

PEUT-ON MENER UNE VIE INTELLECTUELLE BONNE DANS UN MONDE MAUVAIS ?

MÉDITATION SUR LA PENSÉE ET LA RÉSISTANCE

La foi en la philosophie signifie le refus de permettre à la peur de diminuer sous quelque forme que ce soit, notre capacité de penser.

Max Horkheimer

**KASEREKA
KAVWAHIREHI**
Professeur à
Université d'Ottawa.
Kasereka.Kavwahirehi@
uottawa.ca

Cette méditation, qui s'inscrit dans la tradition de la théorie critique, examine la possibilité, pour l'intellectuel, de vivre une vie éthique dans une situation où le mal (inégalité, injustice, exploitation, domination, mépris) domine et où la lutte pour la survie amène plus d'un à composer avec lui, c'est-à-dire à contribuer à sa reproduction, ou à se résoudre à un exil intérieur qui ne change rien à la situation. Elle s'inspire d'un texte de Judith Butler intitulé « Peut-on mener une bonne vie dans un monde mauvais ? »¹, et de *Penser dans un monde mauvais* de Geoffroy de Lagasnerie². En s'interrogeant sur les modalités d'une vie (intellectuelle) bonne dans un monde mauvais, Judith Butler et Geoffroy de Lagasnerie ont repris ou réactualisé un problème posé par Theodor Adorno, co-fondateur de l'École de Francfort, dans son livre *Problèmes de la philosophie morale*³, qui est en réalité une transcription d'un cours qu'il avait assuré à l'Université de Francfort en 1963. Dans ce cours, Adorno cherchait à éclairer ses étudiants sur ce qui pouvait encore « être sauvé » des décombres de la philosophie morale, particulièrement la conception kantienne de la liberté, après l'expérience de la Shoah.

1 Judith BUTLER, « Peut-on mener une vie bonne dans un monde mauvais ? », in *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, Paris, Fayard, 2016, pp. 241-270.

2 Geoffroy de LAGASNERIE, *Penser dans un monde mauvais*, Paris, PUF, 2017.

3 Theodor W. ADORNO, *Problems of Moral Philosophy*. Edited by Thomas SCHRÖDER, translated by Rodney Livingstone, California, Stanford University Press, 2001, p. 167.

La préoccupation d'Adorno après la catastrophe de l'Holocauste entretient une résonance saisissante avec les temps qui sont les nôtres *aujourd'hui*⁴. Cette résonance s'impose à l'esprit dès lors qu'on comprend que, pour Adorno, s'interroger sur la possibilité de « mener une vie bonne dans une vie mauvaise » revient à se demander s'il est possible de vivre éthiquement ou mieux d'avoir une conduite morale dans un monde structuré par l'inégalité, l'injustice et l'exploitation, le mépris de l'autre, bref, dans un monde où l'« organisation économique et sociale de la vie est 'mauvaise' précisément parce qu'elle ne fournit pas les conditions d'une vie vivable, parce que la vivabilité y est inégalement distribuée » de sorte que la possibilité « de la vie bonne est structurellement ou systématiquement forclosée pour beaucoup, ou devient une formule n'ayant pas de sens ou renvoyant à un mode de vie qui est, à plusieurs égards, plutôt mauvais »⁵.

La vie bonne comme résistance aux formes de la vie fausse

Si, au début de sa leçon du 25 juillet 1963, Adorno a répondu par la négative à cette question en affirmant qu'« il n'y a pas de vie bonne dans une vie mauvaise »⁶, il convient de noter qu'il ne s'est pas arrêté à cette position qu'on pourrait mettre au compte de son négativisme. Tout en critiquant la conception kantienne de la liberté, il a élaboré, en réponse au reproche d'un pessimisme aporétique qui lui était souvent adressé un concept de résistance et suggéré que la vie bonne pourrait « consister dans la résistance contre les formes de la vie fausse »⁷, contre ce que le monde tel qu'il est organisé a fait de nous et veut faire de nous : des hommes et des femmes vidés de toute leur valeur humaine. Ainsi, comme l'a souligné Judith Butler, la leçon qui a commencé « comme une question morale sur comment mener une vie bonne dans une vie mauvaise a culminé dans l'affirmation qu'il faut résister à la mauvaise vie pour mener une vie bonne »⁸. Adorno écrit en effet :

La vie elle-même est tellement si distordue, si défigurée, qu'au fond personne n'est en mesure d'y vivre justement, d'y réaliser sa propre destinée d'être humain – oui, j'irais presque jusqu'à dire : que le monde est établi de telle sorte que même l'exigence la plus élémentaire d'intégrité et d'honnêteté doit nécessairement conduire tout un chacun à protester⁹.

4 En RD Congo, de l'invasion Rwando-Ougandaise à nos jours, ce n'est pas moins de 10 millions de personnes dont la vie a été arrachée sans deuil et parfois sans enterrement. Et faute d'avoir pris la mesure morale de cette tragédie, l'État et ses institutions politiques et sociales ne peuvent se hisser à la hauteur de leur tâche : la refondation.

5 Judith BUTLER, *Op. cit.*, p. 265.

6 Theodor W. ADORNO, *Problems of Moral Philosophy*, p. 167.

7 *Ibid.*, pp.167-168. La même réponse est donnée dans son autre livre *Minima Moralia, Réflexions sur la vie mutilée*. Trad. Éliane KAUFHOLZ et Jean LADMIRAL, Paris, Payot, 1980.

8 Judith BUTLER, *Op. cit.*, p. 266.

9 Theodor W. ADORNO, *Problems of Moral Philosophy*, p. 167. Si protester est une manière de sauvegarder son intégrité face au monde mauvais, alors les pouvoirs embastillant ou réprimant dans le sang les citoyens qui veulent protester et crier qu'ils en ont marre de la vie invivable qui leur est imposée sont véritablement mauvais et inhumains (Les citations de ce livre sont traduites par moi).

Protestation ou résistance présupposent, au préalable, une indignation. On se trouve face à des situations tellement insupportables, voire, intolérables, moralement ou humainement bien sûr, qu'« on ne peut tout simplement pas continuer à les supporter, quoi qu'il arrive et quoi qu'il arrive à soi-même au cours de la tentative de les changer »¹⁰. De cette façon, on peut aussi voir qu'il y a un aspect d'irrationalité dans l'acte moral de résistance, comme le suggère Adorno :

Je crois que cet acte de résistance – le fait que les choses puissent être si intolérables que vous vous sentiez obligé de tenter de les changer, quelles que soient les conséquences pour vous-même, et dans des circonstances dans lesquelles vous pouvez également prévoir les conséquences possibles pour d'autres personnes – est le point précis où l'irrationalité, ou mieux, l'aspect irrationnel de l'action morale doit être recherché, le point où elle peut être située¹¹.

Si la vie bonne peut consister dans la protestation ou mieux la résistance contre les formes de vie mauvaise, force est de préciser que la résistance ou la protestation, pour être efficace, est soumise à des conditions, parmi lesquelles Adorno, repris par son élitisme, souligne l'existence « des esprits suffisamment progressistes et compétents pour comprendre et décrypter par le regard critique les formes de vie mauvaise »¹². Accentuant cette mise en garde contre la simple spontanéité ou l'immédiate réaction à une situation de fausseté, il ajoute : « Là où la théorie ne souhaite en dernière analyse rien accomplir, une pratique valable n'est pas possible »¹³. Il faut comprendre ici qu'une pratique de résistance sans théorie est aveugle. Mais aussi qu'une théorie qui n'entretient aucune relation avec une pratique concevable ou bien dégénère en un jeu vide, complaisant et sans intérêt, ou bien, ce qui est encore pire, cela devient un simple élément de la culture, en d'autres termes, un morceau d'érudition, une question d'indifférence totale pour nous en tant qu'esprits vivants et êtres humains actifs et vivants¹⁴.

À suivre attentivement le raisonnement de Theodor Adorno, le décryptage des formes de vie mauvaise, c'est-à-dire la critique sociale menée par des esprits progressistes, n'est pas seulement indispensable à une résistance efficace, elle est une partie essentielle de la résistance contre la fausseté du monde ou de la quête de la vie bonne telle qu'il la définit à la fin de sa dernière leçon : « En bref, écrit Adorno, ce qui peut encore être appelé morale aujourd'hui rejoint la question de l'organisation du monde – on pourrait dire : la quête de la vie bonne est la quête de la bonne politique, si tant est que celle-ci relève aujourd'hui du domaine du réalisable »¹⁵. Il apparaît ainsi que la résistance ou la pratique de la critique n'est pas une fin en soi. Si elle peut d'abord se définir comme un « refus de faire partie du mal

10 Theodor W. ADORNO, *Problems of Moral Philosophy*, p. 8.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, p. 168.

13 *Ibid.*, p. 7.

14 *Ibid.*, p. 6.

15 *Ibid.*, p. 176.

dominant, un refus qui implique toujours de résister à quelque chose de plus fort et qui contient donc toujours un élément de désespoir »¹⁶, la résistance n'est authentique que si elle vise « à faire advenir une nouvelle manière de vivre, une vie plus vivable qui s'oppose à la distribution différentielle de la précarité ». C'est en ce sens que Judith Butler affirme que « les actes de résistance doivent dire non à une manière de vivre et dire oui, en même temps, à une autre »¹⁷. Et, intégrant l'idée, exclue par l'élitisme adornien, d'une résistance populaire et des types de critique qui prendraient la forme de corps amassés dans une rue pour s'opposer aux régimes contemporains du pouvoir, Butler écrit que « quand un mouvement social appelle à une nouvelle manière de vivre, à une forme de vie vivable, alors il doit, à ce moment-là, mettre en acte les principes qu'il cherche à réaliser. Ce qui veut dire que quand cela marche, il y a une mise en acte performative de la démocratie radicale dans les mouvements qui seuls peuvent exprimer ce que veut dire mener une vie bonne au sens de vie vivable »¹⁸.

Le critique, la conduite éthique et les conditions sociales

Deux choses importantes doivent être soulignées à ce niveau. La première consiste à noter que le problème qu'affronte Adorno ne se pose pas dans la généralité ou la pure abstraction. Le texte d'Adorno a beau être spéculatif, voire, très spéculatif, il n'en demeure pas moins qu'il fait face aux défis du temps qui est le sien et aux questions qui en surgissent pour lui-même et ses contemporains vivant dans un monde post-nazi. De là l'importance des indicateurs temporels « aujourd'hui », « en ce temps-ci », qui reviennent souvent dans son texte, renvoyant justement à l'époque d'après la Shoah qui, selon lui, a secoué et mis en ruine la solide architecture de la philosophie et de la théologie selon les penseurs comme Hans Jonas qui s'interrogeait sur le concept de Dieu après Auschwitz¹⁹ et Jean-Baptiste Metz qui a eu ces mots célèbres : « On ne peut faire de la théologie en ignorant Auschwitz »²⁰. On connaît la question radicale de Theodor Adorno qui trouvait inconcevable que la vie (comme la philosophie) continue *normalement* son cours après l'Holocauste : « Can one Live after Auschwitz ? »²¹. Cette interrogation met en question l'attitude ou le silence des philosophes et théologiens congolais en particulier et africains en général après les tueries et massacres qui se déroulent dans l'Est de la RD Congo depuis trois décennies et qui n'ont pas eu de véritable impact sur nos pratiques théologiques et philosophiques, et ne nous ont pas poussés à

16 *Ibid.*, p. 7.

17 Judith BUTLER, *Op. cit.*, p. 269.

18 *Ibid.*, pp. 269-270.

19 Voir par exemple Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Traduit de l'allemand par Philippe IVERNEL, Paris, Rivage Poche /Petite Bibliothèque, 1984.

20 Cité par Jean-Marc ÉLA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 114.

21 Theodor ADORNO, *Can one Live after Auschwitz? A Philosophical Reader*, edited by Rolf Tiedemann, Stanford, California, Stanford University Press, 2003, pp. 19-33.

remettre en question notre manière de vivre et de penser, notre conception de l'Éducation²² et l'organisation de la vie dans la cité.

La deuxième chose à noter prolonge la première tout en l'approfondissant. Comme nous l'avons vu précédemment, pour Adorno, la question de ce qu'on peut appeler morale ou moralité après Auschwitz rejoint celle de l'organisation du monde. Qu'est-ce-à dire ? Cela veut dire qu'examiner la possibilité de mener une vie bonne dans une vie mauvaise, c'est nécessairement « interroger la relation entre la conduite morale et les conditions sociales ». C'est vouloir « aussi comprendre comment les opérations plus larges du pouvoir et de la domination pénètrent – ou perturbent – nos réflexions individuelles sur la meilleure façon de vivre »²³. Le savant et la science étant intégrés à l'appareil social, la pensée elle-même, les concepts établis de la philosophie (morale) ne sont pas exempts des contradictions ou des pathologies de cet appareil social. Aussi observe-t-il : « La conduite éthique, ou la conduite morale ou immorale, est toujours un phénomène social, ce qui veut dire qu'il n'y a aucun sens à parler de conduite éthique et morale sans tenir compte des rapports entre les êtres humains, et qu'un individu qui n'existe que pour lui-même est une abstraction totalement vide »²⁴. Ailleurs, intégrant la question du savoir, il note : « Dans une société déterminablement fausse qui va à l'encontre des intérêts de ses membres, toute connaissance qui se soumet aux règles figées de la science de cette société participe à sa fausseté »²⁵.

Ces deux modalités de la question morale qui rejoint celle de la théorie sociale ou de l'organisation globale du monde signifient que la question morale est une question d'un sujet en situation. Elles suggèrent aussi que le critique procédant au diagnostic du présent de sa société, ne peut prétendre à une quelconque position de surplomb ou, pour le dire autrement, ne peut s'enfermer dans sa tour d'ivoire qui, d'ailleurs, ne définit pas moins sa condition sociale ou sa situation dans la société. Le savant est toujours déjà embarqué, inscrit dans des rapports de force au sein d'une société. Comme le disait Max Horkheimer, « Le savant et sa science sont intégrés à l'appareil social, et les résultats positifs du travail scientifique sont un facteur d'autoconservation et de reproduction permanente de l'ordre social »²⁶. De là vient que l'intellectuel critique, en tant qu'il est le produit de l'ordre social qu'il veut transformer, doit d'abord se soumettre à une auto-critique et résister à la part de lui-même qui veut s'accommoder à l'ordre établi. C'est après qu'il peut soumettre l'institution scientifique

22 Theodor W. ADORNO, "Education after Auschwitz", in *Can One Live After Auschwitz ? A Philosophical Reader*, edited by Rolf Tiedemann, Stanford, California, Stanford University Press, 2003, pp. 19-33.

23 Judith BUTLER, *Op. cit.*, p. 243.

24 Theodor W. ADORNO, *Problems of Moral Philosophy*, p. 19.

25 Theodor ADORNO, « Introduction », in *De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales*, Paris, Éditions Complexes, 1979, p. 21.

26 Max HORKHEIMER, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974, p. 21.

et académique à une critique politique et faire comparaître la culture devant la société. S'il ne le fait pas, il reprendra à son compte les formes de l'institution scientifique et académique telles qu'elles ont été construites par l'histoire et, dès lors, il contribuera à la reproduction du système et des germes d'injustices, d'oppressions et de violences inscrits en ce système²⁷. Ainsi, l'enjeu, pour le critique social qui vise la transformation sociale consiste à être capable de déplacer les lignes instituées, à entrer dans « une politique de l'invention. Inventer d'autres paroles, d'autres manières de parler, d'autres sujets d'énonciation, faire circuler d'autres subjectivités que celles produites par le pouvoir »²⁸.

En somme, puisque la visée de la critique ou de la théorie sociale est de changer ou de transformer la société, le critique ou l'intellectuel progressiste doit élaborer sa pratique intellectuelle en fonction des effets qu'il veut produire sur le monde, sur la situation concrète où les problèmes pour lesquels il cherche une solution se posent. Il sera amené à entretenir une relation nouvelle aux problèmes que l'on pose traditionnellement à la science et à la philosophie. Aucun problème ne saurait plus être envisagé d'un point de vue abstrait et désincarné. Il doit être saisi d'une manière située²⁹. Le critique conséquent doit choisir ses objets en fonction de la situation et s'interroger sur sa manière d'écrire et de faire circuler les résultats de son analyse. En effet, comme l'a fait remarquer Lagasnerie,

On n'écrit pas de la même façon, et sur les mêmes sujets, dans les mêmes formes, selon le monde dans lequel on écrit, en situation coloniale ou en situation démocratique, en temps de guerre ou en temps de paix, en conjoncture de terrorisme ou non. La situation politique et sociale doit intervenir dans le choix des modalités de l'activité (d'écriture, de publication, de circulation) mais aussi dans la définition même des notions de vérité, de méthode et d'objectivation³⁰.

Écrire sur le sexe des anges, sur le paradis ou la beauté du coucher du soleil en étant dans le territoire de Beni ou en Ituri où des êtres humains sont tués comme des bêtes, ou encore lorsque quelqu'un qui crie sa souffrance est mis en prison par des services de renseignement qui y voient un dérangement du pouvoir établi, ne peut être qu'un geste d'un dilettante ne vivant que pour lui-même ou ayant renoncé à son être social. Même les questions traditionnelles du genre « Qu'est-ce que la philosophie ? », « Quelle méthode pour les sciences sociales ? », ou « Qu'est-ce que la littérature ou la critique littéraire ? », voire « Qu'est-ce que la théologie ? », doivent subir un déplacement et se formuler autrement : *Qu'est-ce que la philosophie, la littérature ou la critique littéraire, dans un monde mauvais ? Comment faire des sciences sociales, de la littérature, de la théologie, être économiste,*

27 Geoffroy de LAGASNERIE, *Penser dans un monde mauvais*, p. 17.

28 *Ibid.*, p. 58.

29 *Ibid.*, p. 21.

30 *Ibid.*

*juriste, dans ce monde-ci, à ce moment-ci*³¹ ? C'est seulement ainsi que l'écriture et la pensée ne serviront pas « à simplement accroître le savoir en tant que tel, mais à libérer l'homme des servitudes qui pèsent sur lui »³², en commençant par dévoiler ces illusions et travers sociaux qui le désorientent et le poussent à renoncer à soi, à son destin humain.

En définitive, la pratique de la critique doit se situer, d'entrée de jeu, sur le plan éthique, celui de l'émancipation des hommes et des femmes de la servitude.

Il faut se demander quel type de pratique intellectuelle et culturelle est susceptible de transformer le monde, de diminuer la quantité générale de violence et d'injustice qui y circule. Est-ce que notre activité contribue à l'élaboration d'un monde plus juste et plus rationnel et favorise la mise en place d'une pratique progressiste ? Ou est-ce que, par notre activité, nous participons, de fait, à la reproduction du système, nous collaborons avec lui, voire nous aggravons la situation [...]. Il faut partir de l'exigence de produire une connaissance émancipatrice pour se demander quelle conception de la vie d'auteur, quelle conception de la pratique et quelle conception de la théorie doivent en découler. Nous devons partir du souci éthique pour définir la forme que prendra notre activité. La question politique se pose *ex ante* et non *ex post*³³.

De la critique fonctionnelle...

Celui dont la pensée s'élabore en fonction du face-à-face avec le monde injuste, violent et corrompu, non seulement sera amené à situer sa pratique sur le plan éthique, mais rencontrera aussi l'interrogation sur la possibilité de penser et d'agir autrement, sans ratifier le monde tel qu'il va ou se donne à l'expérience. Cette interrogation qui doit aussi concerner la possibilité de concevoir, de parler, de sentir et de percevoir autrement est capitale pour la critique transformatrice parce que « la politique est l'un des domaines les plus codifiés de la vie sociale. Nous vivons et nous nous constituons comme sujets dans un environnement donné [...]. Les cadres qui régulent la sphère politique imprègnent également nos cerveaux : ils marquent de leur empreinte nos manières de voir »³⁴, de sentir et de parler, voire, de contester. Lorsqu'on est conscient que « les revendications,

31 *Ibid.* Ceci est au-soubassement de notre ouvrage *Politiques de la critique. Essai sur les limites et la réinvention de la critique francophone*, Paris, Éditions Herman, 2021. C'est aussi cela qu'on rencontre actuellement chez certains écrivains s'interrogeant sur l'écriture à l'heure du néolibéralisme. Il s'agit, comme le dit Sandra Lucbert, de mettre la dynamique littéraire en tension avec un axe analytique social-historique, d'amener les structures de l'économie dans l'écriture par une langue travaillée dans le sens d'une précision sociale-historique dans le but de les mettre au jour et en vue de s'en extirper. Voir Sandra LUCBERT, *Défaire voir. Littérature et politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2024 et Justine HUPPE, *La Littérature embarquée*, Paris, Amsterdam, 2023.

32 Max HORKHEIMER, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, *Op. cit.*, p. 84.

33 Geoffroy de LAGASNERIE, *Penser dans un monde mauvais*, *Op. cit.*, pp. 13, 15.

34 *Id.*, *L'art de la révolte*. Snowden, Assange, Manning, Paris, Fayard, 2015, p. 11.

même les plus radicales, n'échappent pas à ces codifications qui balisent l'espace démocratique », que « la grève, la manifestation, la pétition [...] constituent des moyens institués de contester »³⁵, on entrevoit la nécessité de s'investir dans l'invention d'autres manières de penser la politique, de contester, de manifester et de faire émerger d'autres modes d'agir, de créer d'autres lieux de parole et d'autres modes de contestation susceptibles de déstabiliser le système établi, car échappant aux circuits et aux formats médiatiques préconstitués. Dans une société enracinée dans la fausseté, tout intellectuel qui se soumet à l'ordre de ne pas parler des souffrances et des malheurs qui s'abattent sur les citoyens à l'autre bout du pays, trahit sa fonction d'intellectuel. Il participe à la perpétuation des formes d'effacement et à la politique qui considère qu'il y a des vies qui ne sont pas de vies, qui ne comptent que de manière ambiguë comme vies, n'étant pas dignes d'assistance sociale et économique, de logement, de sécurité sociale, d'emploi et de droits de l'expression politique³⁶. Chasser un dictateur du pouvoir est une chose ; se défaire de la manière de penser, de parler, de sentir, de rêver, de nous rapporter au réel, aux autres et au bien commun, qu'il nous a imposée à travers les institutions et de nombreux dispositifs et mécanismes dans la vie sociale et politique, en est une autre, qui peut être la plus difficile et la plus cruciale. Vouloir effectuer un changement en restant mentalement et moralement enfermé dans le système qui génère la situation mauvaise que l'on veut transformer, c'est jouer le jeu de la ruse du *statu quo*. C'est comme prétendre lutter pour l'abolition de la prison tout en gardant les principes fondateurs de l'institution sociale qu'est la prison. La seule chose à laquelle on peut aboutir dans ce cas, c'est la réforme de la prison et non son abolition.

Ceux qui débitent des discours à prétention critique sans se poser la question de la possibilité de penser autrement, de parler autrement, d'organiser autrement le monde politique et social, bref, de s'échapper de la volonté de vérité et de pouvoir existante, contribuent consciemment ou inconsciemment au renforcement de cette volonté de vérité. Ils sont pour cela même incapables de produire une pensée nouvelle, d'ouvrir un nouveau champ de possibles. La critique qu'ils pratiquent est *fonctionnelle ou systémique*. On entend par critique systémique ou fonctionnelle « ces énoncés qui, malgré les apparences et malgré les intentions de leurs locuteurs, s'inscrivent dans les systèmes qu'ils croient dénoncer » alors qu'ils ne font que les renforcer. La critique systémique ou fonctionnelle recouvre tous ces « discours qui, tout en étant critiques et véridiques, constituent des ruses de la raison conservatrice »³⁷. Ils prennent pour concepts opératoires les slogans (« État de droit », « le peuple d'abord », « lutte contre la pauvreté »,

35 *Ibid.*, p. 10.

36 Judith BUTLER, *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?* Traduit de l'anglais et préfacé par Martin RUEFF, Paris, Payot, 2014, pp. 62-65.

37 Geoffroy de LAGASNERIE, *Penser dans un monde mauvais*, Paris, PUF, 2017, p. 72.

« la grandeur retrouvée du Congo ») utilisés par les pouvoirs établis pour se légitimer ou endormir le peuple, au lieu d'en dévoiler la fausseté. En fait, un critique conséquent ne doit jamais oublier ceci qui est important :

Un système produit des modes de critiques internes à lui-même et qui participent de sa reproduction. Être produit comme sujet parlant et comme sujet dans un système, c'est être produit comme sujet parlant et comme sujet prédisposé à utiliser certaines catégories pour produire de la critique et exprimer ses sentiments de colère et de révolte. Or ces énoncés sont fonctionnels car, par définition, internes au système³⁸.

Il n'est pas aisé d'échapper spontanément à la ruse du système qui met dans nos discours les catégories et slogans qu'il génère, les inscrit dans nos cerveaux pour se conserver et faire de nous ses serviteurs ou des rouages de son fonctionnement et de sa perpétuation. En tant qu'individus socialisés, nous ne percevons, ne pensons ou n'agissons qu'en tant que dépositaires de l'ensemble des formes déterminées par nos places et nos situations dans le monde social³⁹. Par conséquent, penser pour la transformation sociale exige tout d'abord de soumettre à la critique radicale ces situations et ces places pour voir ce qu'elles cachent, l'injustice qui les rend possibles, et qu'une perspective éthique révélerait comme insoutenables. En fonctionnant à l'intérieur des cadres rendus possibles par le pouvoir établi, la philosophie et la science sociale ne peuvent véritablement dévoiler la fausseté du monde, jouer leur fonction de déstabiliser les institutions iniques, d'anéantir leur sol, de dire leur caractère mystificateur. Elles pourront juste apporter des correctifs, des améliorations au système en place sans toucher à ses fondements. Pour déstabiliser les institutions qui avilissent l'humain, il faut élaborer d'autres cadres de prise de parole, produire d'autres subjectivités qui, parce qu'elles échappent au système existant, seront capables de faire circuler un nouveau vocabulaire, de nouvelles catégories, de nouveaux modes d'agir et d'entrer dans une dynamique de rétivité, d'invention et de créativité, bref, travailler de manière oppositionnelle.

Les discours et critiques fonctionnels sont légion. Ce sont eux qui circulent le mieux dans nos sociétés où règne une sorte de résignation scientiste et de complicité tacite avec l'ordre institué, qu'il soit social, politique ou académique. Ce sont souvent eux que les médias véhiculent et distillent à longueur de journées. Ce sont aussi eux que les écoles inculquent aux élèves appelés à perpétuer le système. Citons en premier lieu les publications académiques qui ont pour seule finalité une avancée en grade ou la visibilité dans le système en place. Pour leurs auteurs, la question du progrès de la société ne se pose pas. Ils veulent tout simplement se positionner pour tirer profit du système établi. Mais il y a aussi les résultats de l'activité scientifique des spécialistes qui s'inscrivent dans ce que Michel

³⁸ *Ibid.*, p. 118.

³⁹ Lire à ce sujet Bernard LAHIRE, *Dans les plis singuliers du social*, Paris, La Découverte, 2019.

Foucault appelait la « grande confrérie de l'érudition inutile », entendant par là ce groupe d'individus qui « professent un savoir pour rien » et écrivent des livres qui, « à peine imprimés, sont refermés et dorment ensuite sur des rayons »⁴⁰. Max Horkheimer écrivait à juste titre : « S'abandonner au conformisme intellectuel, s'obstiner à croire que la pensée est en elle-même une profession, un domaine autonome et clos à l'intérieur du corps social, c'est renier, c'est trahir la nature spécifique de la pensée »⁴¹.

Enfin, il y a la catégorie la plus dangereuse, celle des chercheurs qui mettent directement et consciemment leur savoir au service du pouvoir établi, justifiant par des opinions partisans présentées comme des arguments scientifiques les illusions sociales et les arnaques politiciennes. Nous sommes ici en présence de ceux que Fabien Eboussi Boulaga a qualifiés d'« avatars africains » de l'intellectuel ou d'« intellectuel exotique » dont la véritable ambition est de « s'intégrer dans les réseaux administratifs, entrer dans les circuits où se stockent et se distribuent les biens rares, les honneurs et les plaisirs »⁴². Ces derniers « sont les héritiers de ceux que Platon appelle, magnifiquement, les « doxosophes », ce qui signifie à la fois savants de l'apparence et savants apparents des apparences »⁴³. Comment ne pas penser ici à ces juristes qui écument les plateaux des chaînes de télévision de Kinshasa pour vendre la Bonne Nouvelle de l'« État de droit en marche », reprenant ainsi un des slogans du régime en place ?

Ces juristes qui aiment à dire qu'ils tiennent un discours scientifique et donnent l'air d'être les seuls vrais juristes constitutionnalistes du milieu et qui semblent vivre dans un Congo imaginaire. Ils se taisent sur les arrestations arbitraires, sur la corruption de la justice, sur les milliers de personnes qui croupissent dans des prisons sans procès, sur le malaise social et la précarité généralisés, sur les souffrances indicibles qui s'abattent sur les populations dans les zones de guerre, etc. Face à cela, qu'entend-on au juste par « État de droit » qui semble avoir une valeur en lui-même ? D'un point de vue anthropologique, voire de l'anthropogénèse, l'État de droit n'est-il pas second par rapport à la sphère de civilisation qui assume les processus de socialisation et de personnalisation ? Les interdits de prohibition ou de consécration, qui sont les moyens de la civilisation, sont « ce par quoi l'humanité a de tout temps signifié l'universalité, l'inconditionnalité, l'absolu ». Cette sphère de civilisation qu'aucun pouvoir ne peut s'arroger sans retomber dans la sauvagerie ou l'état de nature, n'est-elle pas ce qui juge et légitime ? En tant que lieu du sens, c'est « elle qui offre aux institutions, aux individus qui agissent, le moyen de s'orienter,

40 Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, Cours du Collège de France, Paris, Gallimard /Seuil, 1997, pp. 6-7.

41 Max HORKHEIMER, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, p. 81.

42 Fabien EBOUSSI BOULAGA, « L'intellectuel exotique », *Politique africaine* 51 (octobre 1993), p. 29.

43 Pierre BOURDIEU, *Sociologie et démocratie*, *Op. cit.*, p. 37.

de se comprendre en leur proposant des modèles, des « idées », des types régulateurs, en la munissant des fonctions de totalisation, d'homologation avec les grands mythes, les structures fondamentales du cosmos et de l'existence en général »⁴⁴. Un pays où les conditions élémentaires d'une vie humaine digne ne sont pas garanties, où l'humain est traité comme un animal, violant ainsi l'interdit de consécration de la personne, où il est soumis à l'arbitraire, peut-il être un État de droit tout simplement parce qu'il possède des institutions d'un État de droit ?

Comme ils vivent dans un monde imaginaire, voire abstrait, ignorant l'existence des individus qui peuplent le monde social, et que, comme beaucoup d'autres, ils servent l'ordre établi, qui les rétribue libéralement, nos juristes, même parés des attributs de scientificité, ne peuvent percevoir que le Congo d'aujourd'hui illustre avec perfection que ce qu'on appelle très facilement « État de droit » est loin d'abolir l'arbitraire. Il transfère l'arbitraire du souverain au couple parquet-police. Le philosophe et sociologue français, Geoffroy de Lagasnerie, l'affirme avec raison :

L'État de droit donne à la police et ceux qui orientent son action un pouvoir arbitraire sur les vies. Ce sont les forces de l'ordre qui, avec leurs tutelles et le parquet – qui détient un pouvoir discrétionnaire sur le déclenchement des poursuites –, sont en position de cibler qui elles veulent et de sélectionner parmi les individus et les groupes qui peuplent le monde social, qui ira en prison et qui n'ira pas, qui basculera dans l'appareil répressif de l'État ou non⁴⁵.

Peut-on, dans un État de droit, enfermer arbitrairement, c'est-à-dire sans inculpation ni condamnation, une activiste pendant 45 jours dans les cachots des services de renseignement pour avoir voulu organiser une manifestation contre la privation des droits fondamentaux (la nourriture, l'eau, l'électricité, etc.) – ce qui est un droit dans un État de droit démocratique –, et laisser en liberté ceux qui ont détourné les deniers publics qui auraient pu contribuer à couvrir ces droits de base ?

Dans la situation qui est la nôtre, aujourd'hui, il est important d'« appréhender la vérité des institutions officielles en s'affranchissant des abstractions que l'on utilise systématiquement » pour les saisir « dans la réalité de leur incarnation personnelle et de leur inscription territoriale ». De cet affranchissement découlera « une autre vision de la Loi comme dispositif qui donne du pouvoir à quelques individus particuliers, qui, parce qu'ils occupent certaines positions, s'en servent pour imposer leurs décisions et orientations éthiques »⁴⁶.

44 Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, pp. 163-164.

45 Geoffroy de LAGASNERIE, *La Conscience politique*, Paris, Fayard, 2019, p. 121. Voir aussi Michelle ALEXANDER, *La Couleur de la justice*, Paris, Syllepse, 2017.

46 *Ibid.*

De plus, il permettra de voir que les institutions de l'État de droit et la garantie des droits individuels sont parfaitement compatibles avec des atteintes majeures portées aux conditions élémentaires d'une vie humaine digne. C'est là la tâche du théoricien critique qui « ne travaille pas au service d'une réalité déjà donnée, [...] en dévoile seulement la face cachée »⁴⁷. Il élabore son activité dans un face-à-face avec le monde, avec les institutions, pour en dévoiler la vérité cachée et mettre en évidence les croyances ou les illusions grâce auxquelles ces institutions fonctionnent. Mais je n'ai pas l'intention de souligner l'imperfection des « États de droit » lorsqu'ils fonctionnent vraiment, mais « de donner à la notion d'État de droit une signification très différente de celle à laquelle il est abstraitement associé »⁴⁸ d'une part et, d'autre part, de montrer la nécessité de développer une théorie critique du droit qui dévoile sa mystification.

... à la critique oppositionnelle

À l'opposé de la critique fonctionnelle, la critique ou la pensée oppositionnelle s'attache à problématiser le monde et à faire fonctionner les concepts de vérité et d'objectivation de telle manière que la connaissance déstabilise le monde en en révélant la fausseté. Plus clairement, si la recherche traditionnelle veut améliorer ce qui est – c'est-à-dire le conserver, la critique oppositionnelle, refusant de s'en tenir à ce qui est, vise la transformation du monde. Pour ce faire, la production des savoirs oppositionnels exige de « rompre avec les modalités d'énonciation de la critique systémique » (en créant d'autres lieux de parole et en faisant circuler d'autres types de subjectivité) d'une part et, d'autre part, avec toute forme de projet local, isolé ou spécialisé, pour penser en termes de systèmes, de totalités. Il s'agit d'intégrer « les réalités spécifiques dans des systèmes généraux inconscients et cachés qui les déterminent, qui nous déterminent, et où elles prennent un sens différent de leur sens apparent »⁴⁹. Autrement dit, au lieu de procéder par études de cas comme la critique fonctionnelle, la critique oppositionnelle adopte « une attitude qui consiste à prendre pour objet la société elle-même ». « Cette attitude, écrit Horkheimer, ne vise pas simplement à éliminer certains défauts de la société quels qu'ils soient ; ils lui apparaissent bien plutôt comme liés de façon nécessaire à toute l'organisation de l'édifice social ». Le philosophe et fondateur de la théorie critique ajoute :

Bien qu'elle soit elle-même [la critique] un produit de la structure sociale, elle n'a pas pour intention consciente ni pour effet objectif d'améliorer en quoi que ce soit le fonctionnement de cette structure. Les notions d'amélioration, d'utilité, de finalité rationnelle, de productivité, de va-

47 Max HORKHEIMER, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Op. cit., p. 50.

48 Geoffroy de LAGASNERIE, *La Conscience politique*, Op. cit., p. 123.

49 Geoffroy de LAGASNERIE, *Penser dans un monde mauvais*, p. 78.

leur, telles qu'elles sont comprises dans l'ordre établi, lui apparaissent au contraire bien plutôt comme suspectes, et non comme des catégories extra-scientifiques dont elle n'aurait pas à s'occuper⁵⁰.

L'attitude globalisante est indispensable pour celui ou celle qui vise une action transformatrice du monde ou l'invention d'autres formes d'organisation sociale plus justes, parce que penser en termes de cas isolés, c'est « se condamner à percevoir ce qui ne va pas dans le monde comme des 'défauts à corriger'. Mais remonter à la totalité permet à l'inverse de resignifier ces 'défauts' et de les faire apparaître comme 'liés de façon nécessaire à toute l'organisation de l'édifice sociale' ou comme un 'produit de la structure sociale' »⁵¹.

Si l'on suit cette manière de concevoir la critique qui implique un changement dans la conception du travail intellectuel, on voit alors qu'est vaine la tentative du changement social par des opérations thérapeutiques essentiellement locales. On ne peut prétendre lutter contre la corruption en faisant comme si c'était un phénomène isolé, c'est-à-dire non relié à « toute l'organisation de l'édifice sociale », combattre les inégalités sans se demander si ce n'est pas un produit de la structure sociale ou, si l'on veut, de l'économie générale des pouvoirs. Si le combat contre la corruption ou la pauvreté n'intègre pas ces réalités apparemment spécifiques dans « des systèmes généraux inconscients et cachés qui les déterminent, qui nous déterminent, et où elles prennent un sens différent de leur sens apparent », ils ne verront que des défauts à corriger en laissant en place le système qui les produit. Il en va d'ailleurs autant des efforts pour le relèvement de la qualité de l'éducation⁵². Puisque la matrice invisible n'a pas été repérée pour être neutralisée, et donner ainsi place à l'invention d'un nouveau système éducatif, les mêmes pathologies ressurgiront. On peut ainsi dire que la critique oppositionnelle a une mission de dévoilement du sens caché des faits qui « n'apparaît pas en eux »⁵³. Le travail du critique (dans la tradition de l'École de Francfort) rejoint ainsi celui de la sociologie critique bourdieusienne. En effet, s'agissant de la lutte contre la violence, Bourdieu écrit ceci dans sa conférence intitulée « Sociologie et démocratie » :

Je dirai seulement, en passant, pour donner à réfléchir, qu'il y a une *loi de conservation de la violence* et que si l'on veut faire diminuer véritablement la violence la plus visible – crimes, vols, viols, voire attentats –, il faut travailler à réduire globalement la violence qui reste invisible (en tout cas à partir des lieux centraux ou dominants), celle qui s'exerce au jour le jour, pêle-mêle, dans les familles, les usines, les ateliers, les commissariats, les prisons ou même les hôpitaux et les écoles, et qui est

50 Max HORKHEIMER, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, p. 38.

51 *Ibid.* Voir aussi Geoffroy de LAGANERIE, *Penser dans un monde mauvais*, pp. 78-79.

52 Voir Kasereka KAVWAHIREHI, *Les leviers de l'émancipation. Éducation, cultures et démocratie en Afrique*, Paris, Éditions Hermann, 2024, surtout le deuxième chapitre intitulé « L'impératif de refondation ».

53 Theodor W. ADORNO, « Introduction », in *De Vienne à Francfort*, *Op. cit.*, p. 16.

le produit de la « violence inerte » des structures économiques et sociales et des mécanismes impitoyables qui contribuent à les reproduire⁵⁴.

En d'autres termes, pour lutter contre la violence, le désordre, il faut éviter de s'en tenir à ce que les officiels ou les institutions qualifient de violence, en se limitant parfois à « celle qui consiste à restreindre le domaine de la violence à ce qui effracte immédiatement les corps ». Il convient de ne jamais oublier que « la première des violences est celle qui impose une certaine définition de la violence, et qui rend inqualifiables comme telles toutes les autres atteintes : celles qui ne s'en prenant pas directement aux corps, sont supposées laisser ces derniers intacts »⁵⁵. Et Lucbert continue :

C'est avec de tels décrets que la violence sociale commence : dans cette méta-violence de qualification faussée, de présentation déformée. Et ceci justement parce que faute d'être travaillée, c'est-à-dire mise au jour, cette anamorphose hégémonique nous travaille, nous effondre de l'intérieur – individuellement et collectivement. Ses dévastations relèvent du souterrain. Supposées ne pas porter à cru sur les corps, elles étouffent toute contestation et assurent la paix sociale. Sans jamais rencontrer la critique⁵⁶.

Ce que ces décrets mettent de côté, mais qui est dévastateur, c'est ce que Pierre Bourdieu appelle violences symboliques qui opèrent par une complexité de voies, « une complexité qui prépare toutes les malfigurations subséquentes : nous ne parvenons ni à nous figurer ce qui nous arrive, ni à nous figurer que ce qui nous arrive est une agression »⁵⁷. Ces violences symboliques, pour reprendre le concept bourdieusien, ont leur source dans « l'ordre social par lequel et dans lequel nous sommes constitués. Elles nous disposent, c'est selon elles qu'on voit, qu'on pense, qu'on sent – leur omniprésence même les rend indiscernables. Les travailler, ce sera d'abord : les tirer au clair, faire effort pour en saisir les chemins dans notre et nos corps-esprits »⁵⁸.

L'on peut alors comprendre pourquoi la critique ne peut se limiter à la violence apparente, à la violence rendue visible, officiellement qualifiée par la direction hégémonique, sans jouer le jeu de la violence même de l'ordre social et se transformer en doxosophe. Lutter contre la violence, c'est nécessairement, ou mieux, c'est avant tout « mettre au jour »⁵⁹, débusquer la violence dans ses multiples formes afin de s'arracher à ses rapports, remonter au lieu à partir duquel la société produit du sens, qualifie certains gestes de violents tout en excluant et occultant d'autres qui sont nécessaires

54 Pierre BOURDIEU, *Sociologie et démocratie*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2023, p. 36.

55 Sandra LUCBERT, *Défaire voir. Littérature et politique*, Paris, Amsterdam, 2024, p. 76.

56 *Ibid.*, pp. 76-78.

57 *Ibid.*, p. 77.

58 *Ibid.*

59 Axel HONNETH, « La Critique comme 'mise au jour'. La Dialectique de la raison et les controverses actuelles sur la critique sociale », in *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2008, pp. 131-149.

à la stabilité hégémonique et à sa reproduction. Comme dirait Adorno, le critique ne doit pas « se laisser prescrire les règles d'un savoir organisé ». Il doit plutôt déchire[r] tout ce que la société a tissé pour cacher ces objets, et aborder ceux-ci dans une perspective nouvelle⁶⁰.

Théorie critique et les mouvements sociaux

Puisqu'il rompt avec la conception traditionnelle d'un savoir qui trouve en lui-même sa propre finalité et qu'il veut contribuer à l'invention de nouvelles formes d'organisation sociale, le théoricien critique ne peut plus compter sur les supports et les forces du système établi auquel cette conception de savoir est liée. C'est plutôt avec ceux qui mettent le monde en question, ceux qui luttent contre la perpétuation du système de domination, ceux qui font vivre, dans l'espace public, des pratiques oppositionnelles, qu'il s'alliera. Il s'inscrira dans les communautés oppositionnelles qui peuvent être constituées de militants, d'artistes, d'écrivains, des auteurs d'horizons divers, de groupes de contestation, de syndicats, etc., qui ont en partage l'exigence éthique de changer le monde, de le rendre plus juste et plus égalitaire. « Produire une science émancipatrice conduit à s'inscrire dans les communautés oppositionnelles dont la forme, la logique et les temporalités se situent en décalage par rapport aux communautés disciplinaires »⁶¹. Ce sont souvent les efforts de ces communautés oppositionnelles, leurs mobilisations sociales ou politiques, qui suscitent le travail théorique dont la destinée est d'y retourner comme facteur de stimulation. C'est précisément en ce sens que, parlant de Michel Foucault, le philosophe et sociologue français, Didier Éribon, remarque :

Non seulement le travail théorique n'est pas séparé de l'effort politique, mais il est suscité par lui (les mobilisations politiques nouvelles font surgir de nouvelles questions théoriques), et il a pour fonction de l'appuyer, de le servir : le travail théorique naît des luttes, dit Foucault, et doit retourner aux luttes⁶².

Et Didier Éribon d'ajouter :

Le travail philosophique s'inscrit comme élément dans les mouvements qui se passent dans la société, les interrogations et mobilisations critiques qui y apparaissent et s'y développent. Le philosophe critique n'occupe pas une position de surplomb. Il ne légifère pas sur la pratique ou le savoir des autres. Il se transforme au contact de ces pratiques et de ces savoirs⁶³.

60 Theodor W. ADORNO, *Modèles critiques*, Paris, Payot, 1984.

61 Geoffroy de LAGASNERIE, *Penser dans un monde mauvais*, p. 104.

62 Didier ERIBON, *Hérésies. Essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Fayard, 2003, p. 46.

63 *Ibid.*, p. 46. On peut en ce sens, regretter que les intellectuels congolais n'aient pas accompagné les mouvements citoyens (Lucha, Filimbi, etc.) qui ont fait la vitalité de la démocratie congolaise. Il est difficile de retrouver l'apport de ces mouvements qui s'effritent faute d'invention de nouvelles manières de manifester ou de protester. On peut dire la même chose de nombreuses associations dans nos villes et nos cités. Fruit d'un modèle bourgeois de formation, les universitaires congolais ne se rapprochent pas des mouvements qui dynamisent la société à partir

En d'autres termes, la tension entre le théoricien et les acteurs en lutte ou les mobilisations sociales est « un processus d'influence réciproque »⁶⁴.

Dans la mesure du possible, et quand il le faut, le théoricien contribuera à la formation de nouveaux lieux de savoir, à l'instar du Groupe d'Information sur les Prisons (GIP) créé par Michel Foucault en 1971 avec la collaboration de J. M. Domenach et P. Vidal Naquet, dans le but de transporter hors de la prison un savoir (sur les conditions des prisonniers) qui ne lui appartenait pas et qui allait déranger une fois mis en circulation dans l'espace public⁶⁵. Il n'est pas inutile de signaler que c'est après s'être engagé dans cette action qui consistait à donner la parole aux prisonniers sur leurs conditions que Michel Foucault, qui ne voulait pas écrire des livres pour rien, publia *Surveiller et punir*. Geffroy de Lagasnerie rapporte qu'en 1974, évoquant le livre sur les systèmes disciplinaires qu'il était en train d'écrire, Foucault déclara « qu'il aimerait qu'il puisse 'servir à un éducateur, à un gardien, à un magistrat, à un objecteur de conscience' »⁶⁶. Et il ajoute, citant directement Foucault : « Je ne dis ces choses que dans la mesure où je considère que cela permet de les transformer. Tout ce que je fais, je le fais pour que cela serve »⁶⁷. Ces propos de Michel Foucault mettent en évidence une autre caractéristique de la pensée critique : l'engagement avec le « dehors » et la claire vision du public auquel on veut s'adresser, auquel on veut donner des instruments pour affiner ses stratégies de lutte, doivent précéder la pensée et la pratique de la connaissance.

Pierre Bourdieu développe une position semblable. Dans un texte d'intervention intitulé « Les chercheurs et le mouvement social » dans lequel il en appelle à l'organisation de la résistance à la politique néolibérale, qui est « pour une bonne part produite par des chercheurs », le sociologue français commence par souligner l'importance et la nécessité « qu'un certain nombre de chercheurs indépendants s'associent au mouvement social »⁶⁸.

d'en bas. Ils ont les yeux tournés vers le prince. La situation risque de s'empirer avec le nombre croissant de politiciens qui se tournent vers l'université lorsque leur carrière politique traverse le désert. L'université devient alors une salle d'attente d'un poste politique et le doctorat acquis dans des conditions parfois critiquables, une sorte de pneu de réserve, gardant ouverte une porte à un espace de refuge professionnel. Comment quelqu'un qui prend l'université comme une salle d'attente d'une nomination prestigieuse dans un cabinet ministériel ou encore pour qui le titre de professeur est réduit à un titre de plus de sa réussite sociale se rapprocherait-il des mobilisations et activités des groupes oppositionnels sans risquer de compromettre ses chances de réintégrer le système en place ? Le grand risque est qu'on amène au sein de l'université qui a sa logique propre des manières d'agir propre à un champ politique qui, parce qu'il a perdu le sens des valeurs, est à soumettre à une critique radicale.

64 Max HORKEHEIMER, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, p. 48.

65 Ce groupe a rassemblé des personnes d'horizons divers. En plus des intellectuels comme Gilles Deleuze, Jean Genet et Jean-Paul Sartre, il comprenait des magistrats, des avocats, des journalistes, des médecins et des psychologues. On peut aussi penser à l'équipe qui, autour de Pierre Bourdieu, a produit *La Misère du Monde* (Paris, Seuil, 1993) qui eut un effet considérable en France et amena les politiciens à parler de « fracture sociale ».

66 Cité par Geoffroy de LAGASNERIE, *Penser dans un monde mauvais*, p. 106.

67 *Ibid.*

68 Pierre BOURDIEU, « Les chercheurs et le mouvement social », *Interventions, 1961-2001*.

Cependant, précise-t-il, en s'associant au mouvement social, le chercheur ne doit jouer ni au prophète ni au maître à penser.

Il doit inventer un rôle nouveau qui est très difficile : il doit écouter, il doit chercher et inventer ; il doit essayer d'aider les organismes qui se donnent pour mission – de plus en plus mollement, malheureusement, y compris les syndicats – de résister à la politique néolibérale ; il doit se donner comme tâche, de les assister en leur fournissant des instruments. En particulier des instruments contre l'effet symbolique qu'exercent les « experts » engagés auprès des grandes entreprises multinationales⁶⁹.

Mais Bourdieu va plus loin en suggérant « une chose nouvelle » que les chercheurs peuvent dorénavant accomplir, à savoir, « favoriser l'apparition des conditions organisationnelles de la production collective de l'intention d'inventer un projet politique et, deuxièmement, les conditions organisationnelles de la réussite de l'invention d'un tel projet politique – qui sera évidemment un projet collectif »⁷⁰. En somme, pour Bourdieu, la tâche des chercheurs est de « rendre efficaces les mouvements sociaux ». Lorsque ces derniers sont devenus mous, lorsque leurs actions et leur mode de pensée sont devenus routinisés, le rôle du chercheur est de « travailler à une *invention collective des structures collectives d'invention* qui feront naître un nouveau mouvement social, c'est-à-dire des nouveaux contenus, des nouveaux buts et des nouveaux moyens internationaux d'action »⁷¹.

N'est-ce pas là la tâche qui attend l'intellectuel congolais animé par l'exigence morale de contribuer à la quête d'une bonne ou juste forme politique, pour revenir à Adorno, c'est-à-dire à la réorganisation globale de la société ? En effet, les Mouvements citoyens qui n'avaient pas attiré l'attention des chercheurs pour les assister sont presque morts, certains de leurs membres ayant intégré des partis politiques dont le mode d'agir et de penser sont inséparables du système établi qu'ils semblaient pourtant combattre. Les syndicats qui, dans l'histoire des peuples, ont été à l'avant-garde des luttes pour le progrès social sont réduits à l'ombre d'eux-mêmes. Ils collaborent avec le système et trahissent même les aspirations de leurs membres. Leur vocabulaire est souvent le symptôme de leur mort cérébrale : ils réduisent les droits à conquérir (ou acquis dans le passé) à des faveurs à recevoir des princes magnanimes.

Heureusement, des énergies politiques et sociales nouvelles émergent. En RD Congo comme ailleurs en Afrique, des jeunes, profitant de nouvelles technologies, créent des Clubs ou des plates formes de réflexion où une nouvelle conscience peut émerger, des femmes s'organisent en Associations où se réinvente la solidarité, des jeunes intellectuels et artistes qui veulent se libérer des carcans et structures hérités du passé pour ouvrir l'horizon

Science sociale et action politique, Marseille, Agone, 2022, 2^e édition, p. 581.

69 *Ibid.*, p. 582.

70 *Ibid.*, p. 583.

71 *Ibid.*, p. 585.

du futur explorent les possibilités d'une Afrique qui est son propre centre (afrofuturisme), les femmes luttent pour leur émancipation sociale et politique et des chanteurs, tels Bob Elvis, compositeur de la chanson « Boza batu to ba niama (Êtes-vous des humains ou des animaux) », diagnostiquent avec lucidité la fausseté de notre monde⁷². Voilà autant de sites d'énergie politique, sociale et intellectuelle que les chercheurs doivent écouter, aider à s'organiser, inventer des instruments et stratégies de lutte pour que les « fascismes »⁷³ africains au service des multinationales occidentales ne puissent pas les étouffer. Il faut théoriser leur potentiel révolutionnaire et inventer de nouvelles formes d'organisation révolutionnaire adéquates aux luttes sociales, ou mieux, imaginer « la stratégie révolutionnaire qui corresponde à l'essor de ces nouvelles subjectivités »⁷⁴ avant qu'elles ne soient captées et dévitalisées par l'État cannibale et ses institutions nécrosées.

La philosophie, « qui n'a pas pour objet de contempler l'éternel, ni de déchiffrer l'histoire, mais de diagnostiquer nos devenirs actuels »⁷⁵, doit prendre une part active à détecter les nouveaux champs de possible correspondant à la situation actuelle, pour donner une chance aux devenirs révolutionnaires de nouvelles subjectivités et éviter que le mal dont nous souffrons aujourd'hui ne se reproduise. Les mouvements sociaux, qui ramènent le réel refoulé par les discours dominants dans l'espace public, sont un de ces lieux que la philosophie africaine doit apprendre à accompagner, car, comme le souligne Donatella della Porta, par leurs innovations, les mouvements sociaux peuvent non seulement sauver la *démocratie* mais jouer un rôle important dans le processus constitutionnel et la création des savoirs nouveaux⁷⁶.

Ce qui redonnera son lustre à l'intellectuel congolais (qu'il soit philosophe, historien, critique littéraire, etc.) à l'honneur perdu et réduit au rang de simple technicien par les politiciens, ce sera une éthique de la pensée qui est une éthique de résistance à l'insupportable, à ce qui déshumanise ou réifie l'autre, à la tentation de régression ou de rechute dans l'arbitraire. Comme l'a si bien écrit Théodor Adorno dans un essai intitulé « À quoi sert encore la philosophie ? » et qui mériterait d'être médité par les philosophes qui aiment clamer qu'ils sont les veilleurs et les éveilleurs de la cité :

72 Dans sa chanson, le chanteur et artiste congolais Bob Elvis peint un Congo dominé par une culture d'imbécilisation qui finit par vider l'humain de son humanité et, donc, de sa capacité à s'indigner et à résister. Tout ce qui est la fausseté est naturalisée. On assiste à une inversion générale des valeurs.

73 « Fascisme » est utilisé au sens que lui donnent Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI. Il renvoie à ces politiques étatiques qui répriment et étouffent les énergies politiques et sociales nouvelles ou modèlent les subjectivités et les amènent par des mécanismes comme les médias de l'industrie culturelle, à se reconnaître dans une série d'identités préformées pour le marché.

74 Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, « Deleuze et Guattari s'expliquent... », dans Gilles Deleuze, *L'Île déserte*, Paris, Minuit, 2002, pp. 301-302. Voir aussi DELEUZE et GUATTARI, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972.

75 Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p.114.

76 Donatella DELLA PORTA, *How Social Movements Can Save Democracy*, Cambridge, Polity Press, 2020, pp. 1-54.

Si tant est que la philosophie est encore nécessaire, ce sera comme par le passé en tant que critique, en tant que résistance à l'hétéronomie envahissante, ne serait-elle qu'une tentative impuissante de la pensée à rester maîtresse d'elle-même, et à dénoncer suivant ses propres critères de fausseté toute nouvelle mythologie ou acquiescement aveugle et résigné. C'est à elle qu'incomberait d'offrir un refuge à la liberté aussi longtemps qu'on ne l'interdirait pas comme on le fit dans Athènes christianisée à la fin de l'Antiquité⁷⁷.

Un intellectuel qui a perdu sa capacité de s'indigner face à l'insupportable, face aux slogans mensongers et à la soumission de l'humain à une vie invivable, ne mérite plus ce titre. Rien, même les recherches géniales, ne peut justifier le silence de l'intellectuel face à la régression vers la barbarie⁷⁸. La RD Congo tout comme l'Afrique pourront commencer à rêver véritablement de grandeur lorsque nous intérioriserons ces mots de Gilles Deleuze qui font écho à ceux de Theodor Adorno :

La meilleure société sera [...] celle qui exempte la puissance de penser du devoir d'obéir, et se garde en son propre intérêt de la soumettre à la règle d'État, qui ne vaut que pour les actions. Tant que la pensée est libre, donc vitale, rien n'est compromis ; quand elle cesse de l'être, toutes les autres oppressions sont possibles, et déjà réalisées, n'importe quelle action devient coupable, toute menacée⁷⁹.

C'est seulement sous ces conditions que le philosophe ou l'intellectuel en général peut être qualifié de veilleur ou de garde-fou de la cité. ■

77 Theodor W. ADORNO, *Modèles critiques*, op. cit., p. 16.

78 Des philosophes brillants comme l'épistémologue français Jean Cavaillès arrêtaient leurs travaux pour s'engager dans la résistance contre le Nazisme. Les intellectuels sénégalais de l'intérieur comme de la diaspora ont rédigé une lettre commune pour dénoncer les tentations de régression de la démocratie au Sénégal sous le Président Macky Sall. Évidemment, il n'est pas question de reprendre ces formes de résistance. Les formes que prend la résistance changent d'une époque à une autre, d'un pays à un autre, d'un gouvernement à un autre.

79 Gilles DELEUZE, *Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 2003.