

L'AFRIQUE À L'ÉPREUVE D'ELLE-MÊME OU L'EXIGENCE D'UNE RÉEXPÉRIMENTATION DU DIFFÉRENT

Thierry ÉKOGHA
Université Omar Bongo/Libreville

Résumé : Cette réflexion veut montrer qu'au sujet de l'Afrique noire se pose toujours l'éternelle question de sa capacité à se *refaire* ou à se *recréer*, en un mot, à être autrement et différente. Or cela induit l'exigence d'être en rupture avec elle-même, rupture qui ne sera fondatrice de quelque chose de nouveau que si elle donne accès, par la pensée en acte et par l'aptitude à l'innovation et à la souveraineté, à un idéal : celui d'une Afrique *autre* qui aura enfin *su* et *pu* se repenser elle-même en confrontation avec le différent, c'est-à-dire l'Autre. Cette confrontation de l'Afrique avec elle-même, au travers de sa confrontation avec l'Autre, entendons l'Occident, veut être envisagée ici comme cette énième possibilité d'être créatrice de et par sa liberté, et donc inscrite dans une actualité, c'est-à-dire une « modernité » dont elle se serait enfin appropriée le sens parce qu'elle l'aura éprouvée comme son propre être créé.

Mots-clés : Conversion, Culture, Identité, Exister, Expérience, Tradition.

Introduction

Penser l'Afrique noire à la lumière de ce qu'elle vit et donne à voir aujourd'hui –*absence de démocratie, processus démocratique en tension ou simplement bloqué, mal-gouvernance, misère, pauvreté, guerres*, etc. –, ou à la lumière de ce qu'ont été les indépendances et leurs conséquences actuelles –*Postcolonie, absence d'État nation*, etc., n'est-ce pas revenir, une fois de plus, à une sorte de *déjà entendu*, de *déjà dit* ou encore de *déjà pensé*? N'est-ce pas, en d'autres termes, faire un énième procès d'une certaine « modernité » dont l'Afrique et les Africains n'auraient pas su intelligibiliser le sens et les différents contours pour en faire un projet rationnel pour eux-mêmes? L'abondante littérature sur l'Afrique noire et ses difficultés de développement légitime l'interrogation portée sur sa capacité non seulement à penser en *acte* son propre présent, mais aussi à créer son avenir, et partant, à

s'inscrire efficacement dans la marche actuelle du monde¹. Car, intérieurement à cela, une constante surexiste et s'impose à ce tout axé sur le libre marché : la nécessité en Afrique et en Occident, par exemple, d'une institution et d'une donation nouvelles du sens. Aujourd'hui, du fait d'une configuration radicalement différente des valeurs, d'une interrelation non construite et donc insuffisamment ou pas assurée de l'individu et du monde qui l'entoure², est fatalement éprouvé et vécu un besoin existentiel d'invention ou de création d'un monde autre.

En Afrique noire, tout semble amener à penser à une sorte de *destin déjà scellé* dont la forme la plus concrète et la mieux achevée se situe dans la disqualification des ses référents fondateurs, en particulier ses traditions culturelles, qui, aujourd'hui encore, paraissent aux yeux du monde et des Africains eux-mêmes sans pertinence d'ordre politique, économique, social, etc. Nul ne peut d'ailleurs se risquer à parier sur la capacité de ces référents, autrefois structurants, à se reconstituer en principes normatifs d'un sens autre de la vie pour un agir créateur et nouveau sur l'Afrique elle-même et sur le monde. Or loin de ne relever que d'une sorte de *patrimoine sans vie*, ou encore du *registre de l'irrationnel*, ces référents, rationnellement construits et existentiellement pensés comme principes d'existence soutenant des règles de vie, sociale, politique et économique, ouvrent le sujet africain à un tout autre regard sur ce qu'il est et sur ce qu'ils sont.

L'Afrique à l'épreuve d'elle-même, qui est fondamentalement lue ici comme la nécessité de sa conversion à l'actualité³, peut

¹ Il ne nous paraît pas inconséquent de lier ces différents paramètres au défi que constitue l'intériorisation créatrice du passé au sens où ce n'est qu'en s'appropriant son propre passé, c'est-à-dire en le saisissant en sa signification pure et en sa dynamique propre, que se révèle la richesse toujours vivante de son contenu pour le présent de l'action présente et à-venir. Cf. notre « La mondialisation, la mémoire et notre être-à-venir », *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Yaoundé, L'Harmattan, 2009.

² On songe précisément ici à la mondialisation économique et financière, et fondamentalement d'abord et surtout à ses diverses extensions -politique, sociale, culturelle, technologique, etc.- qui, sans être déterminées par les aspirations des peuples ou des États dans un besoin de faire sens autrement dans une sorte de pari pour l'humain, structurent la marche actuelle du monde, en un mot, notre actualité.

³ Par actualité, il faut entendre l'inscription critique de notre être dans le temps présent pour saisir l'épaisseur actuelle du vécu de tout sujet existentiel dont l'exigence première est l'extrême lucidité. C'est ainsi qu'il pourra saisir et s'approprier ce qu'il y a d'essentiel dans le présent et qui implique à la fois sa manière

paradoxalement apparaître comme cette forme ouverte et non imposée d'expérience d'institution différente de ces référents. Sans être la désignation absolue d'un autre idéal auquel l'Afrique se devrait encore de consentir à tous les prix, il est possible d'y voir son expérience de rupture avec elle-même, du moins avec ce qu'elle est aujourd'hui, en même temps qu'expérience nouvelle d'elle-même et de l'Autre. Non pas l'Autre comme expérience d'un modèle unique de pensée et d'agir pour l'Afrique, mais comme expérience de pensée vécue cette fois comme un jeu réciproque de perspectives où, comme autre irréductible, il apparaît comme ma propre fin, mais une fin que j'aurais librement aidée à construire en me faisant créateur de ce que j'ai à être dans la conversion de mon présent en pensée de l'action pour le futur comme avènement de mon à-venir. C'est que la conversion dont il est question postule vigoureusement « un renversement de perspectives intellectuelle et existentielle opéré d'abord par un travail de maturation et ensuite par une décision brusque et inaugurale. Celle-ci est une sorte de commencement fondateur⁴. »

Il n'est donc pas question ici d'une autre expérience, sournoise ou calculée, d'anéantissement de ce qu'est l'Afrique en elle-même, c'est-à-dire cette diversité dynamique et riche d'identités, de cultures et de religions toujours vivantes. Il s'agit plutôt de tenter de voir en la conversion à l'Autre, c'est-à-dire en la réexpérimentation du différent, une *question*, sans réponse assurée sans doute, en même temps qu'une pensée de l'anticipation possible d'un à-venir à penser et réaliser. Ce qui signifie autrement que, en et par cette réexpérimentation, radicalement instruite ici comme *possibilité d'accès à une attitude critique nouvelle et créatrice*, l'Afrique pourrait vivre et consacrer son propre rapport au présent et à elle-même comme une anticipation du futur d'un à-venir qu'elle aura choisi de faire sien. Comment en révéler et en construire les contours et comment y accéder ? Si le différent venait à apparaître, finalement, comme cet autre idéal de l'Afrique pour elle-même, comment pourrait-elle se l'approprier non sans en cerner l'intelligibilité rapportée à son propre présent ? Autrement dit, comment en faire un idéal ? D'autant plus qu'il reste fondé d'y voir, à la lumière de ce qu'est la « modernité » des sociétés africaines, l'expérience d'une appropriation manquée d'un modèle unique :

d'être dans l'histoire et la création, par cette intériorité au présent, de son être en tant que sujet autonome capable de créer l'à-venir de son futur.

⁴ R. Misrahi, *Qui est l'autre ?*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 215.

l'Occident, cet incontournable sans lequel il n'y aurait *a priori* pas de salut. En quel sens entendre donc cet *acte* pour qu'il fasse autrement sens pour l'Afrique aujourd'hui et qu'il n'apparaisse pas comme un dessein déjà évidé ? Pour cela, il paraît d'abord indiqué de « dire » ce qu'est l'Afrique aujourd'hui et comment nous la percevons pour mieux marquer ensuite la possibilité de son inscription dans la partition qu'elle a à jouer dans la distinction fondamentale à établir entre *ce qui fait sens* et *ce qui ne fait pas sens* pour elle en ce monde déterminé par le profit à tous les prix.

1. Se représenter l'Afrique, s'interroger sur l'Afrique

Les débats et autres réflexions sur l'Afrique noire ont en commun la mise à la question de son retard de développement politique, économique, social, culturel, technologique, etc. La *Traite*, la *Colonisation* et la *Postcolonie* tiennent toujours lieu de repères obligés en termes d'origine, de cause ou encore de raison d'être de ce retard⁵. En conséquence de quoi, sont fondamentalement et distinctement pointés du doigt aussi bien l'absence de stabilité politique que la faiblesse et le caractère non encore abouti d'un cadre juridique et institutionnel propre à garantir les libertés individuelles et à fonder, de ce fait, l'État de droit. Bien d'autres paramètres apparaissent comme des déterminations fondatrices de cette situation et comme des marques de l'artificialité des États africains : le clientélisme, l'égoïsme extrême des intérêts, la donne tribale, ethnique ou clanique, les choix affirmés et assumés, parce que récurrents, des particularismes en tous genres. En d'autres termes, les nombreuses contradictions et autres incohérences des États africains résultent d'une organisation qui s'appuie particulièrement sur « des particularismes communautaires ou tribaux ». Bien plus :

La promotion par le mérite individuel, qui fait la qualité et la crédibilité des hommes et des institutions dans un État authentique, est absente dans un État artificiel d'Afrique où la promotion, au rabais, se fait au petit bonheur des contingences de l'appartenance à la même ethnie, à la même tribu, ou, de plus en plus, au même cercle ésotérique que les détenteurs du pouvoir suprême⁶.

⁵ Cf. entre autres auteurs F. Eboussi Boulaga, *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999 (« Reconstruction culturelle et politique de l'Afrique. Perspective écologique »), (« Le modèle américain et la démocratie en Afrique »).

⁶ G. Zuè-Nguéma, *Africanités hégéliennes. Alerte à une nouvelle marginalisation de l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 178. Ainsi que le relevait déjà M. Meyer au sujet l'arbitraire de tout système social dont la raison d'être n'est pas fondée sur des choix déterminés par le critère de compétence : « Lorsqu'un système social est

L'observation de cette constante et bien d'autres encore⁷ donnent effectivement de quoi penser, mais amènent surtout à y voir une sorte d'impossibilité manifeste de création d'autres paramètres essentiels à l'invention d'une société qui s'accorde avec elle-même et qui voit dans la diversité de ses composantes la médiation et l'incarnation rationnelles de ses propres fins.

En tout cas, l'existence en Afrique d'un mouvement de constitution rationnelle et de déploiement radical d'une modernité politique, économique et culturelle n'est pas ce dont on peut affirmer l'irréductible avènement. Au-delà, il reste que dans certains secteurs, notamment l'économique, on voit apparaître de réels progrès et de profondes transformations⁸. Ce qui fait naître et donne lieu malgré tout à un certain optimisme. Mais le vécu et la mobilisation d'une véritable éthique du vivre-en-commun, s'exprimant dans et par le devoir et l'intérêt des États de faire monde avec les aspirations des populations, dans une réelle reconnaissance instituée en pratique réciproque, constituent ici la donne en termes d'exigence et de défi. Car, à distance d'un tel horizon, les difficultés de mise en pratique des objectifs que se fixaient le *Nouveau Partenariat pour le Développement*

déstabilisé dans son ensemble par une ascension et une chute sociales qui s'effectuent en dehors du critère de compétence, on n'a pas seulement du fascisme et du communisme à l'horizon, mais on a avant tout une médiocrisation générale, qui est létale également, mais en douceur, imperceptiblement », *Petite métaphysique de la différence*, Paris, Le Livre de Poche, 2000, p. 131.

⁷ On peut relever les guerres, les coups d'État, les confiscations du pouvoir, les « holdups » électoraux, les fondamentalismes religieux de toutes sortes, les conflits frontaliers, les tensions communautaires, etc. Relevons que certains de ces maux ne minent pas que l'Afrique, même si, rapportés à cette dernière, ils paraissent ne jamais avoir de solutions. Il ne paraît donc pas surprenant que Nsame Mbongo en soit venu à souligner « [qu'] en permanence des guerres interétatiques dans lesquelles les contentions communautaires jouent un rôle significatif et des flambées xénophobes interafricaines viennent rappeler que la nature et la forme actuelle des communautés étatiques africaines n'est pas viable, et qu'il se pose un réel problème de recomposition géopolitique du continent », *Choc des civilisations ou recomposition des peuples ? Réflexions sur les différences, les différends et les développements des communautés*, Paris, Dianoïa, coll. *Défis*, 2004, p. 88.

⁸ À en croire J.-M. Sévérino et O. Rey, en Afrique subsaharienne, par exemple, « des investissements très rentables ont émergé au cours des dix dernières années dans les télécoms, le bâtiment ou les grandes infrastructures. Ces secteurs recrutent à tour de bras et une part importante des jeunes Africains y trouveront leur source de revenus. D'abord investi par des entreprises étrangères, ce nouveau marché subsaharien devient le terrain d'émergence de nouveaux entrepreneurs africains – et le moteur de croissance qui a longtemps manqué aux économies nationales », *Le temps de l'Afrique*, Paris, Odile Jacob, 2010, p. 108.

de l'Afrique (NEPAD), par exemple, et les promesses qu'ils recelaient en matière de développement, consolidées en amont par la fondation d'une *Union Africaine* (UA) forte, apparaissent comme caractéristiques de l'état de l'Afrique. Tout aussi révélateur : l'échec des différents et multiples plans d'ajustements structurels censés conduire à une meilleure restructuration sociale, politique et économique. D'où le caractère frontal que revêt la question que pose Charles Romain Mbélé aux tenants d'une Afrique qui se doit absolument de s'arrimer au risque de ne plus être elle-même :

De quel droit l'Afrique doit-elle persévérer dans la voie sacrificielle de l'ajustement au marché universel alors qu'il produit toujours davantage de pauvres, d'Africains qui vivent et mangent mal, ne sont pas logés décentement, ne sont ni soignés ni scolarisés, vendent le meilleur de leurs produits pour recevoir les déchets et les restes des autres⁹.

Ce que l'on sait, en effet, c'est qu'aucun de ces plans n'a conduit de manière globale et efficace à une réelle et meilleure qualité de vie des populations, à une mutation radicale des institutions, en un mot, à leur modernisation. C'est que l'instauration de la démocratie, la bonne gouvernance et l'exigence d'une meilleure redistribution des revenus nationaux qui en conditionnent toujours l'accès, sont très loin de satisfaire le sens commun. En considérant certes la donne économique¹⁰ qui amène les organisations internationales à imposer à l'Afrique leurs propres repères et modèles de développement, il faut se résoudre à l'idée que ce problème est fondamentalement d'abord d'ordre *politique* et que le besoin de sens, de repères explicites, tel qu'éprouvé par les Africains est une revendication *éthique* et *existentielle*. Et c'est en tant que tel que l'Afrique doit se poser la question de *son rapport à elle-même*, à sa propre actualité et, partant, à son exigence d'être *autre* et *différente*.

La tonalité qui sourd dans les propos de Charles Romain Mbélé où se lit l'expression d'une révolte et d'un combat insuffisamment

⁹ Ch.-R. Mbélé, « Pensée critique et devenir des sociétés. Examen des philosophies africaines de l'ajustement à la mondialisation », in *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, *op. cit.*, p. 127.

¹⁰ On peut affirmer, en effet, que le développement économique des États africains est nécessaire à l'institution véritable de la démocratie sans toutefois en être la condition première. Sur cet aspect, le développement économique de l'Asie orientale en est une illustration intéressante et très suggestive.

légitimé pour une Afrique libre de ses choix et autonome, montre qu'il y a bien là non pas seulement une image de ce qu'est l'Afrique en ce temps de mondialisation économique et financière, mais également l'expression d'un *brouillage des horizons d'espérance*. Tout dans la description que fait Charles Romain Mbélé interroge et inquiète plus qu'il ne fait place à une quelconque forme de rêverie enchantée qui nous porterait à croire *Sisyphé* heureux. Certes, aux yeux de Bonaventure Mvé-Ondo, le point décisif est surtout de pouvoir expliquer et comprendre pourquoi « certains pays ont avancé alors que d'autres ont régressé ?¹¹ », mais le tableau et l'effectivité d'une Afrique *malade* surexistent et s'éternisent. Ce qui, en réalité, devrait contraindre les États africains, du moins ceux qui en éprouvent réellement le besoin et le désirent profondément, à *l'intérieur même de ce qui se joue sans eux dans le monde et de ce qu'ils se jouent entre eux sur le continent*, à créer par eux-mêmes les conditions d'une *attitude* nouvelle, différente et radicalement novatrice.

L'expérience de cette attitude se déploierait, en particulier, comme raison d'être propre à toute organisation sociale, politique, juridique et économique dont la rationalité et la liberté structurent effectivement le jeu. Seule la réalisation d'un tel projet, construit sur la base d'une volonté commune érigée en *principe* de vie et d'espérance peut conduire à de véritables transformations à la fois éthique et existentielle. Or, ce qui paraît certain c'est qu'il y a, en Afrique, comme une sorte d'impossibilité perpétuelle d'institution de la *nouveauté*¹². Comme si cette impossibilité, qui va de pair avec l'absence d'une dimension significative que l'Afrique devrait accorder à son propre rapport à elle-même, au vide de sens d'une dynamique temporelle insuffisamment ou mal créée entre le passé, le présent et le futur, était désormais un phénomène normal. Aux yeux de D. Etounga Manguelle, cette impossibilité a fondamentalement partie liée à la culture africaine. Pour lui, en effet,

la cause globale, la cause unique, celle qui est à l'origine de toutes les déviations, c'est la culture africaine ; caractérisée par son

¹¹B. Mvé-Ondo, « Culture, science et développement : une quête incertaine ? », *Diversité culturelle et mondialisation*, Paris, Éditions Autrement, « Coll. Mutations », n°233, 2004, p. 40.

¹² Par nouveauté nous entendons ici *une qualité nouvelle de vie* qui, elle-même, implique un *rapport indirect au présent* qui prend en réalité racine dans notre anticipation du futur en tant que projet de rupture d'avec ce que nous sommes ici et maintenant.

autosuffisance, sa passivité, son manque d'ardeur à aller à la rencontre des autres cultures avant que ces dernières ne s'imposent à elle et ne l'écrasent, son incapacité, une fois le mal fait, à évoluer à leur contact, sans tomber dans un mimétisme abject¹³.

Peut-il s'agir ici d'énoncés suffisants et justifiés pour penser l'origine du « mal » de l'Afrique et, par conséquent, du « mal-être » des Africains dans la « culture africaine » ? Conformément à ce qui précède, la culture africaine, mieux, les traditions culturelles africaines seraient également à l'origine des problèmes relatifs à l'éducation, à la santé, à l'industrialisation de nos économies, au manque d'infrastructures de toutes sortes, etc. Ce qui, finalement, rend impensable et inimaginable l'idée même d'une éventuelle réalisation d'un vécu différent et nouveau. De sorte que, la cupidité, la convoitise, la corruption ou encore l'enrichissement illicite, autres maux des sociétés africaines postcoloniales, trouveraient également en celles-ci le socle fondateur de leur « institutionnalisation » par les États. C'est donc en vain qu'on chercherait ailleurs les raisons de telles pratiques. Car tout laisse vraiment penser que si ces maux se sont institués, ainsi qu'on peut le constater, en normes exclusives et en modèles nécessaires de réussite et d'accomplissement social et politique, c'est parce que les traditions culturelles africaines en constituent la matrice intégrale et l'élément structurant.

Mais n'y a-t-il pas là plutôt quelque chose comme l'affirmation de l'impuissance de ces traditions à aller au-delà d'elles-mêmes, et donc de l'immédiatement disponible afin de s'instituer, offensivement, en acte d'invention et de création par elles-mêmes des conditions d'un possible dynamisme, un dynamisme résolument autre, vivant et porteur d'offres nouvelles de sens autres ? Visiblement, c'est bien ce vers quoi semble nous conduire nos acquis précédents. Ce qu'ils indiquent et marquent, et ce qu'ils fondent du même coup, c'est exactement l'essence même des traditions culturelles africaines, au sens où ce dont il est question de part et d'autre c'est *leur incapacité à être réellement fondatrices de nouveauté*. L'éclatement et la déqualification en Afrique de ces référents fondateurs –réduit à la sphère de l'irrationnel et de « patrimoine d'histoire sans vie » – ouvrent résolument à de tels énoncés tout en les légitimant pleinement. La

¹³ D. Etounga Manguelle, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?*, Editions Nouvelles Sud, 1991, cité par J.-M. Sévérino et O. Rey, *op. cit.*, p. 80.

réurrence des mêmes interrogations, des mêmes maux, spécifiques ou non à l'Afrique, amènent radicalement et finalement à les soupçonner. Ce qui, en même temps, soumet à la question l'aptitude des Africains eux-mêmes à investir et à interroger autrement leur « culture » puisque, si l'on en croit Musanji Ngalasso-Mwatha, « la culture d'une communauté non seulement ne peut en aucun cas constituer un obstacle à son développement, mais qu'elle conditionne la politique et l'économie à tel point qu'il n'y a pas d'indépendance politique ou économique sans émancipation culturelle¹⁴. »

Si tel est le cas, alors l'éternelle question d'un réinvestissement nécessaire de la « culture africaine » par les Africains eux-mêmes gagne toujours à être posée. Ce qui n'a rien à voir avec une reconfiguration d'arguments culturels constitutifs d'une forme de nationalisme. Ce qui est posé, en effet, c'est le problème d'une *mise en rencontre différente* de cette même culture avec d'autres. On le voit, ces énoncés s'appellent de par leur visée. Et, comme tels, ils ne sont rien d'autres que l'exigence d'une réelle mise à l'épreuve du ou de(s) contenu(s) de cette valeur identitaire. Aussi la mise à l'épreuve de l'Afrique par elle-même se doit-elle d'abord et nécessairement d'être *ce que l'Afrique et les Africains se doivent à eux-mêmes*, à leurs propres repères, en tant qu'ils ont nécessairement à être valorisés, à se refaire à partir d'eux-mêmes et, par voie de conséquence, à s'affirmer en rencontre avec d'autres. C'est que la rencontre est un acte de pleine responsabilité relevant d'une décision libre. Comme telle, la rencontre ne sera pas qu'un simple évènement, elle sera l'action en commun de traditions culturelles différentes qui, s'étant d'abord reconnues en leur spécificité et en leur irréductibilité, décident en conséquence « de se créer réciproquement et de se déployer comme une seule existence neuve¹⁵. » Et ce n'est que de ce point de vue que la culture d'une communauté pourra ou non faire sens pour elle-même et pour les autres. Tel est, en un mot, le toujours possible commencement fondateur de l'émancipation véritable de la culture d'une communauté. Condamner alors « la culture africaine » sans en interroger d'abord l'aptitude à être elle-même, c'est-à-dire créatrice de nouveauté, c'est perdre de vue aussi bien l'origine que la cause de

¹⁴ Musanji Ngalasso-Mwatha, « Un demi-siècle d'indépendance : l'hypothèse culturelle », in *50 ans après, quelle indépendance pour l'Afrique*, Paris, Éditions Philippe Rey, 2010, p. 365.

¹⁵ R. Misrahi, *op. cit.*, p. 171.

sa disqualification et, en cela même, s'abstenir de toute évaluation critique et pragmatique de son être en situation.

2. À propos de « culture africaine »

Pour tout dire, ce qui n'a jamais cessé de surprendre c'est :

[l'] incapacité [de l'Afrique] à promouvoir ses propres valeurs identitaires et à réaliser la conjonction entre les éléments les plus valables de son héritage séculaire et ceux qui relèvent de l'emprunt le plus légitime à d'autres cultures, notamment européennes¹⁶.

C'est donc à juste titre qu'il convient de faire de l'absence de *patience* et *d'audace*, disons *d'héroïsme créateur*¹⁷, ce qui sous-tend l'inaptitude de l'Afrique à *penser* effectivement ses propres valeurs identitaires au sens où, faut-il le rappeler, tout acte de penser « engage l'individu parce que c'est un acte qui impose un sens au monde dans son ensemble¹⁸ », même si, en son exercice, la pensée est toujours limitée par des obstacles qui sont devant elle. Il n'empêche que dans ce mouvement, la pensée procède toujours par conversions théoriques, entendons par transformations successives des nécessités qui s'imposent à elle en éléments positifs de sa démarche. Une telle conception de l'expérience de pensée aurait sans doute déjà permis d'une part, une bien meilleure émancipation par l'Afrique de ses propres valeurs identitaires, et, d'autre part, leur mise en rencontre ou en tension avec d'autres, faisant ainsi valoir leurs propres capacités à être autres que ce qu'elles sont aujourd'hui : ce dont on parle et s'en réfère sans jamais l'assumer pleinement, ou encore ce qui doit être radicalement tenu à distance au motif qu'elles sont « antimodernes » et que leur immobilisme est irréversible. Mais que deviennent des valeurs identitaires si l'on n'adhère pas à l'idée d'existence d'une dynamique intérieure, souvent insoupçonnée, qui leur est pourtant constitutive, si ce n'est leur rabaissement au statut de *patrimoine sans vie*.

¹⁶ Musanji Ngalasso-Mwatha, *op. cit.*, p. 366.

¹⁷ Nous reprenons ici une expression chère à N. Berdiaeff, qui traduit l'acte par lequel tout sujet s'institue créateur de ce qu'il a à être en une transfiguration radicale de soi allant de pair avec une transfiguration du monde et de la vie ; en ce sens aussi que toute création de ce type est nécessairement un risque, mais un risque à prendre parce qu'il est porteur d'une identité existentielle nouvelle, créatrice d'une terre et d'un ciel nouveaux. Cf., entre autres, *Le sens de la création*, Paris, trad. fr., de L. J. Cain, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.

¹⁸ M. Savadogo, *Philosophie et existence*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 223.

Or cette difficulté peut être résolue si l'on accède à l'idée qu'une tradition culturelle n'a rien d'immobile et que c'est dans et par son affirmation effective d'elle-même, où se mêlent conservation et renouvellement, que se situe son émancipation vraie. Et celle-ci ne se réalise que dans la prise en compte effective du fait que tout en elle, comme le rappelle M. Castillo, « ne peut constituer un impératif moral et politique pour les autres : il y a des pratiques que l'on ne peut pas valider, parce qu'elles ne sont pas universalisables et ne sauraient constituer un gain pour l'humanité dans son ensemble¹⁹. »

Si cela peut être admis, on comprendra d'une certaine manière que c'est l'idée même d'un modèle absolument à suivre, à intégrer ou à s'approprier qui est en elle-même problématique parce qu'elle « fait obstacle à une ouverture indissociable à soi et au monde ». C'est qu'en elle, est manifestée « l'idée d'une valeur qui est acquise, et non pas celle d'un processus à nourrir, d'une tâche à réaliser²⁰. » En effet l'idée de modèle en contexte africain de ces cinquante dernières années renvoie fondamentalement d'abord à l'ordre du politique. Car rien ne s'y est fait, du point de vue son développement, sans un recours absolu à l'Occident pensé comme modèle unique et absolu. Mais il est indéniable que, sur le plan politique, aucune « pensée (...) n'est inséparable de la représentation d'un modèle idéal qui sert de norme et de fin aux actions collectives²¹ ». Si l'on tient qu'il n'y a point de développement politique et économique sans soubassement identitaire construit, il s'ensuit que toute disqualification de l'idée d'un modèle politique ou institutionnel implique nécessairement celle d'une disqualification d'un modèle culturel ou identitaire. C'est à cette exigence que nous nous devons d'adhérer. D'autant plus qu'il n'y a pas de modèle culturel pour un sujet qui soit en même temps une ouverture plénière à soi et au monde. C'est que l'idée même de modèle à s'approprier implique la contrainte et la soumission. *Ce qui exclut donc tout imaginaire propre à un sujet, individuel ou collectif*, et toute référence à soi-même et au monde. Est du coup écarté l'acte

¹⁹M. Castillo, « Les langages de la mondialisation : fondements et limites », in *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique* (sous la dir. E. Njoh Mouelle), Yaoundé, L'Harmattan, 2009, p. 44.

²⁰P. Rosanvallon, « L'universalisme démocratique : histoire et problème », *Esprit*, N°341, janvier 2008, p. 118.

²¹J.-J. Wunenburger, *Une utopie de la raison. Essai sur la politique moderne*, Paris, La table Ronde, 2002, p. 118.

expérientiel de penser d’un sujet, qui fonde et consacre à la fois sa liberté de décision et son irréductible altérité.

Or ce n’est que de la confrontation des expériences que peut naître l’institution de ce qu’il y a de spécifique et de pourtant ouvert dans la culture d’une communauté donnée et qui comprend aussi bien son émancipation toujours possible que son caractère fondateur d’une expérience nouvelle de soi. La véritable question à se poser est celle de savoir comment investir ou interroger autrement les traditions culturelles africaines pour sortir de cette marque distinctive, commune à ses sociétés, à savoir leur disqualification au profit d’autres, notamment occidentales ? On le sait et on le voit, en particulier en Asie orientale,

le développement a pu porter ses fruits, non seulement réduire l’écart entre les riches et les pauvres, mais, de surcroît, démontrer la possibilité de conjuguer les traditions propres à une culture avec les ressources économiques, scientifiques et technologiques les plus modernes²².

On peut toujours s’interroger et relativiser cette réussite de l’Asie orientale lorsqu’elle est rapportée à l’humain. Il n’empêche qu’elle donne à penser et de quoi nous amener à réaliser qu’il y’a, dans toute culture d’un peuple, matière à se faire autrement. La question, sans doute radicale, est plutôt : d’où vient que cette articulation ait été et est absente en contexte africain ? Surtout que, de là, nous semble-t-il, sont venus à naître aussi bien le fatalisme, la résignation que le pessimisme sincère que l’on peut rapidement constater dans le vécu quotidien des femmes et des hommes d’Afrique noire²³. Car il faut bien admettre que, comme affectivités, ces sentiments paraissent d’une tonalité si forte qu’ils semblent définitivement structurer leurs manières de penser et d’agir au point de constituer en eux ce qu’il y a de mieux éprouvé. Il faut croire que c’est compte non tenu de ses propres traditions culturelles et surtout de la non-émancipation de celles-ci que l’Afrique a avec elle-même un rapport d’extériorité.

En effet, l’ignorance ou l’oubli que « toute tradition recèle (...) en son sein une puissance germinale d’innovation pour autant que la possibilité permanente de réactivation qu’elle implique n’est pas sans appeler nolens, volens une interprétation innovante, sans quoi sa

²² S. Stanislas Adotévi, « L’avenir du futur africain », *in 50 ans après, quelle indépendance pour l’Afrique*, op. cit., p. 33.

²³ Au Gabon, par exemple, l’expression souvent employée par les populations pour traduire cet état de fait est : « On va encore faire comment ».

lettre même resterait morte²⁴ », peuvent attester de l'effectivité d'un tel rapport d'extériorité. Et c'est de par là que l'Afrique n'a pas pu être pour elle-même le tout premier des repères fondateurs de nouveauté. De toute évidence, la non prise en compte radicale des traditions, qui implique directement ou indirectement leur non-émancipation et, en ce sens, l'absence d'une valorisation réfléchie de celles-ci, milite en faveur de l'ignorance de la portée significative d'une attitude qui aurait été différente. Car c'est la constitution d'un soubassement identitaire, culturel et religieux née d'une volonté et d'une inspiration non plus extérieure à l'Afrique, mais intérieure à elle-même et *décidée de bonne foi*, qui est ici l'impératif attendu.

Et c'est à l'intérieur de ces différents paramètres qu'il est possible d'envisager l'idée d'un cadre politico-juridique conforme à un engagement absolu de tous ; engagement ne renvoyant à rien d'autre ici qu'à la sphère de son origine (la volonté, c'est-à-dire le tout du sujet) et à la décision par laquelle il est amené à se déployer (l'acte de liberté dont le dynamisme est à la fois spirituel et existentiel). Il va sans dire que, dès lors qu'est effectivement réalisée cette articulation des individus entre eux par et dans la volonté et la liberté, mues par la responsabilité, trois grandeurs significatives de l'évolution d'une société, il s'ensuit qu'est portée à la conscience de tout un chacun ce qu'il faut entendre par « une effusion de la démocratie dans les sphères de l'activité où règne la volonté. Celle-ci devient un principe, et c'est sur ce principe que le politique est fondé²⁵. » Ici, l'engagement se fait fondation et fécondité de la liberté et de la volonté, et institution de la différence d'avec soi, entendue comme rupture avec ce que je suis ici et maintenant et constitution par là même d'un tout autre être de soi.

Ainsi retrouve-t-on, par une autre voie, l'idée que « la forme juridique de la démocratie ne suffit pas pour la fonder réellement et la justifier. L'ultime fondement est sa *motivation*, c'est-à-dire le Désir des individus libres de parvenir à un épanouissement existentiel²⁶. » Le dynamisme de ce mouvement, parce qu'il s'origine dans le vouloir vivre et l'agir ensemble d'un *peuple pleinement souverain*, est dans la *décision* de se faire à partir de soi-même. Cet acte, dont le contenu est la rupture, coïncide avec l'acte libre par lequel un individu ou un peuple prend conscience de lui-même en se situant par rapport à son

²⁴ Fr. Chenet, *Le temps. Temps cosmique, temps vécu*, Paris, Armand Colin, 2000, p. 153.

²⁵ J.-L. Vieillard-Baron, *La religion et la cité*, Paris, PUF, 2001, p. 96.

²⁶ R. Misrahi, *op. cit.*, p. 216. Nous soulignons.

passé, à son futur et à son présent de l'action à accomplir. Cela, on peut en convenir, n'est concevable qu'à l'intérieur d'une instauration du sens et sa confirmation, même provisoire, dans la réalité historique actuelle. Ce qui suggère une intégrale démocratisation de la société enracinée dans le désir profond des peuples, sans être une forme d'idéalisation de ceux-ci, à être eux-mêmes moteurs et porteurs d'une identité souveraine, créatrice de son histoire présente et future.

La manifestation d'une semblable volonté dont la sphère expérientielle de réalisation est la démocratie, contraste avec les différentes formes d'autoritarisme telles qu'elles se sont établies en Afrique. Cette volonté est un acte de rupture et de novation permanente²⁷ et, en cette perspective, une affirmation de soi responsable et dégagée de toutes formes d'aliénation (intérieure et extérieure). Quelle que soit la modalité selon laquelle est assurée ladite volonté, elle se présente sous les espèces d'une création qui, ici, fait de l'individu un être qui s'accomplit en étant en avant de lui-même. D'autant plus que : « Dans un contexte international dominé par l'incertitude, l'individu doit changer avec le changement pour convertir le changement en opportunités »²⁸. C'est pourquoi, à la rapidité des mutations qui se produisent aujourd'hui dans le monde, qui vont de pair avec de nouveaux enjeux, doit correspondre une culture de l'innovation et de la création spirituelle, philosophique, artistique, culturelle, etc.

C'est à cette condition que l'Afrique peut tendre vers de nouvelles formes de mutations qui ne la surprendront plus et qui, dès lors, ne seraient plus choisies ou imposées par les autres ou les circonstances, mais fécondées par elle-même dans leurs mises en rencontre avec d'autres et, de ce fait, appelées à renaître. L'intelligence de cette entreprise pour l'Afrique n'aura d'épaisseur, de profondeur éthique et existentielle que convertie en expérience de dépassement d'une intériorisation de soi sans vie qui confine toujours le sujet dans une sorte d'isolement abstrait. Il est donc urgent et nécessaire que ce

²⁷ On songe précisément ici au fait qu'il est de l'intérêt des peuples et des États de réaliser que l'institution de la démocratie est une expérience à jamais inachevée. Sur ce point, le propos de Cl. Lefort est toujours d'actualité. En effet, pour lui, « la démocratie [ne] s'institue et [ne] se maintient [que] dans *la dissolution des repères de la certitude*. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir », *Essais sur le politique, XIX^e – XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 30. Souligné dans le texte.

²⁸ M. Castillo, *op. cit.*, p. 42.

besoin de mutations existentielles nouvelles se mue en quête véritable d'un autre être de soi de l'Afrique. Ce qu'il faut bien entendre ici, on l'a vu, c'est qu'aucune identité n'est pleinement elle-même en dehors de sa confrontation avec d'autres. D'ailleurs : « Une identité qui serait réellement étrangère à toutes les autres est tout simplement dépourvue de sens »²⁹ et, partant, vouée à la disparition. L'identité, faut-il le rappeler, n'a de permanence attestée que dans sa mise à l'épreuve d'elle-même par le différent. Ce qui, en même temps, lui confère une dimension toujours nouvelle, particulièrement révélatrice de son dynamisme et donc de sa vie propre.

Pour cela, il faut que soit toujours pensée et envisagée une réexpérimentation du différent qui n'implique pas nécessairement la nécessité de sa mise à l'écart, mais plutôt l'intériorisation par un sujet, individuel ou collectif, de ce qui fait réellement sens pour lui dans le différent. Comprenons ainsi que : une Afrique qui se suffirait à elle-même en contexte actuel paraît désormais illusoire³⁰. C'est là également poser que, dans toute volonté manifeste de se préserver d'influences extérieures ou étrangères, il y a corrélativement l'empreinte d'une impuissance radicale d'ouverture plénière à l'Autre. Ce qui conduit, irréductiblement, à des formes extrêmes d'affirmation de soi que l'on retrouve, par exemple, dans l'ethnisme, l'identitarisme et/ou le différencialisme racial, le tribalisme, etc. Or, cette dimension hasardeuse ou grotesque d'expression d'une distance radicale créée avec l'Autre ne met en évidence ni un contenu existentiel concret à affirmer et à faire valoir, ni une incarnation effective de soi donnée comme plénitude existentielle dans une médiation à l'Autre en tant qu'il est lui-même affirmation créatrice originaire. On l'aura compris, l'heure n'est plus à l'absolutisation d'une identité, d'un peuple, d'une nation ou encore d'une civilisation, etc. L'idée de dépassement appliquée à l'Afrique implique d'abord un *travail sur soi d'elle-même*, une sorte d'autocréation dynamique et existentielle de soi, élaborée et fondée dans un rapport à soi-même et à l'Autre tel qu'il se donne à connaître en son altérité irréductible.

Ce qui suggère déjà la construction, par exemple, d'un tout autre regard sur les notions même de « culture africaine » ou d'« identité

²⁹ *Ibid.*, p. 44.

³⁰ Il existe pourtant certains esprits qui « développent non sans génie mais avec démagogie, la thèse selon laquelle il est possible de déconnecter l'Afrique du reste du monde », G. Zuè-Nguéma, p. 234. On lira aussi avec profit, Diakitè, *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris, Khartala, 1986.

africaine ». En tant qu'elles sont toujours affirmées, aussi bien pour en marquer la spécificité ou l'homogénéité, l'éclatement ou l'inexistence, que pour en appeler à l'urgence de leur recréation, il convient désormais d'en penser d'abord le ou le(s) contenu(s) et la dialectique complexe qu'elles engagent³¹. D'une part, en faisant valoir la pluralité différenciée des identités ou des valeurs culturelles en présence sur le continent et ailleurs (les africains de la diaspora), et, d'autre part, en interrogeant leur potentiel inemployé et leur aptitude à la création par elles-mêmes d'un vécu différent et novateur.

3. Réexpérimenter le différent

La crédibilité de cette mise en tension ne s'instituera que dans leur interrelation pragmatiquement évaluée avec d'autres. Aussi la récurrence d'un registre de discours fondé sur l'incapacité de l'Afrique et des Africains à créer par eux-mêmes une autre dynamique d'existence pourrait-elle voler en éclats. Doit être perceptible ici l'enjeu que constitue en elle-même la création d'une identité communautaire souveraine comme fondation d'une *mémoire dynamique*, en tenant bien sûr compte du fait que « toute tradition se doit (...) d'articuler l'exigence de la préservation de la mémoire sur la nécessité de l'innovation³². » Et c'est à cette mémoire que l'Afrique et les Africains auraient à se référer non pas contre l'Autre, en particulier l'Occident, mais *avec* et en *rencontre* avec l'Occident dans un véritable rapport institué en pratique réciproque du sens qui ferait de l'humain, par exemple, non pas seulement une nouveauté à penser, mais d'abord une valeur absolue, une fin.

La décision de la construction d'une *identité communautaire souveraine* s'appuie d'abord sur l'intérêt pour les États africains d'être en rupture avec ce qu'ils donnent à voir aujourd'hui et sur le fait de croire fermement à leur désir profond d'aller au-delà d'eux-mêmes. C'est, en d'autres termes, faire du concept de rupture l'élément constitutif du mouvement existentiel par lequel ils se donneront les moyens de se refaire ou de se recréer. La prise en compte effective des

³¹Cf. Guy Rossatanga-Rignault et Flavien Enongoué, *L'Afrique existe-t-elle. A propos d'un malentendu persistant sur l'identité*, Paris-Libreville, Dianôia et les Éditions Raponda Walker, 2006 ; cf. notre « L'identité africaine : une question toujours en question », *Palabres Actuelles*, N°1, Libreville, Éditions Raponda Walker, 2007. Il nous paraît utile ici de citer le texte très suggestif et vivant, significatif et toujours aussi d'actualité, de A. Mbembé, « À propos des écritures africaines du soi », *Politiques Africaines*, n° 77, Paris, Karthala, 2000.

³² Fr. Chenet, *op. cit.*, p. 154.

enjeux actuels - la démocratie, le développement, la culture, la science et la technologie, bref, l'humain, etc., - desquels ils ne sauraient se soustraire, est d'emblée le référent sans lequel une quelconque forme de transformation ne pourrait se produire. D'ailleurs, une telle rupture n'est décisive que si elle est créatrice d'une identité d'*anticipation* saisie sous l'angle d'une expérience d'appropriation par les États africains du *sens* de ces enjeux pour leur avenir. En ce mouvement, l'*acte d'appropriation* a la fécondité d'un acte créateur dont la spécificité est d'amener à l'existence quelque chose de nouveau. La portée de tout acte créateur, parce que dynamisme de l'Esprit, est dans son caractère *transfigurateur*, entendons l'*incarnation* d'un effort existentiel concret qui se révèle ici en sa radicalité distinctive, c'est-à-dire : *liberté*. En son intériorité, cette liberté, qui est ouverture à soi et au monde, est aussi et en même temps animée par un désir inspiré de transfiguration de soi et du monde.

Il nous semble que ce n'est que de cette façon que l'acte d'appropriation consacre la pointe avancée d'une expérience de décréation, qui, tout en étant un dépouillement au sens où l'individu « se vide des apparences et de tout ce qui le différencie et par conséquent de ce qui le sépare de lui-même et d'autrui »³³, est en même temps incarnation créatrice de nouveauté. On a affaire dans ce cas à la disponibilité existentielle d'un individu à répondre à partir de lui-même et dans sa relation à l'Autre aux défis qui s'imposent à lui : d'une part en y consentant par et dans la conversion au sens de ceux-ci et, d'autre part, en créant de la valeur à l'intérieur d'une distance qu'il aura lui-même créée avec ce qu'il est aujourd'hui afin d'accéder à *ce qu'il n'est pas*. Jean Luc Nancy a bien mis en évidence cette dimension significative de l'appropriation en ces termes : « L'appropriation fait que quelque chose, non pas tombe simplement dans ma dépendance, mais entre pour moi dans mon indépendance, dans la sphère de mon action et de ma personnalité³⁴. » Ainsi posée, il est possible de penser l'appropriation comme un acte qui crée un autre type de rapport à soi auquel on accorderait finalement le statut de nouvelle naissance ou d'institution nouvelle de soi. En cette perspective, s'approprier le sens des enjeux actuels pour l'Afrique et les Africains, c'est non seulement en éprouver l'épaisseur ontologique mais aussi les faire nôtres et nous-mêmes en une détermination qui n'est pas sans rappeler celle d'une conversion radicale de soi à soi.

³³ M.-M. Davy, *La connaissance de soi*, Paris, PUF, 2004, p. 67.

³⁴ J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997, p. 70.

Convenons que cela nous établit d'emblée dans une forme d'activité de récréation permanente du sens de ces enjeux pour nous et pour les autres. On ressaisit ici notre idée d'une Afrique qui se doit de parvenir à de formes nouvelles de mutations réfléchies et choisies par elle, non imposées de l'extérieur et par les circonstances. C'est intérieurement à cette exigence que se découvre le mouvement même d'une culture de la création et de l'innovation. Cette exigence réfère à trois actes distincts qui pourtant s'imbriquent et s'appellent : *l'appropriation*, la *rupture* et la *conversion*. Il n'y a donc rien ici de figé. Si, pour Bonaventure Mvé-Ondo, par exemple, « il faut que l'Afrique, par l'appropriation de la culture scientifique et par le rejet de logiques culturelles séparatistes, s'installe durablement dans la rationalité. Il y va de son avenir³⁵ », il s'ensuit que sur ce chemin, *accéder à ce que nous ne sommes pas* c'est s'affirmer comme rupture d'avec ce que nous sommes actuellement et risquer la conversion à ce que nous ne sommes pas, c'est-à-dire à ce *qui fait sens*. Ce qui fait sens, c'est, visiblement, la « culture scientifique », par là, que son contenu est toujours pensé et à penser par le fait même de la vie et du dynamisme de l'esprit qui l'anime et l'inspire.

Or s'en approprier aussi bien l'esprit que la lettre revient au préalable, pour l'Afrique, à créer par elle-même et intérieurement à elle-même, le *cadre de signification* qui va constituer la sphère d'expérimentation de cette dimension nouvelle de son être et de son existence. Ce qui, en même temps, constituera la marque de son efficacité créatrice et de sa puissance manifeste à s'instituer en « valeur expérientielle nouvelle d'exister », constitutivement, existence chaque fois nouvelle pour elle-même et pour les autres parce que toujours en rencontre, c'est-à-dire à l'épreuve d'elle-même et en ce sens ouverte au monde. Car, il n'y a de culture scientifique que pensée en tensions permanentes. Il s'agit, certes, de propositions de sens rapportés au monde, mais leur caractère universalisable est tel que l'on ne peut y renoncer au nom d'un prétendu retour à soi.

Il appartient à l'Afrique et aux Africains d'en éprouver pleinement l'épaisseur transformatrice de soi et du monde pour s'en approprier le dynamisme aujourd'hui étendu à l'humain. En d'autres termes, il n'y a pas d'appropriation de la culture scientifique qui ne soit en même temps pour l'Afrique une conversion d'elle-même, entendue comme sa compréhension d'elle-même, de sa propre

³⁵ B. Mvé-Ondo, *op. cit.*, p. 47.

situation et l'acquisition d'un surcroît d'intelligibilité sur elle-même et sur les autres. Ce qui du coup ferait de cette culture scientifique son autre être d'elle-même parce qu'elle aura su et pu en faire sa propre médiation avec elle-même, afin d'accéder à ce qu'elle n'est pas, et donc à ce qu'elle a à être en rencontre avec le différent, en un mot, l'Occident.

L'une des clés de la réussite de ce projet se situe dans l'exigence pour l'Afrique et les Africains de créer à partir d'eux-mêmes les conditions pour que plus rien ne leur soit imposé de l'extérieur³⁶, en particulier, ce qui n'est pas pensé en confrontation avec ce qu'ils ont à être et qui, désormais, revêtira le caractère de ce qui leur est propre. Dans le même temps, les événements constitutifs de la marche du monde, qui sont à vivre, à éprouver et à penser comme des offres déterminées et nouvelles de sens autres, ne devraient pas non plus leur apparaître comme des formes nouvelles d'impérialisme dont les règles leur échappent. Même en connaissant un retard aussi marqué sur plusieurs domaines³⁷, l'Afrique a à prendre à son compte l'expérience d'une existence qui ose une *décontextualisation de soi*, qui fait en ce sens l'expérience d'un acte radical qui la met à distance d'elle-même, c'est-à-dire « des circonstances historiques, géographiques, économiques, etc. de sa propre formation pour se recontextualiser dans des circonstances nouvelles³⁸. »

Cette conversion est *conversion à ce qu'ils ne sont pas* et qui a la valeur d'un acte de conversion réflexive et existentielle. Il n'est donc pas question d'une expérience dont on se demanderait indéfiniment ce qu'elle apporterait à l'Afrique. Il s'agit plutôt et d'abord, sur le plan ontologique, d'une expérience de réhabilitation de ce que je suis en tant que sujet originaire et présent à soi, donc libre de ses choix et initiateur d'un espace de déploiement de mon pouvoir créateur en

³⁶ Tel est le cas de la démocratie dont l'Afrique a bien des difficultés à s'approprier l'esprit et la lettre pour elle-même. Ceci montre en effet qu'elle « *ne s'impose ni d'elle-même, ni au forceps* », qu'il ne peut y avoir « *de démocratie sans démocrate* », et que la démocratie ne s'institue pas sans « *combat démocratique* », J.-M. Severino et O. Rey, *op. cit.*, p. 180.

³⁷ J.-M. Severino et O. Rey montrent sans complaisance qu'en ce début du XX^e siècle, malgré le retard et le nombre considérable des questions non encore résolues, « l'Afrique a changé de visage(...) L'envolée des échanges avec les pays émergents, l'intégration des économies africaines dans les circuits financiers internationaux et leur désenclavement accéléré grâce aux technologies Internet, téléphone et télévision s'inscrivent en faux par rapport à l'image d'une Afrique à la marge du monde, exclue de la mondialisation », *op. cit.*, p. 121.

³⁸ Fr. Chenet, *op. cit.*, p. 154.

situation. Car le paradoxe de l'Afrique, si souvent rappelé, est bien qu'elle « attire [toujours] les regards sans exprimer ses vues³⁹. » La nécessité de création d'un autre apparaître de l'Afrique et des Africains, fondée sur leur disponibilité à s'inscrire positivement et durablement dans ce qu'ils *décident à partir d'eux-mêmes*, est l'enjeu essentiel. Cette nécessité en forme d'impératif est son épreuve du négatif et de l'inconnu qui les ouvre à ce qu'ils *ne sont pas* pour mieux les séparer de ce qu'ils sont aujourd'hui.

Tel est, pour nous, le sens véritable d'une expérience d'appropriation-crédation de soi en rencontre avec le différent dans son affirmation irréductible de valeurs politico-juridiques, économiques et socioculturelles autres. Cette expérience ne signifie pas un abandon de soi. Elle est, en son fond, expérience de dépassement de soi et appropriation de ce qui fait sens dans le différent puisqu'elle naît d'une confrontation d'expériences. Cet acte, on peut en convenir, n'est pas non plus imitation servile ou mimétisme⁴⁰, mais intériorisation *consentie, offensive et réfléchie, créatrice*, dans ce cas, de ce que je suis parce qu'elle est expérience vraie du différent en sa radicalité même. C'est-à-dire : *conversion pensée en question* sur ce qui fait sens et ce qui ne fait pas sens pour l'Afrique et les Africains.

Tel est également le caractère de cet acte d'appropriation-crédation dont on situe l'importance et le dynamisme, bref, la portée dans une institution en réciprocité d'un Universel nécessairement *ouvert*. Ainsi, ce qui est différent pourrait alors être surmonté et pensé comme « ce qui nous caractérise le plus intimement même si c'est aussi ce que nous craignons le plus pour notre identité, ce que nous ne voulons pas être, d'où l'universalité qui est destinée à l'éradiquer, mais une universalité qui, sans la différence, est inévitablement totalitaire⁴¹. » L'appropriation-crédation comme institution d'un Universel ouvert est là en sa fondation essentielle : l'exigence

³⁹ A.-C. Robert, « Un enjeu mondial » (Éditorial), *Manière de voir. Indispensable Afrique*, N° 108, déc. 2009 – janv. 2010.

⁴⁰ On se reportera ici aux propos d'Éric Lembè Moussinga pour qui, « incapable jusque-là d'assumer le choc d'un réel inventaire, [l'Afrique politique] tente en permanence le choix d'un mimétisme pour rattraper le temps perdu, ignorant ainsi le rapport intrinsèque entre l'économie, le politique et la culture », « L'Afrique politique et les images du monde. Entre mimétisme, fantasme et désenchantement », in *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, *op. cit.*, p. 305.

⁴¹ M. Meyer, *op. cit.*, p. 16.

pratique d'une expérience de création en réciprocité avec ce qui fait sens aussi bien pour nous que pour le différent.

Comprenons que, sans le différent, entendons ici ce qui en lui fait sens et qui n'est tel qu'en sa légitimation construite en réciprocité, il n'est pas possible pour l'Afrique de faire expérimentiellement et autrement monde avec elle-même et avec les autres. Dans ce cas, on est bien en droit de se demander : en l'absence d'une expérience du différent, qu'est-ce que l'Afrique pourrait prétendre s'apporter à elle-même ? La réexpérimentation du différent, qui est aussi expérience de la distance créée entre l'Afrique et elle-même, entendons ce qu'elle donne à voir aujourd'hui, est ouverture à ce qu'elle n'est pas. C'est en cette distance créée entre soi et soi-même pour une meilleure actualisation de ce que j'ai à être que pourrait se poursuivre la tâche infinie de recherche de ce qui fait réellement sens en nous et dans le différent. Pour cela, seule une pratique de la reconnaissance réciproque est à instituer. Comme le montre très clairement Robert Misrahi :

Le phénomène créateur de la reconnaissance se manifeste comme phénomène réciproque puisque chacun donne et reçoit le sens par la médiation de l'autre : mais en même temps est posée la valeur de la responsabilité. Elle consiste aussi dans le souci de répondre à la demande de l'autre afin que notre propre demande sorte du domaine narcissique et entre dans le domaine ouvert de la relation : seul ce domaine de la relation réciproque est source de sens. Un don ou une reconnaissance unilatérale (sic) ne créent pas le sens mais l'aliénation. Le sens, pour émerger, doit s'appuyer sur la plénitude de la liberté de chacun des sujets concernés⁴².

Rendre concrète une telle expérience de réalisation en interrelation avec le différent - pensée et vécu cette fois en termes d'ouverture et de recréation de soi -, c'est faire du différent une médiation de l'Afrique avec elle-même, où ce qui fait sens en l'absoluité de son être ou de son affirmation est sa propre finalité. Ici, la démarche est nécessairement double : d'une part, il est nécessaire à l'Afrique d'être en rupture avec ce qu'elle est aujourd'hui, et, d'autre part, avec ce qui ne fait pas sens pour elle. Ces actes appellent une intelligibilité conséquente et anticipatrice du sens des enjeux et de leur répercussion dans le présent de l'avenir à bâtir. Un tel dessein exige la radicalité des choix à opérer et de la tâche à accomplir. Le risque à courir, et qui se doit aussi d'être intériorisé, est que ce qui

⁴² R. Misrahi, *op. cit.*, p. 182.

fait sens dans le différent peut être également ce qui oblitère ma spécificité en légitimant ainsi son propre règne. Nous rejoignons ici, sous une autre forme, la question en forme d'équation que pose Bonaventure Mvé-Ondo au sujet de la nécessité pour l'Afrique de s'approprier l'universel tout en demeurant elle-même. Pour lui, « la seule question qui compte peut se résumer en deux points : comment moderniser sans sacrifier la tradition et comment préserver la tradition sans compromettre la modernisation ?⁴³ » La tâche, on le voit, est immense et s'écarte de tout compromis lâche. Tout l'intérêt de l'enjeu réside non pas d'abord dans l'urgence et la réussite de cette entreprise, mais fondamentalement dans *la pensée effective de celle-ci*.

De fait, si moderniser veut dire ici participer et construire un Universel ouvert par la conversion à la différence instituée en médiation, alors le différent apparaît comme la médiation elle-même, c'est-à-dire l'impossibilité radicale pour l'Africain d'être hors de soi, extérieur à soi en cette conversion. Mais, en même temps, il convient d'aller plus avant et poser que dans ce jeu de perspectives réciproques le différent devient celui qui crée, en cette conversion, le mouvement même de cet acte. En tant qu'il est la conversion elle-même, le différent ne saurait avoir le statut de modèle absolu. C'est pourquoi, dans la rencontre avec le différent, la conversion à ce qui fait sens et qui s'offre comme tel n'a de pertinence novatrice que parce que suffisamment intelligibilisée par l'Afrique et les Africains pour leur monde. Si le différent est ce à partir de quoi l'Afrique et les Africains font l'expérience de *ce qu'ils ne sont pas*, il faut en faire leur propre disponibilité à créer du nouveau.

L'erreur serait de penser, une fois de plus, une idée et une pratique de la nouveauté que seul le différent serait encore porteur, et qui se donnerait nécessairement comme *Valeur unique* et par là-même universelle. En tant qu'impératif de constitution d'une Afrique différente, l'accès à la nouveauté, parce que créé en rencontre, traduit l'aptitude de l'Afrique et des Africains à être à la fois eux-mêmes et le différent. Fondamentalement, il y a là, pour eux, l'expression d'une expérience de déploiement de leur exister en acte d'autocréation d'eux-mêmes. Et cette expérience doit être saisie comme l'expérience d'une compréhension nouvelle du sens de leur être pour l'avenir. Non pas « un sens [...] sous la figure d'une signification close et

⁴³ B. Mvé-Ondo, *op. cit.*, p. 40.

univoque »⁴⁴ dans laquelle ils ne se reconnaîtront pas une fois de plus, mais un sens toujours soumis à la question, toujours en devenir et, donc, inlassablement mis en perspective de création permanente et nouvelle. La portée de cet acte sera dans l'aptitude de l'Afrique à penser et à anticiper ses propres mutations et ses propres choix d'existence.

Conclusion

On peut ainsi rendre crédible la thèse d'une possibilité africaine de création d'un autre apparaître d'elle-même à partir de la décision pragmatique de se mettre à l'épreuve de ce qu'elle sait déjà suffisamment d'elle-même et du différent. Il va sans dire que, tel que pensé, l'acte d'appropriation ne se constituera ici qu'en tension dialectique : et avec ce qui fait sens et avec ce qui ne fait pas sens dans le différent. Là est le commencement fondateur à partir duquel le sujet décide pleinement d'un renouvellement fondamental de ses projets, en commençant par ce qu'il est, ici et maintenant. Concrètement, c'est voir, par exemple, dans ce que nous savons de nous-mêmes et des autres, une des possibles directions de sens autres à interroger. Tout aussi significative et fondamentale nous apparaît l'idée selon laquelle une réexpérimentation du différent, en particulier l'Occident, peut être pensée en termes d'accès à la nouveauté lorsque cette expérience se mue en création, en Afrique, d'un *cadre de signification* en tant qu'affirmation créatrice de soi, qui reposerait sur ses propres référents identitaires *autrement* constitués. L'épreuve que constitue cette possible et envisageable réinstitution de soi, épreuve dont l'Afrique ne saurait aujourd'hui faire l'économie sur le plan politique, économique et culturel, est ce vers quoi nous conduisent les exigences de ce monde globalisé des intérêts et des échanges.

La pleine conscience d'un tel mouvement, qui est existentiellement effort créateur, est à instituer en Afrique en impératif moral et politique aussi bien pour elle-même que pour les autres. L'expérience du différent peut donc être comme un acte d'intériorisation par degré de ce qui n'est pas nous-mêmes et nôtre par l'épreuve d'une réinstitution de soi. Ce qui en fait un rapport créateur amenant à un tout autre type de rapport avec nous-mêmes et avec le différent. La relation de nous-mêmes au différent dont la liberté inspire le mouvement et l'événement, au sens où le degré de liberté d'un être dépend de sa disposition à être existentiellement

⁴⁴ M. R. d'Allonnes, « Qu'est-ce qu'une philosophie de l'actualité », *Esprit*, N° 8-9, Août-sept., 2009, p. 224.

autre, prend dès lors la trajectoire d’une élaboration en commun et continue de l’absolument nouveau. Ce qui est nouveau, c’est, ici, ce qui est créé en rencontre dans une relation de réciprocité instituée et consacrée par la liberté. Ainsi pourra-t-on comprendre que : « La vérité de l’autre est au contraire d’être *mon* autre, irréversible et inéchangeable bien que je sois à mon tour *son* autre, tout aussi irréversible. Et c’est ainsi que ma vérité est de devenir pour moi dans mon autre⁴⁵. » Il est clair que, à ce niveau, aucun rapport ou relation à l’autre irréductible ne peut être construite en dehors de la sphère de la reconnaissance réciproque qui, comme tout rapport en réciprocité, est en elle-même institution du sens. La dimension significative de ce rapport de reconnaissance est dans son caractère créateur puisqu’il construit une vision de la liberté dont la responsabilité détermine le mouvement.

Références bibliographiques

- Fr. Chenet, *Le temps. Temps cosmique, temps vécu*, Paris, Armand Colin, 2000.
- Eboussi Boulaga, *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999.
- D. Etounga Manguelle, *L’Afrique a-t-elle besoin d’un programme d’ajustement culturel ?*, Editions Nouvelles Sud, 1991.
- P. Hountondji, *Les savoirs endogènes*, Paris, Karthala, 1994.
- P. Hountondji, *Combat pour le sens*, Paris, Éd. du Flamboyant, 1997.
- Cl. Lefort, *Essais sur le politique, XIX^e – XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986.
- M. Meyer, *Petite métaphysique de la différence*, Paris, Le Livre de Poche, 2000.
- R. Misrahi, *Qui est l’autre ?*, Paris, Armand Colin, 1999.
- J.-L. Nancy, *Hegel. L’inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997.
- Nsame Mbongo, *Choc des civilisations ou recomposition des peuples ? Réflexions sur les différences, les différends et les développements des communautés*, Paris, Dianoïa, 2004.
- G. Rossatanga-Rignault et Fl. Enongoué, *L’Afrique existe-t-elle. A propos d’un malentendu persistant sur l’identité*, Paris-Libreville, Dianoïa et les Éditions Raponda Walker, 2006.
- M. Savadogo, *Philosophie et existence*, Paris, L’Harmattan, 2001.
- J.-M. Sévérino et O. Rey, *Le temps de l’Afrique*, Paris, Odile Jacob, 2010.
- M. Towa, *L’Idée d’une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Clé, 1979.

⁴⁵ J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 71. Souligné dans le texte.

- J.-L. Vieillard-Baron, *La religion et la cité*, Paris, PUF, 2001.
J.-J. Wunenburger, *Une utopie de la raison. Essai sur la politique moderne*, Paris, La table Ronde, 2002.
G. Zuè-Nguéma, *Africanités hégéliennes*, Paris, L'Harmattan, 2006.

A. Articles

- S. S. Adotevi, « L'avenir du futur africain », in *Collectif, 50 ans après, quelle indépendance pour l'Afrique*, Paris, Éditions Philippe Rey, 2010, p. 19-49.
Th. Ekogha, « La mondialisation, l'Afrique et notre être à-venir », in *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique, op. cit.*, p. 165-183.
É. Lembè Moussinga, », « L'Afrique politique et les images du monde. Entre mimétisme, fantasme et désenchantement », in *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Yaoundé, L'Harmattan, 2007, p. 297-311.
Ch.-R. Mbélé, « Pensée critique et devenir des sociétés. Examen des philosophies africaines de l'ajustement à la mondialisation », in *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique, op. cit.*, p. 105-128.
Musandji Ngalasso-Mwatha, « Un demi-siècle d'indépendance : l'hypothèse culturelle », in *Collectif, 50 ans après, quelle indépendance pour l'Afrique, op. cit.*, p. 363-403.
Bonaventure Mvé-Ondo, « Culture, science et développement : une quête incertaine ? », in *Diversité culturelle et mondialisation*, Paris, Éditions Autrement – Collection Mutation, N°233, 2004, p. 29-58.