



Manque la finale

MOIRES ET SAVOIRS

entendre: « Croquer
rendre ces risques

4

L'authenticité comme cadre de pensée et d'écriture au Congo-Kinshasa entre 1970 et 1982

(NGAL / 120 121 122)

KASEREKA KAVWAHIREHI

ement une œuvre
Belges. Au départ,
Malula accepte de
: Africaine dont il
e en apportant ses
s, surtout pour la
rque de l'étudiant

me manipulation
asser le gouverne-
issé les espérances
t retourné contre
e et en entraînant

Je me propose d'analyser les stratégies de positionnement des écrivains et penseurs congolais par rapport à l'ordre du discours qui organisait le champ de production culturelle congolais entre 1970 et 1982. Cet ordre du discours est, bien entendu, celui énoncé dans le célèbre *Discours sur l'Authenticité*¹ qui, selon les mots de Kangafu Gudumbagana, voulait mettre en route « la révolution culturelle zaïroise »² en créant « un lieu culturel », un « environnement psycho-social nécessaire à l'exercice d'une existence intellectuelle »³ qui devait trouver son orientation dans le « devoir-être de l'authenticité »⁴.

Je prendrai « l'espace culturel » mobutien comme cadre global de production, au sens bourdieusien d'« espace de possibles, c'est-à-dire comme un ensemble de contraintes probables qui sont la condition et la contrepartie d'un ensemble d'usages possibles »⁵. Autrement dit, « l'espace culturel » mobutien sera saisi comme « un univers des libertés contraintes et des potentialités objectives » qui peuvent consister en des « problèmes à résoudre, possibilités stylistiques ou thématiques à

1. Il s'agit du discours présidentiel de politique générale prononcé le 30 novembre 1973 devant le Conseil législatif National. Cependant il faut noter que le vent de l'authenticité soufflait déjà à partir de 1971. Voir D. Gambembo, J. Kazadi et H. Mpinga, *Le nationalisme congolais, idéologie de l'authenticité*, Kinshasa, polycopié, 1971.

2. K. Gudumbagana, *Essai sur la problématique idéologique du « Recours à l'authenticité »*, Kinshasa, Les Presses Africaines, 1973, p. 32.

3. *Ibid.*, p. 31.

4. *Ibid.*, p. 33.

5. Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'art. La naissance du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, p. 327.

exploiter, contradictions à dépasser, voire ruptures révolutionnaires à opérer»⁶. Il suppose à la fois un *ars obligatoria* définissant, «à la façon de la grammaire, l'espace de ce qui est possible», et «un *ars inveniendi*» indiquant l'effort déployé par le sujet pour s'affranchir des déterminismes sociaux et exprimer la marque de son génie propre.

Pour ce faire, j'ai choisi de focaliser mon attention sur V.Y. Mudimbe et Georges Ngal, deux auteurs et intellectuels qui ont joué un rôle important dans la structuration du champ littéraire congolais. De plus, V.Y. Mudimbe et Georges Ngal ont produit, pendant la décennie 1970, des œuvres qui mettent en scène l'intellectuel africain aux prises avec le défi de produire un nouveau discours africain libéré des pesanteurs de la raison coloniale. En élucidant la manière dont leurs œuvres s'inscrivent dans «l'espace culturel» mobutien, on observera aussi comment s'opère le travail critique, voire philosophique, de la littérature et, par là même, on fera ressortir la part de lumière que le roman jette sur la problématique de fondation d'un nouveau discours africain sur le monde. Mais il faut d'abord esquisser les grandes lignes de l'espace culturel mobutien.

L'authenticité comme matrice poétique et philosophique

Quiconque parcourt l'étude bibliographique de la philosophie africaine établie par Albert Smet⁸ note le nombre important des études portant, dès 1973, sur l'authenticité. En fait, comme l'a écrit V.Y. Mudimbe, durant les années 1970, «que ce soit en une adhésion bruyante, en une référence intelligente et discrète ou encore en une distance critique, les auteurs zaïrois se situent presque tous par rapport à elle»⁹. L'on comprend cette cristallisation de l'intelligentsia congolaise sur le thème de l'authenticité quand on sait que depuis 1971 cette dernière apparaissait comme l'unique «toile de fond sur laquelle se projet[ait] et se dessin[ait] énergie et vouloir-être de tout un peuple»¹⁰. À ce sujet, l'*Essai sur la problématique idéologique du recours à l'authenticité* de Kangafu Gudumbagana est on ne peut plus éclairant. Il suggère que l'authenticité est non seulement une thématique mais aussi un ordre du discours véhiculant une volonté de vérité et de pouvoir.

6. *Ibid.*, p. 327.

7. *Ibid.*, p. 328.

8. A. Smet, *Philosophie africaine. Une étude bibliographique 1729-2000*, Kinshasa, FCK, 2005.

9. V.Y. Mudimbe, «Société, idéologie, littérature», *Notre Librairie*, 44, 1978, p. 9.

10. J. Kinyongo, «Le Zaïre en quête de son authenticité. Essai de philosophie politique africaine», *Cahiers Philosophiques africains*, n° 7-8, 1975, p. 5.

En effi
quement l
culturelle,
ticités pour
et artistiqu
trouveron
comme p

L'idéol
le Régi
qui est
est vra
(sic) q
détesta
l'auth

Il con
recours à
recours et

à «l'ef
l'Afric
la soci
ancest
zaïroi

Com
esthétiqu
les intell
l'authent
et illustr
d'ignorer
ordre» se
anxieuse
exprime

la cré
sion
ne se
lui p
la lan
une f

11. J
12. J
13. J
14. J
15. J

es révolutionnaires à finissant, « à la façon « un ars inventendi » échapper des déterminants propre.

on sur V.Y. Mudimbe qui ont joué un rôle écrivain congolais. De t, pendant la décentellectuel africain aux arts africain libéré de la manière dont leurs butien, on observe philosophique, de la art de lumière que le up nouveau discours sse... les grandes lignes

osophique

ue de la philosophie mbre important des fait, comme l'a écrit soit en une adhésion ete ou encore en une sque tous par rapport telligentsia congolaise ue depuis 1971 cette e fond sur laquelle se le tout un peuple»¹⁰. À recours à l'authenticité lai... it. Il suggère que mais aussi un ordre du ouvoir.

En effet, dans ce petit essai qui avait pour but de fonder philosophiquement le discours du Président et d'en expliciter la portée sociale et culturelle, Kangafu indique clairement le caractère normatif de l'authenticité pour tout intellectuel congolais: « La création scientifique, littéraire et artistique, l'interprétation zaïroise des faits et des événements, écrit-il, trouveront leur orientation dans [le] devoir-être de l'authenticité »¹¹. Et, comme par souci de clarté, il ajoute en un style presque catéchétique :

L'idéologie de l'authenticité est l'expression de la rénovation apportée par le Régime du 24 Novembre 1965. C'est par elle que se trouve indiqué « ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est beau et ce qui est laid, ce qui est vrai et ce qui est faux, ce qui est sublime et ce qui est vil ». Elle dit se (sic) qui vaut mieux, ce qui est préférable, ce qu'il faut estimer, admirer, détester, mépriser. Elle dit ce qu'on doit sacrifier et à quoi. L'idéologie de l'authenticité établit dès lors une échelle de valeur¹².

Il convient de souligner que cette échelle de valeur se veut un retour/recours à la raison ancestrale pour conjurer l'aliénation coloniale. Ce recours est concrètement un appel fait

à « l'effort collectif », cette vie « sociale collectiviste et communautaire de l'Afrique ancestrale » (Senghor) comme raison [...] de l'organisation de la société; à « la femme zaïroise » comme gardienne de nobles traditions ancestrales; au « chef coutumier » comme modèle de l'autorité, à « l'homme zaïrois » comme être historique¹³.

Comme on peut le voir à travers ces citations, en définissant une esthétique, un cadre de pensée et de référence, et une éthique auxquels les intellectuels congolais doivent souscrire, l'idéologie politique de l'authenticité entend faire de la création littéraire une simple « défense et illustration » des idées du président. On ignore ou on fait semblant d'ignorer que l'art moderne se refuse à n'être que « la représentation d'un ordre » sociopolitique ou culturel; il se veut « plutôt [sa] permanente et anxieuse contestation »¹⁴. Mieux, l'on voudrait que l'artiste ou l'écrivain expriment l'authenticité du peuple zaïrois en oubliant que

la création échappe à toute prévision, à toute planification, à toute décision d'un parti ou d'un État. L'artiste [...] n'exprime son peuple que s'il ne se le propose pas, et si nul ne le lui commande. Car si l'on pouvait le lui prescrire, cela voudrait dire que ce qu'il va produire a déjà été dit dans la langue de la prose quotidienne, technique, politique: sa création serait une fausse création¹⁵.

11. *Ibid.*, p. 33.

12. *Ibid.*, p. 42.

13. *Ibid.*, p. 29-30.

14. J. Duvignaud, *Sociologie de l'art*, Paris, Presses universitaires de France, 1972, p. 34.

15. Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 297.

C'est dans ce contexte idéologique que s'organise un mouvement de poésie résolument militante, chantant la magnificence et les hauts faits du Président fondateur présenté comme Guide, Messie et Soleil. Des échantillons de cette poésie militante sont offerts dans une petite anthologie significativement intitulée *Marche au soleil. Poésie militante zaïroise* parue en 1974 sous la responsabilité du général Lonoh Malangi. Ce mouvement de poésie va de pair avec l'effervescence d'un théâtre allant dans le sens de la glorification de la Terre des Ancêtres, de la Nation, du Peuple et de son Chef. Il fait revivre les figures historiques symbolisant la résistance à la colonisation, tels que Msiri, Simon Kimbangu, Ngongo Lutete, Tamouré. Il a trouvé ses meilleurs représentants en des personnes comme Elebe Lisembe¹⁶ et Mikanza Mobyem¹⁷, entre autres. À côté des poètes et dramaturges résolument ou occasionnellement rangés, on rencontre aussi des voix très personnelles (Mudimbe, Kadima Nzuji, Ngandu Nkashama, Mweya Tol'Ande, Faik-Nzuji, etc.) exprimant, en des modulations très individualisées, « leurs propres inquiétudes et des aspirations qui témoignent remarquablement des différences des cheminement poétiques »¹⁸. En même temps que se constitue cette mouvance poétique militante encouragée par les concours littéraires bénéficiant du haut patronage du président – on pense ici aux concours Joseph-Désiré Mobutu en 1970 et Mobutu Sese Seko en 1972 –, une critique littéraire d'escorte tenté de s'organiser. Ses attributions sont véritablement celles d'une police culturelle. Sa mission est de rappeler à l'ordre les écrivains qui ne sont pas suffisamment authentiques. Mbulamoko Nzege Movoambe, alors professeur à la Faculté de Lettres du campus de Lubumbashi, peut être considéré comme l'un de ses émules. En effet, dans le cadre de la mission confiée par les idéologues du parti unique à la revue *Jiwe*, à savoir, la mise en valeur et l'approfondissement de l'authenticité, Mbulamoko Nzege Movoambe s'interrogeait : « Quelle est la place, quel est le rôle, quelle est l'importance des langues zaïroises dans la recherche de notre authenticité ? ». Et la réponse, tout aussi insistante, suivait :

Il est bon de souligner d'abord qu'il n'y a rien de plus authentique, de plus véridique, de plus typiquement et profondément zaïrois que de parler une langue zaïroise. La place qu'occupent nos langues dans l'expression de notre identité nationale et de notre personnalité culturelle est irremplaçable. Leur rôle est celui de support essentiel de toutes les manifestations de notre existence. Quant à leur importance, elle s'impose à l'esprit quand on se demande si le Zaïre serait ce qu'il est culturellement sans ses langues¹⁹.

16. E. Lisembe, *Simon Kimbangu ou le Messie noir*, suivi de *Le sang des Noirs pour un sou*, Paris, P. Oswald, 1972; *idem.*, *Chant de l'eau/Chant de la terre*, Paris, P. Oswald, 1973.

17. M. Mobyem, *La bataille de Kamanyola*, Kinshasa, 1975.

18. V.Y. Mudimbe, « Société, idéologie, littérature », *Notre Librairie*, 44, 1978, p. 8.

19. N.M. Mbulamoko, « Langues et littératures zaïroises : la problématique de l'authenticité », *Jiwe* 3, 1974, p. 45.

Si
qui es
est-il
certai
puise
par le
Un p
allusi
des n
de l'e
évoq
pas c
comu
cultu

d
a
la
q

(
pour
viol
écriv
cain
et du
mon
chez

du s
au c
198
révc
créé
coll
à s'e

à ce
voy
pira
libé

libér
p. 69

anise un mouvement
nificence et les haute-
uide, Messie et Soleil
fferts dans une petite
soleil. *Poésie militante*
néral Lonoh Malangi-
nce d'un théâtre allant
êtres, de la Nation, du
storiques symbolisant
n Kimbangu, Ngongo
tants en des personnes
, entre autres. À côté
intellectuellement rangés, on
imbe, Kadima Nzujji,
ji, etc.) exprimant, en
res quiétudes et des
différences des chemi-
stituée cette mouvance
téraires bénéficiant du
ncours Joseph-Désiré
une critique littéraire
it véritablement celles
l'ordre les écrivains qui
ko Nzege Movoambe,
de Lubumbashi, peut
et, dans le cadre de la
la revue *Jive*, à savoir,
entité, Mbulamoko
place, quel est le rôle,
la recherche de notre
suivait :

plus authentique, de plus
zaïrois que de parler une
ans l'expression de notre
e es. irremplaçable. Leur
manifestations de notre
e à l'esprit quand on se
ent sans ses langues¹⁹.

Le sang des Noirs pour un sou-
ris, P. Oswald, 1973.

Librairie, 44, 1978, p. 8.
a problématique de l'authen-

Si, pour Mbulamoko, la littérature en langues zaïroises est celle qui est de par sa nature la plus authentique et la plus véridique, qu'en est-il de la littérature zaïroise en langue française? Celle-ci doit remplir certaines conditions pour être authentique. Il s'agit, entre autres, de puiser son inspiration dans les réalités traditionnelles présentées naguère par les théoriciens de la négritude comme spécifiquement africaines. Un poème écrit en français sera donc authentique a) s'il comporte des allusions aux pratiques rituelles, surtout à la danse comme expression des motions affectives les plus variées; b) s'il intègre toute démarche de l'esprit et les mouvements du cœur dans l'ordre cosmique; c) s'il évoque l'action des Ancêtres. Les poètes dont les textes ne contiennent pas ces éléments définissant un véritable *ars obligatoria*, sont considérés comme des « écrivains de caricature », et mission est donnée à une police culturelle, la critique littéraire, de traquer et

de rappeler à l'ordre les éventuels « écrivains de caricature » en vue de les authentifier. Cette mission d'authentification est nécessaire si l'on veut que la littérature française ne soit pas considérée comme moins authentique que celle en langues zaïroises²⁰.

C'est un pareil rôle de police culturelle que jouent les sages convoqués pour juger Giambatista Viko dans le récit de Ngal, *Giambatista Viko ou le viol du discours africain* paru à Lubumbashi en 1975. Dans ce roman, un écrivain est condamné pour avoir voulu porter atteinte à la spécificité africaine en se proposant de faire une synthèse entre les ressources de l'oralité et du roman pour produire un discours nouveau. On y reviendra. Pour le moment, il importe de parler de l'enthousiasme suscité par l'authenticité chez les philosophes et praticiens des sciences humaines et sociales.

On perçoit la manière dont l'authenticité a investi tous les domaines du savoir en jetant un coup d'œil sur les thèmes des séances plénières au colloque national sur l'authenticité organisé du 14 au 21 septembre 1981 par une institution qui est comme l'émanation directe de « la révolution culturelle » mobutiste, à savoir l'Union des Écrivains Zaïrois créée en 1973, quelques fois dirigée par des Généraux. Au cours de ce colloque, ce sont toutes les disciplines scientifiques qui étaient appelées à s'expliquer et à se justifier devant « le devoir-être de l'authenticité ».

Malgré certaines nuances qu'on peut relever ici et là, les participants à ce colloque sont allés dans le sens de Nkombe Oleko qui, en 1977, voyait l'authenticité comme « point de départ », « cadre » ou lieu d'inspiration pour élaborer une pensée ou une science africaine originale et libératrice²¹. La plupart des articles parus dans les revues congolaises

20. *Ibid.*, p. 52.

21. O. Nkombe, « Méthodes et point de départ en philosophie africaine: authenticité et libération », *Philosophie africaine. 1^{re} Semaine Philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, FCK, 1977, p. 69 et p. 73.

depuis 1973 vont souvent dans le sens d'un acquiescement bruyant ou discret à l'authenticité perçue comme véritable « matrice philosophique »²². On peut citer, entre autres, des textes des auteurs comme Elungu Pene Elungu²³, Tshibangu-wa-Mulumba²⁴, Tshiamalenga Ntumba²⁵, Ngindu Mushete²⁶, Botolo Magoza²⁷ et Mvumbi Ngolu-Tsasa²⁸.

Il convient de souligner ici la démarche assez singulière du professeur Kinyongo Jeki et, dans une moindre mesure, de Phoba Mvika. En effet, au lieu de s'inscrire dans la perspective d'une surenchère idéologique en se positionnant comme « homme du discours du prince »²⁹, Kinyongo Jeki et Phoba Mvika se sont engagés à élucider « ce que l'authenticité et la différence signifient, réellement, à la lumière des enseignements de la philosophie »³⁰.

Dans deux essais, Kinyongo Jeki³¹ s'était proposé de situer la notion d'authenticité dans l'histoire de la pensée pour en spécifier le sens et les exigences. Prenant une perspective existentielle qui se nourrit des analyses existentielles de Martin Heidegger dans *L'Être et le temps*, Kinyongo définit « l'existence authentique » comme étant « celle qui se met elle-même en question en s'ouvrant au sens de l'Être, après avoir découvert à travers le souci [...] que cette existence se fonde sur un néant de son être »³². Dans ce sens, pour éviter tout folklore, le courant de l'authenticité devait être saisi « dans le cadre du paradoxe existentiel qui caractérise toute vie humaine, et par voie de conséquence, toute vie républicaine »³³. Il écrit :

22. N.T. Mvumbi, « Le concept du « Recours à l'authenticité », matrice philosophique », *Afrique et philosophie*. Kinshasa, FCK, 1978, p. 30-48.

23. E. Pene Elungu, « Authenticité et culture », in *Revue Zaïroise de psychologie et pédagogie*, n° 2, 1973, p. 5-9.

24. A. Tshibangu Wa Mulumba, « Vers une science zaïroise authentique », in *Jiwe*, 2, 1973, p. 71-74.

25. N. Tshiamalenga, « La vision «ntu» de l'homme: essai de philosophie linguistique et anthropologique », *Cahiers des Religions Africaines*, n° 14, 1973, p. 176-196.

26. A. Ngindu Mushiete, « Le Recours à l'authenticité et le christianisme au Zaïre », in *Cahiers des Religions Africaines*, vol. 8, n° 16, 1974, p. 209-230.

27. M.D. Borolo et al. « La question d'une « science africaine », in *Zaire-Afrique*, n° 95, 1975, p. 261-271.

28. N.T. Mvumbi, « Esquisse d'une morale de l'authenticité », in *Morale et langages perversis*, Kinshasa, FCK, 1976, p. 12-21.

29. G. Ngal, *L'Errance*, Paris, Présence Africaine, 1999 [1979].

30. V.Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin à la bénédictine*, Montréal/Paris, Humanitas/ Présence Africaine, 1994, p. 207.

31. J. Kinyongo, « L'être manifesté. Méditations philosophiques sur l'affirmation de soi, la participation et l'authenticité au Zaïre », in *Synthèse* n° 4, 1973, 11 p.; *idem.*, « Le Zaïre en quête de son authenticité. Essai de philosophie politique africaine », in *Cahiers Philosophiques africains*, 7-8, 1975, p. 5-23.

32. J. Kinyongo, « L'être manifesté. Méditations philosophiques sur l'affirmation de soi, la participation et l'authenticité au Zaïre », p. 8.

33. *Ibid.*, p. 9.

D'un
caine
part e
veme
L'aut
perso
tique
univ

Ce c
contre l
soi, est
fondam
sa situat
de Jean
valorisa
avoir po
lissant l
« expéri
verselle
et la gé

C'e
l'authe
sur les
cité co
consci
de soi.
dage»,
Jean-P
doit pi
face à
mond
somm
existe
que la
le disa
de tou
Symb

34
35
36
que afr
37
Kinsha
38

uiescement bruyant ou
« matrice philosophi-
auteurs comme Elungu
iamalenga Ntumba²⁵,
bi Ngolu-Tsasa²⁸.
singulière du professeur
Phoba Mvika. En effet,
enchère idéologique en
u prince²⁹, Kinyongo
« ce que l'authenticité
ère des enseignements

posé de situer la notion
en spécifier le sens et
ielle qui se nourrit des
ans *L'Être et le temps*,
nr étant « celle qui se
is de l'Être, après avoir
stence se fonde sur un
out folklore, le courant
du paradoxe existentiel
de conséquence, toute

« cité », matrice philosophique ».

« *ivoise de psychologie et pédagogie,*

authentique », in *fiwe*, 2, 1973,

de philosophie linguistique et
p. 176-196.

« le christianisme au Zaïre », in

« aine », in *Zaïre-Afrique*, n° 95,

« », in *Morale et langages perversis*,

979].

« *Esquisse d'un jardin à la béné-*

« iques sur l'affirmation de soi,
73, 11 p.; *idem*, « Le Zaïre en
ine », in *Cahiers Philosophiques*

« iques sur l'affirmation de soi,

D'une part, la personne humaine et donc toute communauté républi-
caine doit se réaliser là où elle se trouve, à l'époque où elle vit; d'autre
part elle doit participer et s'ouvrir à la communauté humaine. Le mou-
vement centripète initial doit déboucher sur un mouvement centrifuge.
L'authenticité est donc un moment de la dialectique existentielle d'une
personne ou d'une Nation, mais un moment essentiel. Elle dit autocriti-
que en vue d'un envol conséquent vers le rendez-vous de la fraternité
universelle³⁴.

Ce qui ressort ici c'est la volonté de mettre l'authenticité en garde
contre le risque d'un culte de la différence qui, en tant que repli sur
soi, est la négation même du statut ontologique de l'homme qui est,
fondamentalement, un « pro-jet » qui doit se faire « projet » en assumant
sa situation pour mieux s'ouvrir aux autres. Comme dans *L'Orphée noir*
de Jean-Paul Sartre, le moment de la prise de conscience de soi et de
valorisation de ses valeurs propres niées par l'idéologie coloniale doit
avoir pour visée ultime « un humanisme profondément humain »³⁵ abo-
lissant les barrières entre les hommes. Ainsi l'authenticité est ultimement
« expérience existentielle par laquelle doit se manifester la vocation uni-
verselle de ma conscience d'être homme. Celle-ci transcende l'histoire
et la géographie pour s'épuiser dans une diversité unifiance »³⁶.

C'est aussi dans cette perspective existentielle que Phoba Mvika situe
l'authenticité pour mieux en déterminer les exigences. S'appuyant aussi
sur les analyses existentielles de Martin Heidegger, il saisit l'authenti-
cité comme la caractéristique des êtres qui tirent leur grandeur de « la
conscience aiguë d'être-pour-la-mort »³⁷. Mais l'accès à cette conscience
de soi comme « être-pour-la-mort » est incompatible avec le « bavardage »,
l'impersonnalité du « on »³⁸ ou la mauvaise foi telle que la décrit
Jean-Paul Sartre dans *L'Être et le Néant*. Le sujet en quête d'authenticité
doit prendre la voie d'une certaine solitude grâce à laquelle il peut faire
face à soi-même dans la sincérité. Il doit réduire la tyrannie du moi
mondain, le dépasser et tenter de s'installer dans le moi intérieur. En
somme, pour Phoba Mvika, l'authenticité d'un « sujet » se détermine
existentiellement, c'est-à-dire à partir de certaines manières d'être, telles
que la sincérité, la transparence, l'amour de la solitude qui est, ainsi que
le disait Mudimbe, « descente au plus profond de soi » et « suppression
de tout, excepté cette angoisse lancinante qu'elle crée et qui la constitue.
Symbole de la mort, elle est aussi la meilleure expression de la liberté de

34. *Ibid.*, p. 9.

35. *Ibid.*, p. 10.

36. J. Kinyongo, « Le Zaïre en quête de son authenticité. Essai de philosophie politi-
que africaine », in *Cahiers Philosophiques africains*, p. 21.

37. M. Phoba, « Authenticité, philosophie, développement », in *Revue Philosophique de
Kinshasa*, vol. 1, n° 1, 1983, p. 87.

38. M. Heidegger, *L'être et le temps*, Paris, Seuil, 1964, p. 158.

l'homme»³⁹. C'est dans cette même dynamique existentielle prenant ses distances par rapport à tout folklore qu'il faut situer la réflexion critique de Mudimbe sur l'authenticité.

V.Y. Mudimbe et les exigences d'une prise de parole authentique

Le lecteur de V.Y. Mudimbe rencontre ici et là une référence directe ou indirecte à l'authenticité. C'est le cas dans *L'Autre face du Royaume. Une introduction à la critique des langages en folie* paru en 1973 à Lausanne. Il n'est pas vain de rappeler que l'objectif de cet essai était de « lancer une interrogation, à savoir comment des Africains pourraient entreprendre chez eux un discours théorique qui soit producteur d'une pratique politique ». Et il ajoute :

Je suis persuadé, pour ma part, que ce sont les Africains eux-mêmes, grâce à l'exercice de leurs regards et en fonction de la singularité de leurs expériences dans leurs sociétés, qui pourraient vivre cette reconversion et réconcilier pratique de la connaissance et praxis révolutionnaire⁴⁰.

Je ne m'arrêterai ici que sur deux occurrences du mot authenticité qui me semblent fort significatives dans la dynamique de la pensée de l'auteur. Dans l'avant-dernier chapitre de *L'Autre face du Royaume*, Mudimbe pose cette question qui demeure au centre de son œuvre : « Que faire et comment entreprendre aujourd'hui, en Afrique, une pratique correcte des sciences humaines et sociales ? » La réponse lui semble résider dans l'authenticité du chercheur. Il écrit :

La réponse paraît banale après les détours faits : en demeurant authentiquement soi-même, situé dans le temps et l'espace réels ; en étant aussi extrêmement attentif aux divers apports et à notre condition socio-historique déterminée d'intellectuels noirs et africains, vivant au XX^e siècle dans un pays sous-développé⁴¹.

À la page suivante, il ajoute : « Il est nécessaire d'insister sur le fait que l'universalité ne peut exister qu'à partir d'une expérience critique et permanente d'une authenticité singulière ». Et, comme s'il pressentait le risque d'une mauvaise interprétation de la part d'un lecteur immergé dans l'espace culturel congolais de l'époque, il s'empresse de préciser : « [L]'invocation de la singularité ne signifie ni culte narcissique de

39. V.Y. Mudimbe, *Réflexions sur la vie quotidienne*, Kinshasa, Mont Noir, 1972, p. 19.

40. V.Y. Mudimbe, *L'Autre face du Royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973, p. 10-11.

41. *Ibid.*, p. 135.

l'altérité ni p
de l'idéologie
le»⁴². Cette t

En effet,
Willame, alc
voir la partic
du projet de
« rejoindre p
de la défend
science zaïro
du Campus
tomber dans
de la pratu
accusations
représentati
s'imposait. C
cette répliqu

De quoi
actuellem
que l'on r
exalter l'a
est impos
pense par
Les trava
Freire sur
mais sont
tout texte
Les « trac
droit à la

On le vo
notion à un
ouvre les p
Freire et Jea
de son proj
fondament
est faite, af
conscience

42. *Ibid.*,

43. J.-C.

1974, p. 241-2

44. L. L.

du Royaume de

45 V.Y.

noire, Paris, Pré

entielle prenant ses
a réflexion critique

le authentique

ie référence directe
e face du Royaume,
e paru en 1973 à
de cet essai était de
fricains pourraient
t producteur d'une

fricains eux-mêmes,
a singularité de leurs
cette reconversion et
lutionnaire⁴⁰.

authenticité qui me
pensée de l'auteur
royaume, Mudimbe
ivre: « Que faire et
e pratique correcte
emble résider dans

leurant authentique-
en étant aussi extrê-
ion socio-historique
u XX^e siècle dans un

l'insister sur le fait
expérience critique et
im'il présentait
un lecteur immergé
presse de préciser:
l'ite narcissique de

Mont Noir, 1972, p. 19.
la critique des langages en

l'altérité ni position de "chien de garde" pour la défense et l'illustration de l'idéologie consacrée par la classe dominante d'une formation sociale»⁴². Cette brève mise au point était on ne peut plus opportune!

En effet, dans un compte rendu critique de l'ouvrage, Jean-Claude Willame, alors professeur au campus de Lubumbashi, ne tarda pas à voir la particularité de l'idéologie de l'authenticité dans la singularité du projet de Mudimbe. Mieux, le professeur belge accusa Mudimbe de « rejoindre partiellement "la philosophie politique de l'authenticité" » et de la défendre implicitement « comme pouvant valablement fonder la science zaïroise qui est à créer »⁴³. La même année, un autre professeur du Campus de Lubumbashi, Lokadi Longadjo⁴⁴ accusa Mudimbe de tomber dans le piège de la Négritude et de tendre vers une racialisation de la pratique scientifique. Mudimbe ne pouvait rester insensible à ces accusations qui risquaient de compromettre le sens de son projet et sa représentation de l'intellectuel. Une clarification du concept incriminé s'imposait. C'est ainsi que dans la conclusion de *L'odeur du Père*, on lit cette réplique de Mudimbe à Jean-Claude Willame:

De quoi s'agit-il exactement? Il est curieux de voir ces pudeurs qu'ont actuellement certains universitaires à l'égard du concept d'authenticité. Et que l'on me comprenne: celle-ci n'a rien à voir avec « la farce » zaïroise. Pour exalter l'authenticité ou la honnir, on oublie ceci qui, idéologiquement, est important: certaines philosophies du XIX^e siècle européen – que l'on pense par exemple à l'Allemagne – sont des philosophies de l'authenticité. Les travaux de Berque sur l'« authenticité arabe » ou ceux, plus anciens, de Freire sur le Brésil, ressortissent sans doute à l'histoire ou à la sociologie, mais sont animés par des options philosophiques similaires. [...] Comme tout texte, mon livre est lourd de références spirituelles et culturelles. [...] Les « traces » de Sartre sont claires. J'affirme l'irréductibilité du sujet et son droit à la parole, en raison du contexte socio-historique⁴⁵.

On le voit: à des stratégies de lecture qui réduisent la portée d'une notion à un espace étroit défini par une idéologie ambiguë, Mudimbe ouvre les perspectives en évoquant le XIX^e siècle allemand, Berque, Freire et Jean-Paul Sartre qui est un appui important dans l'élaboration de son projet intellectuel. Chez Jean-Paul Sartre, en effet, la valeur fondamentale de l'authenticité consiste à assumer la situation qui vous est faite, afin de la transformer. Elle implique « d'abord une prise de conscience qui permettra éventuellement l'action. Elle exige donc que

42. *Ibid.*, p. 136.

43. J.-C. Willame, « *L'Autre face du Royaume* ou le meurtre du Père », *Zaire-Afrique*, 84, 1974, p. 241-242.

44. L. Longadjo, « La négritude et le faux meurtre du Père. Réflexions sur *L'Autre face du Royaume* de V.Y. Mudimbe », *Cahiers philosophiques africains* n° 6, 1974, p. 68-95.

45. V.Y. Mudimbe, *L'Odeur du Père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982, p. 200.

le sujet ne se mente pas : qu'il traque en lui les touffeurs de la mauvaise foi, les rigidités de l'esprit de sérieux»⁴⁶. Dans ce sens, pour Mudimbe, «l'authenticité au sens fort» – expression utilisée sans doute pour se départir de ce qu'il a appelé la «farce zaïroise» – se définit d'abord et avant tout par «la sincérité avec soi-même»⁴⁷. C'est en cette valeur existentielle que réside une des conditions pour la fondation d'un nouveau discours qui signifierait l'Africain comme existence singulière engagée dans une histoire, elle aussi, singulière. Mudimbe voit dans le manque de sincérité avec soi-même, la source des discours africains qui sont ou mal orientés ou non motivés. Incapable de «s'assumer comme sujet de son propre discours, comme producteur d'une pensée réconciliée avec la vérité de son procès vital authentique et réel», l'intellectuel africain postcolonial vivrait ses œuvres et son travail comme des contraintes d'un déterminisme aveugle exigé par la «Science»⁴⁸. En d'autres termes, il y a un hiatus, une rupture, entre sa situation existentielle et sa prise de parole en tant qu'intellectuel ou homme de science. De là ce principe qui préside à l'écriture de *L'Odeur du Père* et qu'on peut lire comme une réponse à Lokadi Longandjo :

Racialisation? Non pas. Je pars du fait que ma conscience et mon effort sont d'un lieu, d'un espace et d'un moment donnés; et je ne vois ni comment ni pourquoi ma parole, quel que puisse être son envol, ne devrait pas, avant toute autre chose, être le cri et le témoin de ce lieu singulier. Il s'agit donc, pour nous, de promouvoir cette norme importante: l'arrêt sur nous-mêmes, ou plus précisément, un retour constant sur ce que nous sommes avec une ferveur et une attention particulières accordées à notre milieu archéologique, ce milieu qui, s'il permet nos prises de parole, les explique aussi⁴⁹.

Cela dit, il est important de souligner le fait que Mudimbe a cerné les deux faces possibles de l'authenticité pour ne point se limiter à un pur et simple rejet. Dans son article, «Société, idéologie et littérature», tablant sur son ambiguïté, il a distingué un aspect positif et un aspect négatif de cette idéologie définie comme cadre de pensée. Pour lui, l'authenticité, en tant que réaction à l'idéologie coloniale considérée comme idéologie de l'aliénation, et en tant que recours aux sources de l'être et de l'action, recours ou retour qui est aussi «volonté d'assumer les exigences d'une différence», courrait

46. M. Contat (dir.), *Pourquoi et comment Sartre a écrit «Les mots»*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 6.

47. V.Y. Mudimbe, «Héritage occidental et critique des évidences», in *Zaire-Afrique*, 72, 1973, p. 99.

48. V.Y. Mudimbe, *L'Autre face du Royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973, p. 119-120.

49. V.Y. Mudimbe, *L'Odeur du Père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982, p. 13-14.

le risque de mystification; conférence f en 1972 et membres de la volonté c canisation s valorisation

Cet effort attentive du champ Il le signi conduisa aux antip

En cont les exigence comprise ur (une vie et u lument situ mais aussi p

C'est sa philosophe: Facultés C méthodes e septième se: un texte pr une science première se effet, après dans la Cu susceptible toute coutu philosophe dans la Cul conceptior

50. V.Y.

51. V.Y.

52. *Ibid.*

53. T. T.

losophie et scie 1986, p. 13-1 savoir *Propos* à la logique e

irs de la mauvaise
, pour Mudimbe,
ns doute pour
définir d'abord et
cette valeur exis-
tion d'un nouveau
ingulière engagée
it dans le manque
icains qui sont ou-
r comme sujet de
ie réconciliée avec
intellectuel africain
es contraintes d'un
autres termes, il y
ielle et sa prise de
De là ce principe
peut lire comme

ience et mon effort
et je ne vois ni com-
on envol, ne devrait
de ce lieu singulier,
: importante : l'arrêt
tant sur ce que nous
es accordées à notre
prises de parole, les

que Mudimbe a
pour ne point se
Société, idéologie
stingué un aspect
inie comme cadre
ction à l'idéologie
ion, et en tant que
s ou retour qui est
fér ce», courrait

nots», Paris, Presses uni-

es». in *Zaire-Afrique*, 72,

la critique des langages en

ence et de la vie en Afrique

le risque de « n'être qu'un culte de l'altérité et (de) conduire à des mystifications triomphantes »⁵⁰. C'est dans ce sens que lors d'une conférence faite à la Faculté des Lettres du campus de Lubumbashi en 1972 et publiée dans *Elimu* en 1973, il avait mis en garde les membres de sa Faculté contre le danger qui pouvait accompagner la volonté d'africaniser l'enseignement, même lorsque cette africanisation se voulait une présence plus attentive au milieu et une valorisation du patrimoine culturel nié par le colonisateur :

Cet effort d'africaniser, dont le sens profond est celui d'une présence attentive à notre milieu, n'a jamais signifié et ne signifie pas restriction du champ d'investigation scientifique et sa réduction à notre seul milieu. Il le signifierait, qu'il nous appauvrirait à coup sûr : le culte de l'altérité conduisant, nous le savons tous, au mythe et abus de la différence qui sont aux antipodes de l'esprit véritablement universitaire⁵¹.

En contrepoint au risque que représentait la volonté d'assumer les exigences d'une différence, Mudimbe vit dans l'authenticité bien comprise une invitation à « une recherche de réflecteurs appropriés pour une vie et une action responsables », car « une recherche de valeurs résolument située dans une perspective réflexive est exigence de la pensée, mais aussi pensée critique »⁵².

C'est sans nul doute sous cet angle qu'il faut situer les travaux des philosophes et praticiens des sciences humaines réunis en 1983 aux Facultés Catholiques de Kinshasa pour débattre des problèmes de méthodes en philosophie et en sciences humaines en Afrique. Cette septième semaine philosophique de Kinshasa dont les actes s'ouvrent par un texte programmatique de Mgr Tshibangu Tshishiku intitulé « Pour une science africaine »⁵³ était presque annoncée par Nkombe Oleko à la première semaine philosophique de Kinshasa qui eut lieu en 1976. En effet, après avoir défini l'authenticité comme « la recherche aussi bien dans la Culture africaine que dans les Cultures étrangères, des valeurs susceptibles de contribuer au développement de l'homme, et refus de toute coutume (africaine et étrangère) qui peut le dégrader, l'aliéner », le philosophe congolais ajoutait qu'« il s'agit d'un ressourcement critique dans la Culture africaine, afin d'en revaloriser les valeurs, c'est-à-dire, les conceptions et les coutumes qui sont humainement valables. Ce recours

50. V.Y. Mudimbe, « Société, idéologie, littérature », *Notre Librairie*, 44, 1978, p. 9.

51. V.Y. Mudimbe, « La contribution des sciences humaines », *Elimu*, n° 1, 1973, p. 9.

52. *Ibid.*, p. 9.

53. T. Tshibangu Tshishiku, « Pour une science africaine », *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines. Actes de la 7^e semaine philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, FCK, 1986, p. 13-16. Mgr Tshibangu Tshishiku a aussi publié, en 1973, un manifeste important, à savoir *Propos pour une Théologie africaine*, Kinshasa, PUZ, 1973, faisant explicitement référence à la logique et principe défini du « recours à l'authenticité » africaine.

est un choix idéologique, une opération philosophique et a besoin des méthodes scientifiques»⁵⁴.

Mais il faut revenir à Mudimbe. Si les essais donnent des indications sur son positionnement par rapport à l'authenticité comme problématique et projet, il me semble que les œuvres de création peuvent permettre de montrer l'écart qu'il a pris dès le début de sa carrière littéraire par rapport à la machine linguistique promue par le régime mobutiste. Il n'est pas vain de rappeler que dans son autobiographie intellectuelle, Mudimbe a caractérisé cet ordre du discours par trois traits majeurs : 1) « un style direct, simple, passionné » télescopant le temps et l'histoire, 2) une « clarté militaire » trompeuse, car 3) c'est un discours qui « est, simplement, élision et négation de la réalité ». Il écrit :

[C]e discours opère, uniquement, dans l'imaginaire. Il manipule des images, mais celles-ci n'ont rien à voir avec la réalité concrète. [...] En un mot, l'on est là en pleine absurdité : le langage n'exprime plus la réalité et ne peut point le faire ; il recouvre plutôt cette réalité, la déforme, la réduit à ses propres fantasmes⁵⁵.

Rétrospectivement, ceci me semble une clé possible pour comprendre le style adopté par Mudimbe dans son œuvre littéraire. Une analyse attentive de *Déchirures*, son premier livre, est éclairante à ce sujet. Commençons par le seuil : « Le partage est un mot, plat, face aux habitudes, surtout, lorsque celles-ci sont coupes chargées de fleurs et de santé. La souffrance physique, les déchirures ne sont peut-être, elles, que des figures »⁵⁶.

Voilà le premier paragraphe du préambule de *Déchirures*. Mais que suggère ce paragraphe ? On y peut lire une opposition entre deux usages du langage : d'une part, un usage qui le livre à la platitude confortée par les habitudes, de l'autre, un usage qui le fait sortir de ses sillons coutumiers. Le premier usage, avec ses « coupes chargées de fleurs et de santé » est, comme nous l'avons suggéré ailleurs⁵⁷, sans doute celui de la négritude triomphante et du « nationalisme zaïrois authentique » non moins triomphant. C'est un langage livré aux conventions idéologiques, politiques et esthétiques. Le second usage, fait de figures, s'affirme comme écart par rapport au premier.

54. O. Nkombe, « Méthodes et point de départ en philosophie africaine : Authenticité et libération », *Philosophie africaine. 1^{re} Semaine Philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, FCK, 1977, p. 74.

55. V.Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin à la benédiction*, p. 192.

56. V.Y. Mudimbe, *Déchirures. Poèmes*, Kinshasa, Mont Noir, 1971, p. 7.

57. A. Mangeon, *Kasereka Kavwahirehi – V.Y. Mudimbe et la réinvention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2006.

On poi
de Déc
regard
préamb

J'air
que

Or
s'impo
titude,
d'un r
ou d'u
qui sig
possib
son fo
poète

Et
cc
m
pe
in
de
d
à
li

Ce c
tingt
proc

un c
des i

opique et a besoin des
is donnent des indices
thenticité comme pres-
res de création peuvent
le début de sa carrière
: promue par le régime
ns son autobiographie
e du discours par trois
isionné» télescopant le
rompeuse, car 3) c'est
régation de la réalité»

ginaire. Il manipule des
alité concrète. [...] En un
l'exprime plus la réalité et
alié, la déforme, la réduit

clé possible pour com-
n œuvre littéraire. Une
ivre, est éclairante à ce
st un mot, plat, face aux
es chargées de fleurs et
ne sont peut-être, elles,

de de *Déchirures*. Mais
e opposition entre deux
i le livre à la platitude
usage qui le fait sortir
avec ses « coupes char-
avons suggéré ailleurs⁵⁷,
te et du « nationalisme
. C'est un langage livré
esthétiques. Le second
pa rapport au premier.

sophie africaine: Authenticité et
Kinshasa, Kinshasa, FCK, 1977.

es. *Esquisse d'un jardin à la bété*

Mont Noir, 1971, p. 7.

Le livre et la réinvention de l'Afrique,
Amsterdam/New York, Rodopi,

On pourrait ainsi dire que ce qui s'annonce d'entrée de jeu au seuil de *Déchirures*, c'est la « désautomatisation du langage comme du regard habituel »⁵⁸. C'est ainsi que Mudimbe peut continuer son préambule en ces termes :

J'aimerais crier contre les poèmes pour
que surgisse l'indiscrete insistence de l'extase :
O lampes de feu
Dans les splendeurs desquelles
Les profondes cavernes du sens
Qui était obscur et aveugle
Donnent avec une perfection extraordinaire
Chaleur et lumière, tout à la fois,
À leur bien-Aimé⁵⁹.

On le voit, le geste de se distinguer n'est pas un but en soi. Plutôt, il s'impose, rendu nécessaire par le désordre, la sclérose, la trivialité (la platitude, les habitudes), « dont il faut se séparer pour circonscrire l'espace d'un recommencement et pour définir les méthodes d'une construction »⁶⁰ ou d'un acheminement vers « les profondes cavernes du sens ». L'individu qui signe sa rupture avec un univers et son langage, comme condition de possibilité de l'acte poétique authentique qui doit produire les règles de son fonctionnement comme langage, se trouve un allié en la personne du poète et mystique espagnol Jean de la Croix. Ce choix est riche de sens.

En effet, comme le discours qui est en train de se mettre en place, une coupure circonscrit et inaugure le discours mystique en le séparant d'un monde déjà épelé. Les mystiques réclament le droit de nommer comme pour la première fois en se désolidarisant des langages reçus, voisins, institutionnalisés ou dogmatiques. Ce qu'ils revendiquent, c'est le droit de laisser parler l'expérience personnelle, ce qui les habite, au fond, leur désir. Comme l'écrit Michel de Certeau, « l'énonciation mystique se distingue de l'ordonnance objective des énoncés. Elle donne sa formalité à la mystique. D'où l'importance prise par l'instauration de ce nouveau lieu qu'est le "je" »⁶¹.

Ce dernier est le lieu de l'expérience personnelle, singulière, se distinguant des savoirs constitués et des paroles parlées. C'est un pareil processus que semble suggérer Mudimbe.

La parole poétique surgira du lieu intime, du château intérieur. Ce sera un cri surgissant des profondeurs de l'être. Le poète s'exile, il se soustrait des institutions du sens refroidi pour exercer sa capacité de produire une

58. V.Y. Mudimbe, *Réflexions sur la vie quotidienne*, Kinshasa, Mont Noir, 1972, p. 58.

59. V.Y. Mudimbe, *Déchirures*, p. 7.

60. M. de Certeau, *La Fable mystique*, t.1. Paris, Gallimard, 1982, p. 217.

61. *Ibid.*, p. 221.

parole neuve en se servant d'« un langage dégagé »⁶². Cette parole neuve signifie la genèse d'un monde nouveau. Autrement dit, l'acte présent de parole surgissant comme une étincelle des profondeurs de l'être a pour mission de défaire la pertinence des discours établis pour donner toute sa valeur à l'historicité de l'expérience comprise comme rapport existentiel et nécessaire à l'instant.

En définitive, la mise à distance de tous les contenus institutionnels sert de préalable à et institue l'acte poétique dont le site, le lieu véritable de production sera le « je », c'est-à-dire l'intériorité, la subjectivité. Celle-ci doit se faire un chemin à travers les positivités historiques et linguistiques (le discours triomphant de la négritude et du nationalisme zaïrois authentique) pour s'affirmer dans son authenticité. Et il importe de dire que c'est le refus de diluer ses passions et ses inquiétudes propres « dans la poésie rose d'artifices accablants »⁶³ qui fonde ce travail d'écart.

Dans la suite du recueil, le jeune poète qui est à la recherche d'une parole poétique authentique trouve dans Rembrandt⁶⁴, reconnu comme peintre innovateur et indépendant, une sorte d'éclaireur. Rembrandt, en effet, savait esquiver les contraintes de la commande pour innover. Cela appuie la volonté de dénoncer « les équivoques provenant d'une préséance de l'idéologie sur la créativité »⁶⁵. Enfin au plein milieu du recueil, Mudimbe évoque Stéphane Mallarmé, le poète du renouveau moderne par excellence dont il cite une strophe du sonnet intitulé « Renouveau »⁶⁶. Il reçoit ainsi une nouvelle impulsion de radicalité dans le rapport à la langue des autres, aux mots de la tribu, à la machine linguistique instituée. Ainsi la suite du recueil revient très souvent sur la nécessité d'un « langage dégagé », [...] des verbes/ Nouveaux et vides/ Totallement vierges/, [...] des verbes purs/Simples signes/ »⁶⁷.

Mais, si un langage dégagé de toute gangue est indispensable pour qu'il y ait un acte d'une efficacité proprement poétique, il reste que la primauté est accordée au sujet qui doit, par un travail d'ascèse, se libérer des « Défauts des enfants trop bien élevés/ Qui jonglent et trichent/ Pour ne pas être vrais »⁶⁸.

« Ne pas être vrai » peut être pris comme synonyme de manque de sincérité avec soi-même. C'est dire qu'une des conditions primordiales pour la production d'un discours d'une efficacité proprement poétique, c'est « l'authenticité au sens fort du mot », autrement dit « la sincérité avec

62. V.Y. Mudimbe, *Déchirures*, p. 30.

63. *Ibid.*, p. 19.

64. V.Y. Mudimbe, *Déchirures*, p. 13.

65. V.Y. Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, p. 76.

66. V.Y. Mudimbe, *Déchirures*, p. 26.

67. *Ibid.*, p. 29.

68. *Ibid.*, p. 21.

soi-même »
distance de
pu être ter
c'est-à-dire

La mê
d'Entretai
linguistiq
les Africai
des « men
rures et d
détourne

En so
zaïrois
mythe
sur le
d'une
cela q
Ngal,
ce dei
plus

L'Erran
sur le n

Jear
Viko ou
zaïroise
XV^esièc
patrim
ou aux
Si l
l'origir
intellec
1982 p

69.
1973, p.
70.
des-Prés
71.
72
de Fran

Cette parole neuve
lit, l'acte présent de
ours de l'être a pour
our donner toute sa
e rapport existentiel

contenus institu-
que dont le site, le
dire l'intériorité, la
avers les positivités
t de la négritude et
er dans son authen-
iluer ses passions et
rifices accablants»⁶⁹

à l' recherche d'une
lt⁶⁴, reconnu comme
laireur. Rembrandt,
ande pour innover
es provenant d'une
au plein milieu du
poète du renouveau
du sonnet intitulé
ulsion de radicalité
a tribu, à la machine
ient très souvent sur
/ Nouveaux et vides/
signes/ »⁶⁷.

est indispensable pour
étique, il reste que la
rail d'ascèse, se libérer
lent et trichent/ Pour

onyme de manque de
nd ons primordiales
proprement poétique,
t dit « la sincérité avec

soi-même»⁶⁹. C'est cette exigence d'authenticité qui préside à la mise à distance des certitudes ou assurances instituées vers lesquelles le poète aurait pu être tenté de se réfugier pour ne pas affronter l'angoisse existentielle, c'est-à-dire pour ne pas s'assumer comme libéré.

La même exigence d'authenticité ou de sincérité est aussi au cœur d'*Entretailles*. Dans un poème qui cache mal sa référence à la machine linguistique déjà évoquée, Mudimbe qualifie de désastre, le fait pour les Africains de « s'abriter derrière une langue éventée » pour murmurer des « mensonges florissants » et étouffer leur vraie prière « dans des fourrures et des chants littéraires »⁷⁰. Ailleurs, il dit : « Quel délire/ Pourrait détourner le cours des allées/Vers d'autres langages! »⁷¹.

En somme, à la rhétorique enflammée, passionnée du « nationalisme zaïrois authentique » qui semble plier complètement le langage à ses mythologies, Mudimbe opposera constamment une réflexion constante sur le langage et les conditions de possibilité d'une création artistique ou d'une pratique scientifique authentique, au sens fort s'entend. C'est aussi cela qu'on trouve sous une autre modalité dans les deux récits de Georges Ngal, Giambatista Viko ou le viol du discours africain et L'Errance. Dans ce dernier, le narrateur parle dès le début d'un « pays où les mots comptent plus que la réalité.

L'Errance de Georges Ngal et la fondation d'un discours africain sur le monde

Jean-Marc Moura trouve que ce n'est pas un hasard si *Giambatista Viko ou le viol du discours africain* de Georges Ngal « est d'origine zaïroise ». « Sur cette terre, explique-t-il, les royaumes apparus dès le XV^e siècle (Kongo, Teke, Kuba, Luba, Lunda, ...) ont produit un riche patrimoine oral, allant de l'épopée (Lianja – mongo) au théâtre nkundo ou aux contes »⁷².

Si l'évocation de ce lieu commun n'est pas sans intérêt pour expliquer l'origine zaïroise de la fable de Ngal, il me semble que l'atmosphère intellectuelle au sein de « l'espace culturel » mobutien entre 1970 et 1982 pourrait donner lieu à une meilleure compréhension de ce que

69. V.Y. Mudimbe, « Héritage occidental et critique des évidences », *Zaire-Afrique*, 72, 1973, p. 99.

70. V.Y. Mudimbe, *Entretailles* suivi de *Fulgurance d'une lézarde*, Paris, Saint-Germain-des-Prés, 1973, p. 71.

71. *Ibid.*, p. 46.

72. J.-M. Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 92.

le critique français appelle « l'origine zaïroise » de la fable de Ngal. En effet, comme je l'ai déjà suggéré, l'intrigue de *Giambatista Viko ou le viol du discours africain* paru à Lubumbashi en 1975, rappelle la mission que le professeur Mbulamoko assignait à la critique littéraire. De plus, l'opposition entre les Anciens et les Modernes au cœur du premier récit de Ngal, le débat sur la fondation d'une *scienza [africana] nuova* et la problématique de l'existence ou non d'une philosophie africaine qui oppose Giambatista Viko et son disciple Niaiseux à Pipi Milandole dans *L'Errance*, font bien signe au questionnement au cœur des débats philosophiques qui opposaient les ethnophilosophes, disciples de Placide Tempels, aux philosophes critiques préoccupés par la « libération théorique du discours philosophique » africain des impasses idéologiques et épistémologiques de l'ethophilosophie⁷³. Par ailleurs, on peut aussi voir le thème du meurtre du père qui court à travers tout le roman comme un clin d'œil au débat suscité à Lubumbashi même par la dernière phrase de *L'Autre Face du Royaume*, à savoir: « Les Fils tuent le Père »⁷⁴. Avant de montrer comment le récit de Ngal s'inscrit dans le contexte intellectuel et culturel des années 1970, examinons d'abord ce que les deux romans à l'étude révèlent quant à ce qui concerne le positionnement de Georges Ngal par rapport à l'ordre du discours qui organisait l'espace culturel mobutien.

On a écrit que

dans le cadre de la problématique culturelle négro-africaine Giambatista Viko semble avoir une signification plus spécifiquement littéraire: roman d'un roman impossible, il peut être interprété à un niveau symbolique comme le roman de l'échec du roman négro-africain foncièrement incapable d'être l'expression authentique de la culture africaine⁷⁵.

De fait, dès le début, le roman met en scène un écrivain africain dont le projet d'écriture s'enlise dramatiquement. Plusieurs phrases du récit suggèrent l'angoisse paralysante qui assiege le héros:

... Pourquoi ce cercle infernal dans lequel nous, écrivains nègres, sommes emmurés? La phrase de Revel me revient, obsédante. Le roman commencé il y a deux ans n'avance pas; les idées s'enlisent. « Ils n'ont pas de public. Leurs masses sont analphabètes. S'ils écrivent, c'est pour faire revivre un passé révolu [...] Affirmation d'une identité toujours méconnue [...] Moi qui ai juré d'être le Chateaubriand de l'Afrique, je vois l'horizon se

73 P.-J. Hountondji, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1977, p. 37.

74. Voir les articles déjà cités de J.-C. Willame et L. Longandjo qui tournent tous autour du « meurtre du Père ».

75. G.-O. Midiohouan, *L'Idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 201.

boucher. I
je n'arrive

Si l'on pe
Viko est dû
métropolita
spécificité gl
que l'espace
En effet, il s'
qui exerce «
un horizon
plus jeune «
désacralisar
En effet, pr

J'ai touj
d'intolér
quand il
de soi-m
s'annon
par la re
tout ce «
sur une
africain
été capa
par cert

L'erran
« révolutio
entretient
justifiable
monde m
sert de fo
Giambati
qu'un disc
il ajoute:
Cela sent
que, l'hor
dominant
un espace

76. G
p. 8.

77. G

78. G

79. G

80. Il

boucher. Pourtant la plume m'attire irrésistiblement. Des journées entières, je n'arrive pas à écrire une seule ligne⁷⁶.

Si l'on peut dire que l'enlisement du projet d'écriture de Giambatista Viko est dû à la condescendance avec laquelle les critiques littéraires métropolitains jugent les écrivains africains en les enfermant dans une spécificité ghettoisante, une analyse plus attentive amène à reconnaître que l'espace socioculturel dans lequel Giambatista vit est aussi en cause. En effet, il s'agit d'une société qui favorise le conformisme de la pensée et qui exerce « une coercition contre l'imaginaire »⁷⁷ en imposant à l'artiste un horizon à ne pas déborder, des dogmes ou des mythes à célébrer. Le plus jeune conseiller des vieux sages invités à condamner la démarche désacralisante de Giambatista Viko est on ne peut plus clair à ce sujet. En effet, prenant la parole, il fait remarquer à ses pairs :

J'ai toujours eu horreur du terrorisme, qu'il provienne de quelque forme d'intolérance que du fascisme le plus terre à terre. Il est plus dangereux quand il est intellectuel. Le salut de l'Afrique n'est pas dans l'abdication de soi-même au bénéfice du conformisme. [...] Le plus grand malheur qui s'annonce pour l'Afrique c'est la nouvelle idéologie incarnée un peu partout par la recherche d'un certain unanimisme [...] Loin de moi d'approuver tout ce que ce jeune homme a fait. Mais je voudrais attirer notre attention sur une idéologie courante, l'idéologie africaniste qui veut que les réalités africaines soient spécifiques, originales... À la face du monde, nous n'avons été capables d'exhiber que des percussions rythmiques, élevées aujourd'hui par certaines nations africaines au rang de spécificité nègre⁷⁸.

L'errance prolonge et accentue cette critique de la prétendue « révolution culturelle » qui, au nom de l'authenticité, « fait émerger et entretient pêle-mêle, vieilles habitudes, vieilles coutumes, vieilles idées justifiables certes dans l'univers mythique mais inconsistantes dans le monde moderne »⁷⁹. Ainsi, contrairement à l'ordre du discours qui sert de fondement à cette société qui ne tolère pas la contradiction, Giambatista définit la société véritable comme n'étant « rien d'autre qu'un discours complexe, un ensemble de débats contradictoires ». Et il ajoute : « Je me méfie des sociétés parfaitement unifiées et intégrées. Cela sent l'odeur du fascisme. L'intellectuel y serait l'homme organique, l'homme du discours du prince, de l'appartenance, de l'idéologie dominante, de l'allégeance »⁸⁰. En fait, le récit de Giambatista Viko crée un espace social et culturel fondé sur le prix inestimable de la critique

76. G. Ngal, *Giambatista Viko ou le viol du discours africain*, Paris, Hatier, 1984 [1975], p. 8.

77. G. Ngal, *L'errance*, Paris, Présence Africaine, 1999, p. 220.

78. G. Ngal, *Giambatista Viko ou le viol du discours africain*, p. 111-113.

79. G. Ngal, *L'errance*, p. 87.

80. *Ibid.*, p. 121-122.

DIRES ET SAVOIRS

ble de Ngal. En
atista Viko ou le
pelle la mission
téraire. De plus,
œur du premier
[africana] nuova
sophie africaine
à Pipi Milandole
cœur des débats
sciples de Placide
« libération théo-
s idéologiques et
on peut aussi voir
le roman comme
e par la dernière
tuent le Père »⁷⁴
d s le contexte
l'abord ce que les
ne le positionne-
urs qui organisait

icaine Giambatista
nt littéraire : roman
niveau symbolique
foncièrement inca-
icaine⁷⁵.

n écrivain africain
usieurs phrases du
téros :

ains nègres, sommes
e roman commencé
n'ont pas de public,
pour faire revivre un
urs inconnue [...]]
», je vois l'horizon se

le ethnophilosophie, Paris,

qui tournent tous autour

caine d'expression française,

et « de la liberté d'expression comme condition nécessaire de toute science, de tout développement théorique et, finalement, de tout progrès politique et économique réel »⁸¹. C'est dans ce sens que le narrateur fait souvent intervenir ses contradicteurs. C'est aussi dans ce sens que dès les premières pages de *L'Errance*, Giambatista Viko déclare: « Nous proclamons la liberté dans l'art. La seule condition pour la fécondité intellectuelle »⁸².

Si l'itinéraire de Giambatista Viko mène à la remise en question de « l'espace culturel » défini par « le nationalisme zairois authentique » quant à la fécondité artistique et intellectuelle, force est aussi de reconnaître que ce personnage, de par les connotations du nom qui l'identifie, révèle l'ambition philosophique du roman de Ngal. En effet, comme l'a souligné Philippe Sabot, ce n'est jamais indifférent, pour un écrivain, d'introduire au sein de son texte la figure d'un représentant de la philosophie. « La présence d'une figure de penseur dans une fiction littéraire révèle d'une manière biaisée le statut philosophique du texte littéraire lui-même, c'est-à-dire, en définitive, le statut que l'écrivain accorde à la démarche philosophique »⁸³. Surtout, serait-on tenté d'ajouter, quand il s'agit d'un personnage de philosophe construit sur le modèle du napolitain Giambattista Vico dont le projet de fonder une *Scienza nuova* subsume bien les préoccupations des intellectuels africains des années 1970.

On pourrait établir certains parallélismes entre la logique du récit de Ngal et la démarche intellectuelle de l'auteur de la *Scienza nuova*. En effet, comme l'a rappelé Olivier Remaud dans *Les Archives de l'humanité. Essai sur la philosophie de Vico*, les registres dans lesquels s'énonce la pensée de Giambattista Vico (1668-1744) sont très hétérogènes. Au sein du large panorama des sujets traités, les styles diffèrent suivant les genres. Les formes courtes et littéraires côtoient des traités à l'écriture abstraite. Le plaisir qu'il prend à combiner les répertoires dans un siècle où la raison grammairienne, classificatrice, tend à s'imposer, témoigne non seulement de l'autorité persistante d'un héritage humaniste mais aussi de son refus d'établir des frontières entre les disciplines et de subordonner la pluralité des contenus de l'esprit à l'unité d'une forme artificielle. Comme l'écrit Olivier Remaud:

Vico se tient dans un espace de réflexion qui diversifie les régimes de vérité et les catégories d'analyse. Au risque du morcellement, son œuvre apparaît, dès le premier regard, comme un habit d'Arlequin, un agencement instable en perpétuel mouvement antérieur à toute séparation entre l'ordre de la

81. P.-J. Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »*, p. 77.

82. G. Ngal, *L'Errance*, p. 29.

83. P. Sabot, « Trois figures littéraires du philosophe », *Europe. Revue littéraire mensuelle*, n° 849-850, 2000, p. 228.

pensée
vement

Ces pi
contenu d
approprié
Il oscille e
le poétiqu
monologu
Comme c

Giamb
africai
l'hom
clairer
etc., q

Le ro
une sorte
sorte, les
avec un l
incohére
Viko s'at
à savoir,
la questi
africain
le biais c
tuelles d
Ngal, qu
Lubum

visé
présé
activ
prop

En
racine
soit col
entre a
pensée

84.
2004, p.
85.
86.
87.
88.

nécessaire de tout
ment, de tout pro-
ens que le narrateur
si dans ce sens que
iko déclare: «Nous
pour la fécondité

nise en question de
uthentique» quant à
e reconnaître que ce
fie, révèle l'ambition
a souligné Philippe
ntroduire au sein de
«La présence d'une
e manière biaisée le
-dire, en définitive, le
te. Surtout, serait-
philosophe construit
projet de fonder une
llectuels africains des

la logique du récit
a *Scienza nuova*. En
Archives de l'humani-
is lesquels s'énonce
ès hétérogènes. Au
différent suivant les
s traités à l'écriture
oires dans un siècle
imposer, témoigne
ge humaniste mais
s disciplines et de
'unité d'une forme

de régimes de vérité
son œuvre apparaît,
l'agencement instable
on entre l'ordre de la

pensée et celui des choses. Elle nous renvoie au monde ouvert, alternati-
vement harmonieux et chaotique, de la non-spécialisation⁸⁴.

Ces principes de la *Scienza nuova* de Vico éclairent la forme et le
contenu de *L'Errance*. Le récit de Ngal aborde, avec le ton et le style
appropriés, une gamme de questions cruciales des sociétés africaines.
Il oscille entre l'imaginaire et le conceptuel, entre le parémiologique,
le poétique et le prosaïque, entre l'épistémologique et l'esthétique, le
monologue et le dialogue, et brasse les disciplines les plus diverses.
Comme on peut le lire dans ce récit hautement spéculaire:

Giambatista réinvente tout: l'histoire, l'éducation, l'économie, la politique
africaines. Entre le cœur et la raison, Giambatista refuse de choisir. Il est
l'homme de la totalité⁸⁵. Mieux encore: Jamais volonté n'a été affirmée aussi
clairement de briser les frontières des niveaux, des genres, des disciplines,
etc., que dans ce texte aux sources multiples, aux ressources variées⁸⁶.

Le roman se donne aussi à lire comme un dispositif de contrôle,
une sorte de laboratoire où sont testées, soupesées, *in vivo* en quelque
sorte, les idées philosophiques d'une époque pour en faire apparaître,
avec un brin de sérieux ironique ou de légèreté grave, les limites ou les
incohérences. Ceci est surtout visible dans la façon dont Giambatista
Viko s'attaque à deux des problématiques majeures de la décennie 1970,
à savoir, l'existence ou la non-existence d'une philosophie africaine et
la question de la fondation épistémologique d'un nouveau discours
africain sur le monde. En mettant en scène le philosophe africain par
le biais d'un personnage de fiction et en insérant ses envolées concep-
tuelles dans une trame narrative qui en relativise les effets spéculatifs,
Ngal, qui prenait part aux débats philosophiques qui se déroulaient à
Lubumbashi,

visé à produire une image de [la] philosophie qui la rende sensible, en
présente certaines réalisations empiriques et offre par là le modèle d'une
activité philosophique qui n'est pas coupée de sa base concrète, soit de ses
propres conditions de production⁸⁷.

En effet, chez Giambatista Viko, l'universalité du concept s'en-
racine dans le particulier ou le concret de l'existence, que celle-ci
soit collective ou personnelle⁸⁸. Et il convient de souligner que c'est
entre autres «au nom de cette réversibilité du rapport entre vie et
pensée» que Ngal fait une critique de ceux qui vivent la pratique

84. O. Remaud, *Les Archives de l'humanité. Essai sur la philosophie de Vico*, Paris, Seuil,
2004, p. 186-188.

85. G. Ngal, *L'Errance*, p. 155.

86. *Ibid.*, p. 162.

87. P. Sabot, «Trois figures littéraires du philosophe», p. 232.

88. G. Ngal, *L'Errance*, p. 184.

philosophique comme une fidélité à des problématiques scolaires⁸⁹. Ce qu'il vise à travers Giambatista Viko, c'est une philosophie de l'existence, mieux encore, une philosophie qui assume et éclaire l'historicité des sociétés africaines pour les porter vers la réalisation de leur destin. Pour lui, c'est le vécu ou l'expérience historique africaine qui doit conduire à « la relecture des textes majeurs des traditions africaines et des courants réflexifs occidentaux », provoquer, éventuellement, « la contestation radicale de tous les textes littéraires, religieux et philosophiques possibles » et, ainsi, donner lieu à « de nouveaux projets philosophiques susceptibles de réorienter l'existence humaine à ce moment de notre histoire »⁹⁰. Autrement dit, pour Giambatista Viko, le point de départ de l'exercice philosophique africain ne doit pas consister à

privilegier tel ou tel courant de pensée mais le dialogue seul des textes à la lumière du vécu africain présent. Il s'instaure entre celui-ci et la pensée un dialogue constant : réaménagement, réajustement ou contestation en résultent constamment tant sur le plan du vécu que du réflexif. Des notions telles que développement, sous-développement, histoire, Tiers-Monde, sont redéfinies non plus en fonction des modèles extérieurs, gouvernés par le regard extérieur, mais à travers les grilles de l'aventure du Nègre aux multiples facettes⁹¹.

C'est en ce sens que Giambatista Viko et son disciple Niaisieux, qui ne cessent de railler Pipi Milandole à cause de son eurocentrisme, éprouvent de la sympathie pour des inconnus qui les interpellent en ces termes :

Les couvents de la culture ont montré la relativité de toute philosophie. Nous souhaitons que, relisant Marx, Hegel, Platon, Socrate, vous puissiez acculer ces sommités à s'appropriier nos contestations, nos projets, notre affirmation d'être, l'histoire dans sa dimension secrète inscrite dans la structure des événements qui ont secoué l'Afrique depuis la profondeur des temps. Les guerres, les migrations, les saignées du continent vers Bagdad, vers le Nouveau Monde, ne sont toujours pas intégrées dans la réflexion fondatrice du nouveau mode d'exister et de penser qui doit caractériser l'Africain d'aujourd'hui⁹².

Tout ce qui est dit ci-dessus fait déjà signe vers la manière dont Giambatista Viko prend position sur la problématique de l'existence de la philosophie africaine et des conditions de possibilité d'un discours africain sur le monde. En fait, en plusieurs de ses séquences, *L'Errance*

89. À ce sujet, voir aussi F. Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Philosophie africaine et authenticité*, Paris, Présence Africaine, 1977.

90. G. Ngal, *L'Errance*, p. 90.

91. *Ibid.*, p. 90.

92. *Ibid.*, p. 95-96. On trouve aussi cette idée dans *La crise du Muntu* de F. Eboussi Boulaga.

met en scène, tout marqué le débat par l'Afrique francophone

Ainsi, par exemple, « un misérabilisme prétexte de prouver des structures mentales c'est, à coup sûr, à l'instar d'Alexis L'ètré⁹⁴, s'est investissant montrant qu'on les langues bantou tendance, Giambatista africaines qui n'ont enraciné dans un élucidées⁹⁵.

Le même reste festement, reprend des ethnophilosophes d'aller tale en lui opposant convaincantes » Foucault, il ne s'agit pas d'une philosophie africaine qui ne soit la quelle il n'y a

Reprenant l'idée de dépasser ces deux « limiter le caractère occidentale »⁹⁷. partir d'un champ idéologique. D'ailleurs, les conteurs de l'Afrique, « l'agir ainsi que qui suppose un mythes de Viko les expliquer à

93. *Ibid.*, p.

94. A. Kaga

95. G. Ngal

96. *Ibid.*, p.

97. *Ibid.*, p.

98. *Ibid.*, p.

ques scolaires⁹⁹, philosophie de somme et éclairce la réalisation de l'histoire des majeurs des « antaux », provoquant tous les textes, ainsi, donner les de réorienter »⁹⁰. Autrement l'exercice philo-

le seul des textes à celui-ci et la pensée ou contestation en fleuve. Des notions du Tiers-Monde, érieurs, gouvernés, aventure du Nègre

e Niaisieux, qui ne crime, éprouvent en ces termes :

toute philosophie, crate, vous puissiez nos projets, notre te inscrite dans la s la profondeur des inent vers Bagdad, es dans la réflexion ui doit caractériser

la manière dont iv de l'existence lité d'un discours uences, *L'Errance*

met en scène, toujours de manière ludique, les différents camps qui ont marqué le débat philosophique au Congo-Kinshasa en particulier et en Afrique francophone en général.

Ainsi, par exemple, Giambatista Viko s'insurge contre ce qu'il appelle « un misérabilisme spirituel, une condescendance apostolique qui, sous prétexte de prouver notre humanité, a toujours voulu retrouver dans nos structures mentales les catégories aristotéliennes »⁹³. Ce qui est ici visé, c'est, à coup sûr, le courant de ceux qu'on a appelés les ethnophilosophes, à l'instar d'Alexis Kagame qui, dans *La Philosophie bantu-rwandaise de l'être*⁹⁴, s'est investi à prouver le caractère philosophique de l'Afrique en montrant qu'on retrouve les célèbres catégories aristotéliennes dans les langues bantoues et, plus particulièrement, le Kinyarwanda. À cette tendance, Giambatista et son disciple reprochent de distordre les réalités africaines qui n'ont pas besoin des catégories tirées d'un autre discours enraciné dans un autre champ culturel et épistémologique pour être élucidées⁹⁵.

Le même reproche est fait à l'endroit de Pipi Milandole qui, manifestement, représente les « Europhilosophes », c'est-à-dire les critiques des ethnophilosophes. En effet, Pipi Milandole reproche aux ethnophilosophes d'aller « en guerre contre la tradition philosophique occidentale en lui opposant de vagues descriptions de la sagesse africaine peu convaincantes »⁹⁶. Eurocentriste et ne jurant que par Husserl, Heidegger, Foucault, il ne croit pas à la possibilité de l'existence d'une philosophie africaine qui ne s'enracinerait pas dans la tradition occidentale hors de laquelle il n'y aurait point de philosophie digne de ce nom.

Reprenant l'élan de l'auteur de la *Scienza nuova*, le héros de Ngal veut dépasser ces deux courants marqués par l'aliénation. Pour lui, on ne peut « limiter le champ d'intelligibilité de toute réalité humaine à l'expérience occidentale »⁹⁷. Il est convaincu que toute philosophie prend son envol à partir d'un champ archéologique déterminé qui lui donne son coefficient idéologique. Dans ce sens, il veut trouver dans les mythes, les récits des griots, les contes, les rites d'initiation, bref toutes les pratiques animistes de l'Afrique, « les structures symboliques de l'expérience fondamentale de l'agir ainsi que les catégories de la pensée qui l'expliquent »⁹⁸. Sa démarche, qui suppose une méthode critique rigoureuse à l'exemple de la science des mythes de Vico, vise à « comprendre les Africains à partir d'eux-mêmes, à les expliquer à l'aide de leurs propres lois immanentes » et de la singularité

93. *Ibid.*, p. 147.

94. A. Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Bruxelles, ARSC, 1956.

95. G. Ngal, *L'errance*, p. 146.

96. *Ibid.*, p. 72.

97. *Ibid.*, p. 73.

98. *Ibid.*, p. 146

de leurs expériences historiques⁹⁹. Cette exigence s'avère une condition *sine qua non* d'une philosophie africaine capable de toucher l'Africain à partir des profondeurs de son être-dans-le-monde pour réorienter son existence.

Le point de vue défendu par le héros de Ngal rejoint ici la position du philosophe congolais Kinyongo Jeki dans son article « Fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique. Le cas de la discursivité »¹⁰⁰. En effet, s'appuyant sur Nietzsche qui, dans *La Généalogie de la morale*, affirmait déjà que « l'esprit philosophique a toujours dû commencer par se travestir et se masquer en empruntant les types du prêtre, devin, de l'homme religieux en général, pour être seulement possible »¹⁰¹, et sur Paul Ricœur qui, dans la même veine, disait que « la philosophie n'est pas une création ex nihilo » et que « c'est des non-philosophes que la philosophie doit émerger par un effort critique »¹⁰², Kinyongo y écrit :

La philosophie africaine requiert encore de nos jours son milieu, son terroir, ce moule de la culture africaine. Elle ne pourra s'épanouir autrement qu'au sein d'une tradition proprement africaine. Une telle conception de la philosophie africaine suppose, bien entendu, une technique qui a pour nom herméneutique philosophique ou interprétation philosophique des traditions et faits africains de culture.¹⁰³

En fait, pour Kinyongo comme pour le héros de Ngal, les « éléments de discursivité » (mythes, récits, légendes, masques, tatouages, etc.) traduisant la manière d'être de la société africaine et marquant une certaine attitude d'esprit, attendent, sur le plan philosophique, une forme qui les « forme » et les « informe » sous forme de discours rigoureux et cohérent. À l'instar de la littérature africaine, ces éléments peuvent être considérés

non seulement comme des a, b, c, de la discursivité philosophique en Afrique, mais aussi naturellement, c'est-à-dire habituellement comme une des meilleures préparations de l'homme à la pénétration dans les dédales du « métaphysique » ; c'est-à-dire de la signification, du par-delà le signifiant empirique¹⁰⁴.

99. *Ibid.*, p. 165-166.

100. C'est depuis 1976 que Jeki Kinyongo a lancé le concept de discursivité comme voie possible de solution aux nombreux problèmes qui se posaient aux philosophes africains, entre autres l'opposition entre « ethnophilosophes » et partisans de « la philosophie dite rigoureuse » que certains critiques appelleront « europhilosophes ».

101. J. Kinyongo, « Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique. Le cas de la discursivité », V. Y. Mudimbe (éd.), *La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier*. Paris, Berger Levrault, 1978, p. 401.

102. *Ibid.*, p. 401.

103. *Ibid.*, p. 404.

104. *Ibid.*, p. 403.

Cepe
tout en r
discours
principe
l'errance
créatrices
discours
de trouve
Elle est à
nature, c
science, c
d'objet¹⁰⁶
un discor
dimension
qui, dans
par des j
a écrit q
africaine

artic
la fer
des c
de ré
fonde

Avec
dans la j
sérieux d
« dans u
de sûret
vent de
réduisan
les mod
et la rais
et le sav
parole q
joue d'e
discours
lité de la

105. J

106. J

107. J

108. J

109. J

110. J

avère une condition
toucher l'Africain à
pour réorienter son

joint ici la position
article « Fondation
e en Afrique. Le car
tzsche qui, dans *La*
rit philosophique a
uer en empruntant
n général, pour être
ans la même veine,
i ex nihilo » et que
oit émerger par un

s son milieu, son res-
s'épanouir autrement
le () conception de
technique qui a pour
on philosophique des

de Ngal, les « élé-
nasques, tatouages
icaine et marquant
lan philosophique,
forme de discours
icaine, ces éléments

ité philosophique en
situellement comme
pénétration dans les
fiction, du par-delà

e du () sivity comme voit
philosophes africains, entre
losophie dite rigoureuse »

ie philosophie herméneu-
dépendance de l'Afrique et

Cependant dans la logique de Viko, la discursivité philosophique doit, tout en recherchant la cohérence et la rigueur, faire éclater la forme du discours philosophique classique qui se veut univoque pour sauvegarder le principe de la métaphore qui ouvre des nouveaux horizons de sens, et de l'errance qui est quête sans déterminisme, faisant « découvrir les capacités créatrices de l'homme »¹⁰⁵. Ceci se comprend quand on sait que le nouveau discours africain que recherche Giambatista Viko a aussi pour visée ultime de trouver les moyens de mettre fin à une crise totale, multidimensionnelle. Elle est à la fois crise de l'imagination créatrice, crise du rapport avec la nature, crise du rapport avec son propre corps et avec autrui, crise de la science, du regard sur soi et sur les choses, enfin, crise de l'idée du sujet et d'objet¹⁰⁶. Le nouveau discours africain qui veut conjurer cette crise doit être un discours total, c'est-à-dire, capable de toucher l'homme dans toutes ses dimensions. En cela Ngal annonçait le philosophe et théologien Kà Mana qui, dans le cadre du courant des Nouvelles Rationalités Africaines initié par des jeunes philosophes congolais à l'université de Louvain en 1985, a écrit que les nouvelles rationalités qui doivent affronter la mégacrise africaine doivent

articuler en elles le souci de l'être, le sens de la valeur, la créativité du cœur, la fertilité de l'imagination, l'exubérance du corps et la préoccupation des cohérences rationnelles dans l'espace social. Il ne s'agit pas seulement de révolutionner les logiques de la connaissance. Il s'agit de rénover les fondements mêmes de l'être et les dynamiques de la culture¹⁰⁷.

Avec le penseur libre qu'est Giambatista Viko, le jeu est introduit dans la pensée pour la mettre à distance d'elle-même. Il s'empare du sérieux du concept et du raisonnement philosophique pour les entraîner « dans une machinerie de langage dont les crans d'arrêt et les verrous de sûreté ont sauté »¹⁰⁸. Le discours philosophique qui risque très souvent de se présenter comme un discours sur la totalité du réel tout en réduisant celui-ci aux limites de sa conceptualité s'ouvre dès lors à toutes les modalités d'expression de l'être. Ainsi le fictif et le spéculatif, le rêve et la raison, le concept et l'imaginaire, le *mythos* et le *logos*, la saveur et le savoir, « ne sont plus contradictoires, ils sont réconciliés dans une parole qui n'est plus une parole d'autorité [...] mais une parole qui se joue d'elle-même, dans l'élément du langage, pour déjouer l'ordre du discours »¹⁰⁹. Ils deviennent partie intégrante « du principe d'intelligibilité de la réalité »¹¹⁰ dans son imprévisible dynamique de créativité.

105. *Ibid.*, p. 165.

106. *Ibid.*, p. 138.

107. K. Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, Paris, Karthala, 1993, p. 30.

108. R. Barthes, *Leçon*, Paris, Seuil, 1978, p. 28.

109. P. Sabot, « Trois figures littéraires du philosophe », p. 246.

110. G. Ngal, *L'Errance*, p. 156.