tous premiers fondements indispensables pour enclencher toute action de développement. Seuls de tels accords pouvaient faire naître chez les africains, un réel sentiment de leur responsabilité et de leur solidarité dans la bataille pour le développement.

Cependant, le principe risquait de rester dans sa réalité onirique et mourir comme dans l'œuf s'il ne se traduisait par des actions concrètes qui puissent donner une impulsion effective au développement. C'est ce qui justifie le sommet de 1991 à Abuja au Nigeria. L'OUA prend un tournant décisif avec la création de la communauté économique africaine (CEA) avec pour toile de fond la création d'un marché commun africain à l'horizon 2025. Afin de promouvoir la réalisation des objectifs tels que le développement social et économique des africains, la CEÀ devait assurer par étape le renforcement des communautés économiques régionales existantes et la création d'autres, là où il n'en existait pas. Aussi, la conclusion des accords préconisait la coordination et la création d'une zone de libre-échange au niveau de chaque communauté économique régionale. Conscient du fait que la participation populaire est primordiale dans les efforts de redressement et de développement, le conseil des ministres adopte une résolution sur la création d'association et des clubs OUA et encourage les Etats à participer à la création et au fonctionnement de ces clubs où associations. De telles démarches susciteraient chez les africains la conscience que le développement de l'Afrique n'est réalisable que dans le cadre de la concertation, de la mise

en commun d'énergies séculières en vue d'atteindre des objectifs communs. Malgré quelques maigres victoires engrangées par l'Organisation, les dissensions se feront de plus en plus grandes et d'autant plus grandes qu'elles finiront par ruiner ses idéaux pourtant nobles. Dans un monde où les intérêts des grandes puissances commandaient la division des peuples envahis, conquis et dominés en de petits Etats à opposer les uns aux autres pour une meilleure exploitation, la volonté des panafricanistes, sincères et convaincus de prôner, dès le lendemain des indépendances, la réunification de l'espace africain, suscitait la méfiance voire l'hostilité des forces et puissances hostiles à la libération et à la modernisation industrielle de l'Afrique.

Contre l'idée de la formation immédiate des Etats-Unis d'Afrique, fondée sur un programme de politique générale dans tous les domaines y compris l'économie, la défense et la sécurité et dotés d'institutions fédérales appropriées, les nations impérialistes d'Europe et d'Amérique du Nord ont vite manœuvré, jouant les amours-propres des dirigeants africains acquis à leur cause et hostiles aux prétentions de leurs collègues pressés de les jeter dans la poubelle de l'histoire, l'opposition venait donc de l'extérieur des pays profiteurs de l'Afrique qui vont réussir à confier l'organisation sur le plus petit dénominateur commun à savoir, la lutte pour la libération des territoires africains encore sous la domination du colonialisme et du racisme et le principe de coopération entre les États indépendants et souverains. Avec le principe d'intangibilité des frontières héritées de l'ère coloniale en Afrique, adopté à la première, conférence des chefs d'Etats et de gouvernement de l'OUA tenu au Caire en Egypte en juin 1964, le sort de l'OUA était scellé. La voie était grande ouverte à la consolidation des nouveaux Etats et à l'émergence progressive chez les dirigeants, du sentiment national antagonique du panafricanisme. Voici donc une organisation dénommée Organisation de l'Unité Africaine et chargée ainsi de promouvoir l'unification des pays africains, qui prêt de quarante années durant, de 1963 à 2000, s'évertuera au contraire à œuvrer pour consolider les divisions entre les pays du continent. Pourtant comme l'écrivit Atsutse Kakouvi Agbobu, «L'union voire l'unité africaine reste une nécessité à l'heure de la mondialisation libérale asservissante.» (Atsutse Kokowi, Agbobu «Le malentendu du panafricanisme» in *Afric'Hebdo*, magazine togolais d'informations et d'analyses générales). L'avenir du développement de l'Afrique en dépend.

En dernière analyse, disons avec conviction que les jalons du développement de l'Afrique ont été plantés avec cette volonté de mise

commun des énergies culturelles, politiques économiques et financières de l'Afrique pour son développement. Le panafricanisme surtout avec le slogan de « *Africa must unite* » de Nkrumah, a réussi à un certain niveau à élever les consciences africaines à la hauteur de leurs responsabilités historiques dans un monde sans frontière où l'isolement est un leurre et le repli sur soi, une mort anticipée. Certes qu'aujourd'hui en Afrique, le développement est vécu comme un mirage qui ne semble embrayer sur rien. Mais il n'y a pas de développement véritable sans la conscience d'une solidarité d'énergie et d'action dont le panafricanisme a été et reste le vecteur principal. C'est d'ailleurs pourquoi malgré la mort de l'OUA, d'une belle mort d'ailleurs, un nouvel élan a été imprimé au panafricanisme sous l'impulsion du leader libyen Mouammar Kadhafi par la création en juillet 2001 de l'Union Africaine (U.A.) à Syrte en Libye. L'U.A. est une espèce de renouveau du panafricanisme Nkrumahiste.

IV. Rapport de l'ethnophilosophie à la réflexion sur le développement de l'Afrique

Il ne s'agira plus simplement de reconnaître une humanité au nègre mais aussi et surtout une certaine forme de pensée de type philosophique qui soit *a priori* de rencontre avec l'Occident. Le débat s'ouvre à travers la plume du missionnaire Belge le Rev. Père Placide Tempels en 1947 avec la sortie de son ouvrage mythique : *La philosophie Bantoue*, le monde découvre comme l'écrit si bien Fabien Eboussi Boulaga que « Le Bantou était le monsieur Jourdain de la philosophie. » (Eboussi Boulaga, Fabien, *Le bantou problématique*, Paris, Présence Africaine, 1996.)

La question fondamentale sera celle de savoir en quel sens de telles réflexions peuvent-elles nous conduire à poser et si possible à résoudre le problème que pose le développement de l'Afrique.

IV. 1. L'ethnophilosophie ou l'éveil de la pensée philosophique africaine au développement

L'ethnophilosophie en tant que système de pensée s'origine dans les travaux du missionnaire d'origine Belge, placide Tempels qui, pour des raisons de civilisation et d'éducation, a vécu au Congo belge, actuel Congo Démocratique à la première moitié du XX^e siècle. Il démontre dans une logique extraordinaire et contre toute attente de la part d'un fils de colonisateur, que le primitif n'est pas l'homme sauvage, anhistorique, aphilosophique, amoral et chaotique dont on a toujours pensé. Il

développe un corps d'argumentaire dont le but est de corriger la vision misérabiliste de l'Occident sur une Afrique inconnue mais riche en culture et en histoire. Le nègre ou l'indigène mirait une pensée systématisée articulée autour d'une ontologie rationnelle, une éthique et une psychologie toutes aussi rationnelles. Tempels découvre ainsi, contre la raison constituée, une philosophie africaine au sens noble du terme. Il s'agira d'après l'auteur de « la philosophie bantoue » d'un véritable système aussi complet qu'universel constituant le bien commun d'une masse importante de primitifs. Tempels y décèle alors toute une ontologie, une critériologie, une psychologie et une éthique propre aux africains et principalement aux bantous.

IV.1.1. L'ontologie bantoue selon Tempels

Les africains disposeraient d'une conception de la nature sur laquelle reposent leurs modes de vie de pensée et d'action. Cette conception de la vie et du monde aurait pour point d'encrage la « *force vitale* », le « *vivre fort* », « *la vie puissante* », « *l'énergie vital* ». Voilà des termes synonymiques qui dans leur essence, s'opposent radicalement à la vision occidentaliste de l'être que l'on présente comme un fond statique, une idée primordiale, un « premier moteur immobile » support de la force et du changement. Au contraire de cet « être primordial privé de mouvement et enclencheur du dynamisme, l'ontologie africaine dans la vision tempelsienne, est fondée sur une essence dynamique. La force ici n'est pas un attribut de l'être. « La force est inséparablement liée à l'être (...) l'Être est force, la force est l'Être. » » (Placide Tempels, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1949, pp. 34-35) L'être se confond donc avec la force. C'est cette fusion ontologique entre l'être et la force qui marque la spécificité de l'ontologie africaine. A partir de cette affirmation il y a lieu d'établir une hiérarchie des êtres ou forces avec à la hiérarchie supérieure la force divine et dans une gradation descendante, les forces animales puis végétales, les forces matérielles et mêmes minérales. Dans leurs réalités existentielles, il y a selon Tempels la possibilité pour chaque force de se renforcer ou de déchoir. Ainsi, l'ontologie bantoue que l'on pourrait systématiser autour de l'idée fondamentale de la force vitale et des notions connexes d'accroissement, d'influence et d'hiérarchie vitale, fait apparaître le monde comme une pluralité de forces coordonnées. Cette ontologie donne lieu à une psychologie et une éthique spécifiquement bantoue.

IV.1.2. La psychologie bantoue

La conception dynamique de l'être éclaire les réactions psychologiques, les coutumes, les pratiques et les mœurs bantoues. Sur le plan psychologique, les bantous développent des idées philosophiques au sujet du « Muntu ». En écoutant ce que disent les noirs au sujet de l'homme, Tempels conclut : « Force vitale, accroissement des forces, influence vitale, sont trois grandes notions que l'on retrouve nécessairement à la base de la psychologie Bantoue » (*Ibidem* : 65). Il n'y a pas de commune mesure avec l'anthropologie occidentale avec, sa bipartition de l'être en corps et âme. Le Muntu est force vivante et vivifiante ; force entraînant, suprême parmi les autres forces créées. C'est pourquoi ontologiquement le Muntu peut croître ontologiquement ou décroître jusqu'à l'évanescence complète de son essence même, « La paralysie de la force vitale » (*Ibidem* : 68). Pour éviter cette déchéance, chaque force vitale devra entretenir un rapport permanent avec les autres forces vitales agissantes au-dessus et en-dessous d'elle dans la hiérarchie des forces. Il n'y a donc pas de place à la vie solitaire. La collectivité, l'esprit de solidarité deviennent incontournables pour une vie à hauteur d'homme et d'espérance.

IV. 1. 3. L'éthique et la philosophie bantoue

Le noir d'après les recherches de Tempels serait doté d'une conscience éthique qui est à la fois philosophique, morale et juridique. Le Noir a donc toutes les capacités de discrimination entre le bien et le mal contrairement à ce qui est admis d'ordinaire par l'imaginaire occidental. D'après cette morale, un acte bon est un acte qui contribue au renforcement du «Muntu». À l'inverse, « Tout acte, tout comportement, toute attitude ou toute habitude humaine qui attente à la force vitale ou à l'accroissement et à la hiérarchie du « Muntu » est mauvais.» (*Ibid.* : 81) Cette morale Bantoue n'ignore ni le devoir, ni la responsabilité. Le « Muntu » en effet a une très haute idée de sa responsabilité et ne soustrait jamais au devoir d'y répondre. Il n'accepte jamais qu'il soit condamné sans avoir comparu au pied de l'arbre à palabre pour se défendre ou pour reconnaître publiquement son forfait, ce qui est pour lui une espèce de repentance et d'engagement à rectifier, à l'avenir, sa conduite sociale. L'existence des lois et leur application ne souffrent aucune réalité et les sanctions sont attribuées sans ménagement aux déviants en vue de rétablir l'ordre, perturbé par le mal. Dieu n'est pas absent dans cette éthique contrairement à ce qu'a pu penser l'Occident lorsqu'il soutenait la religiosité de l'Afrique. Dieu y occupe d'ailleurs une place de choix. En

tant qu'auteur de toute chose, il est placé au sommet, dans la hiérarchie des forces. Le mal suprême consisterait alors au mépris du rang vital supérieur de Dieu. Aussi, l'injustice ou le mal n'est-il pas simplement une atteinte à la force vitale des autres, il est aussi et surtout une atteinte à la hiérarchie de Dieu. Toutes ces remarques que nous venons de faire sur l'ontologie, la psychologie et l'ethnique Bantoue nous permettent de caractériser la philosophie Bantoue afin d'en extraire la substantifique moelle :

« D'abord l'existence de la philosophie bantoue met en lumière l'erreur principale commise par les européens. Croyant que le Noir n'avait pas de pensée, de culture, de philosophie, de sagesse...ils ont engagé avec lui un dialogue de sourds ; ils se sont attelés à l'œuvre, alors en soi absurde, de transformer les faces animales en visages humains. La découverte de la philosophie bantoue sert d'abord à corriger cette attitude erronée et orgueilleuse de la civilisation occidentale. Les Noirs aussi ont une philosophie, un système cohérent de pensée - philosophie différente bien sûr, mais philosophie quand même. Désormais, on sent qu'il s'agira de parler de « sagesse à sagesse », « d'idéal à idéal », « de conception du monde à conception du monde. » (Elungu, P.E.A., *Éveil philosophique africain*, Paris, l'Harmattan, 1984 : 27).

Mais le plus grand bénéfice épistémologique suite à cette thèse de Tempels est celui de l'intelligentsia africaine qui s'investit dans une espèce de littérature de la réclamation de l'identité philosophique africaine, celle de la réhabilitation de l'homme noir. Dans cette mouvance, il est légitime d'inscrire les noms bien connus du Rwandais Alexis Kagame, du camerounais Basile Juléat Fouda et bien d'autres qui constituent le courant que l'on a qualifié d'ethnophilosophique. Ces pères de l'ethnophilosophie partent de la conviction que le programme de civilisation élaboré par l'Occident est un programme inhumain visant non seulement la subordination du Nègre mais aussi et surtout l'hégémonie de l'Occident. L'Afrique dans un tel prisme n'a aucune chance de survie. Aujourd'hui, tous les penseurs qui se sont investis à l'étude de la pensée africaine. Pour l'organiser, l'ordonner, la réorganiser, la structurer, la construire de manière à ce qu'elle apparaisse comme une philosophie, sont accusés d'ethnophilosophes. Il ne s'agit pas pour nous de défendre l'ethnophilosophie comme étant une sorte de philosophie africaine, mais de montrer qu'aucune action de développement ne peut être envisagée et rendue efficace tant que la réflexion sur la nature de l'être africain ne peut être entreprise sans complexe culturel et que l'Occident n'est pas, de façon absolu, le repère orthonormé sur la base

duquel tout projet de développement devra être élaboré. Tempels d'ailleurs met en garde contre la civilisation occidentaliste moderne dont il n'a qu'aversion à cause de son rationalisme critique et son matérialisme économique, utilitaire et historique :

« La preuve est faite que notre civilisation économique « notre philosophie de l'argent » s'est révélée impuissante et civiliser les bantous, à faire des évolués dans le sens noble du mot. Par contre il n'est pas prouvé, faute d'avoir essayé, que la philosophie et la sagesse bantoue ne puissent servir de fondation pour élever une civilisation bantoue. » Placide Tempels, *Op. cit.* : 118)

Tempels trouve que c'est une chance pour l'Afrique de ne pas s'encombrer de doutes et d'interrogations sur la validité de la connaissance. Il tient la civilisation occidentale en horreur à cause de son incapacité à rendre la vie digne d'être vécue et de donner un sens à la vie.

« Être civilisé, écrit Tempels, n'est-ce pas avant tout être capable d'avoir une conception intelligente du monde et de la vie, d'avoir des convictions au sujet de ses fins et de s'en imprégner, de s'en enthousiasmer au point d'être prêt à se sacrifier et de souffrir pour ses convictions ? Que signifierait une civilisation vide de sagesse, vide d'enthousiasme vital. » (*Ibid.* : 113)

La civilisation bantoue devient chez Tempels une civilisation modèle parce que vraie et dépouillée des ambitions matérialiste, calculatrice et utilitaire des civilisations occidentales. Ce que Tempels nous apprend, c'est qu'il n'y a pas de développement véritable sans qu'il y ait prise en charge de l'être du candidat au développement par lui-même. Il s'agit pour lui de réhabiliter l'homme noir et sa civilisation et même de sublimer cette civilisation pour qu'elle devienne ce qu'elle doit être, un instrument de développement. Ainsi, il n'y a pas de « *mission civilisatrice* » en dehors de la conscience de l'existence et de la capacité de cette sagesse à être le support et le véhicule de sa civilisation passée, présente et surtout, à venir. Dans ce prisme, la civilisation occidentale cesse de devenir le miroir auquel toutes les civilisations devraient se mirer pour évoluer, mais simplement, acceptée comme des voies et moyens d'actualisation de leur sagesse c'est-à-dire « d'accroissement, de renforcement de leur être, de leur force vitale et non comme des moyens d'annihilation de l'esprit bantou. » (*Idem*) La civilisation bantoue devient le gage du développement des bantous en tant que « première condition nécessaire pour tirer profit les apports de l'occident ». (Elungu P.E.A., *Op. cit.* : 29) La civilisation bantoue devient le gage du développement des bantous en tant que « première condition nécessaire pour tirer profit

des apports de l'Occident ». (*Ibid.* : 30) Il ne s'agit pas chez Tempels, d'un retour *stricto sensu* à la culture noire et par conséquent d'un rejet systématique de l'Occident. Mais aucun développement de l'Afrique ne sera possible sans cette espèce d'hybridisme civilisationnel. L'ethnophilosophie apparaît donc comme une négation de l'unilinéarité du développement.

« Tout se passe comme si en face de l'Occident, décidé à se définir de plus en plus par la logique, la technique et la lutte sociale, ces penseurs africains et leurs homologues étrangers, s'illusionnant au sujet de l'impact de cet Occident sur l'évolution de l'Afrique, veulent définir cette Afrique par l'Art, la Religion, l'Harmonie Sociale et même Cosmique. » (Elungu Pene Elungu, « La philosophie africaine, hier et aujourd'hui », in *Mélanges de philosophie africaine*, Faculté Catholique, Kinshasa, 1978 : 15)

Il est donc question pour l'Afrique dans la recherche des voies et moyens de son développement, de la nécessité de s'enraciner dans sa culture, non pas de se tourner systématiquement vers son passé, mais que l'enracinement dans sa culture devienne un engagement culturel actuel. Par ailleurs, l'africain dans sa culture primordiale est attaché à la vie, et toute son activité vise la conservation de cette vie, afin qu'il persévère dans son être. Toute l'énergie spirituelle qu'il déploie est orientée vers la conjuration de la mort et de tout ce qui représente une menace à la vie. Les sociétés africaines sont donc essentiellement mythiques et métaphysiques. Dans cet univers mythique, la pensée conceptuelle et instrumentale se trouve niée dans son autonomie et est subordonnée à l'activité de construction par l'imagination collective d'un univers aux valeurs de survivance. Toute la pensée africaine s'exprime donc en majorité sous le mode du mythe. Ce mythe est l'élément fondateur de la pensée africaine. Robert Ndebi Biya pense à cet effet que « plus la pensée s'approfondit, plus elle s'enfonce dans le mythe ». (Robert Ndebi Biya, *L'être comme génération*, Faculté de Théologie Catholique, Strasbourg, 1995 : 17) Pourtant, reprochant au mythe sa vocation universaliste, il lui est dénié toute capacité de conduire à la vérité qui seule peut aider l'homme à se découvrir, à découvrir son environnement ambiant et à faire face à ses besoins. Le discours rationnel est préféré au discours mythique de certains penseurs africains:

« Il arrive en Afrique que les considérations mythiques perturbent la construction d'un village ou d'un barrage, le tracé d'une route, le développement de l'élevage ou de l'agriculture, la création d'une

fontaine d'eau. Pire, la foi dans le mythe a longtemps empêché la scolarisation des fils aînés de la noblesse traditionnelle. » (*Ibid.* : 20)

La pensée mythique se donnerait alors comme un obstacle au développement. Ce rejet de la pensée mythique est possible à mesure que l'on conçoit le développement du point de vue de la croissance. Dans ce prisme, la vérité ne se donnerait que sur l'autel du rationalisme. Ce qui ne serait pas rationnellement pensé et élaboré et donc qui serait étrange au *logos* devra être relégué au rang d'idées factices. Or, la raison n'est pas seule apte à produire toute la réalité. Le discours rationnel est impuissant à investir certaines réalités. Maton même le reconnaît dans *Gorgias* lorsqu'il « avoue l'impuissance du discours rationnel à investir une certaine réalité, d'où l'exigence de varier le discours par l'usage du mythe ». (*Ibid.* : 19) D'ailleurs chez Marx, la réalité est façonnée non pas par la raison mais par les rapports des moyens de productions pour découvrir le sens à donner à la vérité. Voilà pourquoi la pensée ethnophilosophique s'impose dans la prise en compte des formes d'accès à la vérité élaborées par les africains dans leur culture et rejette sans embarras comme Kagame d'ailleurs, la philosophie critique enrôlée dans des contradictions, pour valoriser la voie africaine certes dogmatique mais sûre d'elle-même et de sa valeur : « Il faut comprendre l'homme africain, son univers matériel, moral et spirituel, et ce n'est pas la science si vaste et si érudite soit-elle, qui peut nous mener droit et vite à l'essentiel. » (Elungu, P. E. A., *Eveil philosophique africain*, *Op. cit.* : 52)

Il y a donc une nécessité de critiquer les plans occidentalistes de développement que l'on voudrait passe-partout dans la mesure où ils ne s'adapteraient pas au contexte africain parce que enfermés dans des concepts rationnels sans tâcher jamais de tenir compte de la réalité existentielle et conceptuelle des peuples. Dans ces conditions, le rationalisme scientifique n'est pas nécessairement un facteur de développement, à moins qu'il entre en pourparlers avec la conscience mythique africaine, car en fait, le mythe fonde l'ambition et nourrit l'entreprise du philosophe. La croyance au mythe, d'après Ndebi Biya peut donner au sujet une certaine vision spirituelle capable de subsumer les difficultés et vaincre le désespoir. Il serait donc judicieux de cesser de combattre les mythes dans le processus du développement dans la mesure où elle peut devenir cette substantifique moelle sur laquelle s'applique l'intelligence en vue de la découverte des justifications. Le mythe peut donc être pour la raison spéculative un *a priori* nécessaire pour des justifications *a posteriori*. Senghor écrit : « Même les fondateurs du rationalisme considèrent la raison intuitive au-dessus de la discursive »

(Léopold Sédar Senghor, *Problématique de la négritude*, colloque de Dakar, Présence africaine, 78, 1971 : 24) Or, il se trouve que l'esprit critique tue cette foi aux valeurs transcendantes de l'existence matérielle des peuples. Par son idéologie, investissant les forces rationnelles dans la production des biens matériels en vue de la jouissance de plus en plus raffinée de l'existence, l'esprit critique attache l'homme au monde et étouffe son désir d'éternité. Voilà pourquoi l'ethnophilosophie devient incontournable dans l'éveil de la conscience du développement de l'Afrique dans la mesure où en condamnant cette culture prométhéenne à la fois proprement critique et technicienne elle veut afficher l'originalité de la culture africaine dans la prise en charge des besoins de développement de l'Afrique. Par le recours à des formes de pensées tranquilles, sûres, on en arrive certes à une compréhension totale de l'existence et des besoins mais on en arrive aussi à réaliser son désir d'absolu et d'éternité. L'enracinement dans la culture africaine que promeut les philosophies ethnologiques semblent donc indispensables pour l'élaboration d'une philosophie africaine du développement de l'Afrique. Toutefois, «Il faut que l'enracinement dans sa base devienne, un engagement culturel.» (Elungu, P.E.A., *Eveil philosophique africain*, *Op. cit.* : 54)

IV.2. L'apport du « courant critique de l'ethnophilosophie » à la réflexion sur le développement de l'Afrique

Nous entendons par « courant critique de l'ethnophilosophie » ces nouvelles écoles philosophiques africaines nées peu après les indépendances et qui s'efforcent, au nom du concept spécifique de philosophie, de dégager ce que doit être l'image de la philosophie africaine. Regroupant dans un même prisme les philosophies ethnologiques et idéologiques, ils leur reprochent de n'être que des efforts escamotés des philosophies. L'ethnophilosophie en ce qu'elle a tout l'air d'un culte de soi de l'africain excluant tout dépassement vers l'universel, devient la négation même de la philosophie et principalement dans la réflexion sur le développement de l'Afrique.

IV.2.1. Le point de vue d'Ebénézer Njoh Mouelle

Le point de vue d'Ebénézer Njoh Mouelle est bien clair sur cette question.

« La connaissance que nous livrent les proverbes est essentiellement empirique. On part de ce qui paraît. La sagesse de l'empiriste est, plus que toute autre, conservatrice et immobiliste. Le savoir que nous

proposent les proverbes ne nous dit pas ce que doit être le monde, ne nous dit pas les corrections qu'il convient d'apporter au monde ; il nous dit ce qu'est le monde afin que nous nous y conformions. C'est par là que je commencerai donc à dénoncer l'inaptitude de la sagesse des proverbes à promouvoir le développement c'est-à-dire, le changement dans le sens d'une correction du déjà là. » (Njoh-Mouelle, Ebénézer, *Jalons II, L'africanisme aujourd'hui, Op. cit.*, : 65.)

Le développement de l'Afrique sous la plume de Njoh-Mouelle exige donc que l'on passe du matérialisme le plus vulgaire à la valorisation de l'intelligence. Il faut abandonner tout savoir de type proverbial qui pourrait représenter un grand danger pour le développement de l'Afrique : « Pour bâtir une Afrique moderne il faut bien choisir entre l'émotion et la raison, entre la magie et la techno-science. » (Njoh-Mouelle, Ebénézer, *Jalons II, Op. cit.* : 39.)

IV.2.2. Le point de vue de Marcien Towa

D'après lui, la tradition africaine n'a rien à apporter de positif dans le processus de renaissance de l'Afrique. La seule issue pour l'Afrique consisterait à s'emparer des armes de la victoire occidentale (science et philosophie) qui seules peuvent permettre l'amorce de son développement. Il y a donc pour lui une nécessité de réappropriation de la techno-science au détriment de cette sorte de pensée religieuse de l'ethnophilosophie. Certes il est évident que la techno-science avec ses excès a réussi l'opération de désorganisation et de déshumanisation du monde en plaçant au-dessus des valeurs humaines, le matérialisme intangible. C'est méconnaître les valeurs de rationalité de la technique et de la science que de la présenter exclusivement comme un « un facteur de destruction et de décomposition des équilibres et normes légués par le passé, ainsi que les visions religieuses traditionnelles ». (Mubabingue Bilolo, « La religion africaine face au défi du christianisme et de la techno-science » in *Revue présence africaine*, n° 119, 3^e trimestre, 1981 : 145.)

Le développement de l'Afrique passe d'abord par la négation de cette ambition d'opposer à la rationalité occidentale une rationalité authentiquement africaine. C'est ce projet sordide de la « philosophie bantoue » du Père Tempels dont on retrouvera les échos chez Kagame, Alasane Ndaw ou Basile Fouda qu'il s'agit chez Towa de contester vigoureusement. Il ne suffit pas pour se développer d'interroger le monde pour le comprendre et l'expliquer, l'organiser et le totaliser comme le pense Basile Fouda (Fouda, Juléat, Basile, *Philosophie négro-*

africaine de l'existence (Thèse de doctorat), Lille, 1967 :16.). Or déterrer la philosophie comme le pense Towa, c'est s'abstenir de philosopher Le développement de l'Afrique pourra démarrer si les philosophes deviennent de véritables philosophes dont la marque essentielle est le courage de remettre systématiquement en cause les faits même les plus absolus et les soumettre à un débat contradictoire, à un examen critique. Voilà pourquoi avec Towa, le développement passe nécessaire par une révolution ; révolution qui commence par l'africain lui-même, dans une révision de fond en comble de son esprit. L'accès au secret de l'Occident n'est pas possible sans cette auto-révolution. Après cette révolution des mentalités, les révolutions politique, économique et culturelle sont nécessaires à l'émancipation de l'Afrique.

V. Les utopies du courant de Renaissance africaine

Thabo Mbeki, l'un des initiateurs de ce mouvement de Renaissance dans sa forme actuelle distincte de sa théorisation par la négritude et le panafricanisme, voulait entendre par Renaissance africaine, la promotion du développement par l'Afrique et pour l'Afrique, soutenue par la mise sur pied d'une structure économique puissante comme celle de l'Afrique du Sud. La Renaissance exige donc, d'entrée de jeu, un moment de grande rupture et de régénération de la culture africaine avec comme levier, le retour aux sources artistiques et intellectuelles africaines dans leur inventivité, leur capacité propre à se frayer un chemin dans les difficultés de l'existence.

La spécificité du mouvement de renaissance africaine, c'est qu'il veut réussir une synthèse entre le génie africain des âges auquel il convient de retourner et la mondialisation néo-libérale actuelle. L'Afrique puiserait alors à la fois dans son fonds culturel et dans l'esprit du temps avec sa modernité.

Les fondamentaux d'un développement durable

VI. L'éthique de l'humain, de l'autrui et de la solidarité comme paradigmes idéologiques de l'alternance et de la (re)novation

L'Afrique tend vers le développement du sous-développement. Malgré la politique du développement auto-centré qui encourage les initiatives locales, les mentalités africaines déjà empoisonnées par ces énoncés dont nous venons de parler, n'ont, pas pu permettre de

décollage effectif. Si bien que la question du développement intègre d'entrée de jeu celle d'une décolonisation des mentalités,

« Une critique subjective de l'architecture et la structure de nos désirs, de nos rêves de nos aspirations de toutes ces harmoniques intérieures entièrement colonisées, entièrement néo-colonisées, foncièrement incapables de prendre de la distance par rapport à elles-mêmes pour regarder l'occident autrement que dans la dialectique de l'antagonisme et de la fascination. » (Kä Mana, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, *Op. cit.*, : 91.)

Le développement de l'Afrique, exige une remise en question systématique des représentations imaginaires des africains sur le développement de l'Afrique pour une représentation globale de la dynamique du développement qui intègre les valeurs spirituelles et culturelles de l'Afrique fondées sur une éthique de l'humain et de l'Autrui.

VI.1. Du primat de l'être au primat de l'à-être

Dans les projets de développement, la dynamique éthique de la vie humaine nous pousse à penser l'homme négro-africain non pas comme quelque chose de donné et de construit une fois pour toute mais comme une destinée à bâtir par la conversion des rêves de développement en problèmes qui exigent des réponses concrètes dans le sens de la réalisation de l'humain. Dans cette perspective, aucun projet techno-scientifique, aucun projet socio-économique ou politique ne devra être mis sur pied sans que l'on est évalué à quel hauteur il contribue à la réalisation maximale de l'homme. L'être cesse d'être entièrement déterminé pour devenir un non-encore-là. Si donc l'être est à être, notre propre être est mis en action de métamorphose et de mutation, notre propre être est mis en jeu et en question pour qu'il devienne l'agent concret de la novation du monde, de notre monde ; de la novation de la société, de notre société ; de la novation de la réalité, de notre réalité.

VI.2. De la valorisation d'une éthique pour Autrui.

L'ontologie Heideggérienne consacre l'être comme le fondement de toute relation à autrui. L'être dans son opacité, son essentialité, se définit d'abord comme tel avant de s'élancer vers la quête d'un autre que lui. La conception lévinassienne de l'éthique d'autrui par contre destitue le sujet et le force à se diluer pour devenir essentiellement sujet pour un autre homme auquel il se voue. En effet, dans *Le temps et l'Autre*, Levinas montre que ma relation à l'autre est de l'ordre de la

transitivité dans la mesure où le sujet est étranger à l'autre. Je ne suis pas la même chose que l'autre. L'autre n'est pas consubstantiel à moi, il est différent de moi, j'entretiens tout simplement avec lui un rapport : « Nous sommes, écrit-il, entourés d'êtres et de choses avec lesquels nous entretenons des relations par la vue, par le toucher, par la sympathie, par le travail en commun, nous sommes avec les autres. Toutes ces relations sont transitives : je touche un objet, je vois l'autre, mais je ne suis pas l'autre, je suis tout seul. » (Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, quadrige, 1983 : 21) Jean Paul Sartre disait dans *Huis clos* que l'enfer c'était les autres dans la mesure où l'autre ne cherche à s'affirmer qu'au dépend de moi. Dans sa théorie du regard, l'autre apparaît comme un véritable danger à ma liberté. Mais chez Levinas, « L'autre n'est pas un être que nous rencontrons, qui nous menace et qui veut s'emparer de nous. » (Levinas, Emmanuel, *Op. cit.* : 79)

Dans une approche du développement qui s'appuie sur l'éthique d'autrui, il n'y a plus de place pour ces obstacles au développement que l'on nomme tantôt « égoïsme », tantôt « égocentrisme », « utilitarisme » etc. Il s'agira de tenir compte de ce qu'en pense l'autre et non seulement d'en tenir compte mais de le prendre en charge de façon sérieuse. Lorsque chaque être humain, chaque nation sera prise au sérieux en tant que co-héritier du bonheur que Dieu promet à tous, des actions concrètes et efficaces pourront alors être engagées et menées pour le bonheur de tous. Pour réussir un tel développement, il est nécessaire que l'altérité de l'autre soit une donnée inaliénable. Une responsabilité que Levinas entend comme « Responsabilité pour l'autrui » (Emmanuel Levinas, *Ethique et infini, Dialogue avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982 : 103.). Il n'y a pas de développement sans que chaque acteur du développement se considère comme responsable pour autrui.

VII.3. De la globalisation de la solidarité

Paul VI dans l'Encyclique *Populorum progressio* estime que la question sociale est devenue mondiale dans la mesure où « Les peuples de la faim interpellent aujourd'hui de façon dramatique les peuples de l'opulence » (Paul VI, *Op. cit.* : 11) En effet, il faudrait en arriver à un développement intégral, de l'homme dont l'idéal se résume dans la promotion, de coût l'homme et de tout homme. Ce n'est pas simplement tel ou tel homme de telle ou telle partie du monde, mais toute la race, qui est appelée à ce développement plénier. Il y a donc exigence d'une solidarité universelle. Le développement est donc aussi un devoir

communautaire : « Le développement intégral de l'homme ne peut aller sans développement solidaire de l'humanité » (*Ibidem*, n°43 : 43)

VII.3.1. Critique de la mondialisation libérale

La mondialisation a permis la création d'un cadre de développement des peuples quand bien même elle aura accumulé quelques faiblesses préjudiciables à la construction du bonheur de l'homme. Mais depuis l'effondrement du communisme et la disparition de l'Union Soviétique qui se disputaient ? L'économie libérale avec son hégémonie mondiale, le libéralisme économique a haussé le ton et s'amplifie solitairement vers des victoires que l'on célèbre à travers des messes solennelles ou de multiples sommets internationaux organisés par le G8 et les grandes institutions internationales. Le capitalisme libéral comme système économique et politique sacralisé, faute d'être en compétition contre un quelconque pouvoir qui essayerait de lui ravir la vedette, se désigne et construit ses ennemis sous la forme d'un terrorisme international. Le néolibéralisme incarné par Ronald Reagan aux Etats-Unis d'Amérique et Margaret Thatcher en Angleterre a finalement conduit à une débâcle économique et sociale dont l'Afrique en particulier paye encore aujourd'hui le prix. Joseph Stiglitz de façon péremptoire réagit : « Aujourd'hui, la mondialisation, ça ne marche pas. » (Stiglitz, *La grande désillusion*, Paris, Fayard, 1988 : 278.) Dans ces conditions, cette mondialisation « danse sur l'abîme et l'abîme l'attend » Jean-Claude Guillebaud, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 1999, cité par Kā Mana, *Op. cit.* : 81) comme le remarquait Jean-Claude Guillebaud.

VII.3.2. Les atouts d'une économie solidaire

Dans le cadre d'une économie solidaire, il faudra :-encourager le développement local en améliorant les conditions de vie des populations locales de façon durable et intégrale par le renforcement des capacités propres des personnes, des groupes, des organisations et des communautés ; -construire une citoyenneté et une démocratie qui rendent possible la participation du plus grand nombre à la prise des décisions ; - développer une stratégie internationale qui inclue tous les acteurs économiques et sociaux des diverses localités, régions, nations.

VIII. L'Absolu comme limon fermentateur des compétences de développement

L'homme ne peut pas simplement se comprendre comme cet être biologique et psychique, cet être social et moral. Pour parler de façon absolue de l'homme, il y a nécessité d'une prise en compte de sa dimension spirituelle parce qu'en fait, le développement doit être intégral c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme comme le pense Paul VI. Dans ce prisme, les religions à l'instar du Christianisme et l'Islam ont sûrement leur mot à dire sur la question du développement de l'Afrique.

VIII.1. Religions et Développement de l'Afrique

L'Eglise serait condamnée à faire de l'annonce de l'Évangile et de la proclamation de Jésus-Christ le centre de son message et de son action, orientée vers la recherche d'un salut dans un arrière monde de toute gloire qui ignore tous les enjeux sociaux politiques de l'existence commune. Mais depuis la publication de l'Encyclique *Populorum progressio* du Pape Paul VI sur la base d'une réflexion accrue à partir des travaux du Père Lebert sur le développement, un accent est mis sur la mission de promotion intégrale de la personne humaine et des sociétés. Toute une théologie de la libération place désormais la foi comme dynamique libératrice au cœur des projets de développement. Il s'agira de tenir compte du bien-être total de l'homme. Le développement est désormais pensé comme le développement plénier intégral.

Le Révérend Père Eloi Messi Metogo dans une interview accordée au théologien Kā Mana dans le journal *Ecovox* déclare : « Si l'Évangile est bonne nouvelle, elle n'est peut-être que la Bonne nouvelle du développement intégral de l'être humain, des communautés humaines et du monde dans son ensemble. » (*Ecovox*, n°37, Janvier-Juin 2007) Si donc le développement est promotion humaine, il ne peut être que l'état d'une société fécondée par l'évangile. L'église réclame justice et fraternité dans ces relations économiques.

VIII.1.1. Espérance et Développement

L'espérance dont il est question ici n'est pas une attente dans le bleu. Le développement n'est pas ici négation des difficultés, des limites des lenteurs, des faiblesses, mais une confrontation avec les difficultés dans la confiance que la difficulté peut conduire à la réussite, la faiblesse se révéler puissance et la pauvreté conduire à la richesse. La vision

chrétienne du développement estime que si l'on perd de vue cette vision d'espérance, l'action n'est plus possible car l'échec devient une hantise.

VIII.1.2. Le développement compris comme la réalisation des espérances locales

Le christianisme n'envisage pas le développement dans un processus linéaire. On y est convaincu qu'il ne peut pas y avoir un cheminement qui soit suffisamment bon et parfait pour servir forcément de modèle aux autres. Les sociétés humaines font partie des systèmes complexes et à chaque moment, certains événements surgissent et modifient la logique du système. Les sociétés humaines sont vivantes et essentiellement dynamiques. Le développement ne peut donc pas être compris comme un processus qui commencerait à un certain lieu pour s'élever progressivement. Le développement s'inscrit dans une démarche globale tendue vers l'attente et la réalisation du royaume de Dieu où l'homme se trouve accompli.

VIII.1.3. Le développement comme capacité de surmonter ses difficultés

Le développement dans la vision chrétienne est un processus communautaire, une initiative locale devant être prise par ceux qui sont directement concernés par le développement. Il n'y a pas, dans la vision chrétienne, de développement individuel ou individualiste : « Le développement est généré par une mise en commun des charismes particuliers, constituant ainsi une communauté d'individus solidaires.» (Reto Gmünder, *Op. cit.* : 96) Le processus de développement est avant tout participatif et doit prendre en compte toutes ces énergies si faibles soient-elles. Cette démarche de solidarité a l'avantage de donner la possibilité aux individus de Devenir maîtres de leur propre destinée. Il n'y a pas de développement véritable sans dépendance. C'est pourquoi le christianisme s'active dans la libération des opprimés. Les théologiens de l'Islam estiment qu'il n'y a pas d'opposition entre les techniques modernes et le plan de Dieu parce que rien n'existe sans que Dieu y ait donné son aval. « L'activité économique, la quête du profil, le commerce et par conséquent la production pour le marché sont regardés avec autant de faveur par la tradition que par le coran ». (Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil, 1966 : 33)

Conclusion

Au terme de nos interrogations et nos investigations sur la question cruciale du développement de l'Afrique, un vieux débat, qui reste actuel et qui n'est pas prêt de s'achever tant que l'Afrique reste soumise aux pressions de ses besoins de plus en plus nombreux, nous nous sommes attelé, au constat de l'inefficacité ou de l'échec des politiques de développement de l'Afrique mises en routes jusqu'à maintenant, à réfléchir sur les nouveaux mécanismes possibles, capables d'alimenter une réflexion nouvelle pour une action plus subtile, plus adéquate, plus rationnelle et pratique pour le développement de l'Afrique. La question était de savoir comment réussir le développement de l'Afrique là où les générations précédentes ont échoué ? Comment redonner à l'Afrique le courage d'oser ?

Nous nous sommes donné comme affirmation de base que l'implication simultanée des paradigmes culturels, éthiques et spirituels aurait plus de force pour impulser une véritable action pour le développement de l'Afrique que toutes les idéologies d'emprunt ou de revendication qui ont jusqu'à présent acquis la préférence des idéologues du développement de l'Afrique. Voilà pourquoi dès les premiers moments de notre réflexion, il a été question d'établir un diagnostic sans complaisance de la situation actuelle du développement en Afrique pour constater les déviations auxquelles ont abouti un imaginaire occidental travesti par un complexe de supériorité avec pour conséquences, la mise sur pied des projets de développement inadaptés voire inhumains. La question de l'aide au développement, la politique d'industrialisation, les politiques économiques du capitalisme libéral et du socialisme, ne sont apparues alors que comme des moyens subreptices d'accentuation de la dépendance et de la misère des peuples africains. D'où le rejet de ces voies occidentalistes de développement génératrices de mal développement.

Il devenait alors logique que le rejet des solutions d'emprunt interpelle l'Afrique sur ses capacités propres à se sortir des difficultés auxquelles elle fait face. La convocation des idéologies africaines des courants de la négritude, du panafricanisme et de Renaissance africaine nous ont donné l'opportunité de revisiter les stratégies africaines de réveil et de relance du développement de l'Afrique à partir d'une prise de conscience de son humanité et de son humanité, de sa capacité propre à impulser le développement. Il en est ressorti qu'il y a urgence pour l'Afrique de réaliser sa décolonisation mentale (sa pensée), la

démystification de son univers, la dédramatisation de ses difficultés et la prise en charge de sa destinée. Et comme le tigre ne devrait pas se limiter à proclamer sa tigritude, il y a lieu de s'engager dans des actions solidaires capables de mobiliser toutes les énergies intellectuelles, psychologiques, morales pour une action concertée et efficace.

Les politiques économiques du NEPAD pour la Renaissance Africaine peuvent apparaître comme étant ambitieuses et pourvoyeuses d'espérance pour un renouveau de l'Afrique. Malheureusement elles ont été fondées et irriguées par le binôme aide-crédit dont nous décrions la faiblesse en matière de relance du développement de l'Afrique. Cette politique du NEPAD trahirait une certaine incapacité de l'Afrique à puiser dans ses propres réserves, l'énergie nécessaire à son émancipation. D'où l'exigence de trouver un nouveau point d'Archimède, un lieu autre d'où peuvent partir une réflexion et une action plus efficace pour le décollage de l'Afrique. Ce lieu autre, nous avons essayé de le construire à partir des éléments de l'éthique de l'humain et de l'autrui, le tout soutenu par la force et le pouvoir législateur du Tout-Autre, Dieu, ce "Über mich" garant de toute loi morale.

Cette nouvelle logique nous autorise à dire que l'Afrique ne peut se remettre sur les chemins du développement que si elle prend en compte ses valeurs culturelles authentiques pétries du principe de l'espérance, qui maintiennent l'homme debout (et qui sont d'ailleurs maintenu debout pendant de longs siècles d'esclavage et de colonisation) par le lien mystique qu'elles ont pu établir entre l'homme et l'homme, l'homme et son environnement, l'homme et son Créateur. Le point d'Archimède dont il est question ici c'est aussi la conservation de l'humain comme force centripète et centrifuge de toute action de développement. Il n'y a de développement véritable que s'il y a réalisation de l'homme intégral, de l'humain. L'espérance de l'Afrique réside dans le retour à ce principe fondamental de l'existence en tant qu'il peut aujourd'hui donner la puissance d'inventer l'avenir.

Il faudrait en conséquence cesser de trahir cet idéal de l'humain à cause d'une course précipitée vers les mirages d'une globalisation dévoyée. Il n'est pas question d'encourager un autarcisme ou un autisme intellectuel par lesquels l'Afrique se recroquevillerait sur ses seules sources spirituelles pour prétendre gagner la lutte contre les forces extinctrices de son existence. L'Afrique ne peut plus vivre aujourd'hui comme esseulée dans un monde vidé de l'altérité. L'Afrique devra s'ouvrir aux co-existants, dans un dialogue des civilisations et des religions, un dialogue entre les peuples et les cultures à l'échelle de la

vérité profonde de l'homme là où se décide notre authenticité humaine et se dessine notre figure comme être pétri de valeur, appelé à être image de Dieu. C'est donc l'humain, cette substance transcendante qui constitue l'être africain, ce sens spirituel de la destinée humaine qui devra fonder la vision du développement de l'Afrique. Il sera donc question de constituer, de construire des forces, de forger des esprits et des caractères dans la perspective de la lutte pour le développement, qui puissent ouvrir le chemin de son avenir. L'éducation et la formation humaine devront s'orienter vers la construction de ces préalables.

La conscience collective de l'Afrique doit être fixée par ces exigences de profondeur et la culture africaine dispose d'indispensables richesses pour gagner cette guerre pour le développement. Si nous nous donnons la peine de découvrir dans sa pensée fondatrice, dans ses principes essentiels et dans ses valeurs vitales, sans le trahir comme nous en avons la tendance lorsque nous suivons aveuglement les modèles de développement enchanteurs d'un Occident asséché par un utilitarisme inhumain. Il s'agira donc d'organiser des forces de résistance pour ne pas être vaincu par le mal ou pour ne pas capituler comme le disait le Meinrad Hegba. Le retour, à l'humain en tant que puissance de solidarité entre, l'homme et l'homme, l'homme et son environnement; l'homme et Dieu contient une exigence radicale de contestation de la civilisation néolibérale dans sa vision mercantiliste et dominatrice, qui détruit nos digues et nous anéantit peu à peu en faisant de nous des esclaves de l'argent et de ses structures mondiales maléfiques. L'argent fait sauter nos digues éthiques et spirituelles en semant partout les principes d'appauvrissement et d'inégalité foncière. Nous nous sommes engouffrés comme des inconscients et des irresponsables dans le désordre sauvage d'un monde gouverné par le Marché. Nous y souffrons, courbés et humiliés, mais nous continuons à ramper sur cette voûte de la mort, sans nous remettre en question dans cette foi en un monde humanicide. L'humanité africaine est un lieu d'espérance parce qu'en elle réside des principes de lutte contre la forme particulière du mal dont nous souffrons dans nos pays : l'appauvrissement, le dénuement, l'intériorisation en nous des forces et des structures d'inégalité mortifères. Le malheur partagé qu'est la misère ne peut être vaincu que par le bonheur partagé et l'Afrique dans sa profondeur éthique, c'est le bonheur partagé. Avec cette profondeur éthique, il est possible de ré-humaniser le monde et tirer parti de cette ré-humanisation du monde pour notre développement. L'humanité africaine doit donc être la source d'inspiration la plus à même de nous rendre capables de ne pas nous laisser écraser par les structures

mondiales de notre appauvrissement. Elle est dans la mesure où elle est sous-tendue par l'ambition de construire le bonheur solidaire par le progrès communautaire contrairement au dévoilement individualisé que nous impose l'ordre actuel du monde. Il faudra, dès maintenant amorcer un tournant de civilisation qui partira du refus de l'ensorcellement néo-libéral dont on voit partout les effets nocifs dans nos pays et mettre sur pied des initiatives communautaires.

Pour ce faire, il faudrait réorienter de façon globale notre vision du monde en la (re)fondant sur l'humanité africaine pétrie de la force du partage et de la puissance de l'authenticité humaine solidaire. A partir de ce ciment, les liens nouveaux avec les autres civilisations deviendront des liens créatifs et un alter-monde, sera possible pour l'Afrique. Ce n'est pas là une utopie mais un défi à la hauteur de notre génie culturel, une splendide espérance telle qu'on la retrouve dans les foi chrétienne et islamique qui selon nous sont le cœur, les limon, les piliers et les leviers qui peuvent donner à notre génie culturel une nouvelle dynamique des profondeurs en vue de changer notre destin en destinée. La culture africaine, nouveau lieu de notre émancipation doit donc être fertilisée par le message d'amour du Christ et d'Allah, qui sont pour nous une chance inouïe pour changer L'Afrique et réinventer son humanité. Il faut une boussole spirituelle pour s'orienter dans les réalités politiques et économiques. Il faut à l'Afrique des limons spirituels pour transformer la réalité et lui donner un sens pleinement humain. Le message du évangélique et coranique peuvent constituer cette boussole et ce limon, non pas dans le sens d'un enfermement confessionnel ou religieux, mais dans le sens d'une base pour féconder les cultures et les civilisations avec une certaine énergie de transcendance. La foi chrétienne et la foi musulmane comme fertilisant devront conduire à une nouvelle révolution monastique qui consiste à se retirer de la logique du monde pour mieux changer le monde. Il s'agit d'un retrait psychique, mental, intellectuel capable de donner à l'existence d'autres codes, d'autres schémas et d'autres protocoles d'actions que ceux du néo-libéralisme actuel.

Mais, il faut se libérer des types de Christianisme et d'Islam mystificateurs et somnifères qui ont élu domicile dans nos pays. Il faut se libérer d'un tel spiritualisme malfaisant qui - se matérialise par l'inflation des églises et des fractions musulmanes, et opter pour un Christianisme et un Islam créatifs et novateurs qui seul peuvent constituer un ferment pour le développement de l'Afrique. Contre le christianisme de l'invisible, le terrorisme de l'exotérisme, le terrorisme

islamique, le spiritualisme jouissif et dansant dont souffre l'Afrique, il faut réinventer un spiritualisme d'invention de l'avenir. L'Afrique peut renaître de ses cendres à condition donc qu'elle s'engage dans la quête de l'humain en tant que lieu de la rencontre des énergies mobilisatrices de la culture africaine et du principe de novation radicale telle que la parole de Dieu et le Coran le dévoile. La culture africaine comme matière brute appelée à être fertilisée par le projet humain du Christ et d'Allah pourrait alors donner naissance à un être (re)nouveau capable de changer nos désespérances en espérances, nos échecs en victoires, nos malheurs en bonheurs. Ainsi, le retour aux principes fondateurs de la culture africaine est nécessaire pour la relance de l'humanité africaine. Mais cette culture devra être fertilisée par l'humain tel que la parole de Dieu et le Coran le révèle. Le véritable point d'Archimède pour, le développement de l'Afrique c'est donc cet humain issu de la fécondation de la culture africaine avec la foi chrétienne et islamique.

Références bibliographiques

1. Ouvrages spécifiques consultés

Atangana, J., (1973) *Chemin d'Afrique*, Yaoundé, Clé.

Balandier, G., (1957) *Afrique ambiguë*, Paris, Plon.

Bekolo-Ebe, B., (1985) *Le statut de l'endettement extérieur dans l'économie sous-développée : analyse critique*, Paris Présence africaine.

Boubou Hama, (1970) *Les grands problèmes de l'Afrique des indépendances*, Paris, P.J., Pis Wald.

Césaire, A., a)- (1973) *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine.

b)- (1974) *Cahier d'un retour au pays Natal*, Paris, Présence africaine.

Cheikh Anta Diop, a)- (1967) *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou réalité historique ?* Paris, Présence africaine.

b)- (1979) *Nations nègres et culture*, Tl., Paris, Présence Africaine.

Cheza, (1991) *Les Evêques d'Afrique parlent. Document pour le synode africain*, Paris, centurion.

Chindji Kouleu, (2001) *Négritude philosophie et mondialisation*, Yaoundé, Clé.

Demba Diallo, (1968) *L'Afrique en question*, Paris, Maspero.

Dia Mamadou, (1960) *Réflexion sur l'économie de l'Afrique noire*, « Enquêtes et Études », Paris, Présence africaine.

- Dumont, R.**, a)- (1962) *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil.
 b)- (1969) *Mazoyer, Développement et socialisme*, Paris, Seuil.
 c)- (1980) *L'Afrique étranglée*, Paris, Seuil.
 d)- (1986) *Pour l'Afrique j'accuse*, Paris, Plon.
- Eboussi Boulaga, F.**, (1981) *Christianisme sans fétiches*, Paris, Présence africaine.
- Ela, J. M.**, a)- (1980) *Le cri de l'homme africain*, Paris, l'Harmattan.
 b)- (1982) *Voici le temps des héritiers, Eglises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Khartala.
 c)- (1994) *Afrique l'irruption des Pauvres : société contre ingérence, pouvoir et argent*, Paris, l'Harmattan.
 d)- (1998) *Innovation sociales et renaissance de l'Afrique noire : les défis du « monde d'en bas »*, Paris, l'Harmattan. Fanon, F., (1952) *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.
- Garaüdy, R.**, (1977) *Pour un dialogue des civilisations*, Paris, De noël.
- Giri Jacques**, (1986) *L'Afrique en panne, vingt-cinq ans de développement*, Paris, Karthala.
- Glazer, A, et Smith.**, (1994) *L'Afrique sans africains, le rêve blanc du Continent noir ?* Paris, Stock.
- Hazoumé, A.**, (1991) *L'Afrique, un avenir en sursis*, Paris, L' Harmattan.
- Hebga, M.**, (1995) *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Khartala.
- Kabou, A.**, (1991) *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris, l' Harmattan.
- Kä Mana**, a)- (1983) *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Paris, Khartala.
 b)- (1993) *Théologie Africaine, pour temps de crise, christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Khartala.
 c)- (1994) *Christ d'Afrique, enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus Christ*, Paris, Khartala.
- Lénine**, (1939) *imperialism, the highest stage of capitalism*, USA, International, Publisher.
- Marx, K.**, (1977) *Le capital*, T. XIV, Paris, Maspero.
- Maquet, J.**, (1967) *Africanité traditionnelle et moderne*, Paris, Présence africaine.
- Mveng, E.**, (1987) *Spiritualité et liberté*, Paris, l'Harmattan.
- Ndebi Biya R.**, (2005) *Sans perdre de vue... culture et techno-science, intégration africaine, philosophie Egyptienne africaine*, Paris, l'Harmattan.
- Njoh Mouelle, E.**, a)- (1998) *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, Clé.
 b)- (2006) *Jalon II, L africanisme aujourd'hui*, Yaoundé, Clé.

- c)- (1980) *Développer la richesse humaine*, Yaoundé, Clé.
- Nkrumah, K.**, a)- (1964) *Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Présence africaine.
- b)- (1964) *Le Consciencisme*, Paris, Payot.
- Obenga, T.**, (1990) *La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780-330, av-notre ère*, Paris, l'Harmattan.
- Olivier De Solages**, (1992) *Réussites et déconvenues du développement dans le tiers monde, esquisses de l'histoire d'un mal développement*, Paris, l'Harmattan.
- Patat, J.P.**, (2005) *Afrique, un nouveau partenariat Nord-Sud*, Paris, l'Harmattan.
- Penoukou, J.**,(1984) *Eglises d'Afrique, propositions pour l'avenir*, Paris, Khartala.
- Poutade, G.**, (2007) *Une politique de développement durable : acteur d'une vigne*, Paris, l'Harmattan.
- Rauschenbush, W.**, (1974) *La situation tragique dm riche*, Neuchâtel, Genève.
- Rodinson, M.**, (1966) *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil.
- Rostow, W., (1960) *Les étapes de la croissance économiques*, Paris, Seuil.
- Reto Gmünder.**, (2002) *Evangile et développement pour rebâtir l'Afrique*, Yaoundé, Clé, Cicpré.
- Senghor, L.S.**, (1977) *Liberté III, Négritude et civilisation de l'univers*, Paris, Seuil.
- Simo, D.**, (1998) *La politique de développement à la croisée des chemins*, Yaoundé, Clé.
- Tempels, R.P.**, (1949) *La philosophie Bantoue*, Paris, Présence africaine.
- Tsafack, R.**, (2007) *Budget et politique économique en Afrique*, Yaoundé, clé.
- Towa, M.**, a)- (1971) *Léopold Sédar Senghor. Négritude ou servitude*, Yaoundé, Clé.
- b)- (1971) *Essai sur la problématique philosophique en Afrique*, Yaoundé., Clé.
- Wauthier**, (1964) *L'Afrique des Africains, inventaire de la négritude*, Paris, Seuil.
- Weber, M.**, (1964) *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.
- Ziegler.; J.**, (1978) *Mains basses sur l'Afrique*, Paris, Seuil.

2- Ouvrages généraux consultés

- Althuisser, L.**, (1965) *Pour Marx*, Paris, Maspero.
- Bachelard, G.**, (1968) *L'air et les songes*, José Corti.

- Boff**, (1985) *L'Eglise, Charisme et pouvoir*, Paris, Lieu commun.
- Coquery-Vidrovitch, C.**, (1965) *La découverte de l'Afrique*, Paris, Julliard.
- De Castro, J.**, (1961) *Le livre noir de la faim*, économie et l'humanisme, Paris, éd. Ouvrières.
- Eboussi Boulaga, F.**, (1977) *La crise du Muntu, authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine.
- Ela, J. M.**, (1990) *Quand l'Etat pénètre en brousse*, Paris, Khartala.
- Elungu P. E. A.**, (1984) *Eveil philosophique africain*, Paris, l'Harmattan.
- Giffort, P.**, (1991) *Christianisme ; salut ou esclavage ?* Nairobi Ceta.
- Gilbert, G.**, (1981) *Richesse et pauvreté*, Paris, Aubin.
- Guillebaud, J.C.**, (1999) *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil.
- Hamidou Kane, C.**, (1961) *L'aventure ambiguë*, Paris, Gallimard.
- Hegel, Fr.**, (1967) *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin.
- Hountondji, P.**, (1977) *Sur la philosophie africaine*, Paris, Maspero.
- Kant, E.**, (1947) *Philosophie de l'histoire*, Paris, Denoël/Gonthier.
- Kestelo, L., Kotchy, B.**, (1973) *Aimé Césaire, l'homme et l'œuvre*, Paris, Présence africaine.
- Ki-Zerbo, J.**, a)- (1966) *L'édification des nations*, Nantes, Semaines sociales.
b)- (1965) *Traditions et modernismes en Afrique noire*, Paris, Seuil,
- Labo, C.**, (2008) *De la déchéance à la dissidence : quel christianisme pour la renaissance du Cameroun ?* Yaoundé, Clé.
- Levinas, E.**, a)- (1982) *Ethique et infini, dialogue avec Philippe Mémo*, Paris, Fayard.
b)- (1983) *Le temps et l'autre*, Paris, P.U.F, Quadrige.
- Liauzu, Ci**, (1987) *L'enjeu tiers-mondiste : débats et combats*, Paris, l'Harmattan.
- Liniger-Goumar, M.**,(1992) *L'Afrique à refaire. Vers un impôt planétaire*, Paris, l'Harmattan.
- Lugan, B.**, (2003) *God Bless Africa*, Paris, Carnot.
- Mandel, A.**, (1962) *Traité d'économie marxiste*, Paris, Julliard.
- Mao Tse Toung**, (1971) *Cinq essais philosophiques*, Pékin.
- Marquet, E., Kate, I. B., Uret-Canale**, (1971) *Histoire de l'Afrique centrale des origines au XX^{ème} siècle*, Paris, Présence africaine.
- Marx, K.**, (1968) *L'idéologie allemande*, Paris, éd. Sociales.
- Mef, J.**, (1954) *La naissance de la civilisation industrielle et le monde contemporain*, Paris, 1954.
- Montesquieu**, (1951) *De l'esprit des lois*, Gallimard, Pléiade.
- Mveng, E.**, (1985) *L'Afrique dans l'église, paroles d'un croyant*, Paris, l'Harmattan.

- Ndebi Biya, R.**, (1985) *L'être comme génération*, Strasbourg, Palais universitaires, 1995.
- Platon**, (1966) *La République*, Livre II, Paris, GF.
- Proudhon** (1966) *Système des contradictions économiques*, Paris, 10/18, Unique générale des éditions.
- Samir Amin**, (1971) *L'Afrique de l'ouest bloquée, l'économie politique de la décolonisation 1880-1970*, Paris, Minuit.
- Senghor, L.S.**, (1948) *Liberté II, Nationalisme et voie africaine du socialisme*, Paris, seuil.
- Stighits, T.**, (1988) *La grande désillusion*, Paris, fayard.
- Wolé Soyinka**, (1961) *Le lion et la perle*, Paris, Maspero.

3 - Articles et Revues consultés

- Atsutse, Kokowi**, « Les malentendu du panafricainisme », in *Africa'Hebdo*.
- Babissakana Abissama Onana**, (2003) « Les débats économiques du Cameroun et d'Afrique », *Cailler des notes techniques* n°1 et n°2, Prescription.
- Browles Chester**, (1963-1964) « Nations Jeunes...sociétés nouvelles », *France-empire-Nouveaux horizons*.
- Collectif**, (1998) « Sécurité au sommet, insécurité à la base », Paris, l'Harmattan.
- C.O.E.**, (1968) « La conférence sur la coopération mondiale pour le développement » 21-27 Avril 1968, Beyrouth, Liban.
- Documentation française**, (1964) « La politique de Coopération avec les pays en voie de développement ».
- Eboussi Boulaga, F.**, « Le Bantou problématique » in *Présence africaine* n°66.
- Elungu Pene Elungu**, (1978) « La philosophie africaine hier et aujourd'hui » in *Mélanges de philosophie africaine*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique.
- Ecovox**, (2007) Janvier-Juin, n° 37.
- Gottfried Hammann**, (1973) « Le capitaliste, un faussaire » in *Revue communion*, n°3.
- Kä Mana**, (2004) « Les enjeux africains de l'économie sociale et solidaire » in *Réussir l'Afrique*, coll. Foi et action, Cicperé, Cameroun.
- Laurent Delcourt**, (2008) *Mobilisation dans la surface à la crise alimentaire*. Alternative sud, centre tricontinental, Ed, Syllepse.

Maldonado, C., (1987) « *Petits producteurs urbains d'Afrique francophone : analyse et politique d'appui : BIT* ».

Mababingué Bilolo, (1981) « Religion africaine au défi du christianisme et de la techno-science », *Présence africaine* n°119, 3^e trimestre.

Ondoua Olinga, P., (1998) « Philosophie et développement » in *Annales de la faculté des Lettres et sciences humaines*, juillet.

Paul VI, (1967) « Populorum progressio » in *Cahiers d'actions religieuses et sociales*, n°33, Paris, Ceras, 15 Avril.

Pearson, L., (1962-1964) *Indépendance et modernisation, France-empire-nouveau horizons*.

Rouger L., (1928) « La réforme du capitalisme moderne » in *Revue de Paris*, n°22 sept-oct.

Santa –Cruz H., (1979) « Développement rural et nouvel ordre économique International » in *Le monde diplomatique*, juillet.

Senghor, L. S., (1971) « Problématique de la négritude », *Colloque de Dakar*, *Présence africaine* n°78.

4- Dictionnaires et Encycliques consultés

(1997) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF.

(1986) *Dictionnaire des grandes philosophies*, Toulouse, Bibliothèque historique Privat.

Lalande A., (1991) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF.

Auroux S., Weily, (1984) *Nouveau vocabulaire des études philosophiques*, Hachette.

Gillieron B., (1985) *Dictionnaire biblique*, Paris, éd. Du Moulin.

Royston Pike, E., (1954) *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF.

5- Thèse

Fouda, B. J., (1967) Philosophie négro-africaine de l'existence « Thèse de doctorat », Lille.