

K

ISSN : 2609-2484

Éditeur : Université de Lille

15 | 2025

Verità e Politica. Il desiderio di Kierkegaard

De l'angoisse à la vérité : Kierkegaard et la condition politique africaine

N'Dré Sam Beugré

 <https://www.peren-revues.fr/revue-k/1678>

DOI : 10.54563/revue-k.1678

Référence électronique

N'Dré Sam Beugré, « De l'angoisse à la vérité : Kierkegaard et la condition politique africaine », *K* [En ligne], 15 | 2025, mis en ligne le 18 janvier 2026, consulté le 29 juin 2026. URL : <https://www.peren-revues.fr/revue-k/1678>

Droits d'auteur

CC-BY

De l'angoisse à la vérité : Kierkegaard et la condition politique africaine

N'Dré Sam Beugré

PLAN

Introduction

1. L'angoisse kierkegaardienne – liberté, subjectivité et vérité
 - a. L'angoisse comme révélation de la liberté
 - b. Subjectivité et vérité chez Kierkegaard
 - c. L'éthique du choix dans la pensée kierkegaardienne
 2. L'angoisse politique dans la condition africaine contemporaine
 - a. Postcolonie, fragmentation et vertige du possible
 - b. Figures contemporaines de l'angoisse politique africaine
 - c. De l'angoisse au courage politique : subjectivation et responsabilité
 3. Vers une vérité politique : subjectivité, engagement et authenticité
- ### Conclusion

TEXTE

Introduction

- 1 La pensée de Søren Kierkegaard, philosophe danois du XIX^e siècle souvent considéré comme le père de l'existentialisme, est ancrée dans une expérience radicale de la subjectivité, de la solitude et de l'angoisse. Chez lui, l'angoisse ne désigne pas un simple trouble psychologique ou une pathologie, mais une structure fondamentale de l'existence humaine, ce moment vertigineux où l'individu, confronté à sa propre liberté, réalise qu'il est condamné à choisir, à se choisir, sans garantie extérieure. Kierkegaard écrit que « l'angoisse est le vertige de la liberté » (*Le concept d'angoisse*, 1990), soulignant ainsi que cette expérience déstabilisante n'est pas un empêchement à l'autonomie, mais sa condition même. Elle est la porte étroite qui mène de l'existence immédiate à l'existence éthique, et de celle-ci à l'existence religieuse, comprise comme accomplissement de soi dans la vérité.

- 2 Dans le même temps, le monde contemporain, notamment celui des sociétés postcoloniales africaines, semble saturé d'une autre forme d'angoisse, plus diffuse, plus collective, mais tout aussi existentielle. Il s'agit de l'angoisse politique d'un continent qui a connu le traumatisme historique de la colonisation, la désillusion post-indépendance, les violences de la dépossession et la fragmentation des subjectivités. Cette angoisse n'est pas d'abord économique ni géostratégique ; elle est existentielle dans sa structure, car elle touche à la possibilité pour les individus et les communautés de se penser comme sujets de leur propre destin. Ce qui est en jeu, c'est une expérience de rupture, d'instabilité, de désorientation profonde, dans laquelle les promesses de souveraineté, de dignité et de vérité se trouvent sans cesse différées ou trahies.
- 3 Or, penser ensemble Kierkegaard et la condition politique africaine contemporaine peut sembler à première vue un anachronisme, voire un contresens : comment un philosophe solitaire du Danemark luthérien du XIX^e siècle pourrait-il éclairer la complexité postcoloniale du XXI^e siècle africain ? Pourtant, c'est précisément dans cette tension – entre l'expérience individuelle de l'angoisse kierkegaardienne et l'angoisse collective d'un continent en quête de sens – que surgit une intuition féconde. Si l'angoisse est bien, chez Kierkegaard, le seuil à partir duquel la vérité peut émerger comme choix personnel, comme subjectivité engagée, alors peut-être permet-elle de repenser la condition politique africaine non plus seulement comme un espace de crise ou de victimisation, mais comme une matrice d'interpellation, un lieu de passage possible vers une autre forme de vérité, politique, éthique et existentielle.
- 4 Il ne s'agit pas ici de projeter la pensée européenne sur l'Afrique dans un geste néocolonial de traduction unilatérale, mais de faire résonner des expériences – la solitude du sujet face à l'infini chez Kierkegaard, la solitude des peuples face à des États qui les déposèdent – dans un espace d'interprétation critique. En ce sens, l'angoisse devient un pont entre les contextes, un langage commun de l'inquiétude existentielle. Ce langage permet de penser la vérité non pas comme correspondance à un ordre établi, mais comme surgissement dans et à partir du trouble. Chez Kierkegaard, la vérité est subjectivité ; elle est ce que je choisis dans l'angoisse, contre les assurances du système. Cette vérité-là est précieuse pour penser la condition politique afri-

caine, précisément parce qu'elle ne repose pas sur des absolus théoriques, mais sur une expérience vécue de rupture, de confrontation avec la liberté et avec le vide.

- 5 Dans les contextes postcoloniaux africains, nombreux sont les auteurs et penseurs qui ont thématiqué cette angoisse politique comme expérience fondatrice. Frantz Fanon, dans *Les Damnés de la terre* (2004), écrivait que la décolonisation est un acte de violence, mais aussi un acte de naissance – une crise où les peuples accouchent d'eux-mêmes dans la douleur. Achille Mbembe, de son côté, évoque la postcolonie comme un temps de désordre créateur, où l'histoire est toujours en train de s'inventer au bord de l'échec (Mbembe, 2000). Cette angoisse, loin d'être simplement paralysante, est le lieu même d'un devenir possible. Elle est le lieu d'un choix, d'un saut existentiel : faut-il rester dans le désespoir passif, ou bien se risquer à une parole vraie, à une subjectivation politique radicale ?
- 6 Ce saut – Kierkegaard l'appelle le « saut de la foi » – ne relève pas de la croyance religieuse au sens dogmatique, mais d'un engagement sans garantie, d'une décision qui ne se fonde sur rien d'autre que sur elle-même. C'est dans ce geste que l'on peut commencer à tracer une analogie profonde entre le parcours individuel du sujet kierkegaardien et la quête collective de sens dans les sociétés africaines contemporaines. Dans les deux cas, l'angoisse est un point de départ, non une impasse. Elle est une épreuve de vérité, un appel au courage de devenir soi, envers et contre tout. La vérité n'est pas donnée : elle se conquiert dans le doute, dans l'inconfort, dans la dissonance. Et cette conquête est éthique autant que politique. L'hypothèse de cet article est donc la suivante : en articulant la structure existentielle de l'angoisse selon Kierkegaard à l'expérience politique de l'Afrique post-coloniale, il devient possible de penser une nouvelle forme de subjectivation politique, fondée non sur une vérité imposée de l'extérieur (dogme, idéologie, pouvoir), mais sur une vérité intérieure, choisie dans et par l'angoisse. Il ne s'agit pas d'appliquer Kierkegaard à l'Afrique, mais d'engager une conversation transversale entre deux mondes apparemment éloignés, pour dégager une philosophie de l'engagement, de la vérité et de la libération.
- 7 Cet article se propose d'explorer cette piste en trois temps. Dans un premier moment, nous reviendrons sur la conceptualisation kierke-

gaardienne de l'angoisse comme condition existentielle de la liberté. Ensuite, nous analyserons la manière dont l'angoisse se manifeste dans la condition politique africaine contemporaine, à travers ses crises identitaires, mémorielles et démocratiques. Enfin, nous chercherons à penser la possibilité d'une vérité politique, non pas comme dogme ou idéologie, mais comme acte de subjectivation éthique et courageuse, à la lumière de la pensée de Kierkegaard.

1. L'angoisse kierkegaardienne – liberté, subjectivité et vérité

a. L'angoisse comme révélation de la liberté

- 8 L'œuvre de Søren Kierkegaard offre une pensée singulière de l'angoisse, loin de toute conception purement psychologique ou médicale. Dans *Le Concept d'angoisse*, publié en 1844 sous le pseudonyme de Vigilius Haufniensis, Kierkegaard enracine cette expérience dans la dynamique ontologique de la liberté humaine. L'angoisse n'y est pas simplement le signe d'un désordre ou d'une faiblesse, mais l'expression d'une possibilité radicale, un moment originaire où l'individu prend conscience de sa propre liberté, sans médiation, sans appui, et donc sans excuse. Ce que Kierkegaard nomme « angoisse » (*Angest*) ne peut se réduire à la peur. Tandis que la peur possède un objet défini – je crains quelque chose de précis –, l'angoisse, elle, est sans objet, ou plutôt, elle est l'ouverture à la possibilité elle-même, à l'infini des choix que la liberté met en jeu. Elle est ce moment où « la possibilité de pouvoir » s'ouvre à l'individu, le plongeant dans une suspension vertigineuse. « L'angoisse est le vertige de la liberté » (Kierkegaard, 1990, p. 53). Cette formule célèbre exprime avec force la posture fondamentale de l'individu face à son propre potentiel : l'être humain est libre, mais cette liberté est aussi un abîme. Le vertige naît de cette capacité à choisir, sans y être contraint, et donc à se tromper, à échouer, à se perdre. L'angoisse, dès lors, n'est pas un accident de l'existence, mais sa structure constitutive.

- 9 Dans *Le Concept d'angoisse*, Kierkegaard lie fondamentalement l'angoisse à la possibilité, comprise non pas comme probabilité d'un événement futur, mais comme ouverture indéterminée à ce qui pourrait être. Il distingue nettement entre la nécessité (ce qui est) et la possibilité (ce qui pourrait être) : c'est cette dernière qui caractérise le propre de la liberté humaine. L'homme est cet être qui vit dans l'écart entre ce qu'il est et ce qu'il pourrait devenir, et cet écart est porteur d'angoisse. « L'angoisse est une sympathie pour le possible, un attachement à ce qui effraie, une attirance pour ce qui repousse » (Ibid., p. 45). L'ambiguïté de l'angoisse tient à cette double polarité : elle attire autant qu'elle fait peur. Elle est désir d'émancipation et peur du vide, élan vers l'inconnu et retrait dans la sécurité. Dans ce sens, Kierkegaard fait de l'angoisse le seuil de la liberté : elle précède le choix, elle est l'épreuve nécessaire du devenir sujet.
- 10 Une des contributions majeures de Kierkegaard réside dans sa lecture de l'angoisse à partir du récit biblique de la Genèse. Il interprète la chute d'Adam non pas comme une faute morale au sens strict, mais comme l'expression d'un saut existentiel : Adam est dans un état d'innocence, mais confronté à l'interdiction divine (« tu ne mangeras pas »), il entre dans l'angoisse. Il est libre de transgresser, et c'est cette liberté elle-même qui engendre l'angoisse. « L'innocence est l'ignorance ; mais l'ignorance est une détermination de l'esprit, et l'angoisse est son pressentiment. Adam n'a pas péché encore, mais il est dans l'angoisse » (Ibid., p. 43). Ici, l'angoisse précède l'acte. Elle n'est pas une conséquence du péché, mais sa possibilité même, sa condition. La chute n'est pas causée par le mal, mais par la liberté. C'est cette tension entre innocence et responsabilité qui fonde le drame de l'existence humaine.
- 11 Ce que Kierkegaard appelle la « subjectivité » s'enracine dans cette expérience de l'angoisse. Être un sujet, ce n'est pas simplement être un individu biologique ou social, mais se choisir soi-même face à la pluralité des possibles. L'angoisse est donc un révélateur de soi : elle révèle que je ne suis pas déjà fait, que je dois me faire, et que nul ne peut le faire à ma place. Ce moment est radicalement solitaire, mais non pathologique. Il engage un acte d'appropriation de sa propre existence, ce que Kierkegaard appelle le devenir de la personne singulière, par opposition aux figures anonymes ou esthétiques de la foule. C'est à travers l'angoisse que le sujet se distingue de la masse,

en choisissant librement une direction pour son existence. « Se comprendre soi-même dans l'angoisse, c'est déjà être sur la voie de la vérité » (Ibid., p. 96). Loin d'être un mal, l'angoisse devient ici l'espace du devenir, un passage obligé pour accéder à l'authenticité.

- 12 La liberté révélée dans l'angoisse peut produire deux types de réactions : le désespoir ou le choix éthique. Le désespoir, décrit dans *La Maladie à la mort*, est la fuite hors de soi, le refus de devenir soi-même, l'aliénation dans l'oubli de soi ou dans l'identification à des rôles extérieurs. Il est une mauvaise gestion de l'angoisse. À l'inverse, l'acceptation de l'angoisse comme révélatrice de la liberté ouvre à l'éthique, c'est-à-dire à la vie responsable, au choix assumé, à la fidélité à soi. Kierkegaard conçoit cette étape comme celle du passage de la vie « esthétique » (fondée sur la recherche du plaisir ou du divertissement) à la vie « éthique » (fondée sur l'engagement et la responsabilité). Ce choix est un saut : il ne repose sur aucun fondement rationnel objectif, mais sur un acte de volonté qui engage toute la subjectivité. L'angoisse est donc aussi une expérience morale, au sens fort du terme : elle renvoie à ce que je fais de ma liberté.
- 13 Ainsi, chez Kierkegaard, l'angoisse est bien plus qu'une émotion ou un affect passager. Elle est la manifestation originelle de la liberté humaine, son vertige et sa promesse. Elle ne se soigne pas, elle ne se surmonte pas par la distraction ou la rationalisation : elle se traverse, elle s'assume, et c'est dans cette traversée que l'individu devient réellement sujet. Loin d'être une faiblesse, elle est une force silencieuse, un lieu de naissance possible pour la vérité existentielle, qui ne se dit que dans le choix engagé. C'est cette structure que nous explorerons ensuite dans sa transposition à la condition politique africaine contemporaine : une angoisse collective, face à la liberté trahie, différée ou confisquée – et pourtant toujours possible.

b. Subjectivité et vérité chez Kierkegaard

- 14 L'une des thèses les plus célèbres – et les plus souvent mal comprises – de Kierkegaard est celle selon laquelle « la vérité est la subjectivité ». Cette formule, provocatrice à première vue, ne doit pas être interprétée comme un relativisme naïf ou une négation des faits objectifs, mais comme une redéfinition radicale du rapport au vrai, en

le liant à l'existence personnelle et au choix éthique. Pour Kierkegaard, la vérité véritable, celle qui donne sens à la vie, ne peut être séparée du sujet qui vit. Elle ne peut être réduite à une simple donnée extérieure ou à une proposition logique : elle est ce qui engage et transforme le sujet. « La vérité est précisément l'aventure par laquelle l'individu devient vrai dans la passion de sa propre existence » (Kierkegaard, 2002, p. 209). Kierkegaard s'oppose ici à la tradition rationaliste représentée par Hegel, pour qui la vérité s'inscrit dans un système logique et impersonnel, dans le développement dialectique de l'Esprit. Contre cette approche spéculative, il affirme que la vérité qui compte, la seule qui soit vraiment significative, est celle qui me concerne, qui me traverse et me transforme. Cette vérité-là est existentielle : elle ne se démontre pas, elle se vit. Kierkegaard opère une distinction essentielle entre deux types de vérité : la vérité objective et la vérité subjective. La première concerne des énoncés constatifs, des faits, des preuves ; elle est du ressort de la science, de la logique, de l'analyse. La seconde est la vérité vécue, celle qui implique un rapport existentiel à ce qui est affirmé. Il ne s'agit pas simplement de savoir si une chose est vraie, mais de vivre de telle sorte que cette vérité me concerne absolument. « Une chose peut être objectivement vraie, et cependant subjectivement fausse ; elle peut être objectivement fausse, et cependant subjectivement vraie » (Ibid., p. 174). Cette phrase, souvent déroutante, signifie que ce n'est pas l'énoncé qui fait la vérité, mais le mode d'engagement du sujet dans cet énoncé. Ainsi, il vaut mieux croire en une vérité incertaine, mais le faire avec passion et foi, que de professer une vérité certaine avec indifférence ou superficialité.

- 15 La vérité, chez Kierkegaard, n'est donc pas froide ni distante : elle est passionnelle. C'est par le risque, le saut, et non par l'objectivation, que le sujet accède à une vérité qui l'engage. Kierkegaard écrit : « Ce qui importe, ce n'est pas tant ce que l'homme pense, mais comment il le pense – non pas tant l'objet de la pensée, que la passion avec laquelle il pense » (Ibid., p. 178). Il ne s'agit pas de nier l'objectivité, mais de rappeler qu'aucune connaissance ne peut guider une vie si elle n'est pas incarnée dans une existence réelle. Cette passion n'est pas un simple affect ; elle est la forme même de la vérité subjective. Elle fait que l'individu devient ce qu'il pense, et pense ce qu'il devient.

- 16 Ce lien entre subjectivité et vérité conduit Kierkegaard à une critique virulente de la pensée systématique, en particulier celle de Hegel. Pour lui, tout système philosophique qui prétend tout expliquer, tout intégrer, est inhumain parce qu'il efface la singularité de l'individu. La vérité ne peut pas être saisie dans un tout impersonnel : elle surgit dans l'instant, dans le choix, dans l'angoisse. « La subjectivité est la vérité, car l'existence est précisément ce qui ne peut entrer dans un système » (Ibid., p. 193). Ainsi, la vérité ne peut être totalisée. Elle est toujours en tension, toujours en devenir, car elle est vécue dans l'histoire singulière de chacun. Cette vérité-là est difficile, car elle suppose de vivre sans certitudes définitives, dans une forme de fébrilité existentielle. Mais c'est aussi ce qui la rend authentique. C'est dans cette dynamique que Kierkegaard introduit la figure du paradoxe, notamment à travers le christianisme. La foi chrétienne ne peut être prouvée rationnellement ; elle repose sur une vérité paradoxale : Dieu fait homme, l'éternité dans le temps, l'infini dans le fini. Le chrétien ne croit pas en dépit de la contradiction, mais dans la contradiction, dans le paradoxe vivant. « La foi commence là où la pensée s'arrête » (Kierkegaard, 2000, p. 65). Ce que Kierkegaard appelle le « saut de la foi » est un acte de vérité subjective ultime. Loin d'être une soumission à l'irrationnel, c'est un choix libre, une réponse passionnée à l'absurde. Ce saut est l'expression la plus haute de la subjectivité, non parce qu'il nie la raison, mais parce qu'il refuse de s'y enfermer. La vérité religieuse n'est donc pas une idée à comprendre, mais un rapport à vivre, une relation intime à l'absolu.
- 17 En affirmant que « la vérité est la subjectivité », Kierkegaard ne rejette pas la vérité au sens traditionnel, mais il en déplace le centre de gravité : elle n'est plus à chercher dans l'objectivité pure, mais dans l'engagement existentiel. La vérité devient ce que l'individu est prêt à vivre, assumer, incarner jusqu'au bout, même au risque de la souffrance ou de l'absurde. Cette vérité n'est pas opposée à la liberté, elle en est l'accomplissement. Elle ne s'impose pas de l'extérieur, elle se choisit, dans l'angoisse et dans la foi. Cette compréhension de la vérité ouvre la voie à une lecture nouvelle des contextes politiques contemporains, notamment en Afrique, où la vérité semble souvent confisquée, imposée, ou vidée de sens. En revenant à cette vérité incarnée, existentielle, choisie dans l'angoisse, on peut reconsidérer la subjectivité politique non pas comme un objet manipulé par le

pouvoir, mais comme un lieu de résistance, d'authenticité et de création.

c. L'éthique du choix dans la pensée kierkegaardienne

- 18 Chez Søren Kierkegaard, le choix n'est pas une simple opération volontaire ponctuelle, mais un acte fondamental d'auto-constitution du sujet. Le choix est ce par quoi l'individu devient ce qu'il est. Il est le moment crucial où la liberté s'exerce non pas dans l'abstraction, mais dans la réalité concrète de l'existence. La pensée kierkegaardienne du choix se déploie à travers une structure dialectique de l'existence : l'esthétique, l'éthique et le religieux. Chacun de ces stades correspond à une manière différente de vivre et de se rapporter à soi-même, au monde, et à la vérité. L'angoisse, comme nous l'avons vu, révèle la liberté du sujet. Mais cette révélation reste inopérante tant qu'elle ne conduit pas à un acte, à une décision existentielle. Ce moment décisif – le « choix de soi-même » – est le pivot de toute l'éthique kierkegaardienne. « Choisir, c'est se choisir soi-même, c'est vouloir être soi-même » (Kierkegaard, 1984, p. 144). Ce que Kierkegaard désigne ici est une éthique de l'appropriation de soi, où l'individu cesse de se fuir dans le divertissement ou dans les déterminations extérieures pour prendre la responsabilité pleine de son existence. Ce choix n'est pas un moment parmi d'autres : il est la condition de possibilité de l'existence authentique.
- 19 Le premier stade de l'existence, le stade esthétique, est celui de l'évitement du choix véritable. Il est caractérisé par la recherche du plaisir, de la nouveauté, du divertissement. L'individu esthétique refuse l'engagement ; il vit dans la fragmentation et l'éphémère. Il est esclave de l'instant, incapable d'assumer sa liberté. Dans *Ou bien... ou bien*, Kierkegaard illustre cette position par la figure du séducteur, Johannes, qui vit selon une logique de conquêtes sans lendemain, toujours fuyant la responsabilité. Cette vie sans choix réel mène inévitablement au désespoir, car elle est privée de continuité, de profondeur, de vérité. « Le désespoir est le prix à payer pour avoir refusé de choisir » (Ibid., p. 207). Le désespoir n'est donc pas ici une émotion négative passagère, mais une condition spirituelle : l'échec à se rapporter à soi-même de manière authentique. Kierkegaard

qualifie ce désespoir de « désespoir esthétique », qui conduit tôt ou tard à l'effondrement existentiel.

- 20 Le stade éthique marque une rupture avec l'esthétique. Il est le moment où l'individu prend conscience de la gravité de l'existence, de sa responsabilité vis-à-vis de lui-même et des autres. L'éthique, chez Kierkegaard, ne repose pas sur des normes universelles mais sur le choix libre et réfléchi de soi-même. C'est une éthique du devenir, de la fidélité à soi, dans le temps. « Le moi éthique est un moi qui se choisit, qui s'accepte dans sa finitude et dans sa tâche » (Ibid., p. 223). Ce choix de soi n'est pas arbitraire. Il implique la reconnaissance de limites, de devoirs, et surtout d'une tâche intérieure : devenir soi, dans la continuité et la cohérence. Cette conception éthique implique une temporalité spécifique, celle de la durée, de l'engagement, de la mémoire fidèle. Le sujet ne vit plus pour le moment, mais pour une orientation de vie. Le choix devient alors un acte existentiel par excellence. Il n'est pas un calcul rationnel, mais un engagement total. C'est ce que Kierkegaard nomme le choix absolu : il ne s'agit pas de choisir entre deux objets, mais de se choisir comme être éthique.
- 21 Le dernier stade de l'existence est le stade religieux, où le choix prend une forme encore plus radicale. Il s'agit ici du saut de la foi, du rapport à l'Absolu, au-delà de toute médiation rationnelle. Ce choix religieux n'est pas en contradiction avec l'éthique ; il en est le dépassement dans le paradoxe. Kierkegaard développe cette thématique dans *Crainte et tremblement*, à travers la figure d'Abraham, prêt à sacrifier son fils Isaac sur l'ordre de Dieu. Ce récit, profondément troublant, montre que le choix religieux défie la morale humaine, mais n'en est pas pour autant immoral. Il est paradoxal, car il repose sur un appel intérieur, silencieux, impossible à justifier aux yeux du monde. « Le chevalier de la foi est seul, incompréhensible, et pourtant dans une confiance absolue » (Kierkegaard, 2002, p. 89). Ce choix religieux est le plus profond, car il ne s'appuie sur aucune garantie, aucun discours, aucune reconnaissance extérieure. Il est le choix de l'invisible, le choix dans l'angoisse absolue. Mais c'est aussi dans ce saut que l'individu devient pleinement soi, dans sa relation avec l'Absolu.
- 22 Pour Kierkegaard, le choix n'est jamais une action ponctuelle. Il ne s'agit pas de choisir une fois pour toutes, mais de se rechoisir conti-

nuellement, dans la répétition vivante de l'engagement. Le choix est une pratique, un travail de soi sur soi. Il ne produit pas une identité figée, mais une subjectivité dynamique, en devenir. C'est pourquoi Kierkegaard insiste sur la responsabilité que le choix engage. On ne choisit pas sans conséquences. On choisit dans la solitude, dans l'angoisse, mais aussi dans la fidélité à soi-même. L'éthique devient ici un art de la persévérance, une manière de se tenir dans le monde sans se perdre dans la dispersion. L'éthique du choix chez Kierkegaard ne se limite pas à un appel à la décision. Elle est une anthropologie existentielle, une éthique de la liberté assumée dans la souffrance, dans le silence et dans l'espérance. Le choix, loin d'être une liberté sans attache, est un acte fondateur, un moment de vérité où le sujet se constitue en répondant à l'appel de l'existence. Dans une époque où les identités semblent imposées ou confisquées, cette éthique du choix résonne puissamment. Elle offre une ressource pour penser la subjectivité comme résistance, comme fidélité à une vérité intérieure contre les forces de la dispersion et de l'oubli de soi.

2. L'angoisse politique dans la condition africaine contemporaine

a. Postcolonie, fragmentation et vertige du possible

- 23 Dans son ouvrage fondamental *De la postcolonie*, Achille Mbembe décrit l'Afrique contemporaine non pas comme une simple survivance coloniale, mais comme un espace profondément marqué par des formes de temps discontinus, de régimes d'historicité chaotiques, où l'avenir n'apparaît jamais comme la simple projection d'un passé assumé (Mbembe, 20002, p. 15). Ce contexte produit une angoisse structurelle, une incertitude radicale quant au sens de l'histoire, à la place du sujet, à la valeur de l'existence collective. Ce qui caractérise la postcolonie, c'est la saturation du réel par le possible non actualisé, l'accumulation de promesses non tenues, de projets d'indépendance avortés, d'émancipations trahies. Cette condition rejoint la définition kierkegaardienne de l'angoisse comme rapport à la possibilité : non

pas la possibilité comme puissance d'agir pleinement réalisée, mais comme champ de possibles ouverts mais non assumés, comme vertige de la liberté sans direction claire. Dans ce sens, l'angoisse africaine postcoloniale n'est pas simplement le fruit de la domination ou du sous-développement, mais l'expression d'une liberté suspendue, toujours sur le point de s'accomplir mais sans garantie. « L'Afrique est entrée dans le monde sous la forme d'une dette, d'un défaut, d'un manque à être » (Bayart, 1989, p. 231). Cette citation de Jean-François Bayart exprime l'ambivalence de l'histoire politique du continent africain : prise dans un processus d'historicisation par d'autres, et donc dans une impossibilité de produire une narration souveraine de soi. Cette absence de récit unificateur, cette dépossession symbolique, produit une angoisse proprement existentielle.

- 24 L'un des paradoxes majeurs de la condition politique africaine postindépendance est d'avoir été placée dans une position de liberté formelle, sans que cette liberté ne soit accompagnée des conditions matérielles, institutionnelles et symboliques de son effectuation réelle. La décolonisation, si elle fut un acte politique et juridique, n'a pas toujours permis une subjectivation politique authentique. Frantz Fanon, dans *Les Damnés de la terre*, avait anticipé cette contradiction : « La décolonisation n'est jamais achevée dans les têtes. Elle appelle une mutation ontologique du sujet noir » (Fanon, 2002, p. 177). Ce que Fanon pointe ici est essentiel : la libération politique formelle, sans transformation existentielle du sujet, demeure incomplète. Le peuple libre, sans éducation critique, sans recomposition des imaginaires, demeure prisonnier de structures mentales coloniales. Ainsi naît une forme d'angoisse collective : celle de se sentir libre sans le devenir vraiment, celle d'exister politiquement sans s'éprouver comme sujet de l'histoire.
- 25 L'angoisse politique africaine résulte aussi d'une relation troublée au temps. Le futur est souvent perçu comme obscur, voire comme un poids, plutôt qu'un horizon ouvert. L'échec des États postcoloniaux à garantir les droits, la justice, la sécurité ou même l'espoir, a engendré une crise de la projection. Ce que Kierkegaard décrivait comme la nécessité de se choisir dans le temps, se heurte ici à des situations concrètes de paralysie, d'immobilisme historique. La jeunesse africaine, en particulier, vit cette angoisse avec une intensité particulière. Elle est prise dans une double injonction : hériter d'une histoire

douloureuse (colonisation, guerre, corruption, pauvreté), et construire un avenir qui lui échappe, dans des sociétés souvent marquées par l'informalité, le clientélisme et l'exclusion. L'angoisse ne vient plus seulement du choix, mais de l'impossibilité de choisir.

- 26 L'État postcolonial est souvent vécu non comme garant d'une éthique collective, mais comme machine à produire du désordre, de l'humiliation et de l'absurde. Chez Mbembe, l'État devient parfois une figure grotesque, théâtre de la violence et de la parodie (Mbembe 2002, p. 182). Cette expérience de l'irrationalité du pouvoir, de la confusion entre public et privé, entre loi et caprice, génère une angoisse spécifique : l'impossibilité de se situer face à une autorité instable. Ce phénomène rejoint l'idée kierkegaardienne selon laquelle l'absence de repères stables exacerbe l'angoisse. Là où la loi devient illisible, là où la parole politique est vide ou trahie, le sujet se retrouve livré à lui-même, confronté à une liberté sans coordonnées. Le sentiment de trahison des promesses de l'indépendance agit comme un multiplicateur d'angoisse. Mais dans cette angoisse politique africaine réside peut-être une puissance latente. Comme chez Kierkegaard, elle peut être vue non comme un enfermement, mais comme l'ouverture d'une possibilité. L'angoisse indique que quelque chose en nous résiste à l'absurde, réclame de l'ordre, de la signification, de la responsabilité. Elle est déjà une forme de réveil du sujet, une conscience douloureuse, mais lucide, de la défaillance du politique et de l'urgence d'une refondation. Ce renversement est au cœur de la pensée d'Achille Mbembe dans ses écrits plus récents, où il appelle à une recreation du monde, à une politique de l'ouverture, de la circulation et de la réinvention (Mbembe, 2010, p. 241). L'angoisse devient alors un point d'inflexion, un moment existentiel collectif qui peut, s'il est assumé, donner naissance à une nouvelle subjectivité politique.

b. Figures contemporaines de l'angoisse politique africaine

- 27 L'angoisse politique n'est pas seulement une abstraction théorique ou une sensation diffuse. Elle s'incarne dans des figures concrètes, dans des formes de vie, dans des voix et des corps exposés à l'instabilité, à la désillusion, et au vertige de la liberté sans direction. Cette section propose d'explorer quelques figures emblématiques de l'angoisse

politique africaine : non pas comme des types sociaux figés, mais comme des manifestations existentielles du trouble profond qui traverse les sociétés postcoloniales. Dans de nombreuses sociétés africaines, la jeunesse incarne à la fois l'énergie du devenir et le poids de l'impossible. Diplômée mais sans emploi, connectée au monde mais sans perspective, consciente de ses droits mais enfermée dans des régimes autoritaires ou clientélistes, la jeunesse vit dans une forme d'angoisse statique. Elle est suspendue entre un passé qu'elle n'a pas choisi et un avenir qu'elle ne peut construire. Elle éprouve ce que Kierkegaard décrivait comme la possibilité sans orientation, source de vertige et de souffrance. Cette jeunesse devient souvent l'incarnation du « no future » africain. Elle rêve de départ – vers l'Europe, vers un ailleurs mythifié – non pas seulement pour fuir la pauvreté, mais pour échapper à l'asphyxie existentielle. L'angoisse ici est autant psychologique que politique : elle provient de l'impossibilité de devenir soi-même dans un monde où les conditions d'individuation sont fragiles ou confisquées. « Nos jeunes sont conscientes de leur potentiel, mais le réel les contraint à l'impuissance. Elles rêvent dans le désespoir » (Sarr, 2016, p. 49).

- 28 L'intellectuel africain critique – penseur, écrivain, professeur, essayiste – est souvent une figure tragique dans l'espace public contemporain. D'un côté, il est porteur d'un savoir, d'une capacité d'analyse, d'une responsabilité envers la vérité. De l'autre, il est ignoré, marginalisé, parfois persécuté, dans des systèmes politiques où la critique est perçue comme une menace. Ce désajustement entre vérité pensée et réalité vécue génère une angoisse spécifique : celle de parler sans être entendu, d'écrire sans être lu, de penser dans le vide. C'est une forme d'angoisse existentielle du vrai : proche de celle de Kierkegaard, lorsque ce dernier constatait que dire la vérité dans un monde saturé de mensonges et d'ironie revenait à crier dans le désert. Ce type d'angoisse est féconde, car elle pousse certains à persister, à témoigner, à écrire contre le silence. Mais elle peut aussi conduire à la lassitude, au retrait, à la mélancolie politique. « Ce pays tue ses penseurs ; il leur interdit d'être nécessaires » (Nganang, 2001, p. 174). Des auteurs comme Patrice Nganang, Felwine Sarr ou encore Ken Bugul incarnent cette tension entre lucidité et marginalité, entre exigence intellectuelle et conditions défailantes de réception. Leur

production porte les marques d'un mal-être historique, mais aussi d'une espérance têtue.

- 29 Une autre figure de l'angoisse politique est celle du citoyen désaffecté, qui assiste aux dérives du pouvoir, à la corruption, aux élections truquées ou sans effet réel, tout en se sentant impuissant. Ce citoyen devient spectateur de sa propre dépossession. Il n'est pas nécessairement apathique ; il est souvent lucide, mais profondément désillusionné. Kierkegaard écrivait que l'un des symptômes de la fuite devant soi était le divertissement, c'est-à-dire le fait de se perdre dans la surface des choses pour éviter de se confronter à l'essentiel. Le citoyen spectateur vit dans un monde saturé d'informations, de réseaux sociaux, de discours politiques, mais il n'y croit plus. Il est en mode « observation », mais sans engagement. « Regarder, commenter, dénoncer, mais ne pas agir. Tel est le piège de la postcolonie : elle transforme les citoyens en spectateurs sidérés » (Mbembe, 2013, p. 98). Cette angoisse de l'impuissance démocratique s'amplifie lorsque les institutions perdent leur légitimité, lorsque le langage politique est perçu comme un simulacre. Elle conduit parfois à un repli privé, à une politique du silence ou de la survie individuelle.
- 30 Enfin, l'artiste africain contemporain – poète, slameur, peintre, musicien engagé – peut être vu comme une figure de l'angoisse sublimée. Dans des contextes où les mots sont censurés, les gestes surveillés, l'art devient un espace d'expression du trouble, mais aussi de création d'alternatives. L'angoisse y est moteur, matière première, ferment de vigilance critique. Comme chez Kierkegaard, où la souffrance donne naissance à la conscience, l'angoisse chez l'artiste devient une source de style, de rythme, de symboles nouveaux. Elle ne cherche pas à fuir l'absurde, mais à le transfigurer. « Nos douleurs chantées sont des appels à la vérité. L'angoisse n'est pas silence : elle est cri¹ ». C'est dans cette capacité à transformer l'angoisse en voix, en poème, en peinture, que réside une force politique et existentielle, proche de ce que Kierkegaard appelait la subjectivité accomplie. Les figures contemporaines de l'angoisse politique africaine sont multiples. Elles révèlent, chacune à leur manière, un dérèglement du lien entre liberté, histoire et vérité. Mais elles témoignent aussi d'une vivacité du sujet, d'un refus de s'abandonner totalement au silence ou à la dépossession. L'angoisse, comme chez Kierkegaard, n'est pas l'ennemie de l'engagement ; elle en est l'antichambre. Elle précède le

choix, elle prépare le saut, elle appelle à un autre rapport à soi, au monde et au politique. Dans ce sens, la condition africaine contemporaine, traversée par ces figures de l'angoisse, porte en elle une capacité de renaissance éthique et existentielle.

c. De l'angoisse au courage politique : subjectivation et responsabilité

- 31 L'angoisse n'est pas, chez Kierkegaard, un état dont il faut se libérer à tout prix, ni une pathologie à guérir. Elle est une structure fondatrice de la liberté, un moment de désorientation qui ouvre à la vérité existentielle. Dans le contexte africain contemporain, marqué par la crise des institutions, l'effritement du lien social, et la difficulté de projection dans l'avenir, l'angoisse politique n'a pas à être seulement subie : elle peut être reconnue comme condition de subjectivation. La question qui se pose alors est la suivante : que faire de l'angoisse ? Peut-elle conduire à une paralysie collective ou bien à un réveil politique ? C'est ici que l'éthique du choix kierkegaardienne rejoint les interrogations africaines contemporaines : comment faire d'une crise de sens, d'une incertitude radicale, un point de basculement vers une responsabilité partagée ?
- 32 Dans *Le concept d'angoisse*, Kierkegaard affirme que l'angoisse n'est pas un piège, mais un appel. Elle n'est pas une impasse, mais une invitation à l'acte. L'individu, face à l'angoisse, est confronté à un choix existentiel : se fuir ou se choisir, se dissoudre ou se poser comme sujet. Appliquée à l'échelle collective, cette dynamique peut être transposée au citoyen postcolonial africain : à quel moment passe-t-il de la position de spectateur impuissant à celle d'acteur responsable ? Quel est le moment du saut – non plus religieux, mais politique et existentiel – où l'on accepte de porter une histoire et de répondre de sa part de monde ? « L'angoisse, correctement comprise, éduque l'homme, et cette éducation est la plus haute. Elle lui apprend à se tenir seul devant Dieu » (Kierkegaard, 1990, p. 98). Ce passage peut être lu dans une perspective laïque comme l'apprentissage du face-à-face avec soi-même, sans médiation extérieure. C'est ce que Kierkegaard appelle le moment éthique : le passage de la fuite à l'appropriation, de la distraction à la conscience, de l'inertie au choix. Cette transition est essentielle pour penser une éthique politique africaine

fondée non sur des modèles importés, mais sur l'expérience vécue du manque, du doute, et de l'appel à l'action.

- 33 Assumer son angoisse, c'est aussi accepter de s'inscrire dans l'histoire, avec tout ce que cela suppose de responsabilité, de fragilité, mais aussi de création. Dans *Sortir de la grande nuit*, Achille Mbembe appelle à une reprise active de l'histoire par les Africains eux-mêmes, à la production de nouveaux récits, de nouveaux imaginaires, capables de porter une conscience libre et plurielle. Ce travail est difficile, car il nécessite le courage d'exister sans modèle préétabli, sans appui providentiel. « Nous ne savons pas encore ce que nous voulons être. Mais nous savons que nous ne voulons plus être ce que nous avons été. Entre les deux, il y a un saut à faire » (Mbembe, 2010, p. 216). Ce « saut », chez Mbembe, rejoint la logique kierkegaardienne du risque existentiel. Il n'y a pas de certitude, mais il y a une nécessité intérieure de devenir sujet. Ce courage n'est pas héroïque au sens classique. Il est discret, têtu, quotidien, fait de refus minuscules, de créations subversives, d'espérances tenaces.
- 34 Kierkegaard conçoit la subjectivité dans une solitude radicale : on choisit seul, on croit seul, on répond seul. Mais dans le champ politique, cette solitude peut devenir le point d'origine d'un nous. L'individu qui assume son angoisse ouvre un espace éthique de reconnaissance mutuelle, où la vérité ne se dit plus seulement au singulier, mais dans un tissu de relations fondées sur la responsabilité. Des penseurs africains comme Paulin Hountondji ou Fabien Eboussi Boulaga ont insisté sur la nécessité de passer de la réaction à la création, de la dépendance à l'invention de soi. Ce passage n'est possible que si le sujet – individuel ou collectif – accepte d'habiter l'angoisse comme lieu de vérité, et non comme malédiction. Cela suppose une politique du partage de l'incertitude, une reconnaissance du fait que personne ne peut posséder à lui seul le sens du réel. « La liberté est à construire. Elle ne se donne pas, elle se décide » (Hountondji, 1977, p. 143).
- 35 La responsabilité politique, dans cette perspective, ne repose pas sur un programme défini ou sur une doctrine extérieure. Elle naît du choix de se lever, d'intervenir, de dire « non » à l'injustice, de dire « oui » à la fragilité du monde. Kierkegaard le disait déjà : le choix est un acte sans preuve. Il ne peut pas être justifié pleinement à l'avance.

Mais il engage, et c'est ce qui le rend véritablement éthique. Dans le contexte africain, cela peut se traduire par des gestes concrets : refuser le silence, écrire dans des langues vivantes, enseigner autrement, mobiliser la jeunesse, créer des espaces de parole, refuser la corruption, pratiquer l'hospitalité radicale. Ce sont là des sauts existentiels, à petite échelle, mais qui composent une politique du courage. L'angoisse politique, loin d'être un mal à supprimer, est une expérience fondamentale de la liberté sans appui. Dans la pensée de Kierkegaard comme dans l'expérience africaine contemporaine, elle peut être vécue comme la porte étroite vers une vérité choisie, une subjectivité active, un engagement pour soi et pour les autres. Faire face à l'angoisse, c'est faire le pari de la transformation dans l'incertitude, de la responsabilité sans garantie, du sens à inventer plutôt qu'à recevoir. Ainsi, dans les contextes postcoloniaux africains, l'angoisse peut devenir non pas le symptôme d'une impasse, mais le lieu d'un possible politique. Un espace où la liberté ne se proclame pas, mais se choisit et se prouve dans l'agir, où la vérité se vit dans la fidélité à une parole, à un geste, à une promesse. Là se joue une éthique du courage, silencieuse parfois, mais puissante, capable de refonder le rapport entre soi, les autres, et le monde.

3. Vers une vérité politique : subjectivité, engagement et authenticité

- 36 Loin d'être une faiblesse psychologique ou une crise pathologique, l'angoisse, chez Kierkegaard, est ce par quoi l'individu est mis en demeure de devenir sujet. Elle surgit lorsque la liberté prend conscience d'elle-même, non dans l'absolu, mais dans l'indétermination du choix. L'angoisse révèle que nous sommes libres sans garantie. Elle place l'individu face à la nécessité de se choisir, de s'engager, non en fonction d'un idéal donné, mais selon une vérité intérieure, à la fois existentielle et éthique. Dans le contexte africain contemporain, cette angoisse prend une dimension politique. Elle ne résulte pas uniquement de la répression ou de la pauvreté, mais de la désorientation historique, de l'écart entre les promesses d'indépendance et la réalité vécue. De nombreux citoyens vivent une liberté

formelle mais creuse, confrontés à des régimes qui parlent de démocratie mais cultivent le silence, la peur et l'oubli. Cette situation crée une forme d'angoisse collective, non pas paralysante mais potentiellement éveillante. Ce que Kierkegaard appelle *le choix de soi dans la vérité*, c'est précisément ce moment où, traversé par l'angoisse, l'individu cesse de fuir et commence à s'assumer comme sujet, même sans sécurité. Ce processus de subjectivation, en Afrique, est politique : il s'agit pour des peuples entiers, pour des générations nouvelles, de se ressaisir comme acteurs d'un monde à construire, et non comme héritiers passifs d'une histoire douloureuse. « L'angoisse est la possibilité de la liberté ; elle est la naissance du soi » (Kierkegaard, 1990, p. 58.). La vérité politique commence donc à ce niveau : lorsque des individus, refusant la confusion ambiante, choisissent de se tenir dans l'incertitude, et de s'y engager. Ils ne prétendent pas tout savoir, mais ils refusent de céder à l'apathie ou au mensonge.

- 37 Dans *La Maladie à la mort*, Kierkegaard développe une typologie du désespoir, qu'il définit comme la condition de celui qui ne veut pas être lui-même, ou qui s'ignore dans sa liberté. Il existe un désespoir « passif », fait de résignation, de fuite, de soumission. En politique, ce désespoir se manifeste dans le silence, le fatalisme, l'impression que « rien ne peut changer ». Ce désespoir est souvent institutionnalisé dans les régimes autoritaires : on prive les citoyens non seulement de parole, mais de la croyance même qu'elle pourrait avoir un effet. Le pouvoir postcolonial africain a souvent construit sa légitimité sur la peur, le mythe ou la répétition vide du discours, plutôt que sur un réel dialogue avec les citoyens. Le silence imposé n'est pas seulement physique ; il est aussi ontologique. Il touche le sujet dans sa capacité à se dire, à se penser comme agent. C'est dans ce vide que s'installe le désespoir passif. Mais ce désespoir n'est pas sans issue. Comme chez Kierkegaard, il peut être le moment avant la bascule. Le silence peut être brisé. Le pouvoir peut être interrogé. Le désespoir peut être retourné en responsabilité. Cela ne se fait pas par décret, mais par l'acte libre d'un sujet qui refuse de consentir au mensonge. « Le plus grand mal n'est pas l'oppression, mais l'intériorisation de l'oppression comme normalité » (Fanon, 2015, p. 115). Dans ce sens, dépasser le désespoir passif, c'est réactiver une parole vraie, une parole qui n'est pas répétition ou rhétorique, mais engagement. L'éveil politique passe par cette rupture intérieure avec la résignation.

- 38 Face au silence politique ou à la parole mensongère, des figures émergent qui incarnent une vérité politique par le risque : ce sont les voix dissidentes, les écrivains engagés, les artistes subversifs, les intellectuels critiques. Chacune de ces figures est, à sa manière, une subjectivité qui s'oppose au désespoir, qui ose prendre la parole quand tout pousse à se taire. La littérature africaine contemporaine regorge de personnages qui témoignent de cette tension : dans les romans de Sony Labou Tansi, de Ngũgĩ wa Thiong'o ou de Chimamanda Ngozi Adichie, on trouve cette parole fragile, mais tenace, qui refuse la trahison. Les slameurs, les poètes urbains, les cinéastes indépendants, les blogueurs dissidents, tous ces acteurs sont des agents d'une vérité minoritaire, mais puissante. Cette vérité n'est pas un savoir absolu, mais un acte de présence : elle dit « je suis là, je vois, j'écris, je refuse ». En cela, ces figures rejoignent la pensée de Kierkegaard, pour qui la vérité ne se démontre pas, mais se vit, dans la souffrance, dans le risque, dans la foi. « L'artiste est celui qui transforme l'angoisse en forme, le silence en cri, l'échec en chant » (Sarr, 2016, p. 104). Leur rôle est essentiel : ils brisent le monopole du discours officiel, ils rendent visible l'invisible, ils désenclavent la mémoire. Leur parole est une porte ouverte vers une autre politique, non pas par la force, mais par l'imaginaire, l'éthique et l'incarnation.
- 39 Ce que Kierkegaard apporte de précieux à la réflexion politique contemporaine africaine, c'est une philosophie du courage subjectif, centrée non sur les institutions, mais sur l'individu vivant, le sujet en proie à la liberté, au choix, à la vérité. Chez lui, il n'y a pas de révolution sans transformation intérieure. Il n'y a pas de justice sans vérité engagée. L'Afrique d'aujourd'hui ne manque pas de penseurs, ni d'analystes du système. Mais elle a besoin – comme l'indiquent Felwine Sarr ou Achille Mbembe – d'un ethos existentiel, d'un style d'être-au-monde qui soit capable d'assumer l'histoire, sans en être prisonnier. En ce sens, Kierkegaard offre non pas un modèle à appliquer, mais une méthode d'examen intérieur : qui suis-je dans cette histoire ? Que fais-je de l'angoisse ? Comment puis-je m'engager, même seul ? « Avoir le courage d'être soi, malgré la peur, malgré le silence, malgré l'oubli : voilà le commencement du politique vrai » (Kierkegaard, 2002, p. 212). Cette éthique du courage subjectif n'est pas héroïsme. Elle est fidélité quotidienne, refus de céder à l'oubli, présence à soi dans la confusion. Elle est, pour le continent africain,

une voie possible vers une vérité politique authentique, enracinée dans l'écoute de l'angoisse, dans le choix assumé, dans la parole vivante.

Conclusion

- 40 Partir de l'angoisse, c'est prendre au sérieux le trouble, le vertige, le doute – non pas comme signes de faiblesse, mais comme conditions fondatrices d'une vérité à venir. À travers la pensée de Søren Kierkegaard, nous avons exploré l'angoisse comme expérience originaire de la liberté, moment de rupture où l'individu se découvre livré à la nécessité du choix, sans garantie, sans système de secours. Ce que Kierkegaard nous apprend, c'est que la vérité n'est jamais un savoir acquis, ni un concept universel à appliquer : elle est subjectivité vécue, décision intérieure, fidélité à soi-même dans la durée. Transposer cette lecture existentielle à la condition politique africaine contemporaine, c'est reconnaître que l'angoisse qui traverse les sociétés postcoloniales – qu'elle soit collective, silencieuse, rageuse ou sublimée – n'est pas seulement un symptôme d'échec historique. Elle est aussi le lieu d'un possible, d'une subjectivation inachevée, d'un engagement à naître. L'Afrique postcoloniale, confrontée à des libertés formelles mais vides, à des promesses d'indépendance non tenues, vit une forme d'angoisse politique fondamentale. Cette angoisse n'est pas à fuir, mais à penser comme le seuil d'une vérité politique en devenir.
- 41 Les figures contemporaines – jeunesse frustrée, intellectuels critiques, artistes dissidents – ne sont pas uniquement les témoins d'un malheur postcolonial. Elles incarnent aussi des tentatives de dire le vrai, d'assumer l'angoisse comme moteur d'expression, de choix, de création. Elles posent, dans des contextes parfois hostiles, la possibilité d'un courage subjectif, d'une présence au monde non pas cynique ou résignée, mais authentique et éthique. Ainsi, la pensée de Kierkegaard, bien que née dans un tout autre contexte, devient ici une ressource vive pour penser l'émergence d'une vérité politique africaine, qui ne soit pas fondée sur l'autorité ou le dogme, mais sur la liberté intérieure, le choix existentiel, l'engagement sincère. La condition postcoloniale africaine, au lieu d'être réduite à l'échec, peut être lue comme un moment de dévoilement : celui où l'histoire

suspendue, le silence imposé, les désillusions accumulées, obligent à se choisir soi-même dans la vérité.

- 42 Ce chemin est difficile. Il exige de ne pas fuir l'angoisse, de ne pas trahir la lucidité, de ne pas abdiquer la possibilité d'un autre monde. Il appelle une éthique de la responsabilité, une politique du sujet, une vigilance créatrice. Plus qu'une théorie du pouvoir, c'est une philosophie du rapport à soi, aux autres et au réel qu'il nous faut. Une philosophie où la vérité ne serait plus l'apanage des institutions ou des idéologies, mais l'épreuve quotidienne d'une parole tenue, d'un geste juste, d'un silence habité. De l'angoisse à la vérité : tel est le chemin proposé. Un chemin fragile, mais libre. Un chemin difficile, mais habitable. Un chemin où l'Afrique peut non seulement survivre à ses blessures, mais devenir le lieu d'un monde nouveau, fondé sur la subjectivité éveillée, l'engagement éthique, et la fidélité à une vérité incarnée.

BIBLIOGRAPHIE

- Fanon, F. 2002, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte.
- Fanon, F., 2015, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Points.
- Kierkegaard, S., 1990, *Miettes philosophiques - Le Concept de l'angoisse - Traité du désespoir*, trad. J-J Gateau et Knud Ferlov, Paris, Gallimard.
- Kierkegaard, S., 2000, *Crainte et tremblement*, Trad. Charles Le blanc, Paris, Rivages.
- Kierkegaard, S., 1984, *Ou bien... ou bien*, trad. F. et O. Prior et M.-H. Guignot, Paris, Gallimard.
- Kierkegaard, S., 2002, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949.
- Kierkegaard, S., 2006, *La Maladie à la mort*, Paris, Nathan.
- Mbembe, A., 2000, *De la postcolonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- Mbembe, A., 2010, *Sortir de la grande nuit : Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte.
- Mbembe, A., 2013, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.
- Mbembe, A., 1993, *Du gouvernement privé indirect*, in « Politique africaine », n° 52.
- Mbembe, A., 2018, *Penser le monde depuis l'Afrique*, in « Revue Esprit », n° 442.
- Sarr, F., 2016, *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey.
- Hountondji, P., 1977, *Sur la "philosophie africaine"*, Paris, Maspero.

Bayart, J.-F., 1989, *L'État en Afrique : La politique du ventre*, Paris, Fayard.

Eboussi Boulaga, F., 1977, *La Crise du Muntu : Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine.

Nganang, P., *Temps de chien*, Paris, Le Serpent à plumes, 2001.

Adichie, C. N., *Nous sommes tous des féministes*, Paris, Gallimard, 2015.

Labou Tansi, S., 1979, *La vie et demie*, Paris, Seuil.

Ngũgĩ wa Thiong'o, 2020, *Décoloniser l'esprit*, Paris, La Fabrique.

Bugul, K., 1982, *Le Baobab fou*, Paris, Présence africaine.

Chukwumerije, D., 2017, *Urichindere*, Lagos, CreateSpace.

NOTES

¹ Slamer nigérian Dike Chukwumerije, lors du festival Lagos Poetry Slam, 2019.

RÉSUMÉ

English

This article offers a cross-reading of Søren Kierkegaard's existential philosophy and the contemporary African postcolonial condition, by connecting existential anxiety with political crisis. Drawing on Kierkegaard's concept of anxiety as the threshold of freedom and subjectivation, the article explores how the African experience of political vertigo – embodied by marginalised youth, critical intellectuals and dissenting artists – can be the ground for ethical engagement and political truth. Moving from ontology to ethics, and from systemic analysis to lived subjectivity, this paper redefines political truth as a practice of authenticity, choice and responsibility without guarantees. Far from being a weakness, anxiety is thus reframed as the silent precondition for political awakening and the foundation of a new ethical subjectivity.

INDEX

Keywords

Anxiety, postcolonial Africa, subjectivity, political engagement, ethical responsibility

AUTEUR

N'Dré Sam Beugré