

GESTION DES CRISES AFRICAINES ET MODÈLES POLITIQUES DÉPASSÉS

Willy MOKA-MUBELO,
S.J., PhD,
Professeur à
l'Université Loyola du
Congo (ULC)
Faculté de Philosophie
Saint Pierre Canisius
maestro.mocus@
gmail.com

La stupidité, disait Albert Einstein, consiste à poser les mêmes actes, de la même manière et espérer les résultats différents. La gestion des crises africaines semble suivre et poursuivre la logique de la stupidité. Une telle affirmation, au-delà de son caractère choquant, pour les uns, et insultant pour les autres, nous permet non seulement d'entrer dans un processus de remise en question de soi et de notre lecture de l'histoire, mais aussi d'imaginer de nouvelles manières de gérer nos crises et d'œuvrer pour une paix durable. Autrement formulée, la question de la gestion des crises africaines nous invite à faire preuve d'un usage juste de notre imagination.

Dans ma réflexion sur la politique de zombification, je soulève la question des crises africaines et la difficile de son décollage en ces termes :

Le naufrage de la raison causé par l'incompréhensibilité du rationnel de l'agir du politique Africain nous impose le fardeau du questionnement cherchant à savoir pourquoi l'Afrique semble avoir délibérément choisi la voie de la politique de zombification. Un tel questionnement, loin d'être une provocation contre les africanistes fanatiques et nostalgiques qui rêvent de reconstruire une Afrique prospère, mais malheureusement en s'appuyant sur la logique de la politique de l'*aussitalité*, est à comprendre comme une incitation de notre imagination à oser aller au-delà de l'imaginable.¹

D'aucuns sont constamment étonnés par les crises africaines et, davantage, par les approches proposées pour leur résolution. La tendance générale est de chercher les clefs de ces crises ainsi que leur solution dans les racines politiques, démographiques et économiques. Tout en reconnaissant la pertinence de ces approches, ainsi que leur impact sur la stabilité de la société ou, mieux, des sociétés africaines, je suis d'avis qu'avant d'être des crises politiques,

1 Willy MOKA-MUBELO, « Utopie de la Dignité Humaine face au Réalisme de la Politique de Zombification », in *Congo-Afrique*, (Octobre 2019), n° 538, p. 828.

économiques ou démographiques, les crises africaines sont d'abord le résultat ou les conséquences d'une crise morale profonde. Ainsi donc, dans l'effort de décrypter les crises africaines, il est impératif d'éviter la tentation de nous perdre dans des débats sur la non-conformité aux réalités politiques ou économiques qui deviennent des cadres de référence dans lequel nous inscrivons le paradigme à partir duquel nous examinons les racines de ces crises.

Les crises africaines, comme d'ailleurs toutes les autres crises à travers le monde, proviennent d'un certain déséquilibre, soit-il politique, moral, juridique, économique ou social, entre le vécu réel des populations et le vécu imaginaire qui a pris en otage les esprits des décideurs politiques. Ce déséquilibre est aggravé aujourd'hui par le refus conscient de prendre en considération la dimension morale des crises africaines et d'intégrer l'approche spirituelle dans la gestion des crises et la résolution de conflits.

Les modèles de gestion de crises proposés jusque-là sont les négociations politiques et/ou le recours à l'option militaire. Ces modèles ont révélé leurs limites. Il est donc temps d'envisager d'autres modèles. C'est ainsi que je propose le modèle de la justice restauratrice qui, pour certains esprits, pourrait paraître comme une utopie ou encore comme une bêtise affligeante. Au-delà de l'impression de manque de réalisme que peut donner l'approche de la justice restauratrice, son bon usage dans certaines parties du monde a conduit à des résultats impressionnants.

Avant d'explorer le modèle que je propose, il me paraît impérieux de répondre à une question capitale. Quelles sont les crises africaines dont la gestion pose problème ? Les crises africaines sont multiples. Mais cette multiplicité, me semble-t-il, n'est que l'expression de la crise morale qui se manifeste de diverses manières : la perte du sens de la vie ainsi que sa banalisation chez certains, la délinquance juvénile, la recherche des groupes d'identification en vue d'une sécurité personnelle, la perte de la pudeur, l'insouciance notoire face la protection du bien commun, conduisant ainsi au non-respect des lois qui régissent les communautés des êtres rationnels et raisonnables, la culture du gain facile et de la réussite sans effort, le parvenuïsme politique, le refus farouche de la rencontre d'une autre subjectivité qui me permet de m'éveiller à moi-même comme sujet et agent moral, la destruction volontaire de la communauté dans laquelle chaque être humain prend son ancrage existentiel, etc.

Partant de ce qui précède, je soutiens la thèse selon laquelle, avant d'être une crise politique ou économique, la crise africaine est d'abord une crise morale. Par crise morale, j'entends la perte des repères et des références qui permettent à tout être humain de se définir comme un être autonome. Afin d'éviter que l'on tire de cette affirmation des conclusions auxquelles elle ne conduit nullement, il convient de préciser que l'autonomie est à comprendre ici dans son approche relationnelle. L'expression « autonomie relationnelle »

a été développée par certaines féministes critiques afin de remplacer la notion individualiste d'autonomie. Andrea Westlund, par exemple, soutient que l'autonomie est « une disposition d'un agent à se tenir responsable des actions guidant ses engagements aux perspectives critiques externes [...] Les agents autonomes vont, d'une manière ou d'une autre, manifester une réaction aux défis justificatifs, et leur disposition à agir ainsi est en partie constitutive de leur statut en tant qu'êtres auto-gouvernants »².

Commentant sur la notion d'autonomie relationnelle, j'argumente, dans une réflexion antérieure, que s'il est vrai que l'idée d'autonomie se réfère à l'*auto-gouvernement*, et implique l'indépendance de soi dans sa décision et son choix vis-à-vis de la manipulation et des interventions paternalistes d'autrui, alors il est également vrai que l'autonomie est liée à des questions de responsabilité morale. Une telle responsabilité ne se limite pas à soi-même ; elle s'étend au rapport de soi à l'autre. En ce sens, l'autonomie individuelle a une dimension communautaire. Ainsi, être un individu autonome ne dispense nullement la personne de l'obligation morale et de la responsabilité envers la communauté qui est le lieu de son ancrage existentiel.³

Ma réflexion tournera autour de quatre points. Le premier point sera une brève présentation des modèles de gestion des crises, c'est-à-dire les négociations politiques, afin de mieux saisir la pertinence de la justice restauratrice que je propose comme une alternative aux modèles de résolution des crises qui ont longtemps dominé la tradition de gestion des crises et de résolution des conflits. Pour des raisons de précision et de concision, je me limiterai à l'expérience de la République démocratique du Congo. Le deuxième point abordera la question de la mégestion de la diversité culturelle qui est souvent la source de conflits au sein de la communauté humaine. Le troisième point parlera de la justice restauratrice comme modèle de gestion des crises au sein des communautés humaines soucieuses de promouvoir une paix durable. Le quatrième point proposera le binôme éthique-spiritualité comme moyen de renforcement de l'intersubjectivité responsable.

1. Les négociations politiques comme modèles de gestion des crises

Les négociations en général font partie de notre quotidien. Les négociations politiques ont joué un rôle important dans la stabilisation de certaines parties du monde et dans l'instauration de la paix et de la réconciliation entre les opposants politiques. Elles doivent être distinguées des autres formes de négociations. Malgré l'impact à la fois local et international que peuvent avoir les négociations politiques, il est important de noter que l'effort de stabilisation s'est souvent heurté à l'incapacité d'apporter une réponse adéquate à la question du but des négociations politiques : quels sont les objectifs à atteindre et les problèmes à résoudre dans les négociations

2 Andrea Westlund, "Rethinking Relational Autonomy" in *Hypia*, vol. 24, Issue 4 (Fall 2009): 35-40.

3 Willy Moka-Mubelo, *Reconciling law and Morality in Human Rights Discourse: Beyond the Habermasian Account of Human Rights*, Springer International Publishing, 2017, p. 52.

politiques ? L'expérience de la République démocratique du Congo nous permettra de saisir la pertinence de cette question.

1.1. Tentatives de résolution des conflits en RD Congo

La RD Congo a connu diverses tentatives de résolution des conflits depuis le processus de démocratisation en 1990. Ici, je ne discuterai que trois tentatives que je juge très importantes pour cette réflexion. Il s'agira de l'accord de paix de Lusaka, du Dialogue inter-congolais de Sun City en Afrique du Sud et du dialogue de la CENCO.

1.1.1. Accord de paix de Lusaka

L'objectif principal de l'accord de paix de Lusaka était de parvenir à un compromis politique pour mettre fin à la guerre d'occupation en 1998 qui avait opposé la République démocratique du Congo et ses alliés (l'Angola, la Namibie et le Zimbabwe) d'un côté, et le Burundi, le Rwanda et l'Ouganda, de l'autre. L'Accord soulignait l'importance d'une coexistence pacifique entre les Congolais et entre la RD Congo et ses voisins. Ainsi, en encourageant l'organisation des négociations politiques inter-congolaises qui conduiraient à la réconciliation nationale, les participants avaient reconnu les limites des solutions militaires pour parvenir à une paix véritable et durable en RD Congo et dans la région des Grands Lacs d'Afrique. Les autorités politiques des pays concernés devaient donc prendre toutes les mesures nécessaires pour assurer la sécurité aux frontières congolaises, y compris le contrôle du trafic illicite d'armes et l'infiltration des groupes armés.

En dépit de ces efforts, l'accord de paix de Lusaka n'avait pas été correctement mis en œuvre à cause de son « manque d'inclusivité ». Des groupes rebelles étaient absents de la réunion au cours de laquelle l'Accord avait été signé. Ne pas être signataires de l'Accord était pour eux une justification pour ne pas se sentir lié par son contenu. Une autre limitation de l'Accord de paix de Lusaka était le manque d'appropriation de son contenu par le peuple concerné ainsi que son insistance sur l'aspect diplomatique de la réconciliation nationale, qui apparaissait plus comme une imposition extérieure plutôt qu'une initiative interne et nationale capable de restaurer des relations brisées afin de conduire à une paix durable en République démocratique Congo.

Il est important de noter ici que dans tout processus de réconciliation, des groupes en conflit doivent être impliqués dans la conception et la mise en œuvre des stratégies. L'assistance extérieure ou internationale est à encourager, mais elle doit être limitée. Un des problèmes majeurs de l'Accord de paix de Lusaka était précisément l'influence extérieure au détriment de l'appropriation locale. Par conséquent, le manque de participation active des parties en conflit était devenu un obstacle à la mise en application de l'Accord.

1.1.2. Le dialogue inter-congolais

Le dialogue inter-congolais avait abouti à l'Accord global et inclusif sur la transition en République démocratique du Congo, signé à Pretoria, en Afrique du Sud, le 16 décembre 2002. L'un des moments les plus significatifs du dialogue était la réunion de Sun City (Afrique du Sud) du 25 février 2002 au 12 avril 2002, qui avait conduit à l'accord entre le Mouvement pour la Libération du Congo (MLC) et le Gouvernement de la République démocratique du Congo. La signature de cet accord était censée être la fin du dialogue inter-congolais, tel que prévu par l'accord de paix de Lusaka. Mais les négociations n'étaient pas terminées parce que le Rassemblement Congolais pour la Démocratie (RCD), l'un des mouvements rebelles, n'était pas signataire de l'Accord. Par conséquent, la ratification de l'Accord ne pouvait être considérée comme un moyen de paix et de réconciliation nationale.

D'aucuns estiment que le dialogue de Sun City n'avait pas atteint son objectif, qui était de conduire le pays à la paix et la réconciliation nationale. Un tel échec pouvait s'expliquer premièrement par une préparation insuffisante du dialogue. La majorité des participants n'avait pas une idée claire des implications du dialogue sur l'avenir du pays. Ainsi donc, certaines questions importantes et les causes profondes du conflit n'avaient pas été abordées. Deuxièmement, il y avait une conception erronée du pouvoir politique dans l'esprit des belligérants. Pour beaucoup de participants, en particulier les groupes rebelles, l'objectif du dialogue était « le partage du pouvoir ». La réconciliation nationale n'était qu'un prétexte pour justifier la nécessité et l'importance d'un tel dialogue. Par conséquent, on était arrivé à des concessions incompréhensibles, défiant l'entendement humain. L'attitude manipulatrice des partenaires internationaux ainsi que la corruption en vue de la réalisation des ambitions personnelles étaient considérées comme les principales causes de l'échec du dialogue inter-Congolais.

1.1.3. Les négociations de la CENCO à Kinshasa

Certains problèmes rencontrés lors du dialogue de Sun City avaient été observés pendant les négociations politiques de la CENCO qui avaient pour objectif de résoudre le problème de légalité et de légitimité des institutions politiques causé par l'échec d'organiser les élections en novembre 2016. Ces négociations étaient une réponse à la question « d'inclusivité » soulevée après la signature de l'Accord du 18 octobre 2016 à la suite des négociations organisées par le gouvernement Congolais en prévision de la préoccupation concernant la limite constitutionnelle du mandat du Président Kabila.

La première phase du dialogue avait débuté le 8 décembre 2016 et s'était achevée par la signature de l'Accord politique global et inclusif du Centre interdiocésain de Kinshasa, le 31 décembre 2016. Cet accord avait été perçu comme un moyen de réconciliation nationale et d'amélioration de la situation socio-politique des Congolais. La deuxième phase était centrée sur

la rédaction d'un arrangement particulier qui faciliterait la mise en œuvre de l'Accord du 31 décembre 2016. Malheureusement, le manque de volonté politique et l'incapacité des politiciens à travailler pour le bien commun avaient conduit non seulement à l'échec de la mise en application de l'Accord, mais aussi à la violence et à la division dans le pays. Cette division avait été accentuée par la mégestion de la diversité culturelle qui est une des caractéristiques majeures de la République démocratique du Congo.

2. La mauvaise gestion de la diversité culturelle

La diversité culturelle est une richesse et une force non négligeable dans la gestion des crises au sein de la communauté humaine. Mais lorsqu'elle est mal comprise, elle peut devenir un terrain fertile où germent et prennent racines les grains de la division et de la diabolisation. Comme l'exprime si bien Joseph Vitalis, « ces différences sont vécues avec une certaine sérénité tant qu'elles ne commandent pas des inégalités dans l'accès aux ressources vitales ; dans le cas contraire, ce qui n'est au départ que diversité culturelle et identitaire devient catalyseur de frustrations et trace progressivement des clivages toujours plus marqués. »⁴

De ce qui précède, on peut affirmer qu'il relève de la responsabilité de tout gouvernement non seulement de s'appliquer à éviter l'émergence des inégalités entre différents groupes et des frustrations qui conduisent à des clivages sociaux, mais aussi à construire des solidarités nationales qui font redécouvrir et approfondir le sens de l'identité commune que partage un peuple. La gestion calamiteuse de la diversité culturelle engendre le tribalisme, la domination, la violence, l'exploitation, l'auto-affirmation hégémonique et l'exclusion. Ce sont là les réalités dures auxquelles nous devons nous confronter avec réalisme et vérité. Car, les revendications identitaires sont très souvent sources de conflits avec ceux qui ne partagent pas avec nous les mêmes évidences culturelles. Les ignorer ou prétendre simplement qu'elles n'existent pas n'est rien d'autre que s'engager sur la voie de notre autodestruction.

La mauvaise gestion de la diversité culturelle en Afrique en général, et en République démocratique du Congo en particulier, s'est avérée une aventure mouvementée dont les conséquences ont eu et ont encore un impact négatif sur la paix sociale, la stabilité des institutions politiques et la sécurité des personnes et de leurs biens. Une telle mégestion pousse à croire qu'elle est non seulement l'expression d'un manque de volonté politique, mais aussi le résultat d'un désordre institutionnel et des manipulations politiciennes.

Il appert donc qu'au-delà de sa valeur positive, la diversité culturelle, lorsqu'elle est mal comprise et mal gérée, peut se transformer en une source intarissable de conflits, de crises politiques et de guerres qui dangereusement compromettent l'identité nationale et remettent en question la coexistence pacifique.

4 Joseph Vitalis, « Les Crises Africaines : Violence, Pouvoir et Profit. » In *Études* 2003/12 (Tome 399), p. 586.

Les crises engendrées par la mauvaise gestion de la diversité culturelle ne peuvent trouver des solutions dans les négociations politiques ou le recours à l'option militaire. Il faut une autre approche qui met l'accent sur la participation des parties impliquées dans le conflit.

3. La justice restauratrice comme modèle de gestion des crises

Sans entrer dans les détails sur la genèse et le développement historique du concept de *justice restauratrice*, il faut reconnaître que ce concept a le vent en poupe dans plusieurs domaines de la vie qui traitent de la manière adéquate de répondre aux actes répréhensibles et aux conflits. Comme le soulignent Gerry Johnstone et Daniel W. Van Ness, « la notion de justice restauratrice se manifeste déjà dans d'autres discours, y compris ceux de la discipline scolaire, de la gestion du lieu de travail, de la réglementation des entreprises, de la résolution des conflits politiques et de la justice transitionnelle ».⁵ Le recours à cette forme de justice vise à transformer les comportements des populations dans leur réponse aux conflits, aux atrocités et aux crimes au sein de leurs communautés. Autrement dit, « l'objectif de la justice restauratrice est de transformer la façon dont les sociétés contemporaines gèrent les crises, voient et répondent à la criminalité et aux formes connexes de comportements gênants. Plus précisément, elle cherche à remplacer nos systèmes existants de contrôle et de justice punitive hautement professionnalisés [...] par une justice restauratrice centrée sur la communauté et le contrôle social moralisant ».⁶

Avant d'aller plus loin, il est important de noter ici que la justice restauratrice n'est pas à confondre avec la *justice transitionnelle*. La justice transitionnelle, comme le souligne clairement l'International Center for Transitional Justice (Centre International pour la Justice Transitionnelle), est une réponse aux violations systématiques et massives des droits de l'homme. Elle cherche la reconnaissance pour les victimes et la promotion de la paix, la réconciliation et la démocratie. Elle n'est pas une forme spéciale de justice, mais la justice adaptée aux sociétés qui se transforment après des abus des droits de l'homme. Ces changements étaient jadis appelés « transitions à la démocratie ». La justice restauratrice, quant elle, traite de la façon dont une communauté ou une société voit et répond au crime. Dans beaucoup de parties du monde où la justice restauratrice est pratiquée, elle s'intéresse aux défaillances du système de justice pénale. Elle n'est donc pas à confondre avec la justice transitionnelle. Comme l'observe si bien Gerry Johnstone,

La justice restauratrice tourne autour des idées que le crime est, en essence, une violation d'une personne par une autre personne (plutôt qu'une violation des règles légales) ; qu'en répondant au crime, nos premières préoccupations doivent être d'aider les coupables à prendre conscience

5 Gerry Johnstone and Daniel W. Van Ness, "The meaning of Restorative Justice," in *Handbook of Restorative Justice* (Portland: Willan Publishing, 2007), 6.

6 Ibid., 5.

du tort qu'ils ont causé, à comprendre et à accepter la responsabilité de réparer un tel tort et à s'assurer que d'autres torts sont évités ; que la forme et le montant de la réparation, par les coupables, ainsi que les mesures à prendre afin d'éviter d'offenser encore, doivent être décidés collectivement par les coupables, les victimes et les membres de leurs communautés à travers un dialogue constructif dans un processus informel et consensuel ; et que les efforts doivent être fournis pour améliorer la relation entre le coupable et la victime et pour réintégrer le coupable dans la communauté-du-respect-de droit.⁷

Il ressort de ce qui précède que la justice restauratrice constitue une alternative viable aux modèles de gestion des crises qui ont longtemps dominé l'approche de résolution des conflits. Voilà pourquoi il était important de faire ressortir les limites des trois tentatives de dialogue mentionnées plus haut afin de comprendre l'importance d'une autre approche susceptible de conduire nos pays africains à une vraie paix et à une vraie stabilité. Le succès d'un tel processus nécessite la compréhension de la réalité en jeu. Que promouvons-nous réellement lorsque nous défendons la justice restauratrice ? En d'autres termes, de quoi parlons-nous lorsque nous promouvons la justice restauratrice comme une alternative aux modèles traditionnels de gestion des crises ?

Comme Johnstone et Van Ness l'observent à juste titre, « le terme 'justice restauratrice' n'a pas qu'une seule définition qui soit claire et établie une fois pour toutes. Il est plutôt utilisé de plusieurs manières »⁸. Bien qu'il n'y ait pas une définition claire et établie une fois pour toutes, l'émergence de la rhétorique ainsi que la pratique bien répandue de la justice restauratrice sont un fait. Ce fait peut s'expliquer par certaines insuffisances du système de justice pénale qui laisse les victimes avec le sentiment d'être trahis. Ainsi donc, les moyens traditionnels pour répondre aux actes répréhensibles, estiment certains théoriciens de la justice restauratrice, « ont tendance à laisser aussi bien les besoins des victimes que ceux des coupables et des communautés non satisfaits et à laisser les dommages causés par des actes répréhensibles non réparés ».⁹

C'est pourquoi, peut-on argumenter, « la justice restauratrice – sous la forme des rencontres entre victimes, coupables et leurs communautés – constitue une réforme beaucoup plus fondamentale du système de justice pénale ».¹⁰ En d'autres termes, afin de répondre à la nécessité de changer l'approche du système de justice pénale, qui semble mettre l'accent sur la rétribution, la justice restauratrice insiste sur la réparation et privilégie la réconciliation plutôt que la punition. À travers des réunions, toutes les parties concernées ne sont plus des observateurs, mais des participants au processus de recherche de solutions. C'est leur responsabilité de décider de la manière de gérer les conséquences d'un conflit ou d'une infraction.

7 Gerry Johnstone, *Restorative justice: Ideas, Values, Debates*, Oregon, Willan Publishing, 2002, P. ix.

8 Gerry Johnstone et Daniel W. Van Ness (eds), *Handbook of Restorative Justice* (Portland: Willan Publishing, 2007), 6.

9 Gerry Johnstone et Daniel W. Van Ness (eds), *Ibid.*, xxi.

10 Declan Roche, *Accountability in Restorative Justice* (New York: Oxford University Press, 2003), 8-9.

Cette manière de procéder reflète parfaitement la description de la justice restauratrice par Tony Marshall comme étant « un processus par lequel toutes les parties impliquées dans une infraction particulière se réunissent pour résoudre collectivement les conséquences de l'infraction ainsi que ses implications pour l'avenir »¹¹.

La plupart des théoriciens de la justice restauratrice sont d'avis que la rencontre entre les coupables et les victimes conduit généralement à la réparation, à la réconciliation et à la restauration des relations brisées. Ces trois aspects importants de la justice restauratrice ne peuvent être obtenus que si les victimes et les coupables acceptent d'abandonner la logique du déni : le déni des exigences du processus de guérison, de la part des victimes, et le refus d'accepter la responsabilité des préjudices causés par les coupables. En s'inscrivant ainsi en faux contre la logique du déni, les deux parties peuvent « faire preuve de certaines des meilleures qualités humaines : la capacité d'empathie, de concilier, de s'excuser et de pardonner ».¹² En d'autres termes, la justice restauratrice consiste à transformer les vies des victimes et des coupables. Comme l'observent Van Ness et Strong,

Une caractéristique de la justice restauratrice doit être une transformation permanente : la transformation de la perspective, la transformation des structures, la transformation des personnes. Elle commence par la transformation de nous-mêmes, car nous avons aussi une récompense à payer, une réconciliation à chercher, un pardon à demander et une guérison à recevoir. Nous cherchons non seulement la justice « là-bas », mais aussi la lentille sur nous-mêmes, sur nos habitudes quotidiennes de vie et sur notre traitement et nos attitudes envers les autres. La justice restauratrice est une invitation au renouvellement des communautés et des individus ainsi que des procédures et des programmes. La transformation du monde commence par la transformation de nous-mêmes.¹³

Il est important de reconnaître ici que, bien que le langage de la justice restauratrice soit pacifique et conciliant en théorie, sa pratique peut ouvrir la porte à la vengeance et à la stigmatisation. La colère des victimes et l'attitude défensive des coupables ainsi que leur refus d'assumer la responsabilité de leurs actes et d'exprimer la repentance ne se transforment pas magiquement en compassion, compréhension et empathie à cause de quelques rencontres. Malheureusement, ceci a toujours été une des plus grandes erreurs commises par certains partisans de la justice restauratrice. Une coexistence pacifique n'est pas simplement une absence de guerre ou de conflit, mais plutôt un mode de vie qui favorise la confiance mutuelle, la reconnaissance mutuelle et l'acceptation mutuelle.

11 Tony Marshall, *Restorative Justice : An Overview* (London: Home Research Development and Statistics Directorate, 1999), 5.

12 Declan Roche, *Accountability in Restorative Justice*, 2.

13 Daniel W. Van Ness and Karen Heetderks Strong, *Restoring Justice* (Cincinnati: Anderson publishing, 2002), 249.

4. Le binôme éthique-spiritualité

Dans l'introduction de cette réflexion, j'ai parlé de l'intégration de l'approche spirituelle dans la gestion des crises africaines et la résolution des conflits. Une telle suggestion peut susciter une certaine réticence dans les esprits de ceux qui estiment que la spiritualité doit être exclue de toute discussion sur l'organisation de la cité, surtout lorsqu'on vit dans une société caractérisée par différentes doctrines compréhensives morales, philosophiques et religieuses qui, bien que raisonnables, peuvent parfois être contradictoires. Le binôme éthique-spiritualité apporte l'éclairage sur la pertinence d'intégrer la spiritualité dans les discussions sur la résolution des conflits et la gestion des crises.

Commençons par faire observer que l'éthique et la spiritualité sont souvent perçues comme deux réalités qui s'excluent mutuellement : la première traitant de l'aspect extérieur de la vie humaine, et la seconde se concentrant sur la dimension intérieure de la vie. Ainsi comprise, l'éthique est identifiée à la façon dont on doit se comporter dans sa relation avec les autres, tandis que la spiritualité est considérée comme la relation de la personne avec l'Absolu. Dès lors, la vie morale se réduit à l'observance d'un ensemble de règles d'action pour un rapport harmonieux avec le monde, et la spiritualité à la perfection individuelle.

Très peu de gens perçoivent l'interaction entre la spiritualité et la vie morale. C'est parce que les liens entre les pratiques spirituelles et la vie morale sont complexes, pas simples. À cette complexité s'ajoute une autre difficulté pour appréhender le rapport entre éthique et spiritualité. Pour la majorité des gens, la spiritualité est le genre de vie vécue par un groupe spécifique de personnes et qui est centrée sur la relation individuelle avec Dieu, tandis que l'éthique ou la morale est préoccupée par les actions. Afin de surmonter la difficulté d'établir une relation entre l'éthique et la spiritualité, nous devons d'abord considérer ce que signifie réellement la spiritualité.

La spiritualité n'est pas une pratique ésotérique pour un nombre limité de personnes. Toute personne humaine a une spiritualité. C'est soit une spiritualité vivifiante, soit une spiritualité destructrice. En tant qu'êtres humains, nous sommes des êtres des désirs, et nous sommes poussés par l'énergie qui est en nous. La façon dont nous canalisons l'énergie qui anime notre désir le plus profond – afin d'être en communion avec ce qui donne un sens à notre vie – est notre spiritualité. Ainsi donc, la spiritualité est une façon d'être et de vivre. Elle englobe tout ce qui entre dans l'expérience réelle de nos vies. Et parmi les choses qui entrent dans le vécu réel de nos vies, il y a l'altérité de l'autre. Ainsi, la spiritualité n'est pas une expérience égocentrique. Elle est plutôt ouverture à l'Absolu et à l'autre. Cette double relation nous permet de saisir notre réalité d'êtres humains appelés à habiter la terre de manière responsable.

La saisie de notre réalité humaine nous impose l'obligation de nous ouvrir aux exigences de la vie éthique et surtout de l'éthique des vertus. En d'autres termes, nous devons nous soumettre à l'impératif d'effectuer la transition de la personne que nous sommes vers la personne que nous voulons devenir. Une telle transition est la préoccupation majeure de l'éthique téléologique des vertus qui encourage ou décourage certains types d'actions, d'habitudes et d'inclinations, parce qu'ils ont un impact direct sur notre véritable nature et notre vraie fin. Cela implique la conscience de soi, l'auto-évaluation et l'effort intentionnel, qui sont très importants pour la formation des habitudes. En termes simples, la conscience de soi façonne notre caractère, et l'orientation ou la disposition fondamentale de la personne est un élément clé pour comprendre les actions d'un agent moral.

La pertinence de la redécouverte de l'impact de l'éthique et de la spiritualité sur la vie sociale permet de poser les bases d'une société apaisée et réconciliée. En fait, lorsque l'éthique et la spiritualité s'intègrent et façonnent la vie sociale et le processus de gestion des crises, les résultats sont impressionnants. Il devient donc important de promouvoir le mariage de l'approche de la justice restauratrice et du binôme éthique-spiritualité dans la gestion des crises africaines et la résolution des conflits en vue d'une stabilité pour les bonnes raisons et une paix durable. Ce mariage met en lumière les limites des modèles classiques, ou mieux traditionnels, de la gestion des crises qui ont tendances à mettre l'accent sur les négociations politiques et l'option militaire.

Conclusion

À la fin de cette réflexion, il convient de reprendre une question qui me paraît très importante. Comment gérer les crises ? Une gestion efficace de la crise commence par : (i) l'identification des risques, (ii) la définition d'un plan d'action, et (iii) la disponibilisation des ressources nécessaires en vue de l'exécution de ce plan. Aujourd'hui plus que jamais en Afrique, ces trois moments de la gestion des crises nécessitent plus d'attention afin de promouvoir et de protéger les valeurs qui garantissent la dignité humaine et qui contribuent à éviter toute tendance à inciter à la violence dans le traitement des questions litigieuses.

L'histoire de l'Afrique est faite de violences politiques avec des conséquences fâcheuses sur la vie sociale, économique, culturelle, etc., mettant ainsi en danger la stabilité du Continent. Beaucoup d'accords politiques ont révélé leurs limites dans l'instauration de la paix. De telles limitations s'expliqueraient par l'importance excessive accordée aux solutions politiques et militaires dans la résolution des conflits au détriment de la justice et de la réconciliation sociale. Il devient plus clair aujourd'hui qu'une coexistence pacifique en Afrique ne peut se fonder uniquement sur des accords politiques. La promotion du mariage entre l'approche de la justice restauratrice et le binôme éthique-spiritualité est une des clés indispensables au problème de la paix en Afrique. ■