

DES IDÉOLOGUES CONTRE L'UTOPIE

Méditation hérétique sur les nouvelles sensibilités africaines

Le rôle de l'intellectuel est de présenter de nouveaux récits et d'autres visions de l'histoire que ceux que les combattants soutiennent au nom de la mémoire officielle, de l'identité et du devoir national.

Edward Said, *Humanisme et démocratie*

Sur une colonne qui manque

Kasereka
KAVWAHIREHI,
Professeur à
l'Université
d'Ottawa, Canada.
kasereka.
kavwahirehi@
uottawa.ca

Qui pourrait le contester ? On ne peut prétendre préparer l'avenir sans avoir pris le temps de déchiffrer les transformations à l'œuvre dans la société existante, c'est-à-dire sans avoir pris la mesure de ce qui s'efface, de ce qui, sournoisement mais sûrement, advient, émerge ou fait retour, bref, sans faire la part des choses entre les tendances et les latences, les dynamiques régressives et progressives à l'œuvre dans la société, et déterminer ce qui les nourrit. En effet, toute prospective sociale présuppose une auscultation du corps social et politique actuel pour sentir ce qui en lui meurt ou germe, ses pathologies et ses forces. De ce fait, toute prospective a la pensée comme condition première en tant que celle-ci est la capacité de peser et de soupeser, le plus objectivement possible, ce qui est.

Dans les sociétés modernes qui se caractérisent par une division du travail, cette tâche est d'abord dévolue aux intellectuels, ce terme désignant un segment particulier de l'élite dont *le statut est fondé sur le savoir et le capital culturel, et non sur le pouvoir économique ou politique*. Il appartient à ces derniers, grâce aux résultats de leurs enquêtes, de catalyser le débat public essentiel à l'invention démocratique en tant que cette dernière est un idéal jamais atteint et très souvent menacé par ceux qui exercent le pouvoir économique ou politique, de jouer le rôle fondamental de critiques sociaux et de démonter le langage mystificateur qu'utilisent des détenteurs du pouvoir politique pour justifier le statu quo ou la domination. En ce sens, le pouvoir intellectuel

et culturel est une colonne essentielle à toute démocratie véritable. Déchiffrant les signes de temps, relisant l'histoire pour y détecter l'appel du futur, et fouillant les marges pour révéler les blessures et les échecs sociaux occultés par le système dominant, les intellectuels sont ceux qui connaissent le mieux la santé de la société, les tares qui risquent de compromettre son projet et, donc, le futur que la communauté s'est donné. L'importance des intellectuels tient par-dessus tout à leur dévouement pour la recherche de la vérité, pour l'enquête sur ce qui est. En publiant les résultats de leurs enquêtes, ils évitent à la nation le chaos qui résulte d'une politique qui nie ce qui est pour imposer sa propre vérité. Or on sait qu'une société qui se ment n'apprend rien, ne peut pas se développer et ne peut que sombrer dans le chaos.

En effet, comme le suggère Hannah Arendt dans *La Crise de la culture*, ce livre qui, à bien des égards, éclaire les temps qui sont les nôtres, la vérité est indispensable à la survie de la Patrie si ce n'est à celle de l'humanité en général.

Tandis que l'on peut aller jusqu'à refuser de se demander si la vie vaudrait la peine d'être vécue dans un monde privé de notions comme la justice et la liberté, la même chose, étrangement, n'est pas possible relativement à l'idée, en apparence tellement moins politique, de vérité. Ce qui est en jeu, c'est la survie, la persévérance dans l'existence (*in suo esse perseverare*), et aucun monde humain destiné à durer plus longtemps que la vie brève des mortels en lui, ne pourra jamais survivre sans des hommes qui veuillent faire ce qu'Hérodote fut le premier à entreprendre consciemment – à savoir *legein ta eonta, dire ce qui est*. Aucune permanence, aucune persistance dans l'être ne peut même être imaginée sans des hommes voulant témoigner de ce qui est et leur apparaît parce que cela est¹.

C'est pour cela même que dans les pays gouvernés constitutionnellement, le domaine politique reconnaît qu'il a besoin d'une institution extérieure à la lutte du pouvoir s'ajoutant à l'impartialité requise dans la dispensation de la justice. Il s'agit, entre autres, des universités ou des centres de recherche indépendants. À travers l'histoire, « des vérités très mal venues ont émergé des universités, et l'amphithéâtre a maintes et maintes fois délivré de ces vérités malvenues, et ces institutions, comme d'autres refuges de la vérité sont demeurées exposées à tous les dangers qui naissent du pouvoir social et politique. Encore les chances pour la vérité de prévaloir en public sont-elles, bien sûr, hautement favorisées par la simple existence de tels lieux et par l'organisation d'hommes de sciences indépendants, en principe désintéressés, qui leur sont associés². »

1 Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 291-292.

2 Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, p. 292.

Si l'on lit attentivement cette citation d'Hannah Arendt, on ne peut s'empêcher de voir une faille dans la démocratie telle qu'elle est en train de s'expérimenter dans certains États africains. Certes, les universités existent, mais pouvons-nous dire que « nos universités sont des refuges de la vérité » d'une part et, d'autre part, que le domaine politique donne « les chances pour la vérité de prévaloir en public » ? Nos institutions politiques veillent-elles à garantir l'existence des espaces propices à l'éclatement de la vérité sur nos sociétés et les politiques qui y ont cours ? N'ayant pas fait d'enquête pour soutenir une quelconque affirmation, nous laisserons ces questions ouvertes. Cependant une chose me paraît certaine et peut-être constitue-t-elle un début de réponse à ces questions : encore sous le coup des douleurs d'enfantement de la démocratie, nos États se caractérisent par le fait que le champ politique tend à absorber tous ceux qui devraient jouer le rôle crucial de critiques sociaux et qui, en tant que tels, seraient aussi les penseurs des changements sociaux et culturels exigés par l'idéal démocratique. Nos sociologues, nos politologues, nos juristes-constitutionnalistes que l'on dit éminents, sont happés ou se font happer par la politique qui, à la limite, fait d'eux des bouffons, prêts à justifier l'injustifiable pour garantir leurs privilèges et le pouvoir de leurs maîtres. S'ils parlent, c'est pour défendre la ligne d'un parti, d'une idéologie donnée – encore que nos pays, malgré la multitude de partis politiques et la présence des gens bardés de diplômes en politique, manquent cruellement d'idéologies reconnaissables comme telles.

Les conséquences de l'absorption du champ intellectuel par le domaine politique sont énormes. La première est qu'il se crée un vide dans l'espace public. La place que devrait occuper l'intellectuel en tant que véritable opposant à tous les pouvoirs et en tant que personne ayant vocation à dire la vérité au pouvoir et à défendre les valeurs cardinales de toute société démocratique est laissée vide ou, plutôt, est abandonnée aux vendeurs d'illusions. Outre ce grave manque, tout discours public tourne autour de la politique, mieux, des stratégies politiciennes pour conserver ou conquérir le pouvoir. Nos professeurs devenus ministres, chefs de cabinets, conseillers spéciaux, sont réduits au statut d'administrateurs, de fonctionnaires ou d'experts dont la liberté de penser est limitée. Ce qui est prioritaire pour eux, ce sont les stratégies pour gagner les élections quoi qu'il advienne. Le reste, semble-t-on se dire, suivra ! Dans le cas de la RD Congo, les rébellions ont beau sévir dans le pays depuis des décennies, la vie a beau être banalisée, on peine à voir circuler les analyses indépendantes menées par nos politologues, nos

sociologues, etc. pour éclairer les citoyens sur ce qui est et la manière appropriée de faire face au danger qui guette la nation.

La réinvention de la société par les citoyens ordinaires

La manière dont les citoyens ordinaires réinventent au quotidien notre société et sont en train de reconfigurer la démocratie selon leur lecture de notre histoire, leur génie propre et leur idée d'un futur meilleur est laissée à elle-même sinon regardée avec méfiance. Et lorsque les hommes politiques, parmi lesquels des « intellectuels », voient que les citoyens ordinaires s'inscrivent dans une dynamique qui leur échappe, le remède auquel ils recourent est souvent désespérant : l'embastillement dont la visée est d'étouffer l'élan de ce que dans les pages qui vont suivre, je vais appeler la nouvelle sensibilité, qui est celle de la rupture radicale avec l'état actuel des choses en vue d'un avenir plus riche et plus humain. On nous parle de « nouvelle citoyenneté », mais cette dernière ne dépasse jamais le niveau de la propagande. Elle n'est jamais articulée dans un discours cohérent tenant compte de l'état actuel de notre société, de son histoire et du futur auquel on aspire. À la limite, on a l'impression que les contours de cette « nouvelle citoyenneté », qu'on entend inculquer aux jeunes en glissant un petit cours sur la paix dans le programme scolaire qui demande pourtant un remaniement complet, sont le fruit mystérieux d'une immaculée conception.

Pourtant en analysant les tendances-latences dans nos sociétés, en écoutant les chansons des rappeurs et *rastamen*, sans oublier les actions de certaines associations, on peut faire émerger un discours conséquent sur une nouvelle citoyenneté active et responsable. N'est-il pas étonnant que le pays où a été théorisée l'histoire immédiate³ soit celui où l'on rechigne à analyser les tendances – latences qui travaillent des grands pans de la société pour examiner l'horizon qu'elles ouvrent pour le futur proche et lointain ?

Tout compte fait, ce qui se passe dans nos États démocratiques ressemble bien à ce qui a été décrit par Pierre Bourdieu dans le post-scriptum à un livre qui devrait servir de modèle à nos éminents sociologues s'ils veulent témoigner de la souffrance sociale qu'occulte le discours sur la croissance, contribuer valablement à l'invention des nouvelles modalités d'un bien vivre-ensemble plus humain et éclairer les gouvernants sur la manière de le faire prospérer. En effet, dans le post-scriptum à *La Misère du Monde*, l'éminent sociologue français, au sens propre bien sûr, décrivant le monde politique français, écrit :

3 Benoît VERAHEGEN, *Introduction à l'histoire immédiate*, Gembloux, Duculot, 1974.

Le monde politique s'est fermé peu à peu sur soi, sur ses rivalités internes, ses problèmes et ses enjeux propres. Comme les grands tribuns, les hommes politiques capables de comprendre et d'exprimer les attentes et les revendications de leurs électeurs se font de plus en plus rares, et ils sont loin d'être au premier plan dans leurs formations. Les futurs dirigeants se désignent dans (...) les conclaves d'appareils. Les gouvernants sont prisonniers d'un entourage rassurant de jeunes technocrates qui ignorent souvent à peu près tout de la vie quotidienne de leurs concitoyens et à qui rien ne vient rappeler leur ignorance (...) Restent les intellectuels, dont on déplore le silence (...) On aime mieux, en définitive, prêter l'oreille, à tout hasard, et non sans quelque mépris, à ceux qui parlent à tort et à travers, sans s'inquiéter outre mesure des effets que peuvent produire des propos mal pensés ou des questions mal posées. (...) Une politique réellement démocratique doit se donner les moyens d'échapper à l'alternative de l'arrogance technocratique qui prétend faire le bonheur des hommes malgré eux et la démission démagogique qui accepte telle quelle la sanction de la demande, qu'elle se manifeste à travers les enquêtes de marché, les scores de l'audimat ou les cotes de popularité⁴.

L'idéologie contre l'utopie

Chez nous, cette situation trouve son fondement dans le mode d'être de nos États-Nations à propos desquels on pourrait reprendre les mots de Joseph K., le personnage de Kafka : « Le mensonge est érigé en monde ». Ce que Eboussi Boulaga explicite bien lorsqu'il écrit que les États-Nations africains « se constituent dans la discordance entre la réalité vécue par les individus et la société et celle que définit et perçoit l'État. Le contact avec la matière sociale se perd au travers des schémas qu'on projette sur elle. Les tentatives d'agir sur elle n'opèrent que de façon destructrice, puisque c'est le réel qu'il faut détruire (...) pour que se manifestent la mission et la légitimité dont les tenants du pouvoir sont les dépositaires et justifient leurs privilèges⁵ ». Et l'on voit venir la conséquence pour nos intellectuels au service de ce type d'État-Nation. En fait, nos éminents sociologues, politologues, juristes-constitutionnalistes deviennent tout simplement des idéologues qui se font passer pour des intellectuels. Par idéologues, il faut entendre des gens qui produisent un discours visant à justifier une domination et qui le font en recourant à des notions capables de passer pour universelles,

4 Pierre BOURDIEU (sous la direction), *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, pp. 1449-1451.

5 F. EBOUSSI Boulaga, « Introduction générale », in Fabien EBOUSSI Boulaga et Alain Didier OLINGA (dir.), *Le génocide rwandais. Les interrogations des intellectuels africains*, Yaoundé, Clé, 2006, p. 15.

c'est-à-dire valables pour nous tous⁶, allant même parfois à travestir la science ou à demander à cette dernière de se nier pour leur donner raison. Ce qui est le péché par excellence de l'intellectuel, le pendant du péché contre l'Esprit pour le chrétien.

Certes, l'on pourrait objecter que Paul Ricoeur a bien montré que l'idéologie n'a pas qu'une fonction négative de dissimulation que suggère ma définition de l'idéologue. L'idéologie, écrit Paul Ricoeur, « renforce, redouble, préserve et, en ce sens, conserve le groupe social tel qu'il est ». Mais il ajoute immédiatement que l'idéologie à elle seule ne peut suffire à la vie et à la persévérance d'un groupe humain dans l'histoire sans risquer de l'enfermer sur lui-même. En plus de l'idéologie, le groupe social a besoin de l'utopie dont la fonction est de « projeter l'imagination hors du réel dans un ailleurs qui est aussi un nulle part ». Et il ajoute :

L'utopie en son sens fondamental est le complément nécessaire de l'idéologie en son sens fondamental. Si l'idéologie préserve et conserve la réalité, l'utopie la met essentiellement en question. L'utopie, en ce sens, est l'expression de toutes les potentialités d'un groupe qui se trouvent refoulées par l'ordre existant. L'utopie est un exercice de l'imagination pour penser un « autrement qu'être » du social (...) elle est rêve d'un autre mode d'existence familiale, d'une autre manière de s'appropriier les choses (...) d'une autre manière d'organiser la vie politique⁷.

Dans la suite de cette réflexion, l'on montrera que la nouvelle sensibilité africaine qui s'exprime à travers les chansons des jeunes rappeurs, *rastamen* africains, et certaines chansons religieuses dites mondaines comme « Po popo », la belle et bouleversante chanson de l'abbé Makamba, est l'expression de certaines potentialités de notre société qui se trouvent être refoulées sinon même étouffées par les idéologues attachés au statu quo. Et le risque que nous courons est celui de devenir des États purement idéologiques ou, comme dirait Eboussi Boulaga, des États administratifs qui, sans projet, se contentent de gérer la violence quotidienne pour qu'elle ne déborde pas.

Les nouvelles sensibilités africaines

Chaque type de société implique une forme spécifique de sensibilité qui lui permet de fonctionner et de se reproduire. Une société de domination, d'exploitation et de répression implique une sensibilité qui lui est propice. Une société d'exploitation et de domination a besoin, pour fonctionner, des hommes et des femmes qui acceptent l'aliénation de

6 Paul RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutiques II*, Paris, Seuil, 1986, p. 421.

7 Ibid., p. 427.

leur humanité et la négation de leurs aspirations propres. La nouvelle sensibilité émerge justement de la prise de conscience, par les individus, de l'aliénation de leur humanité et de la volonté de rompre avec le système dominateur. Elle vient, autrement dit, de la prise de conscience des possibilités réelles d'utiliser plus rationnellement et plus équitablement les ressources disponibles, de limiter les conflits destructeurs et d'élargir le domaine de la liberté. Bref, elle vient de l'intime conviction que la vie humaine peut être rendue digne d'être vécue⁸.

Notre but est justement de montrer qu'une nouvelle sensibilité a émergé depuis quelque temps en Afrique et se manifeste aujourd'hui par l'engagement de certains jeunes pour le changement social radical. Ces derniers tendent à considérer le changement social comme une visée pour laquelle il vaudrait la peine de vivre, de mourir ou d'être embastillé. De ce fait, on ne peut plus concevoir l'action politique sans tenir compte de cette aspiration fondamentale à un futur meilleur pour tous, traduite par le slogan du collectif Filimbi « Le Congo nous appartient tous », exprimant la soif d'une juste distribution des ressources vitales du pays.

Il serait bon, pour saisir le sens de cette nouvelle sensibilité et sa portée pour le futur, d'en étudier les contextes sociopolitiques et culturels d'apparition ainsi que les modalités d'intervention sur la scène publique. On remarquerait peut-être qu'un des temps forts de son émergence et de sa manifestation se situe à la fin des années 80, c'est-à-dire dans la suite de la brutalité des contraintes économiques dont les pays africains ont fait l'expérience avec les « ajustements structurels ». Conjuguées avec la prédation des élites, ces contraintes ont contribué à la fabrication d'une multitude de gens sans part et ouvert la voie à de nouvelles formes de lutte sociale sans pitié pour la survie. Certains ont trouvé dans les mouvements religieux et les églises de réveil exploitant la thématique du miracle, de la grâce, de la libération et de la richesse un espace de refuge et d'attente du jour béni ; d'autres ont pris le chemin du maquis pour aller grossir les rangs des machines de guerre ou des groupes rebelles sans projet politique. Mais dans les milieux urbains, les nouvelles formes de lutte sociale sont aussi allées de pair avec l'invention d'un nouveau langage, d'une nouvelle expression artistique, plus particulièrement, musicale, bref, d'une nouvelle culture.

L'art comme lieu d'expression de nouvelles sensibilités africaines

Bien que longtemps bercés par le rythme de la rumba, les jeunes qui nous intéressent ici se sont tournés vers d'autres types de rythmes,

8 Voir Herbert MARCUSE, *Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimensionnel*, traduit de l'anglais, par Jean-Baptiste Grasset, Minuit, 1969.

de sons et de danses jugés plus susceptibles d'articuler leur souffrance dans les bidonvilles, d'exprimer leur angoisse du futur, leur révolte mais aussi leur espoir en un nouvel ordre social et politique qui, au début des années 1990, se cristallisa dans la Conférence nationale souveraine. L'art, la musique et la danse ont, depuis lors, été investis comme espaces de réappropriation de la parole depuis longtemps confisquée, de résistance contre le statu quo, de redistribution et de reconfiguration du sensible et, par là même, d'invention de symboliques nouvelles.

Dans son essai *Repenser la théologie africaine*, le sociologue et théologien camerounais Jean-Marc Éla, qui a été attentif à ces processus d'invention de nouveaux langages et symboliques, a reconnu le milieu urbain comme un site incontournable de réflexion pour une théologie de l'espérance et de libération. Il a tiré de son observation et de l'écoute des langages en vogue dans le milieu urbain la conviction que dans les sociétés africaines :

Toute la question du langage doit être reprise en fonction des pratiques sociales qui se renouvellent, des symboliques qui émergent et des imaginaires culturels, sociaux et historiques qui s'instituent dans la vie quotidienne des sociétés africaines en mutation. On doit ici repérer les signes concrets par lesquels l'homme africain se fait comprendre à travers les langages qu'il se crée afin de marquer les formes de sa présence dans son temps et son espace. Bref, il faut revisiter l'Afrique et les Africains pour les redécouvrir dans les manières par lesquelles ils manifestent aujourd'hui l'acte humain de communication. C'est dans ce carrefour où l'anthropologie, l'herméneutique et la sémiologie se rencontrent que la théologie africaine doit redéfinir ses tâches⁹.

Bien entendu, c'est aussi dans ces sites d'invention de nouveaux langages, de réinvention de soi et d'imagination d'un avenir plus riche, que la philosophie africaine peut se redéfinir comme philosophie du futur et s'inscrire résolument dans le processus de remontée collective en humanité.

Mais il n'y a pas que l'art musical qui est le lieu d'expression de la nouvelle sensibilité et de la nouvelle conscience. Il y a aussi les rassemblements populaires souvent réprimés ou étouffés par les forces du statu quo, le théâtre, le cinéma, la photographie, tous les arts de l'écriture, sans oublier la tenue corporelle ou vestimentaire faisant du corps un site d'expression de la liberté ou tout simplement le transformant en un corps utopique. En approfondissant l'analyse, on pourrait noter que ce qui émerge au grand jour dans les années 90 s'était déjà exprimé sous d'autres formes, vers la fin des années 70, chez des romanciers comme Sony Labou Tansi (*La vie et demie*, 1979 ; *Les yeux du volcan*,

9 Jean-Marc ÉLA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 31.

1988), Boubacar Boris Diop (*Les Tambours de la mémoire*, 1987), Pius Ngandu Nkashama (*Le pacte de sang*, 1984, *La mort faite homme*, 1986 et *L'empire des ombres vivantes*, 1991), qui ont développé une esthétique déconcertante, une esthétique de l'inconfort, du renversement et de la transgression de ce qui était tenu pour tabou. Ces romanciers dits de la dictature entretiennent un nouveau rapport à la langue qu'ils brisent pour la remodeler, la recréer ou lui donner une nouvelle forme exprimant leur sensibilité. Leurs récits sont pleins d'êtres étranges, de fous, d'hommes ou de femmes hantés par des cauchemars, mais aussi d'une grande passion pour le monde du futur. Les mots de Sony Labou Tansi au seuil de *L'État honteux* disent bien la passion qui les habite, faisant d'eux de véritables représentants de la subjectivité radicale : « Le roman est paraît-il une œuvre d'imagination. Il faut pourtant que cette imagination trouve sa place quelque part dans quelque réalité. J'écris, ou je crie, pour forcer le monde à venir au monde ».

Cet avertissement est riche de sens. On peut y voir l'affirmation du fait que le besoin de changement radical (« forcer le monde à venir au monde ») doit avoir ses racines dans la subjectivité des individus eux-mêmes, dans leur intelligence et leurs passions. De plus, en associant l'acte d'écrire ou de crier à la visée, qui est de « forcer le monde à venir au monde », – ce qui suggère que le monde actuel n'est qu'une caricature, le vrai monde étant encore à venir, à faire advenir –, sans oublier le début de l'avertissement (« le roman... œuvre d'imagination »), on se retrouve en face d'un condensé de théorie du mode d'action de l'art. Celle-ci est évidemment impensable en dehors de l'autonomie de l'œuvre d'art comme œuvre d'imagination (exploration des possibles) et comme forme esthétique. En bref, par sa forme esthétique, l'œuvre d'art comme œuvre d'imagination, révèle ou fait entrevoir des dimensions de la réalité qui sont réprimées ou font l'objet de tabous. Elle suscite des modes de perception, d'imagination, des gestes, une fête sensuelle qui réduit en miette l'expérience quotidienne et annonce un principe de réalité différent. Elle rappelle la promesse de vie, et contre toutes les forces cherchant à la réprimer, perpétue l'annonce du moment de jouissance¹⁰. En ce sens, l'œuvre d'art n'est plus seulement l'expression d'une nouvelle subjectivité mais aussi l'espace possible de sa formation. C'est une expérience semblable que procure la contemplation des « Villes du futur » que le Congolais Bodys Isek Kingelez a commencé à peindre à Kinshasa au milieu des années 1980. Fait éloquent, les villes idéales de cet artiste congolais sont, selon ses propres mots, « sans police ni cimetière ».

¹⁰ Herbert MARCUSE, *La dimension esthétique. Pour une critique de l'esthétique marxiste*, traduit de l'anglais par Didier Coste, Paris, Seuil, p. 33.

Les mouvements citoyens comme critique des systèmes en place

Cette nouvelle sensibilité, dont les modes d'expression et de manifestation évoluent avec l'état et les urgences de la société, s'exprime aujourd'hui à travers les mouvements citoyens comme « Y'en a marre » au Sénégal, « Balai citoyen » au Burkina Faso, « Filimbi » et « Lucha » en République démocratique du Congo, « Ras-le-bol » en République du Congo, « Generation Change » au Cameroun, « Iyina » au Tchad, entre autres. Ces différents groupes, dans leurs différents modes d'agir, sont des foyers de nouveaux savoirs, de nouvelles normes et valeurs qui, en elles-mêmes, sont une critique des systèmes en place. Et si les membres de Lucha, par exemple, persistent dans leur action pacifique malgré la répression et l'emprisonnement de leurs camarades, c'est qu'ils sentent que c'est tout bonnement leur vie qui est en jeu, la vie d'êtres humains devenue le jouet des politiciens, des hommes d'affaires et des généraux, pour reprendre les mots de Marcuse. Par leur praxis, ils veulent la soustraire à cette autorité, pour la rendre enfin digne d'être vécue¹¹.

En réalité ces groupes, dont l'action est toujours pacifique parce qu'ils refusent un monde dominé par la violence, sont une chance pour les démocraties africaines naissantes. En refusant de continuer à se contenter d'une citoyenneté passive, pour faire prévaloir ce qui définit fondamentalement le citoyen, à savoir l'acte de participer à la politique, ces jeunes sont en train de donner chair à une nouvelle manière d'être citoyen. Grâce à leurs interventions citoyennes parfois intempestives, l'expérience démocratique africaine, qui court le risque d'être vampirisée par la caste des élites politiques, peut être située « comme expérience toujours à venir en laquelle tout un chacun (...) peut entrer sur la scène publique, contribuer à la modifier par sa participation intempestive¹² ». La démocratie, nous rappellent-ils, « c'est ce renversement singulier de l'ordre des choses, selon lequel ceux qui ne sont pas destinés à s'occuper des choses communes se mettent à s'en occuper¹³ ». Comme la présente Platon dans le *Gorgias*, la démocratie signifie le pouvoir de « n'importe qui », c'est-à-dire, la rupture avec les régimes des hommes providentiels ou exceptionnels, prédestinés, de par leur naissance ou leurs qualités uniques, à gouverner.

11 Herbert MARCUSE, *Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimensionnel*, traduit de l'anglais, par Jean-Baptiste Grasset, Minuit, 1969, p. 11.

12 Guillaume LE BLANC, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 187.

13 Jacques RANCIERE, « Les hommes comme animaux littéraires », Étienne BALIBAR et al., *Pensées critiques. Dix itinéraires de la revue Mouvements 1998-2008*, Paris, La Découverte, 2009, p. 51.

Mais il y a un autre grand apport de ces mouvements de jeunes à l'expérience de l'invention démocratique africaine. Il consiste en ce que d'après la philosophe et théoricienne américaine Nancy Fraser, on peut appeler l'élargissement de l'espace public (parfois au-delà du territoire national) par le biais de « la prolifération de publics concurrents¹⁴ » ou, si l'on préfère, des contre-espaces qui produisent des contre-narrations en rapport avec des contre-pouvoirs. Ces contre-espaces se multiplient là où « les citoyens par défaut » sentent que leur voix et leurs aspirations ne sont pas prises en compte, qu'il y a une rupture entre les citoyens ordinaires et les instances officielles où les décisions sont prises. Autrement dit, ce sont des lieux où des groupes sociaux subordonnés – jeunes sacrifiés, femmes, ouvriers, paysans, enseignants, infirmiers, taximen – se rassemblent « pour débattre entre eux de leurs besoins, de leurs objectifs et de leurs stratégies (d'action) » en dehors de toute supervision des groupes dominants qui les empêcheraient de « trouver le ton ou les mots justes pour exprimer leurs pensées ». C'est une fois qu'ils ont procédé à la lecture de leur propre situation et débattu des problèmes qui se posent dans la société avec des mots et la sensibilité qui sont les leurs qu'ils diffusent le résultat de leur délibération dans des arènes plus larges ou organisent un rassemblement public. Comme l'écrit Fraser, « dans la mesure où ces contre-publics naissent en réaction aux exclusions au sein des publics dominants, ils contribuent à élargir l'espace discursif. Ils obligent en principe à ce que les hypothèses qui ne faisaient pas l'objet d'aucune contestation soient publiquement débattues. » On voit ainsi qu'en tant que synonyme d'élargissement du discours contestataire, la prolifération de *contre-publics subalternes* est un phénomène positif dans les sociétés stratifiées, où les voix des groupes subalternes sont très souvent inaudibles¹⁵. Et la philosophe américaine précise : « Dans des sociétés stratifiées, les contre-publics subalternes ont un caractère dual. D'une part, ils fonctionnent comme des espaces de repli et de regroupement ; d'autre part, ils fonctionnent comme des bases et des terrains d'essai pour des activités d'agitation dirigées vers des publics plus larges. C'est précisément dans la dialectique entre ces deux fonctions que réside leur potentiel émancipateur¹⁶ ».

14 Nancy FRASER, *Qu'est-ce que la justice sociale ?* Reconnaissance et redistribution, traduit de l'anglais par Estelle Ferrarese, 2011, p. 119.

15 Nancy FRASER, *Qu'est-ce que la justice sociale*, p. 128.

16 Ibid.

Le philosophe africain et les nouvelles sensibilités

On comprend alors pourquoi dans les États où le régime politique, séduit par la tentation fasciste, veut prescrire la vérité, où, par conséquent, le discours produit par les instances officielles ne doit souffrir aucune contestation, tout contre-espace susceptible de produire et de diffuser un contre-discours sur une situation sociale ou politique donnée, contraignant les détenteurs du pouvoir à justifier leur point de vue ou à rendre publiques des informations dissimulées, est perçu négativement. Par contre, pour le philosophe ou le critique social dont le but est de mettre au jour les processus de mystification qui bloquent l'émancipation et de soutenir les luttes des dominés pour le changement social, ces foyers de nouvelle sensibilité et de nouvelle conscience citoyenne sont des sites précieux. La tâche du critique social ne sera pas de parler en leurs noms, mais, dans une posture ancillaire, de chercher « à en exprimer la portée générale, et (de) port(er) cette généralité et cette abstraction à un point tel qu'il permette une nouvelle radicalisation des luttes dans la pratique et qu'il leur donne une visibilité dans l'espace des discours légitimes sur le social¹⁷ ».

Mais le philosophe africain ne peut accomplir cette tâche sans ajuster le registre et le style de son discours philosophique dont les mots, exilés ou en vadrouille, sont souvent loin des événements de la vie quotidienne à élucider. L'accomplissement de cette tâche a pour condition la libération de la philosophie africaine de la tendance à se ranger du côté des pensées dominantes pour ensuite infliger une violence philosophique à l'ordinaire à élucider, en faisant entrer ce qui en lui germe dans le système dominant. Pour participer à la réouverture des pistes du futur, car c'est de cela qu'il s'agit, la philosophie africaine ne peut rechigner à se nourrir de l'élan utopique de l'art qui, pour reprendre un mot de Marcuse, « combat la réification en faisant parler, chanter et parfois danser le monde pétrifié¹⁸ ».

En somme, les aspirations des jeunes qui constituent la majorité de la population africaine, ce qui signifie que l'Afrique ne peut envisager son futur sans tenir compte de ce qu'ils sentent, pensent et imaginent comme futur, posent un défi à la philosophie africaine : se résoudre à se dépouiller de l'assurance des questions traditionnelles ou des gloses des philosophies consacrées pour prendre la voie de l'invention et de l'élucidation du potentiel immanent aux sociétés africaines. Plus particulièrement, la grammaire du discours philosophique africain doit se laisser bousculer par

17 F. FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 85.

18 H. MARCUSE, *La dimension esthétique*, p. 83.

celle du langage des jeunes se nourrissant du besoin du changement radical de l'ordre social, politique et culturel pour se remodeler. Mieux encore, sans tomber dans le populisme, le philosophe doit se « vernaculariser » pour être capable « to speak popular resistance and popular culture to power » (de parler de la résistance populaire et de populariser la culture auprès du pouvoir). J'utilise ici « vernaculariser » en me référant à la théorisation de la « vernacularité » par Grant Farred dans son essai *What is My Name ? Black Vernacular Intellectuals*. En effet, pour Grant Farred :

La vernacularité souligne cette occasion sociopolitique où l'intellectuel conventionnel parle moins comme un produit du système économico-culturel hégémonique que comme un penseur capable de traduire l'expérience d'assujettissement privée des droits de représentation dans son oppositionnalité, reconnaissable idéologiquement, comme un discours vernacularisé. La vernacularité représente le moment d'une transformation palimpsestique significative. Elle souligne le fait de se détourner des modalités intellectuelles dominantes et d'un vocabulaire conventionnel, pour adopter un nouveau positionnement et un nouveau langage idiomatique¹⁹.

En prenant ce positionnement, le philosophe contribuera d'une part à faire reconnaître la culture populaire comme site primaire où la lutte pour le changement se mène et, d'autre part, à donner droit de cité à la culture et au langage des citoyens ordinaires bien souvent abandonnés par ceux qui les représentent.

Un état de société doit penser son dépassement

À chaque époque de son histoire, une société produit des éléments pour catalyser sa transformation et crée des espaces de libération des possibles en veilleuse. Il s'agit des espaces de création littéraire, artistique, de débat d'idées sur le futur, des espaces propices au rêve, à la relecture de l'histoire, bref des sphères de l'art, de la pensée et du désir. On pourrait même dire que c'est la responsabilité d'une démocratie vivante, dynamique et ambitieuse, d'offrir à sa jeunesse la possibilité d'une éducation en vue d'une société meilleure. Ce qui suppose de développer chez cette jeunesse la capacité de « vivre en état de dissonance cognitive²⁰ », la capacité de détecter les faiblesses et les contradictions de la société existante, de critiquer publiquement les traditions et les institutions, d'imaginer de nouvelles conceptions

19 Grant FARRED, *What's My Name ? Black Vernacular Intellectuals*, Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 2003, p. 11.

20 Jean-Marc ÉLA, *L'Afrique à l'ère du savoir: science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 171.

de communauté et, bien sûr, de *rappeler à la communauté la nécessité d'agir au présent selon ce que demande l'avenir ou le futur qu'elle s'est librement donné*. En somme, reprenant Herbert Marcuse, l'on pourrait même dire que toute grande nation démocratique ou toute nation qui aspire à être une grande démocratie doit fixer comme but à l'éducation « celui d'élever les enfants en conformité non pas avec l'état présent mais avec un état futur, meilleur de l'espèce humaine²¹ ». Cela qui fait de la jeunesse une sorte d'avant-garde précieuse en tous les domaines possibles.

Si on se situe dans cette perspective, on voit que la passion qui anime les jeunes rappeurs, *rastamen* et activistes africains, même quand ils invectivent les autorités, est plus noble que l'on ne pense. L'urgence qui les habite est celle de voir la communauté agir au présent selon ce que demande l'avenir meilleur pour tous ou, mieux, selon le projet que la communauté s'est librement donné à travers une Constitution consacrant l'idéal démocratique. Aussi, dans les pays où les intellectuels, qui devraient catalyser le débat public essentiel à l'invention démocratique, démonter le langage mystificateur des détenteurs du pouvoir et jouer le rôle fondamental de critiques sociaux et d'initiateurs du mouvement vers l'en avant, sont devenus les piliers redoutables et cyniques de l'ordre établi ou bien se sont murés dans un silence assourdissant face aux trahisons de l'espoir commun, le reggae, le rap, la peinture populaire, les mouvements citoyens, la photographie et le cinéma, représentent des aspects importants de l'activité intellectuelle. Des *rasta* comme Mayaya Santa et Kalonji (Butembo, Nord-Kivu), des rappeurs comme Radek Suprême (Kinshasa), Valsero (Cameroun) et Smokey Bambara (Ouagadougou) sont de types particuliers d'intellectuels locaux ou vernaculaires.

Ils sont dans une large mesure des figures emblématiques parce qu'ils produisent, articulent et disséminent un savoir culturel; ils sont des figures publiques qui contribuent et créent de nouvelles formes de connaissance ; ils pensent ce qu'ils disent (aussi bien qu'un intellectuel conventionnel), comment le dire, pourquoi ils doivent le dire et ils comprennent comment leur interventions rhétoriques se connectent à leur milieu (social) d'origine²².

Dans un pays comme le Congo-Kinshasa, où les intellectuels ont, jusqu'aujourd'hui, gardé un silence surprenant face aux tragédies qui

21 Herbert MARCUSE, *Théorie Critique de la société*, traduit de l'allemand par Cornélius Heim, Paris, Denoel/Gonthier, 1971, p. 200.

22 Grant FARRER, *What is my Name ?*, p. 5.

secouent la région des Grands Lacs, on a vu émerger de jeunes artistes musiciens qu'on peut considérer comme de véritables intellectuels vernaculaires ou locaux. Pour eux, le rap ou le reggae sont loin d'être de simples divertissements ou des moyens d'échapper à la violence politique et sociale quotidienne. Le rap, le reggae et, parfois, ce que certains ont appelé la chanson religieuse mondaine, sont des espaces où la conscience sociale et politique des masses est exprimée, des espaces où l'expérience de souffrance quotidienne est articulée dans le langage des insécurisés sociaux et des précaires, des espaces, enfin, où la trahison des espoirs communs par les détenteurs du pouvoir est dénoncée. Ce faisant, les artistes affirment leur capacité d'ouvrir des espaces où peut se constituer une nouvelle conscience susceptible de s'investir dans des luttes communes pour le changement d'une part et, d'autre part, de trouver la tentation de l'ordre établi de contrôler toutes les dimensions de l'existence humaine et d'être la vérité dernière de l'histoire.

Les questions que soulèvent ces rappeurs, les *rastamen*, les mouvements citoyens, la politique africaine doit apprendre à les assumer au lieu de les étouffer. Mais elle ne pourra les assumer qu'à condition de changer l'imaginaire du pouvoir actuel et d'élargir « la vision étriquée du 'politique' héritée du passé et y inscrire non seulement toutes les revendications insoupçonnées qui ont été portées sur la place publique » par les mouvements citoyens, les artistes musiciens, « mais aussi toutes les attentes et les espérances diffuses qui, parce qu'elles touchent souvent à l'idée que les gens se font de leur identité et de leur dignité, semblent ressortir à l'ordre du privé, donc être légitimement exclues des débats politiques²³ ». De plus en plus, pour les citoyens ordinaires, qui ont leur analyse de la gestion chaotique de la cité, la politique n'est plus un « faire » réservé à une minorité de professionnels, elle ne relève pas de la compétence de quelques spécialistes ; elle est l'affaire de celui qui, quel que soit son statut ou son métier, désire ou souhaite prendre part à la délibération publique. Et c'est cette conscience grandissante qu'il faut consolider pour la naissance de la démocratie africaine. ■

23 Pierre BOURDIEU (sous la direction), *La Misère du monde*, p. 1450.