

Kasereka Kavwahirehi

L'Afrique, entre passé et futur

***L'urgence d'un choix public
de l'intelligence***



Kasereka Kavwahirehi

L'Afrique, entre passé et futur

***L'urgence d'un choix public
de l'intelligence***



Introduction

Écrire sur la crise africaine est loin d'aller de soi. D'une part, parce que le lieu d'où je parle ne surplombe pas la crise à la manière d'un point de Sirius. Dans une large mesure, cette crise qui informe ce lieu est aussi celle qui définit mon présent. D'autre part, parce que les nombreux diagnostics et remèdes proposés pour la juguler ne semblent pas avoir contribué à améliorer efficacement la condition africaine. Dans ce contexte, proposer au public un nouvel ouvrage sur la crise africaine, surtout en ces temps où, selon certains, l'urgence fait que seule l'action compte – laquelle action semble bien souvent se limiter à la générosité spontanée et spectaculaire de l'humanitaire ou à la charité, là où la justice serait plus appropriée –, pourrait être vu comme un signe de témérité ou l'exposition de son propre déchirement intérieur. Mais cela doit-il nous contraindre au silence, avec le risque de laisser le champ libre aux révolutionnaires du dimanche ou aux marchands d'illusions qui oublient qu'il ne peut y avoir de véritable changement social et/ou politique sans une production consciente d'un capital d'intelligence critique et une transformation profonde de schèmes de pensée ? Non, certes.

La pire des choses en ces temps agités, c'est la démission de la pensée critique, le renoncement à la radicalité du questionnement non seulement sur soi-même, sur les causes et le sens de la crise en tant que phénomène historique et la représentation que nous nous en faisons, mais aussi sur la raison de l'inefficacité des diagnostics et thérapeutiques proposés. Cette radicalité peut déboucher sur la nécessité d'un changement d'angle d'attaque ou, plus précisément, sur la crise même de notre manière de questionner et du cadre qui la sous-tend. Fabien Eboussi Boulaga ne nous a-t-il pas dit, il y a de cela trois décennies, que « la pensée de la crise, qui va jusqu'au bout d'elle-même, se révèle crise radicale de la pensée »¹ ? Il est peut-être temps de nous demander ce que la situation actuelle de l'Afrique met en crise ou en question. Au juste, qu'est-ce qui est en crise en Afrique ? L'Afrique ne serait-elle pas le lieu de mise en crise d'une idée du monde désuète et, donc, de révélation des limites de l'ordre mondial qui en dépend, des prétentions humanistes et universalistes de la modernité coloniale dont nous avons hérité, et de

¹ Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1997 (1977), p. 234.

l'idée que cette dernière s'est faite de l'Afrique et de l'homme africain ? La situation actuelle du continent ne serait-elle pas à penser comme un temps de passage vers une idée neuve de l'Afrique et de sa place dans le monde, laquelle commande la réforme de notre cadre de pensée et de notre imaginaire ?

Dans cet essai, je veux tenter de reprendre le thème de la crise africaine et d'en renouveler l'intérêt en mettant l'accent sur deux aspects que je considère importants : d'une part, la dimension proprement humaine de la crise et, d'autre part, la fonction essentielle que peut jouer la pensée libre et critique pour apporter un remède aux maux qui lui sont attachés. Je tenterai de cerner la manière dont les écrivains africains postcoloniaux perçoivent, se représentent, essaient de rendre intelligible la crise multidimensionnelle que traverse le continent aux prises avec les rémanences du passé colonial, les pesanteurs de la *postcolonie* et les défis de la mondialisation. Mieux, il s'agit, d'une part, de montrer comment certains écrivains et penseurs africains rendent compte de la situation de tragique dépersonnalisation causée par la négation ou la marginalisation des bases anthropologiques des sociétés africaines et, d'autre part, de voir comment se négocie ou devrait se négocier, aujourd'hui, c'est-à-dire en contexte de mondialisation, l'utopie d'une Afrique nouvelle passant par une nouvelle cohérence d'être, une nouvelle articulation de soi comme sujet de l'histoire personnelle et collective, locale et globale, la réforme de notre entendement et l'institution d'un nouvel imaginaire social et politique qui bannit la violence.

Mon hypothèse de base est toute simple : sous l'impulsion d'une raison instrumentale, les multiples tentatives pour mettre fin à la crise africaine mettent souvent l'accent sur le niveau des outillages et agissent sur les effets au lieu de viser leur fondement, c'est-à-dire ce qui leur donne sens et valeur. On croit reconstruire une communauté décomposée en organisant des élections dites transparentes et en confectionnant des programmes pour le transfert des technologies, la relance de la croissance et de la consommation, sans s'interroger sur la manière de « guérir » les individus ployant sous le poids de traumatismes indescriptibles et de violences déshumanisantes. On oublie que c'est l'humain, ou mieux, « ce qui appartient en exclusivité à l'homme » et qui lui a permis, dès l'origine, de se distinguer de la bête, de la nature, et « de faire face aux forces colossales et formidables de celle-ci »², qui est la condition d'une politique, d'une économie et d'une technologie de la prospérité. La violence et l'arbitraire qui caractérisent nos institutions politiques et sociales et la débâcle économique de nos États si riches en

² Fabien Eboussi Boulaga, *Les Conférences nationales en Afrique noire, une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, p. 146.

ressources sont les effets de notre « échec à concevoir et à agir ensemble, à s'organiser en communauté historique apte à durer au moyen d'une lutte efficace contre la violence de la nature et celle des autres hommes »³. C'est à partir de cette faille qu'il faut tout reprendre sans passer par le raccourci des constitutions qui, parce que conçues ailleurs, enracinées dans les exigences anthropologiques et historiques d'autres communautés, ne parlent pas le langage de notre imaginaire, des archétypes de notre culture, et ne sont pas, pour cela même, capables de refonder la communauté en la réconciliant avec ses fondements, ses sources de sens. Elles fondent plutôt un mensonge structurel, l'« empire du faux » qui se solde par la violence ou la démission de l'humain. Cette faille vide les concepts les plus importants de la politique – légitimité, bien commun, justice, etc. – de toute force réelle.

Partant très explicitement du Congo-Kinshasa, ce pays où j'ai appris à sentir et dont l'expérience constitue la première strate de l'archéologie de ma pensée et de mon regard sur le monde, mes analyses renvoient très souvent à des textes ressortissant à plusieurs disciplines, les plus convoquées étant la littérature, la philosophie, et les sciences sociales. Cette démarche s'enracine dans une conviction fondamentale : l'ordre du discours hérité de l'Occident impérialiste doit être remis en question si l'on veut comprendre la crise africaine qui est aussi bien anthropologico-ontologique qu'épistémologique. Le divorce institué vers la fin du XVIII^e siècle entre philosophie et science, entre ce que Roland Barthes a appelé « discours de la Loi ou de la scientificité » et « discours du désir ou Écriture », doit être dépassé pour comprendre la crise africaine dans sa complexité, pour la saisir en ses points nodaux, c'est-à-dire, là où se vit la distorsion entre l'institution et son fondement, l'éprouvé et le conçu, entre le désir, le sentir et la pensée, le dit et le vécu, le privé et le public (l'individuel et le collectif), entre le passé et le présent (crise de la mémoire comme rapport au temps), entre l'être et le devoir être (le réel et l'idéal). Philosophie, littérature (arts) et sciences doivent être réarticulées de manière à se compléter mutuellement pour éclairer les fissures dans l'articulation actuelle de l'être africain.

On pourrait ici penser à Milan Kundera qui, dans une perspective husserlienne, a suggéré que l'art, et, plus particulièrement, le roman, peut donner à la philosophie et à la science modernes, ce qu'elles ont eu tendance à négliger, à savoir l'exploration du « monde de la vie » (*die Lebenswelt*) ou de l'être de l'homme⁴, et leur permettre ainsi de se rajuster. Il y a aussi Italo Calvino qui a cette phrase dans son essai « Philosophie et littérature » : « Nous ne posséderons une culture à la

³ *Id.*

⁴ Milan Kundera, *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, p. 14-15.

hauteur de ses enjeux que lorsque les problématiques de la science, de la littérature et de la philosophie se remettent en question réciproquement. »⁵ Au fond, ceci pose la nécessité d'un nouveau concept de rationalité et de l'humain, mieux encore, d'un mode de pensée s'efforçant à « relier les connaissances disponibles, [à] saisir l'homme comme un être bio-anthropo-social, doué de raison, certes, mais aussi d'un imaginaire producteur de mythes, de fantasmes, de création artistique, de pensée magique, d'erreur et de folie, *homo sapiens* oui, mais également et en même temps *homo demens* »⁶. Il y a lieu de se demander si la crise de la culture ou de l'humanité non plus seulement européenne mais mondiale ne trouve pas, entre autres choses, dans la fragmentation de diverses dimensions de l'humain une de ses matrices fondamentales. Comme le suggérait Edgar Morin au milieu des années 1970 : « [N]ous devons unir, pour comprendre l'homme, les notions contradictoires de notre entendement. Il nous faut lier l'homme imaginaire, l'homme mythologique, l'homme magique, l'homme rationnel en un visage à multiples faces où l'hominien se transforme définitivement en homme. »⁷

Ce que je tente de faire ici n'est pas sans rapport avec ce qu'Achille Mbembe appelle « écrire à partir de la faille »⁸ pour interroger la vie et la politique « à partir de catégories dont la valeur heuristique découle avant tout de leur plus-value philosophique, littéraire, artistique, esthétique et stylistique ». Et il ajoute en une sorte de condensé d'un discours de la méthode au cœur duquel trône une certaine indocilité :

Ce qu'une interrogation de nature herméneutique et phénoménologique attentive à l'histoire et à la culture finit par révéler, c'est que dans certaines situations, nos distinctions habituelles entre [...] éthique, politique et esthétique font grève car l'un, comme de nécessité, se fait l'incontournable et très réelle face de l'autre. Au point zéro de cet enchevêtrement se trouve la faille. Le travail politique consiste dès lors à parcourir, patiemment, ces lieux de tous les jours qui semblent avoir été désertés par des forces de la vie. Car dans ces espaces apparemment voués au néant et à la négation radicale, gisent des possibilités insoupçonnées, celles-là mêmes qui nous autorisent à ressusciter le langage et, par extension, la vie tout court.⁹

⁵ Italo Calvino, « Philosophie et littérature », dans *La Machine littéraire*, Paris, Seuil, 1984, p. 42.

⁶ Nicole Lapierre, *Pensons ailleurs*, Paris, Stock, 2004, p. 263.

⁷ Edgar Morin, *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, p. 163. Sur l'articulation du rationnel et de l'imaginaire, on lira avec grand profit Jean-Marc Éla, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 53-64.

⁸ Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005, p. XXXII.

⁹ *Id.*

Pour saisir la crise africaine telle qu'elle est vécue par le sujet africain dans ses rapports au temps, au monde, à l'autre, et à soi, j'accorde une place importante à la littérature, lieu d'exploration de tous les possibles humains et de traversée de tous les langages et discours sociaux, parce qu'elle est, tout d'abord, un lieu privilégié où l'on rencontre le sujet africain se donnant la représentation de la société en crise et de sa vie aux prises avec des figures de la finitude qui la tisse de l'intérieur. Ensuite, parce qu'elle est ce lieu où, très souvent, les expériences cruciales et décisives de la destinée d'un peuple, qu'elles soient anciennes ou actuelles, se cristallisent dans des images, des récits, des symboles qui orientent sa manière de se représenter et d'envisager l'avenir. Enfin, parce que, grâce à la force de « tricherie salutaire » qui la définit, et à sa force sémiologique¹⁰ qui libère de l'*ordo* fasciste de la langue (et, par extension, de la société) en la subvertissant, la littérature a la capacité d'être le lieu par excellence d'exposition et de mise en scène critique de la société dans toutes ses profondeurs et sa complexité. Mais l'œuvre d'art littéraire n'est pas seulement le lieu d'exposition critique et ironique de la société, elle « ne reflète pas seulement son temps, mais elle ouvre un monde qu'elle porte en elle-même »¹¹ et nous le propose. La force de l'expérience esthétique réside dans « sa capacité de nous faire vivre, dans le domaine de l'imaginaire, d'autres possibilités d'existence, dilatant de la sorte les limites de la possibilité spécifique que nous réalisons dans la quotidienneté ». Au sein d'un monde apparemment bloqué, l'expérience esthétique « ouvre *un monde* ou *des mondes*, qui ne sont pas “uniquement” imaginaires : ils constituent l'être lui-même, ils sont des advenues de l'être »¹².

Du point de vue politique, on sait, comme le disait Jacques Derrida, que « la possibilité de la littérature [...] va de pair – politiquement – avec le droit illimité de poser toutes les questions, de suspecter tous les dogmatismes, d'analyser toutes les présuppositions, fussent-elles celles de l'éthique ou de la politique de la responsabilité »¹³. Peut-être est-ce pour cela même que les régimes politiques africains qui affectionnent l'ombre ou l'opacité n'ont jamais mis en place les conditions nécessaires à son développement qui favoriserait la construction d'un monde

¹⁰ Roland Barthes, *Leçon*, Paris, Seuil, 1987, p. 28.

¹¹ Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 220.

¹² Gianni Vattimo, *La Société transparente*, traduit de l'italien par J. P. Pisetta, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 95.

¹³ Jacques Derrida, cité par Mireille Calle-Gruber, « Pour une analytique de la globalisation – Littératures de l'altérité : l'exemple d'Assia Djebar », dans Manfred Schmeling *et al.*, *Literatur im Zeitalter der Globalisierung*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, p. 205.

commun. Au contraire, ils ont poussé à l'exil les meilleurs de nos romanciers et intellectuels pour bien asseoir l'obscurantisme et ses avatars dans la société et barrer la porte à un avenir autre. Ils ont bien perçu, comme l'a écrit le philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga, que :

[...] la littérature est aussi un pouvoir. Par ses images, ses symboles, sa musique, ses rythmes, elle a la puissance d'évoquer pour nous des possibilités d'existence que notre monde ou notre société ne réalise pas. Elle nous fait sentir que nous pourrions être autres que nous ne sommes, que les choses pourraient se passer autrement qu'elles ne se passent dans notre milieu, dans notre société, dans notre monde. Ce qui est arrivé aurait pu ne pas arriver. Ce qui va de soi, ce qui va sans dire, qu'on qualifie de normal et de naturel, l'est seulement en vertu des habitudes, de la paresse, du conformisme de la pensée et du corps. Il l'est du fait de la peur et de l'esprit de soumission.¹⁴

Il est temps que, dans nos pays de plus en plus rongés par la barbarie la plus abjecte suite au renoncement à l'éducation qui est le devoir moral suprême de toute communauté¹⁵, on puisse donner à la littérature et aux autres arts la place qu'ils ont souvent occupée dans l'éducation des citoyens et l'édification d'une conscience collective éclairée. Cela, évidemment, dans le cadre bien pensé d'une politique culturelle faisant partie d'un projet global de civilisation au sein duquel l'intelligence et la raison sont reconnues comme forces structurantes. La littérature ne manquera pas d'apparaître comme un espace privilégié de retrait, une scène d'observation et d'analyse des rapports entre les signifiants et les signifiés dans des sociétés où, très souvent, les mots dévoyés comptent plus que la réalité qu'ils cachent au lieu de l'éclairer ; un lieu, enfin, où nous pouvons « regarder en arrière et en avant de nous »¹⁶, ceci étant une condition indispensable pour réinventer une nouvelle manière de vivre ensemble dans la reconnaissance mutuelle de l'humanité de chacun.

On peut dire du roman et d'autres modes d'expression artistique comme la peinture populaire urbaine, ce que Célestin Monga dit des musiciens chanteurs et danseurs africains modernes, à savoir qu'ils sont devenus incontournables pour quiconque veut comprendre le fonctionnement des sociétés africaines et mesurer leur évolution car ils « sont en première ligne [du] travail de subversion du réel. Les sons, les bruits et les formes de l'art musical africain collent de plus en plus le rythme de

¹⁴ Fabien Eboussi Boulaga, *À Contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991, p. 109-110.

¹⁵ J. Dewey, *Démocratie et éducation*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 18.

¹⁶ Achille Mbembe, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? Propos recueillis par Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel », dans *Esprit*, n° 330, décembre 2006, p. 126.

mutations sociales en cours ». Et il ajoute : « L'art [...] n'est pas seulement le vecteur qui porte nos tourments aux yeux du monde, mais également le moyen de nous informer de ce que l'avenir nous réserve. »¹⁷ En bref, il « éclair[e] le monde privé de sens »¹⁸. En ce sens, l'art africain actuel (peinture populaire, chanson, caricature, etc.) en tant que moyen d'expression d'une masse de citoyens dont les libertés ont été cannibalisées par l'État postcolonial, lui-même « mangé » ou assiégé par des groupes d'intérêts ou des réseaux d'appartenance clientéliste, est susceptible d'être utilisé comme marqueur esthétique, politique ou même philosophique dans la production de ce qu'on peut appeler une théorie sociale critique rendant compte des pratiques et dynamiques d'émancipation des peuples opprimés¹⁹. Comme le dirait Adorno, la chanson, la peinture, bref, l'art en général apparaît, à certains égards, dans les sociétés africaines en crise, comme une promesse de sens et de liberté²⁰.

En définitive, c'est à travers une approche plurielle, multidisciplinaire, ou mieux, interdisciplinaire, que la crise africaine peut véritablement s'appréhender dans toute sa complexité. Car, pour reprendre Milan Kundera, on ne peut pas juger avec justesse l'esprit d'un siècle ou d'une époque « exclusivement selon ses idées, ses concepts théoriques, sans prendre en considération l'art et particulièrement le roman. » Et il ajoute pour appuyer sa thèse :

Le XIX^e siècle a inventé la locomotive, et Hegel était sûr d'avoir saisi l'esprit même de l'Histoire universelle. Flaubert a découvert la bêtise. J'ose dire que c'est là la plus grande découverte d'un siècle si fier de sa raison scientifique. [...] Mais le plus choquant, le plus scandaleux dans la vision flaubertienne de la bêtise est ceci : la bêtise ne s'efface pas devant la science, la technique, le progrès, elle progresse elle aussi !²¹

Il suffit de penser à la complicité entre le projet émancipateur des Lumières inhérent à la modernité et le colonialisme doublé d'un racisme

¹⁷ Célestin Monga, *Anthropologie de la colère, société civile et démocratie en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 52.

¹⁸ Theodor W. Adorno, *Philosophie de la nouvelle musique*, traduit de l'allemand par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, Paris, Gallimard, 1962, p. 142.

¹⁹ Sur ce sujet, on peut lire avec profit le chapitre 3 « Les bijoux rapportés de la servitude : musique noire et politique de l'authenticité », dans Paul Gilroy, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Jean-Philippe Henquel, Paris, Éditions Kargo, 2003, p. 105-116.

²⁰ Theodor W. Adorno, *Philosophie de la nouvelle musique*, traduit de l'allemand par H. Hildenbrand, Paris, Gallimard, 1962. Je dis « à certains égards » car je suis bien conscient qu'il arrive que les artistes soient complices de la vulgarité du pouvoir dans nos États postcoloniaux.

²¹ Milan Kundera, *op. cit.*, p. 195.

scientifique pour s'en convaincre²². Si les philosophes africains ont disséqué les limites de la raison coloniale et postcoloniale, proposé des bases épistémologiques pour un nouveau discours africain sur le monde, le roman africain, lui, a révélé la crise anthropologico-ontologique dont souffre l'intellectuel africain, crise dont ce dernier doit d'abord se « guérir » avant de se lancer dans un véritable projet de libération de sa société.

Mais il y a une autre raison qui fait de l'expérience esthétique un point de départ essentiel pour la compréhension de la crise africaine et la recherche des voies et moyens pour la juguler. L'œuvre littéraire a cette capacité de nous placer au cœur des questionnements essentiels en nous les présentant avec leur densité existentielle, humaine, j'allais dire, avec leur épaisseur charnelle, faite d'angoisse, d'inquiétude, de larmes, de désespoir mais aussi d'exaltation et d'espoir. La littérature, et les autres moyens d'expression artistique comme la musique, la danse, la peinture, etc. peuvent être de véritables points de départ pour une pensée radicale qui s'enracine dans l'expérience vécue de l'homme africain, avec la somme des ressentiments capitalisés et des espoirs inexprimés, mais toujours prêts à s'investir dans des combats pour une vie plus humaine. Elle est le site privilégié d'expérimentation d'une anthropologie mettant l'accent à la fois sur l'historicité du sujet et la structure anticipatrice du désir de bonheur et de liberté en lui. Toute pensée qui, tout en prétendant proposer une voie de renaissance de l'Afrique, refuse de s'enraciner dans le vécu quotidien fait de détresse, de rêves, de cauchemars, de larmes de colère et d'espoir, est mensongère, juste bonne pour les anges qui sont, selon ce qu'on nous en a dit depuis notre enfance, de purs esprits. Or, l'Africain est un être de chair.

Il faut signaler, ici, la marginalisation de la chanson populaire moderne ou urbaine dans les travaux des intellectuels africains. Ceci étonne quand on sait qu'elle est un véritable phénomène social qui exprime et contribue à façonner notre vision du monde, à instituer une autre relation avec les phénomènes où le monde prend forme dans sa différence avec le réel. Au-delà des fictions de l'économétrie et des théories des experts du développement, elle constitue un lieu important d'intelligibilité des sociétés africaines. Si dans le roman on peut lire et sentir la crise de la société à travers la crise de la langue et des structures narratives, en musique, elle s'écoute, se traduit dans l'arrangement des sons, et

²² Lire à ce sujet Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995 (1971).

s'exhibe dans la danse²³. La technique artistique, le corps lui-même et la voix deviennent le lieu d'expressivité de la société moderne telle qu'elle est vécue et peut-être même fantasmée. Non seulement la musique est un miroir de la société qui nous rappelle cette évidence que la société est beaucoup plus que ce que les catégories de l'économisme et des autres sciences canoniques nous en disent, elle est aussi un moyen de percevoir le monde et un outil de connaissance. Comme le dit l'essayiste français Jacques Attali dans son *Essai sur l'économie politique de la musique*, la musique « reflète la fabrication de la société ; elle est la bande audible des vibrations et des signes qui font la société. *Instrument de la connaissance, elle incite à déchiffrer une forme sonore du savoir* »²⁴.

Que de changements, en effet, depuis que le groupe Zaïko Langa-Langa star fit vibrer le Congo au rythme saccadé de « Mokili e changer (Le monde change) » ! Comme l'a suggéré Pius Ngandu Nkashama²⁵, cette chanson sortie en 1985 a donné la mesure juste du temps avec les crises (au niveau des valeurs, du sens à donner à l'histoire et aux événements) qui continuent à secouer le Congo (et l'Afrique). Elle annonçait les ruptures violentes auxquelles nous avons été livrés durant les vingt dernières années. Il faudrait d'ailleurs se demander si cette chanson n'a pas signé un avant et un après dans la science congolaise du bruit ou du son et, par conséquent, dans la conscience populaire du drame national. C'est en effet après 1985 qu'apparaissent des groupes musicaux d'éternels adolescents comme *Quartier latin* de Koffi Olomidé, *Wenge Musica*, *Wenge Maison-mère*, et c'est à partir de la fin des années 1980 que les jeunes citadins et écoliers commencent à défier les chars des généraux et des présidents naguère déifiés.

Ce que la musique et la littérature qui, lorsqu'elles sont authentiques, ne sont que par la création permanente de nouveaux rythmes, langues et formes pour faire « voir et sentir autrement le réel, autrement qu'il n'est, dans l'inachèvement, le temps, l'histoire »²⁶, nous enseignent (par le biais de l'expérience esthétique) doit être confronté aux conclusions tirées des autres genres de discours (autres domaines du savoir) pour une meilleure saisie de la société dans toutes ses dimensions, en commen-

²³ À ce sujet, lire W. B. White, « Modernity's Spiral : Popular Culture, Mastery, and the Politics of Dance Music in Congo-Kinshasa », Ph.D. Dissertation, Montréal, McGill University, 1997.

²⁴ Jacques Attali, *Bruits. Essai sur l'économie politique de la musique*, Paris, PUF, 1977, p. 9. L'auteur de cet essai souligne.

²⁵ Pius Ngandu Nkashama, « La chanson de la rupture dans la musique zaïroise moderne », dans Marc Quaghebeur (dir.), *Papier blanc, encre noire. Cent ans de culture francophone en Afrique centrale (Zaïre, Rwanda et Burundi)*, tome 2, Bruxelles, Archives et Musée de la Littérature-Labor, 1992, p. 478-489.

²⁶ Éric Clemens, *La Fiction et l'Apparaître*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 158.

çant par celles qui sont le plus souvent occultées, alors qu'elles sont les lieux d'invention des nouvelles mythologies et utopies sociales. Autrement dit, c'est en lisant ensemble *La Crise du Muntu* de Fabien Eboussi Boulaga, *Les Soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma ou *L'État honteux* de Sony Labou Tansi, et en écoutant « Mokili e changer » ou une autre chanson de Koffi Olomidé, dont la chorégraphie mime si bien la désarticulation de nos sociétés et de nos vies tout en inspirant une certaine joie de vivre, que l'on peut prétendre saisir la crise africaine dans ses multiples manifestations, comme expérience de la dérive de sens et quête d'un nouveau commencement. C'est cet exercice qui s'amorce ici.

« Pour écrire un essai, dit Theodor Adorno citant Max Bense dans ses *Notes sur la littérature*, il faut procéder de manière expérimentale, c'est-à-dire retourner l'objet dans tous les sens, l'interroger, le tâter, le mettre à l'épreuve, le soumettre entièrement à la réflexion, il faut l'attaquer de différents côtés, rassembler ce qu'on voit sous le regard de l'esprit et traduire verbalement ce que l'objet fait voir dans les conditions créées par l'écriture »²⁷. En ce sens, il convient de signaler que les textes qui composent cet ouvrage, qui est en vérité une suite de variations sur un même thème, celui de la crise africaine mais aussi du rôle que peut jouer l'intellectuel africain pour la dénouer, sont véritablement des « travaux de rencontre ». Ils portent les traces de l'autre rencontré ou du manquant recherché durant mon cheminement de lecteur qui, selon le mot de Ricœur, se trouve en se perdant. Ils sont des signes attestant soit un écart (par rapport à ce qui est établi), soit une altération (trace de la rencontre furtive de l'autre) dont l'assomption est pour moi la condition d'une existence authentique. Certains portent directement sur des auteurs que j'ai lus avec passion durant ma formation ou que j'ai admirés comme professeurs. Ils restent, dans une certaine mesure, des modèles, mieux encore, des points de repère lorsque je me sens perdu comme un voyageur dans la forêt dense des signes à déchiffrer, ou comme un suppliant dans le désert de l'esprit.

Même les textes qui sont, au propre comme au figuré, des « écrits de circonstance », traces d'une actualité fuyante ou surgissements d'un accès de surprise, de colère ou d'angoisse dans le quotidien, peuvent être abordés comme des gestes d'hommage à ceux qui m'ont appris à marcher dans la nuit obscure dans l'espoir d'un éclat enfoui de lumière, et à ceux dont la fréquentation assidue est pour moi une initiation à la tâche d'une pensée élucidante « qui naît d'événements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à

²⁷ M. Bense, cité par Theodor Adorno, *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 21.

l'orienter »²⁸. Manière toute simple de « joindre son existence à la totalité du moment historique et de rejoindre un monde en contribuant à l'élaborer »²⁹. C'est d'ailleurs ici la raison pour laquelle ce livre s'ouvre sur un texte qui porte sur l'actualité politique la plus récente. C'est en effet elle qui me pousse souvent à revisiter des textes dans lesquels je crois reconnaître une intelligence de ce que nous vivons aujourd'hui de manière parfois confuse.

En somme ces textes, qu'on pourrait aussi qualifier d'essais, au sens premier et presque banal de tentative ou de coup d'essai, sont le signe de reconnaissance de multiples dettes que j'ai envers des parents, des amis, des auteurs, des collègues et des professeurs que je ne pourrai tous nommer ici.

Je dois tout d'abord ce livre à deux amis : Vincent K. Simédoh, doctorant à la Queen's University et au Père Ghislain Tshikendwa Matadi, rédacteur en chef de la revue *Congo-Afrique*. Ayant plusieurs fois écouté mes interrogations sur la crise africaine, le premier me suggéra l'idée même de cet essai. J'ai succombé, bien qu'avec quelque réserve, à la tentation de vouloir penser publiquement ma propre foi et mes inquiétudes face à l'avenir de l'Afrique. Au lecteur de dire si la tentation, ou mieux, le risque pris en valait la peine. Le second a donné une impulsion particulière à mon questionnement en me suggérant des sujets de réflexion sur la crise telle qu'elle se vit actuellement au Congo-Kinshasa. Le premier texte porte les marques de son intervention inattendue.

Je remercie les collègues responsables des volumes collectifs dans lesquels ont paru les premières ébauches de certaines de ces réflexions : Marc Quaghebeur, Ambroise Kom, Alexie Tcheuyap, Justin Bisanswa, Ghislain Tshikendwa et Wim Van Binsbergen. Leur confiance est un soutien dans la solitude inhérente à la recherche et à l'écriture.

Je remercie aussi les auteurs dont les œuvres, depuis une dizaine d'années, n'ont cessé de m'inviter au voyage et à l'exploration des planètes inconnues en moi et dans le monde : Engelbert Mveng (†), qui m'invita à émonder mes phrases pour mettre l'accent sur l'essentiel, V. Y. Mudimbe, qui est une source d'inspiration, Fabien Eboussi Boulaga, Jean-Marc Éla, Pius Ngandu Nkashama, Kā Mana, dont « les regards sur les temps actuels » ont aiguisé ma passion pour l'intelligence du quotidien, Ngoma Binda, qui m'initia à la philosophie africaine, Bertin Makolo Muswaswa, qui sut valoriser mes premiers balbutiements

²⁸ Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 26.

²⁹ Jean Ladrière, « La science dans une philosophie de la culture », dans *Recherches et Débats*, Cahier n° 12, Paris, Fayard, 1955, p. 19.

littéraires, etc. Un grand merci à V. Y. Mudimbe pour sa confiance, son amitié et ses encouragements.

Enfin, je dédie ce livre à la mémoire de Dominique Kavwahirehi, mon grand-père qui, un beau matin de septembre, me prit par la main et alla m'inscrire à l'école du village. Une scène à laquelle je pense souvent quand j'entends dire que l'Afrique refuse la modernité – de quelle modernité s'agit-il donc ? – pour se replier sur ses traditions séculaires. Pensant à lui ainsi qu'à mon père, André Kamate, et à ma mère, Maximilla Kahindo, qui m'ont appris à vivre debout, dans la dignité et la liberté, je me rappelle une phrase de Joseph Ki-Zerbo : « Il ne suffit pas de penser à ceux qui sont partis, il faut poser des actions qui justifient la vie qu'ils ont menée ». Je suis sûr qu'ils ne désavoueraient pas totalement l'acte de lucidité que j'ai tenté de poser ici malgré les imperfections et les errements pour lesquels je dis : *Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*.