

LES VOIX ABSENTES

MÉDITATION SUR LES IMPASSES SOCIALES DE LA POLITIQUE CONGOLAISE

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

Edward Said, *Humanisme et démocratie*, 244.

**KASEREKA
KAVWAHIREHI,**
Professeur à
l'Université d'Ottawa.

Au début de sa *Brève histoire de l'égalité*, l'économiste français, Thomas Piketty, écrit que « Les questions économiques sont trop importantes pour être laissées à une petite classe de spécialistes et de dirigeants. La réappropriation citoyenne de ce savoir est une étape essentielle pour transformer les relations de pouvoir¹ ». Il me semble qu'il doit en être autant d'autres types de questions auxquelles les réponses imposées d'en-haut par les hommes politiques et leurs experts ont souvent un impact destructeur sur nos vies individuelles et collectives. La méditation que je propose sur le rapport entre le champ politique et les impasses sociales au Congo se situe dans cette perspective d'appropriation citoyenne des savoirs, dont la visée est la transformation des relations de pouvoir en vue d'une réelle égalité dans la société. Elle se réclame aussi bien de la critique de la domination, entendue comme critique d'une société en tant qu'elle engendre en son sein des formes multiples de domination ou de pathologies diminuant l'intensité de la vie sociale, que de la critique des institutions qui, de par leur fonctionnement, sont parfois productrices des injustices et souffrances sociales. Le but ultime de ces deux démarches est évidemment de créer un espace propice aux pratiques d'émancipation.

Partant des inégalités qui s'accroissent de plus en plus entre les « opérateurs politiques » et les

¹ Thomas PICKETTY, *Une brève histoire de l'économie de l'inégalité*, Paris, Seuil, 2021, p. 8.

populations ordinaires, alors même que les premiers clament, la main sur le cœur, qu'ils travaillent pour l'amélioration des conditions sociales de ceux que l'on appelle vaguement « le peuple », je voudrais montrer que nos hérauts du changement sans cesse remis aux calendes grecques sont pris, consciemment ou inconsciemment, dans le piège d'une conception du pouvoir et de la politique qui rend impossible ou illusoire la volonté d'une transformation sociale, dans la mesure où cette conception coupe le champ politique (fermé sur lui-même et sur les intérêts de ses acteurs) des mouvements et luttes dans le monde social et, donc, des demandes sociales variées sur lesquelles la politique devrait s'articuler. Par conséquent, ceux qui veulent s'engager dans le changement social devraient commencer par transformer leur propre conception de la politique en se détournant de la conception autonomiste pour en forger une autre qui inscrit la politique et les institutions dans le social, celui-ci étant le lieu où s'éprouve la vérité de toute politique.

Par conception autonomiste de la politique, on entend ici la conception selon laquelle le champ politique est autonome et, de ce fait, la politique a une autonomie vis-à-vis du social que, par ailleurs, elle instituerait, structurerait, agencerait, en assignant à chacun la place qui lui revient. Cette conception autonomiste vient des philosophes politiques² ayant constitué « leur discursivité sur l'abstraction de la politique du reste du monde – sur l'exclusion de ce qu'ils appellent le 'sociologisme', l'**'économisme'**, la 'morale' ». Pour eux, « La philosophie politique se définit comme discipline par son ambition de déterminer la singularité d'un domaine de réalité, d'action et d'expérience. Elle ne cherche pas à inscrire les institutions politiques dans le jeu des forces sociales et de leur affrontement, mais, au contraire, à les autonomiser³ ». C'est bien une telle conception que Fabien Eboussi Boulaga dénonce lorsqu'il écrit que

L'État-nation africain se constitue dans la discordance entre la réalité vécue par les individus et la société et celle que définit et perçoit l'État. Le contact avec la matière sociale se perd au travers des schémas qu'on projette sur elle. Les tentatives d'agir sur elles n'opèrent que de façon destructrice, puisque c'est le réel qu'il faut détruire ... pour que se manifestent la mission et la légitimité dont les tenants du pouvoir sont les dépositaires et qui justifient leurs privilèges⁴.

Ce qu'occulte cette conception autonomiste de la politique constituée en un champ fermé dans lequel se jouent des luttes d'influence, positionnement et d'intérêt, c'est que le social est le terrain même de conflictualité où se

2 Voir par exemple Carl SCHMITT, *La notion de politique* (1932), Paris, Flammarion, 1992, pp. 63-64 ; Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, p. 98. Pour une critique de cette tendance, lire G. de LAGASNERIE, *La conscience politique*, Paris, Fayard, 2019.

3 Geoffroy de LAGASNERIE, *La conscience politique*, Paris, Fayard, 2019, p. 50.

4 Fabien EBOUSSI BOULAGA, « Introduction générale », *Le génocide rwandais : Les interrogations des intellectuels africains*, Yaoundé, 2006, p. 15.

forment les représentations politiques affrontées d'une part et, d'autre part, que « la politique est toujours ancrée socialement et portée par des agents sociaux, incarnée par des pratiques sociales » ; et « selon les agents et les rapports sociaux qui la portent, elle sera une politique de la domination ou bien une politique de l'émancipation⁵ », ou encore de l'exclusion. J'utiliserai la catégorie critique de « voix absentes⁶ » pour montrer le caractère violent des politiques transcendantes qui prétendent lutter contre les inégalités sociales et la pauvreté alors que, de la façon dont elles sont conçues, d'en-haut ou de surplomb, dans une position de pouvoir et de domination, ces politiques ne font que perpétuer ce qu'elles prétendent combattre, ne serait-ce que sous une autre forme non moins déshumanisante, et priver l'État des sources possibles d'un dynamisme réformateur.

Les contradictions de l'État-nation africain

Pour comprendre les impasses et contradictions de la politique congolaise qui n'a cessé de promettre le changement social sans le réaliser, un regard rétrospectif peut être éclairant. Dans son livre *The Black Man Burden and the Curse of the Nation-State*⁷, l'historien britannique Basile Davidson décrit ce qu'on peut considérer comme le point de départ de la construction du champ politique en Afrique au lendemain des indépendances. Davidson suggère qu'après avoir gagné la lutte nationale avec l'appui des masses paysannes, les élites nationalistes ont immédiatement cessé de penser à la lutte sociale et ont relégué les paysans loin dans l'arrière-scène. Très vite transformées en bourgeoisie nationale, ces élites ont commencé à utiliser la force étatique contre les masses lorsque ces dernières voulaient revendiquer de décentes conditions sociales. Ces revendications qui dataient de la période coloniale étaient maintenant perçues par la bourgeoisie héritière de la colonie comme une menace contre la stabilité de l'État-nation en construction, c'est-à-dire contre l'ordre social et politique dont ils étaient les dominants. Comme l'a dit Fanon dans *Les damnés de la terre* dont le chapitre 3 demeure d'actualité, la nouvelle bourgeoisie nationale a donné aux masses, qui voulaient la liberté et le pouvoir social, le seul aliment du nationalisme. Elle a allégrement oublié que si le nationalisme était un aiguillon ou un catalyseur efficace pour la révolte contre le colonialisme, la conscience nationale devait, dès le retrait du colonisateur, se transformer en « conscience sociale⁸ ». Les élites politiques muées en bourgeoisie nationale procéderont à la fétichisation de l'État contre le social ou les revendications des masses. On parlera souvent de la construction ou reconstruction de

5 Franck FISCHBACH, *Le sens du social. Les puissances de la coopération*, Montréal, Lux éditeur, 2015, p. 37.

6 Voir Didier ERIBON, *Principe d'une pensée critique*, Paris, Fayard, 2016, pp. 129-157.

7 Basile DAVIDSON, *The Black Man's Burden. Africa and the Curse of the Nation State*, Londres, James Currey, 1992, p. 132.

8 Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, 1961.

l'État, mais ce discours s'accompagne d'une surprenante pauvreté quant à ce qui concerne le social⁹. C'est la contradiction fondatrice de l'État-nation africain dont nous n'avons pas encore réussi à nous extirper et qui condamne plusieurs d'entre nous à une vie aux limites de l'humain alors que la petite minorité des dirigeants vit dans l'opulence.

Mais on ne peut se limiter-là si l'on veut saisir les ressorts du champ politique qui se forme au lendemain des indépendances et qui se perpétue avec des légères modifications jusqu'aujourd'hui. Les élites politiques qui ont entre leurs mains tous les pouvoirs, politique, économique et les services d'ordre et de sécurité pour réprimer toute velléité de contestation, accordent des privilèges aux universitaires, qui les inféodent au pouvoir politique et les font participer à la vie du champ politique sous le statut de corps dociles, pour utiliser l'expression de Michel Foucault, ou mieux de dominés. En ce sens, le premier acte fondateur a été constitué par le Collège des Commissaires généraux auxquels le colonel Mobutu, après avoir neutralisé les autorités légitimes, avait *confié* la gestion de l'État. Ce geste semble avoir déterminé l'idée que l'universitaire zaïrois d'hier et congolais d'aujourd'hui se fait de sa place dans la société: entrer un jour dans le milieu où se distribuent les biens rares et les plaisirs. Produit d'un système scolaire qui l'a tiré des masses, et à la sortie duquel il se trouve coupé de ces dernières, occupant donc un espace intermédiaire, il lorgne toujours vers le champ politique. Parfois, s'il fait du bruit dans les médias, c'est probablement pour se faire remarquer et coopter. Comme ses parrains, il se souvient des pauvres paysans qu'il appelle sa base lorsqu'il a besoin d'eux pour entrer dans le champ des privilégiés ou pour y renforcer sa place. Enfin, chose importante à noter : le champ politique manipule et, au besoin, divise les dominés qui lui servent de réservoir d'où il peut tirer certains individus nécessaires à son fonctionnement et à sa perpétuation, en jouant sur le facteur familial, ethnique ou d'origine.

Ainsi, si des discours sur le développement et les questions sociales n'ont pas manqué – on peut penser aux slogans « L'objectif 80 » et au « Septennat du social » du Maréchal Mobutu qui s'intégraient dans la rhétorique idéologique de la politique de l'authenticité –, il faut reconnaître qu'ils sont souvent restés lettres mortes, surtout pour les gens de l'arrière-pays. Comme l'écrit Mudimbe dans son autobiographie intellectuelle, dans les années 1970, on parlait de développement alors que, de la capitale, « ce que, dès les années 1960, nous projetions sur l'arrière-pays est un écran où peuvent se lire le film de notre corruption, l'ivresse de nos singeries, l'excès de nos désirs » de jouir tout de suite de tous les avantages de la technologie occidentale même si, ce faisant, on condamne à la misère des

9 Ceci est une des caractéristiques de ce que l'on pourrait appeler le débat politique congolais qui tourne autour des individus et jamais ne touche vraiment aux aspirations des populations. Les partis qui se réclament du progrès social ne sont pas en restant : ils n'ont guère de projet social articulé après une analyse de la réalité sociale.

milliers de compatriotes. S'agissant de l'authenticité et des élites politiques/intellectuelles, Mudimbe ajoute : « Qu'au Zaïre, par exemple, les thèmes de l'authenticité aient pu, sérieusement, être entonnés et aient survécu de 1970 à 1990, au moment même où le pays se dégradait progressivement et glissait dans l'incohérence, n'est simplement pas compréhensible¹⁰ ». Ne pourrait-on pas dire autant des slogans qui ont pignon sur rue aujourd'hui, – « Le peuple d'abord », « La lutte contre la corruption », « Changement de mentalité » – qu'on répète à loisir alors que la réalité sociale témoigne du contraire. Tous les hommes politiques – universitaires y compris – ne cessent de célébrer une « vision politique » agissante alors que c'est faute d'une vision politique claire, bien articulée aux dimensions économique, sociale, culturelle, diplomatique et sécuritaire que le pays patauge dans la boue et devient la risée de ses voisins. Ainsi se vérifie l'adage : *Corruptio optimi pessima* (La corruption de ce qu'il y a de meilleur est la pire).

Le fétichisme de l'État et ses conséquences

À partir de cette esquisse rapide, on comprend pourquoi règne une politique stato-centrée, incarnée uniquement par les institutions qui abritent les dominants et leurs agents cooptés. Le peuple peut mourir de faim, pourvu que les dominants et leurs auxiliaires qui sont nichés dans les institutions soient bien servis. On peut sacrifier le système scolaire et universitaire, si cardinal pour l'avenir, pourvu que les biens rares et les plaisirs des gens du système soient assurés. Dans les Républiques des tropiques plus qu'ailleurs, la politique se définit comme « la distinction entre des populations à la vie soutenue, encouragée, protégée, et des populations exposées à la mort, à la persécution, au meurtre¹¹ », c'est-à-dire entre des vies qui comptent et celles qui ne comptent pas et dont la perte ne nécessite pas un deuil¹².

Seul l'État fétichisé, pour ne pas parler de ses représentants mystifiés et leurs experts, a le pouvoir exclusif de savoir et de décréter ce que la société peut et doit être et ce qu'elle ne peut et ne doit pas être. On accorde la suprématie à la politique au sens institutionnel du terme au détriment de la politique telle que peuvent l'incarner les mouvements de luttes sociales. « Contre les pensées de l'immanence (et donc de l'invention du social – et donc du droit – par les individus et surtout par leurs luttes collectives) », on fait prévaloir « toutes sortes de transcendances qui visent à placer la décision hors de portée des individus (et surtout de leurs luttes collectives) pour la réserver à quelques personnes qui seraient, en vertu de leur « savoir » et de leur « compétences », les interprètes autorisés de

10 V.Y. MUDIMBE, *Les Corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal/Paris, Humanitas/Présence africaine, 1994, p. 63.

11 Édouard LOUIS, *Qui a tué mon père*, Paris, Seuil, 2018, pp. 11-12.

12 Judith BUTLER, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, La Découverte, 2010.

ces règles supérieures et de ces lois nécessaires auxquelles tous devraient se soumettre ». Le comble est que le « savoir » aérien et dogmatique de ces interprètes et conseillers « n'est bien souvent ... qu'une opinion qui se pare des oripeaux de l'autorité scientifique pour faire taire les autres et s'apparente plutôt à ce que Foucault a nommé, à propos des fonctions d'expertise judiciaire de la psychiatrie (...), un « savoir ubuesque » ou grotesque : des agglomérations d'énoncés absurdes qui s'auto-instituent comme « savoirs » pour remplir des fonctions de pouvoir et que le pouvoir reconnaît comme « savoirs » pour fonder sur eux son exercice même¹³ ».

Ce que la politique stato-centrée et ses savoirs transcendants nient et craignent, c'est le fait que l'action sociale peut-être vectrice « des changements, à même de soustraire les institutions aux obstacles qu'elles dressent, comme formes d'organisation rigidifiées, aux émancipations qu'elles réclament¹⁴ ». Ce qu'ils s'évertuent à ignorer, c'est que, par la manière de s'organiser, de gérer les associations qu'elles créent pour subvenir aux besoins vitaux ou résoudre les problèmes auxquels elles font collectivement face, « les populations, dans la plupart des régions du monde, ne cessent d'inventer de nouvelles manières de choisir comment elles veulent être gouvernées¹⁵ », lesquelles peuvent faire éclater les catégories de la science politique classique. Comment ne pas penser au développement des pratiques politiques autonomes dans lesquelles les citoyens s'impliquent pour s'occuper des aspects de leur vie collective négligés par ceux qui gouvernent et, d'autre part, aux pratiques composant ce que certains appellent « l'activisme sauvage » qui mobilise « des personnes désirant voir se réaliser le projet social (celui de l'égalité des individus), émancipateur (celui de l'éducation, de la santé et de la sécurité de chacun), politique (celui d'un gouvernement au service du plus grand nombre)¹⁶ »?

Les signes sont là, qui montrent que les populations sont à la recherche d'une autre conception de la politique où ils prennent une plus grande part à la prise des décisions qui les affectent et aux grandes orientations politiques et économiques de la vie nationale. C'est assurément une des aspirations majeures des mouvements citoyens, quoi qu'en disent leurs détracteurs. Comme le souligne le sociologue français Albert Ogién, l'exigence de l'activisme actuel, c'est, entre autres, « la reconnaissance de la capacité politique de tout citoyen et de son droit, quel que soit son statut social, à contribuer pleinement à la définition et au contrôle de l'activité du gouvernement. Ce qui appelle une remise en cause radicale de ces pratiques de représentation et de délégation consacrant une hiérarchie qui justifie

13 Didier ERIBON, *D'une révolution conservatrice et de ses effets sur la gauche française*, Paris, Éditions Scheer, 2007, pp. 128-129.

14 Jean-Pierre COMETTI, *La démocratie radicale. Lire John Dewey*, Paris, Gallimard, 2016, p.

15 Partha CHATTERJEE, *Politique des gouvernés. Réflexions sur la politique populaire dans la majeure partie du monde*, traduit de l'américain par Christophe Jaquet, Paris, Amsterdam, 2009, p. 94.

16 Albert OGIÉN, *Politique de l'activisme. Essai sur les mouvements citoyens*, Paris, PUF, 2021, p. 42.

qu'un corps de professionnels détenant les titres et les compétences requises exerce le monopole de direction de la société¹⁷ », en oubliant les aspirations de ceux qui les délèguent.

Les voix absentes et la politique de reproduction des inégalités sociales

Certes, il convient de reconnaître que les efforts sont parfois fournis par les autorités publiques pour associer les membres de la société civile à l'activité de conception ou de mise en œuvre des programmes du gouvernement. Mais on doit aussi reconnaître que, dans la mesure où ce que nous appelons société civile ou ce qui, chez nous, se nomme ainsi, se réduit largement à une petite fraction de la population, celle que sa position sociale, son éducation et ses valeurs rendent capable et désireuse de participer au jeu démocratique tel qu'il est défini par la 'modernité' politique¹⁸ », une écrasante majorité des populations est exclue des délibérations sur des matières qui les concernent et les affectent directement, comme la fameuse lutte contre la pauvreté et les inégalités sociales dont on parle souvent mais dont on ne voit guère les résultats. C'est cette écrasante majorité de la population réduite à la minorité ou à l'invisibilité par la politique institutionnelle que, à la suite de Didier Éribon, nous appelons « voix absentes ».

Éribon a développé cette catégorie critique dans une réflexion faisant suite à l'« Appel à l'organisation d'états généraux de l'enseignement et de la recherche » de Pierre Bourdieu, pour poser « la question du droit à la parole des dominés, de l'accès à la parole de ceux qui ne parlent pas ou qu'on n'entend pas¹⁹ ». Dans le texte de Didier Éribon, « les voix absentes » renvoient aux « 'voix qui ne se sont pas fait entendre dans la discussion universitaire entre bénéficiaires du système', c'est-à-dire les voix de ceux qui ne sont pas là parce qu'ils ne sont pas dans le système universitaire, et qui auraient donc intérêt à revendiquer un système à même de les intégrer – d'intégrer ceux qu'il semble précisément avoir pour fonction d'exclure, et en tout cas que, *de facto*, et de manière systématique, il exclut ²⁰ ». En tenant ces voix à l'écart, le système universitaire ne fait que s'aménager pour continuer à se reproduire et à perpétuer la structure de domination dont il est l'un des acteurs majeurs dans le corps social. C'est en ce sens que les voix absentes « révèlent, par leur absence même, la vérité profonde du système, sa violence, sa brutalité. C'est donc sur les absents, et sur les mécanismes sociaux qui président à leur absence, qu'il convient de porter

17 Albert OGIEN, *Politique de l'activisme. Essai sur les mouvements citoyens*, Paris, PUF, 2021, p. 41.

18 Partha CHATTERJEE, *Politique des gouvernés*, Paris, Amsterdam, 2009, p. 54

19 Didier ERIBON, *Principes d'une pensée critique*, Paris, Fayard, 2016, p. 130.

20 *Ibid.*, p. 132.

l'attention²¹ » lorsqu'on travaille pour la transformation de la société pour la rendre plus inclusive et égalitaire, et pour développer une politique d'émancipation.

Cette catégorie critique de « voix absentes » est éclairante parce qu'elle permet de lever le voile sur ce que cachent les slogans du genre « la cohésion sociale/nationale », « le peuple d'abord²² », et même l'« État de droit », etc. face auxquels il convient toujours de se demander : qui parle de cohésion sociale ? À partir de quel lieu et pour quelle visée ? Que peut signifier « État de droit » pour une pauvre paysanne que l'État ignore allégrement pour être prompt à répondre aux besoins des dominants ? De quels privilèges sociaux bénéficient ceux qui parlent de ces choses ? Enfin, quel est ce « peuple » qui paraît homogène, au-delà ou au-dessus des identités sociales, des combats et des besoins variés ? Ne fonctionnerait-il pas comme ce que Bourdieu, pour évoquer la situation de la paysannerie dans l'espace du discours public français, appelait « classe objet » : personne ne se soucie vraiment de ce groupe, mais chacun l'utilise, l'invoque ou le mobilise à intervalles réguliers pour ses propres buts et intérêts. Ainsi, on a l'habitude d'organiser des ateliers sur la lutte contre la pauvreté et les inégalités sociales dans les bureaux climatisés de la Gombe, mais combien de fois a-t-on entendu parler des ateliers sur la misère sociale ou la lutte contre la pauvreté qui s'organisent dans les banlieues où sévit cette pauvreté ? Presque toujours, les ateliers pour lutter contre la pauvreté et les inégalités sociales ne rassemblent que des diplômés, des gens cooptés ou, en tout cas, suffisamment intégrés dans le système des dominants. Ils ne font jamais intervenir les gens ordinaires dont les corps misérables et même le langage accusent la violence du système de distribution des ressources nationales et du langage utilisé par les puissants pour parler d'eux.

Pourtant, en parlant eux-mêmes de leurs souffrances sociales, en nous partageant le sentiment vécu de la misère dans la langue qui est la leur, ces si souvent absents de nos ateliers financés par la Banque Mondiale et le Fonds Monétaire International ou d'autres organismes internationaux au service du capitalisme mondial, pourraient nous permettre de prendre conscience non seulement des limites et de la violence des catégories préfabriquées que nous manipulons allégrement pour parler de la pauvreté dont nous n'avons peut-être pas l'expérience, et des dispositifs qui nous enserrant et orientent notre discours lorsque nous prétendons parler d'eux, plaider leur cause, alors qu'en vérité nous les transformons en « classe-objet » et en effets des théories répondant à l'ordre du discours des bailleurs de fonds et

²¹ *Ibid.*, p. 135.

²² Il est assez surprenant que des partis se disant de tradition socialiste prennent ce slogan comme porte-étendard de leur action politique sans se donner la peine d'articuler leur pensée. Qu'entendent-ils par le « peuple » qui en tant que tel est un signifiant vide, surtout si on le prend au-delà des identités sociales. Qui composent ce peuple ? Ont-ils les mêmes intérêts et les mêmes besoins ? Les mêmes revendications ?

de nos propres intérêts. Forts des normes prétendument universelles, nous oublions parfois, avant de proposer des solutions, de nous intéresser « à la normativité toujours particulière, locale et incarnée qui est portée et mise en œuvre par les pratiques (de ces individus) et (de ces) groupes en quête des conditions d'une plus grande affirmation d'eux-mêmes²³ ».

En parlant de pauvreté, on voit avant tout un être de besoins (matériels) et on oublie qu'un individu est tout autant un être affecté, un être de sentiments, un être en quête de reconnaissance. Considérer l'un sans l'autre témoigne d'une conception étriquée de l'être humain. Ainsi peut-on se contenter de donner uniquement à manger à un survivant des massacres sans se soucier de ce qui peut l'affecter subjectivement, moralement, psychiquement ? De là l'intérêt de la réflexion de Kā Mana qui a proposé trois formes de pauvreté : (1) « La pauvreté sociale » qui est une pauvreté relationnelle. À ce niveau, est pauvre celui qui n'a personne pour être avec lui ; (2) « la pauvreté symbolique », qui est liée aux manques de liens de vie avec son environnement physique ou spirituel. Est pauvre, « celui dont la qualité des liens avec son environnement naturel (écosystèmes), ses héritages culturels, ses perspectives de générations futures et ses sphères métaphysiques dans toutes ses splendeurs n'a aucune consistance pour son être et son bonheur dans la société (sic) » ; (3) « la pauvreté sémantique ou le manque de capacité de donation de sens à sa propre vie et à son propre monde²⁴ ». Sans être exhaustive, l'esquisse typologique de Kā Mana est intéressante en ceci qu'elle saisit la pauvreté au sein d'une anthropologie des relations humaines, des liens avec la nature, l'histoire, et avec l'horizon de sens. Chaque forme de pauvreté nécessite des actions spécifiques et complémentaires.

Comment sortir des groupes sociaux de l'exclusion et de « l'invisibilité sociale²⁵ » lorsque la méthode conçue pour les en sortir présuppose leur exclusion, invisibilisation ou réification, c'est-à-dire si on ne peut même pas les reconnaître comme des individus pouvant parler, faire le récit de ce dont ils souffrent et des voies qu'ils envisagent pour en sortir ? En fin de compte, les ateliers pour lutter contre les pauvretés et les inégalités sociales ne reproduisent-ils pas la violence symbolique inscrite dans le fonctionnement du système établi au niveau local comme au niveau international ? Ceux qui ont le pouvoir de parler et de prendre des décisions au nom des exclus, des absents, de ceux qui ne parlent pas la langue appropriée, de ceux qu'on n'entend pas, ont-ils conscience des privilèges sociaux dont ils ont bénéficié pour être où ils sont ?

23 Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 18.

24 Kā MANA, Jean-Pierre KABIRIGI (sous la dir.), *L'heure de l'économie éthique. Les jeunes africains à la recherche du sens économique*, Goma, Pole Institute, 2014, p.12. On peut lire avec grand profit, Emmanuel Renault, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008.

25 Guillaume le BLANC, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009.

La question fondamentale qui découle de cet exemple des ateliers sur la pauvreté et les inégalités sociales est à la fois politique et théorique. Elle peut se formuler ainsi :

Comment concevoir la politique si le champ politique, qui a le pouvoir d'agir sur la vie, est, à cause des caractéristiques sociologiques des individus qui le composent, étranger à ce que Bourdieu appelait l'urgence du quotidien ? En quoi un questionnement sur la politique peut-il faire l'économie d'une réflexion sur la distribution différentielle des effets de la politique en fonction du capital économique ou culturel ?... Comment la politique ... peut-elle produire la vie bonne si ceux qui font la politique sont si peu concernés par les effets de la politique²⁶ ?

Il s'agit là des questions cruciales auxquelles ceux qui font la politique devraient répondre pour éviter de projeter des fictions sur le monde social, détruisant ainsi la réalité à transformer pour mieux imposer leur réalité mythologique.

Mais il me faut lever un possible malentendu. Je ne pense pas qu'il faille prendre le discours des populations qui souffrent des mécanismes d'injustice et d'exclusion incrustés dans nos institutions sociales et politiques comme la vérité ultime sur la misère et le système qui l'engendre. On sait qu'à force de vivre dans la misère, à force aussi de subir les effets du récit de justification de la situation créée par les décisions irréfléchies des dominants, les opprimés et exploités peuvent en arriver à prendre leur malheur comme leur condition normale ou comme leur destin. Pire, certains la reçoivent comme la volonté de Dieu ou l'épreuve voulue par Dieu pour les sauver. C'est pour cela que la pensée critique est indispensable pour rendre visible ce qui est caché, pour dévoiler la matrice de ce qui est visible. Comme le suggère Lagasnerie, « une croyance trop spontanée dans le langage et trop respectueuse de ce que les gens « disent » de leur « expérience » (pourrait nous condamner) à la reproduction des formes mythifiées de la perception et à faire de la théorie un auxiliaire des forces de l'ordre²⁷ ». Dans le « Post-scriptum » d'un ouvrage qui pourrait servir de modèle aux praticiens des sciences sociales émancipatrices, Pierre Bourdieu a ces mots lumineux :

La véritable médecine, toujours selon la tradition hippocratique, commence avec la connaissance des maladies invisibles, c'est-à-dire des faits dont le malade ne parle pas, qu'il n'en est pas conscience ou qu'il oublie de les livrer. Il en va de même d'une science sociale soucieuse de connaître et de comprendre les véritables causes du malaise qui ne s'exprime au grand jour qu'au travers de signes sociaux difficiles à

26 Édouard LOUIS (sous la dir.), *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage*, Paris, PUF, 2013, p. 12. La question devient encore plus concrète quand on se rappelle le triomphe des ministres des finances se congratulant d'une croissance à un ou deux chiffres, alors que les conditions concrètes de vie se détériorent. Mais cela, les ministres ne le sentent pas parce que les privilèges dont ils jouissent les épargnent des urgences du quotidien.

27 Geoffroy de LAGASNERIE, *La conscience politique*, Paris, Fayard, 2019, p. 45.

interpréter parce qu'en apparence trop évidents... Pour aller au-delà des manifestations apparentes, à propos desquelles s'empoignent les doxosophes, « techniciens-de-l'opinion-qui-se-croient-savants », savants apparents de l'apparence, il faut évidemment remonter jusqu'aux véritables déterminants économiques et sociaux aux innombrables atteintes à la liberté des personnes, à leur légitime aspiration au bonheur et à l'accomplissement de soi... Il faut pour cela traverser l'écran des projections souvent absurdes, parfois odieuses, derrière lesquelles le malaise ou la souffrance se masquent autant qu'ils s'expriment²⁸.

Mais il n'en demeure pas moins important pour le critique, qui doit toujours se mettre du côté de ceux qui luttent, de ceux qui souffrent de l'injustice et de l'incurie des dominants, de tenir compte des langages des dominés, de la manière dont ils parlent de leur vie, formulent leurs revendications, soit pour les intensifier ou les amplifier, soit pour révéler ce qu'ils cachent. Au lieu de l'expression « tenir compte », donner hospitalité, c'est-à-dire accueillir ces langages et ces revendications pour les soutenir réellement et efficacement en tant que critique pourrait être plus adéquat²⁹. Car, comme l'a montré Emmanuel Renault, « c'est à partir des comportements et des revendications de ceux qui subissent l'injustice, non pas pour les légitimer en les traduisant dans le langage normatif des démocraties constitutionnelles modernes, ou en les interprétant dans celui des principes de justification en vigueur dans les différents espaces sociaux, non pas pour formuler les dynamiques qui aspirent au changement dans le langage de ce qui est déjà là, mais au contraire pour montrer que le simple fait que ces comportements et ses revendications ne soient pas formulables dans le vocabulaire normatif institué exige la transformation de ce cadre normatif³⁰ ».

Les institutions politiques et sociales comme domaine de croyance

À ce sujet, on doit relever ici le fait que la chanson est devenue, pour les jeunes congolais, pour la plupart au chômage, un médium et un espace d'expression de leur malaise social, si ce n'est leur désespoir face à une politique qui n'ouvre pas l'horizon d'une reconnaissance sociale et d'une affirmation de soi. Que le système pénal se sente obligé, selon la logique et le rôle qui sont les siens au sein du système établi, de traquer certains de ces artistes pour « outrage au chef de l'État », ne doit pas empêcher le penseur critique de s'interroger sur la portée politique et sociale de ces chansons qui peuvent paraître outrageantes pour les bienpensants qui ne veulent pas être déstabilisés dans leur confort d'une part et, d'autre part,

28 Pierre BOURDIEU (sous la direction), *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, pp. 1452-1453.

29 Sur ce sujet, voir Emmanuel RENAULT, *L'Expérience de l'injustice, Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, pp. 72-73.

30 Emmanuel RENAULT, *L'expérience de l'injustice*, op. cit., p. 30.

sur le système pénal et répressif, surtout lorsque l'État lui-même semble corrompu. Que ces chansons soient produites aujourd'hui n'est pas banal. On devrait prendre au sérieux leur caractère événementiel et ne pas les recevoir d'en haut. En fait la manière dont les gens du système reçoivent ces chansons aujourd'hui rappelle curieusement la façon dont on avait traité l'abbé Makamba, compositeur de la chanson « Popopo » dans les années 1990. On le fit taire en le poussant à l'exil, mais la situation qu'il dénonçait a empiré : Comment un pays si riche peut-il compter parmi les plus pauvres du monde ? Comment avec la quantité des terres arables, les Congolais peuvent-ils mourir de faim ? Par quelle magie ? La question gênait et, comme on le fait souvent, on préféra ne pas y faire face.

En ce qui concerne les jeunes artistes intempestifs d'aujourd'hui, la question que l'on doit se poser au sujet du système pénal et répressif qui veut les faire taire en les jetant en prison est celle que soulève Lagasnerie dans *Juger. L'état pénal face à la sociologie* : « Quelle politique de la souffrance le système pénal fait-il exister³¹ » dans un État qui laisse ses jeunes à leur triste sort et est incapable d'une parole de compassion pour les survivants des catastrophes ? Quel est le sens de la prison ou la peine dans un État qui a cessé d'éduquer, d'être un lieu de transmission des valeurs et qui, par-dessus, réserve la prison aux dominés ? Mettre en prison un jeune chanteur survivant des massacres qui a exprimé sa souffrance et sa déception, ce n'est pas du tout résoudre le problème qu'il exprime, lequel, si l'on y regarde de près, soulève une question cruciale pour les institutions. Pourquoi ne pose-t-on pas la question du contrat que les détenteurs du pouvoir ont signé avec le « peuple » ? Ne pourrait-on pas dire que dans nos démocraties tropicales, le « peuple » se trouve toujours en position de dupe potentielle, surtout lorsque ses représentants trouvent normal de recevoir des cadeaux luxueux d'un contribuable croupissant dans la misère ? Les cours et tribunaux qui ne s'interrogent pas sur leur raison d'être peuvent être plus dangereuses que les braqueurs de banques.

En essayant de museler les jeunes artistes-chanteurs ou de rendre leurs chansons inaudibles, l'État ne fait qu'affirmer son caractère autiste (au sens de s'autonomiser par rapport à la société, aux revendications des groupes sociaux, au réel) et son aveuglement. Car les chansons de ces jeunes (par exemple : « Politiciens escrocs » et « Gouvernement de fous³² » de Delcat Idenco, « Lettre à Ya Tshitshi », « Dégage » et « Nini tosali te » de Bob Elvis) qui surgissent du dehors du système, font intrusion sur l'espace public comme le réel dans la fiction, et bénéficient de l'adhésion des populations, expriment et indiquent ce qui manque aux structures et aux institutions,

31 Geoffroy de LAGASNERIE, *L'État pénal face à la sociologie*, Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 2018, 4^e de couverture.

32 Comment s'en prendre à celui qui intitule sa chanson « Politiciens escrocs » lorsqu'un ministre en fonction peut déclarer, sans contrainte et sans être inquiété : « Nous qui entourons le président, sommes des voleurs » ?

et qui les fait tourner à vide : à savoir, l'*adhésion*, la *participation*, bref la confiance des assujettis. Or quelle institution (fût-elle la Présidence de la République, le Parlement, le Sénat, la Justice avec ses cours et tribunaux) peut véritablement fonctionner et favoriser la paix sociale sans l'adhésion, la **confiance** et la **croissance** des assujettis ? Elle n'aurait plus comme unique affaire ou préoccupation que de faire accroire à sa « nécessité » en s'imposant comme ce qu'il faut sauvegarder, ce que tout le reste doit servir. Le philosophe camerounais Eboussi Boulaga formule bien le principe de l'État-Moloch : « Le prix de l'entretien et de la protection de cette idole, de ce Moloch qui va parfois jusqu'au sacrifice de tous (est) : 'Il vaut mieux que le peuple meure pour un seul' ou pour quelques-uns ». Et au même philosophe, véritable témoin radical, d'ajouter ceci, qui est important :

Le monde humain, politique, est, en sa structure, *fiduciaire* de part en part. Il est bâti sur la croyance. Celle-ci est le fait de la liberté qui adhère à des valeurs non contraignantes, dont l'efficacité tient tout entière au poids que les hommes leur donnent, à la manière dont elles organisent et établissent leurs existences dans la dimension universelle et raisonnable. Là où le crédit n'est pas institué de quelque manière, il n'y a que simulacre, imposture et barbarie. Ce que nous nommons crise est en réalité un discrédit institutionnel. Seule une fondation de la liberté pourra y remédier³³.

C'est à la reconstruction de la croyance perdue dans les institutions que les héros du changement devraient travailler. Mais travailler à ré-instituer la confiance dans les institutions de l'État présuppose que ceux qui les animent prennent le temps de travailler sur eux-mêmes pour se libérer des empreintes que les systèmes de domination ont laissées en eux, d'une part. D'autre part, qu'ils quittent leur ciel pour rejoindre la grande majorité afin de refonder ensemble l'État et ses institutions.

Que faire ?

Pour clore cette méditation, quatre observations, faisant signe vers des tâches à accomplir, doivent être faites. La *première* est que ce n'est pas une politique stato-centrée, coupée du social, donc prédisposée à l'immobilisme et à la sérialisation des individus, qui peut transformer la société mais une politique qui ne s'autonomise pas du social et inscrit ses institutions dans les antagonismes sociaux. Comme l'écrit Lagasnerie, « à partir du moment où il y a dans une société des clivages et des conflits des individus et des groupes en lutte, les institutions révèlent leur nature véritable lorsqu'elles sont inscrites dans les antagonismes sociaux : comment agissent-elles ? En faveur de qui ? En quoi sont-elles essentielles dans la perpétuation ou la

33 F. EBOUSSI BOULAGA, *Les Conférences nationales en Afrique noire, une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, p. 133.

contestation des rapports de domination ?³⁴ » Le philosophe et sociologue français ajoute : « Les raisonnements qui autonomisent la politique (et même) le droit du social sont fondés sur un idéalisme naïf qui privilégie l'image des institutions au détriment d'une connaissance de leur logique réelle. Loin de nous donner des instruments pour comprendre le monde ou pour le transformer, ils participent de la reproduction mythologique du monde et des formes de la mystification profonde³⁵ ».

Deuxième observation : Lorsque des individus prennent la parole, édictent des lois ou des orientations sur des sujets qui concernent la vie en société, le penseur critique doit toujours se demander : « Qui parle ? Qui peut parler ? Et qui ne parle pas quand d'autres parlent ? Mais aussi : que diraient ceux qui ne parlent pas s'ils avaient la parole ?³⁶ » Et pourquoi n'ont-ils pas la parole ? Ce type d'interrogation qui pointe les mécanismes sociaux de domination ou d'exclusion peut « permettre d'envisager les façons dont le champ de la prise de parole pourrait être élargi pour donner une place à ceux qui en sont exclus³⁷ ». Ceci implique aussi qu'une théorie lucide de la politique doit prendre en considération les voix absentes pour éviter les généralisations ou des concepts totalisants grâce auxquels certains individus et groupes se mobiliseraient pour s'appropriier l'appareil État au détriment d'autres individus et groupes.

Troisième observation : C'est à partir des voix absentes ignorées par la théorie politique généralisante que la catégorie étriquée du politique dont nous avons payé et continuons de payer le prix est à soumettre à la critique. La politique n'est pas qu'institutionnelle. Elle s'incarne aussi dans les luttes sociales et se renouvelle grâce à la multiplication des mouvements et au développement des mobilisations sociales, politiques, culturelles dans tous les domaines, et, bien sûr, grâce aux penseurs critiques qui se nourrissent de ces mobilisations, réfléchissent sur de nouveaux objets et les nouveaux langages qu'ils portent, posent de nouveaux problèmes, élaborent de nouvelles problématiques, construisent de nouvelles approches théoriques et remettent en question les vérités établies³⁸. Dans nos États où l'on assiste de plus en plus à une professionnalisation et à une fermeture sur lui-même du champ politique dominé par des familles ou des clans (au propre comme au figuré), où les députés, une fois élus, sont intégrés dans la caste des privilégiés, il importe à la critique de mettre en question les mécanismes de l'aliénation politique qui s'accomplissent à travers le jeu de la délégation et de la représentation. De plus en plus, pour être émancipatrice, la politique démocratique doit davantage être conçue

34 Geoffroy de LAGASNERIE, *La conscience politique*, Paris, Fayard, 2019, p. 75.

35 Geoffroy de LAGASNERIE, *La conscience politique*, Paris, Fayard, 2019, p. 77.

36 Didier ERIBON, *Principes de la pensée critique*, op. cit., p. 130.

37 Ibid., p. 136.

38 Didier ERIBON, *D'une révolution conservatrice et de ses effets sur la gauche française*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2007, p. 18.

comme un moment où les mouvements brisent le cercle de la dépossession et de l'usurpation pour s'auto-instituer, c'est-à-dire « pour s'imposer dans l'espace public en y imposant leur parole, leur mode de problématisation et même tout simplement leur mot, leur vocabulaire, leur façon de parler³⁹ ». Cette intrusion du réel dans l'espace public est une des meilleures façons de contrer les mystifications des tenants des pouvoirs, d'empêcher ou tout moins de limiter la tendance à confondre ce que l'État dit qu'il se passe et ce qui se passe réellement.

Comme l'écrivait Foucault dans les années qui ont suivi mai 1968, il y a un travail intellectuel à faire sur des problèmes (la misère, la souffrance sociale, la pauvreté, etc.) qui n'apparaissent pas comme politiques et dont l'analyse peut montrer à quel point ils sont en connexion avec la politique. « La mise en communication des mouvements de pensée, de l'analyse des institutions et de la problématisation de la vie quotidienne, personnelle, individuelle, tout cela a permis que soit crevé l'écran que formaient des catégories comme « la politique », ou « le politique ». C'est cette mise en communication qui donne la force au mouvement qui fait changer les idées, les institutions et l'image que l'on a de soi-même et des autres⁴⁰ ».

Dernière observation : Après avoir longtemps privilégié la philosophie politique, il semble que le temps est venu de développer une philosophie sociale qui part de l'expérience vécue par les individus eux-mêmes en tant qu'ils sont confrontés à leurs propres conditions sociales d'existence, et en tant que ces conditions diminuent ou augmentent leurs chances de mener une vie accomplie pour ensuite élaborer des critères d'une vie humaine accomplie. Ce passage à la philosophie sociale s'impose vu l'acuité avec laquelle se pose la question sociale et pour éviter que celle-ci ne continue d'être noyée dans les termes politiques du droit, de la Loi, de la légitimité, de la représentation, de la souveraineté du prince et du peuple lui-même dont se servent les politiciens comme s'il s'agissait des sésames sans histoire. Il n'y a pas ici une volonté de discréditer la philosophie politique ou le Droit, mais « de souligner le fait qu'au problème politique ancien du « peuple », de sa représentation » et de sa « souveraineté » s'est ajouté un problème proprement social de la population, des masses et des classes⁴¹ » auquel il est urgent de faire face en l'imposant dans le champ et le discours politiques. La philosophie sociale a ceci d'urgent qu'elle peut montrer que « l'existence d'une société dans laquelle prévaudrait des principes d'une répartition juste, c'est-à-dire équitable, des biens sociaux de base », n'annule pas la question « de savoir si une telle société rassemble les conditions d'un

39 Geoffroy de LAGASNERIE, « Exister socialement. La vie au-delà de la reconnaissance », dans Edouard LOUIS, *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage*, op. cit., p. 67.

40 Michel FOUCAULT, « Pour en finir avec les mensonges », *Le Nouvel observateur*, 21 juin 1985 ; Didier ERIBON, *Michel Foucault*, Flammarion, 2011, p. 475.

41 Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 46.

épanouissement et d'une réalisation de soi du plus grand nombre et de ses membres ». Et comme l'écrit Fischbach, la réponse à cette dernière question

est largement indépendante des principes politiques et juridiques qui sont ceux d'une constitution, d'une législation et d'un État : cette réponse dépend en revanche directement de la manière dont sont aménagés les rapports sociaux et de la mesure dans laquelle sont réunies ou non les conditions de mener une vie accomplie et bonne, satisfaisante tant physiquement que moralement, culturellement et symboliquement⁴².

Enfin, il reviendra à la philosophie sociale ou théorie critique de la société de montrer qu'une politique sociale ne peut s'élaborer avec des notions générales et homogénéisantes comme celle à la mode, à savoir « le peuple d'abord », laquelle représente une fiction idéologique ou une abstraction par rapport à la réalité des groupes sociaux et des individus. Une société est formée d'une multiplicité d'identités, de groupes, de combats, par conséquent les demandes sociales sont variées. Comme l'écrivait si bien John Dewey critiquant la manie de donner des réponses générales, de portée universelle à des situations sociales concrètes, « tant qu'on parle de l'État et de l'individu plutôt que de telle organisation politique, de tel groupe d'êtres humains dans le besoin et qui connaissent la souffrance, on n'a que trop tendance à utiliser le halo de prestige, le sens et la valeur que l'on attribue d'ordinaire aux notions générales, pour voiler la situation concrète, en masquer les défauts, et ignorer le besoin de réformes profondes⁴³ ». Une politique sociale qui se veut efficace, donc transformatrice de la société, doit s'articuler sur les mouvements sociaux, sur les mobilisations sociales, politiques, culturelles dans tous les domaines, en tenant compte de leur particularité.

Une politique qui n'est pas consciente des voix absentes, n'écoute pas ou ne se nourrit pas de l'énergie sociale des marches de protestation ou des revendications qui irriguent les mouvements sociaux, et des travaux des penseurs critiques qui inscrivent leur pensée dans ces mouvements, réfléchissent non seulement avec eux, au contact de ce qu'ils font et de ce qu'ils disent, mais aussi contre eux quand il le faut, est une politique zombie, c'est-à-dire sans âme. Elle ne peut produire un changement. Elle est conservatrice. ■

42 Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 44.

43 John DEWEY, *Reconstruction en philosophie*, traduit de l'anglais par Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard, 2014, p. 247.