

L'UTOPIE DE LA DIGNITÉ HUMAINE FACE AU RÉALISME DE LA POLITIQUE DE ZOMBIFICATION

Willy MOKA-MUBELO,
S.J., PhD.

Professeur à la
Faculté de Philosophie
SP. Canisius/
Université Loyola du
Congo (RD Congo).
momuwi71@gmail.com

P ourquoi l'Afrique semble-t-elle avoir délibérément choisi la voie de la politique de zombification ? Pourrait-on s'interroger face au naufrage de la raison causé par l'incompréhensibilité de l'agir du politique Africain ? Un tel questionnement, loin d'être une provocation contre les africanistes fanatiques qui rêvent de reconstruire une Afrique prospère, est à comprendre comme une incitation de notre imagination à envisager des stratégies capables de permettre de passer de la politique de zombification à la politique d'humanisation.

En effet, beaucoup d'analystes politiques sont déconcertés lorsqu'ils s'engagent non seulement dans le processus d'opérer ce passage, mais aussi sur la voie de la description des régimes politiques d'un bon nombre de pays africains. Toute tentative de définition a été, à maintes reprises, contredite par la réalité sur le terrain. Le cas de la RD Congo est un exemple patent du paradoxe politique en Afrique. Comme le notent de nombreux observateurs, ce qui se passe en RD Congo est exceptionnel et unique dans l'histoire de la politique moderne. Face à cette situation, d'aucuns suggèrent la révision des théories politiques classiques.

La considération du paysage politique de l'Afrique, en général, et de la RD Congo, en particulier, avec un système de *gouvernementalité* qui défie toute théorie politique, suscite un certain nombre de questions : les régimes politiques en Afrique sont-ils des dictatures ? Des monarchies ? Des démocraties ?

Une analyse rigoureuse du mode de fonctionnement de la majorité des gouvernements africains révèle que les régimes politiques de la plupart des pays Africains ne reflètent aucun des régimes précités. C'est plutôt un mélange d'une mise en œuvre sélective de certains aspects de différents régimes politiques. Une telle pratique a donné naissance à un monstre

dangereux nommé *la politique de zombification*¹ et dont le but principal est de transformer les citoyens en zombies politiques. Quel est alors le contenu d'une politique dite de zombification, pourrait-on s'interroger ? Telle est la question centrale à laquelle cette réflexion veut répondre.

Le premier point de ma présentation sera une clarification conceptuelle et une description de la politique de zombification en mettant en lumière les deux grandes manifestations de cette politique. Le deuxième point adressera la question de la relation entre la dignité humaine et la politique. Et le troisième point suggérera quelques pistes de solution pour permettre le passage de la politique de zombification à la politique d'humanisation.

1. La politique de zombification : Une clarification conceptuelle

Une meilleure compréhension de la charge sémantique de l'expression *zombie politique* nécessite une clarification. L'emploi informel du terme « zombie » décrit celui-ci comme une personne qui est ou qui semble être sans vie, apathique, ou complètement insensible à son environnement. D'un point de vue philosophique, un zombie est un être hypothétique qui répond au stimulus comme le ferait une personne, mais ne fait pas l'expérience de la conscience. Par le fait même, il ne peut pas être donateur de sens étant donné qu'il est dépossédé de l'expérience de l'intuition *éidétique* qui nous permet de saisir l'essence qui se dissimule au cœur de l'objet que nous apercevons grâce à l'intuition sensible².

Un examen attentif de ces différentes descriptions du zombie nous permet de mettre en évidence certains concepts, tels que « cadavre », « sans vie », « insensible » et « inconscient », qui nécessitent quelques commentaires. « Cadavre » et « sans vie » sont dans une certaine mesure liés. Un corps sans vie est un cadavre. Il est privé de vitalité, d'énergie et de mouvement. Il ne peut ni innover ni initier quoi que ce soit, car il est devenu insensible et inconscient. Le seul mouvement imaginable d'un corps sans vie est garanti par une force externe qui détermine la position du cadavre. Ainsi donc, un corps qui ne répond pas est insensible à toute souffrance.

Partant de cette brève clarification conceptuelle, j'argumente que la politique de zombification consiste à créer des structures qui appauvrissent l'esprit dans ses possibilités d'imaginer, de concevoir et de conduire un raisonnement cohérent ; des structures qui oppriment l'usage public de la raison, empêchant ainsi toute innovation, tout exercice de l'esprit critique et toute capacité de penser par soi-même, afin de maintenir

1 Voir KÄ MANA, « Face à la crise du pouvoir politique en Afrique. L'énergie de la renaissance africaine », in *Congo-Afrique*, Octobre 2018, n°528, p. 713. Beaucoup d'autres auteurs ont utilisé le terme *zombification* (Lucien Cerise, J. Comaroff, Peter Geschiere, Kasereka Kavwahirehi, etc.). Mais la combinaison *Politique de Zombification* n'a pas été beaucoup utilisée. Je la conçois comme un régime politique au même titre que la démocratie, la monarchie, etc.

2 Voir Edmund HUSSERL, *Les Idées directrices pour une Phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.

l'ignorance publique, d'encourager le raisonnement de l'irresponsabilité et de promouvoir l'*imbécilisation* collective, pour utiliser une expression chère au professeur Kā Mana, en vue de permettre aux mêmes personnes de se maintenir au pouvoir. Simplement dit, l'objectif majeur de la politique de zombification est de créer ce qu'Emmanuel Kant appelle l'état de minorité ou l'état de tutelle, c'est-à-dire, « l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre »³. Cette incapacité, note Kant, « est due à notre propre faute lorsqu'elle résulte non pas d'un manque d'entendement, mais d'un manque de résolution et de courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre »⁴.

Ainsi donc, dans le contexte de la politique de zombification, il n'y a ni initiative individuelle ni créativité. Le gouvernement prend la décision quant à ce qui devrait être fait, comment et quand. Il détermine la vérité et définit le juste et l'injuste, indépendamment des normes éthiques. Toute créativité individuelle doit être en phase avec la vision du gouvernement. Et toute vision qui ne correspond pas au point de vue du gouvernement est considérée non seulement comme subversive, mais aussi comme une atteinte à la sécurité nationale.

L'une des conséquences néfastes de la politique de zombification est son énergie négative dans la vie de la population. Pour que le parti dirigeant conserve le pouvoir, la population doit être zombifiée : elle doit être obligée de devenir insensible à sa propre souffrance et privée de toute alternative. Pour atteindre son objectif d'orienter les initiatives et la créativité vers sa vision idéologique, le parti au pouvoir élève la paresse et la lâcheté au rang des vertus et encourage des activités susceptibles de détourner l'attention de la population et de l'empêcher de se livrer à une réflexion critique. Comme le note si bien Étienne de la Boétie,

Les théâtres, les jeux, les farces, les spectacles, les gladiateurs, les bêtes curieuses, les médailles, les tableaux et autres drogues de cette espèce étaient pour les peuples anciens les appâts de la servitude, la compensation de leur liberté ravie, les instruments de la tyrannie. Ce système, cette pratique, ces allèchements étaient les moyens qu'employaient les anciens tyrans pour endormir leurs sujets dans la servitude. Ainsi, les peuples abrutis, trouvant beau tous ces passe-temps, amusés d'un vain plaisir qui les éblouissait, s'habituèrent à servir aussi naïvement mais plus mal encore que les petits enfants n'apprennent à lire avec des images enluminées⁵.

La politique de zombification utilise les mêmes méthodes. En plus de ces divertissements, la religion devient le seul refuge sûr pour un peuple zombifié. Cette sécurité apparente conduit à l'abandon de toute

3 Emmanuel KANT, « Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ? », in *Œuvres Philosophiques*, Tome II, Paris, Gallimard, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1985, p. 209.

4 *Idem*.

5 Étienne DE LA BOETIE, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Éditions Payot, 1993, p. 203.

responsabilité individuelle et collective. Dieu devient ainsi le responsable aussi bien de tout malheur de l'homme que de son bonheur. On attend de lui toute sorte de miracles. Cette démission de l'homme devant ses responsabilités est souvent soutenue par la généralisation de la corruption, la destruction du système éducatif, le clientélisme, le fanatisme, le favoritisme et l'exploitation du peuple. Les gens doivent être amenés à croire que rien ne peut être fait pour améliorer leurs conditions de vie, sans l'intervention de Dieu.

Ceci conduit à la violation du droit de participer à la vie politique, et en particulier du droit de vote, qui est un exemple patent des effets de la politique de zombification. Dans ce contexte, le peuple zombifié est amené à croire que voter n'a pas d'importance parce qu'il ne change pas les résultats des élections qui sont prédéterminés par le pouvoir en place. Cette résignation du peuple donne libre accès aux deux grandes manifestations de la politique de zombification, à savoir : la politique du ventre et la perte du sens du bien commun.

1.1. La politique du ventre

La « politique du ventre » est une expression que j'emprunte du livre de Jean-François Bayart, *L'État en Afrique : La politique du ventre*⁶, pour présenter une des manifestations éclatantes de la politique de zombification. La politique du ventre est décrite comme le schème de *gouvernementalité* de la politique dans beaucoup de pays africains et constitue leur identité spécifique. Cette expression d'origine camerounaise, « renvoie à une conception de l'appareil d'État perçu comme lieu d'accès aux richesses, aux privilèges, au pouvoir et au prestige pour soi et pour les membres de son clan »⁷. Pour Bayart, la « politique du ventre » renvoie aussi aux nécessités de la survie et de l'accumulation, à des représentations culturelles complexes, notamment celles du monde de l'« invisible », de la sorcellerie. En d'autres termes, la « politique du ventre » témoigne d'une trajectoire africaine du pouvoir qu'il faut comprendre à la lumière de la longue durée⁸.

M'inspirant donc de cette expression, je décris différemment la même pathologie dans le contexte de la politique de zombification à travers les cinq éléments fondamentaux qui constituent l'ossature de la politique du ventre. Dans sa forme déguisée et subtile, la politique du ventre s'appuie sur cinq piliers essentiels et elle est plus utilisée par les opposants politiques : (i) se faire passer pour un opposant politique afin de s'attirer la sympathie de la population ; (ii) viser le pouvoir à tout prix sous le déguisement de la détermination à mener le combat pour le changement ; (iii) s'opposer

6 Jean-François BAYART, *L'État en Afrique : La politique du ventre*, Paris, Fayard, Coll. Espace du Politique, 1989.

7 Bastien François, récession de J.F BAYART, « L'État en Afrique : La Politique du ventre », in *Revue Politix*, vol.3, n° 9, 1990.

8 Jean-François BAYART, *L'État en Afrique : La politique du ventre*, page de couverture.

sans raison valable au pouvoir en place ; (iv) critiquer le mode de gestion de la chose publique par le régime dirigeant sans pour autant suggérer une alternative viable et durable, dans le seul but de se faire remarquer et d'être bercé par un populisme trompeur ; et (v) accepter un poste de responsabilité au sein du système vilipendé en se réfugiant derrière le prétexte de privilégier l'intérêt supérieur de l'État.

Ces cinq piliers de la politique du ventre sont des stratégies efficaces mises en place pour servir de tremplin d'accès au pouvoir et des outils de consolidation de l'influence sur un peuple zombifié. Une fois le pouvoir acquis, il est utilisé pour promouvoir le fanatisme, le favoritisme, le tribalisme et l'ethnicité. On devient incapable de penser au-delà des considérations tribales. Ainsi donc, le pays cesse d'être un État pour devenir un système d'enrichissement personnel. La conséquence la plus nuisible de ces stratégies est la perte du sens du bien commun.

1.2. La perte du sens du bien commun

Lorsqu'on lit, entre les lignes, le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie, on peut affirmer qu'il s'insurge contre la lâcheté du peuple qui a perdu le sens de sa dignité en acceptant les humiliations qui lui sont imposées par une classe dirigeante qui a perdu le sens du bien commun et la compréhension de la fin ultime de l'activité politique. La Boétie écrit :

Comment appellerons-nous ce vice, cet horrible vice ? N'est-ce pas honteux, de voir un nombre infini d'hommes, non seulement obéir, mais ramper, non pas être gouvernés, mais tyrannisés, n'ayant ni biens, ni parents, ni enfants, ni leur vie même qui soient à eux ? Souffrir les rapines, les brigandages, les cruautés⁹.

Et plus loin, il ajoute :

Pauvres gens et misérables, peuples insensés, nations opiniâtres en votre mal et aveugles en votre bien, vous vous laissez enlever, sous vos propres yeux, le plus beau et le plus clair de votre revenu, piller vos champs, dévaster vos maisons et les dépouilles des vieux meubles de vos ancêtres ! Vous vivez de telle sorte que rien n'est plus à vous. Il semble que vous regardiez désormais comme un grand bonheur qu'on vous laissât seulement la moitié de vos biens, de vos familles, de vos vies¹⁰.

Il ressort de ces deux passages que la perte de la dignité et du droit à la propriété constitue un obstacle majeur à l'appréhension de l'importance d'un vivre ensemble fondé sur le sens du bien commun. Comme nous le savons, la réalisation du bien commun n'est pas possible sans la reconnaissance, le respect, la sauvegarde et la promotion des droits de chaque membre de la communauté humaine.

⁹ Étienne DE LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Éditions Payot, 1993, p. 176.

¹⁰ *Ibid.*, 181.

La perte du sens du bien commun est, en partie, due à une conception erronée qui établit une relation d'antagonisme entre le bien privé et le bien commun. En réalité, il n'y a aucune exclusion mutuelle entre ces deux types de biens. Comme l'observe si bien Jean Porter, « le bien naturel le plus élevé de l'individu consiste à participer à une communauté juste. Le bien commun auquel on s'oriente a, dans sa nature intrinsèque, la promotion du bien-être des membres individuels de la communauté ; ainsi, le bien commun n'est pas en conflit avec le bien privé »¹¹. Ceci me permet d'affirmer que le bien de tous ne peut être réalisé que lorsque les individus sont déterminés à travailler ensemble afin d'améliorer leurs conditions de vie. En ce sens, la dignité humaine ne peut être protégée et respectée que dans un contexte des relations avec une société plus large.

Dans le même sens, Gaston Fessard entend par bien commun « la somme des biens privés et publics, matériels et moraux, qu'intègre une société donnée ; bref sa propriété. La communauté y est envisagée comme une totalité concrète et objective où l'ensemble des biens et des désirs de ses membres trouve sa satisfaction »¹². Insistant sur l'universalité qui est essentielle au bien commun, Fessard note que « pour que puisse être comblé ce désir vivant au plus intime de chaque individu et le constituant personne, il faut que la communauté dont il est membre ne soit pas close sur elle-même et que le bien commun qu'elle vise assure son ouverture sur l'infini vers lequel se tend la personne »¹³.

De ce qui précède, on peut affirmer que la zombification de la population et la perte du sens du bien commun, aussi bien de la part des gouvernants que de celle des gouvernés, conduisent à l'incompréhensible indolence du peuple face à des hommes sans mérite exceptionnel qui, non seulement foulent aux pieds sa dignité, mais aussi s'évertuent à instaurer une politique de zombification qui ne laisse aucune chance à la liberté sous toutes ses formes et crée un peuple sans capacité mentale de gouverner une société, un peuple qui s'auto-détruit en bâtissant son standard de vie uniquement sur l'argent, renvoyant au placard les valeurs nobles. Bref, un peuple entraîné vers une vie d'insouciance notoire à cause du sceau malfaisant de la dissonance cognitive dont il est frappé.

Ici, apparaît alors l'exigence fondamentale de ce que le professeur Kā Mana appelle la *désimbécilisation* d'une nation. Pour lui, « il faut entendre par imbécilité d'une nation, un état d'être et une dynamique sociale caractérisés par le déficit d'usage de la raison, l'indifférence aux exigences des valeurs et l'absence des préoccupations portant sur le sens de l'être, du vivre, de l'agir et du rêver ensemble en vue d'une société du

11 Jean PORTER, *The Recovery of Aquinas for Christian Ethics*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1990, pp. 49-51. (La traduction française est mienne)

12 Gaston FESSARD, *Autorité et bien commun*, 2^e éd., Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 54.

13 *Ibid.*, p. 55.

bonheur communautaire »¹⁴. Pour savoir si une société souffre du déficit d'usage de la raison, précise Kā Mana, il faut analyser son système éducatif. L'attention que l'on y accorde, les moyens que l'on y investit, les institutions de réflexion et de recherche qui s'y déploient et les productions scientifiques que l'on y promeut sont des signes forts. Quant à savoir si une société accorde de l'importance aux valeurs, poursuit-il, il faut étudier le fonctionnement de la justice en son sein et la sensibilité du système politique aux droits humains. L'impunité, la violence, l'insécurité et le refus des règles démocratiques montreront ce que valent les personnes et leurs institutions du point de vue de leur imbécilité¹⁵. C'est un peuple qui nie sa propre dignité à cause des effets néfastes de la zombification.

2. La dignité humaine face à la politique de zombification

L'importance de la notion de dignité humaine n'est plus à démontrer. L'exigence de respecter les droits de chaque personne est fondée sur la notion de dignité humaine qui apparaît dans chaque discours et documents importants sur les droits de l'homme. Il faudrait noter ici que la littérature abondante sur les droits de l'homme et la dignité humaine met en lumière le fait que la réflexion sur les droits de l'homme résulte de la révolte contre l'insensé de la violence et le refus de la négation de la dignité humaine. Les atrocités de la deuxième guerre mondiale, par exemple, ont conduit à la prise de conscience de la valeur intrinsèque de l'homme et à la rédaction de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) comme une opposition d'une fin de non-recevoir à tout ce qui nie la dignité de la personne humaine.

L'exigence d'une telle réaction se fait sentir davantage aujourd'hui. Le dénigrement de la personne humaine, né de l'arrogance d'un système économique qui n'a pour objectif que la maximisation du profit de quelques individus, la réduction de l'homme en *homo pambaus*¹⁶ par la politique de zombification qui bafoue les libertés fondamentales des citoyens doivent pousser à une réflexion susceptible de permettre le passage de la politique de zombification à la politique d'humanisation respectueuse de la dignité humaine. Un tel passage est la réponse adéquate à une culture politique qui refuse de se soumettre à l'impératif moral qui exige que l'on « traite l'humanité aussi bien dans [notre] personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais seulement comme un moyen »¹⁷.

14 KĀ MANA, *L'homme Congolais et la culture de l'intelligence : Réflexions pour une société du savoir, de la recherche et du savoir-faire*, Goma, Pole Institute, 2016, p. 13.

15 *Idem*.

16 *Homo pambaus* est une expression qui vient du Lingala, une des langues nationales parlées en RD Congo. Elle signifie *Moto pamba*, c'est-à-dire « une personne sans valeur » ou encore, « une personne qui ne vaut rien ». Je l'ai forgée pour décrire une personne dont la dignité est foulée aux pieds par les structures injustes de la société et qui n'est plus considérée comme une fin en soi, mais plutôt comme un moyen pour satisfaire les intérêts démesurés d'une classe politique irresponsable.

17 Emmanuel KANT, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, IV: 429, in *Œuvres Philosophiques*, Tome II, Paris, Gallimard, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1985, p. 295.

S'il est vrai qu'aujourd'hui la dignité humaine est devenue un des exemples du consensus éthique et apparaît dans presque tous les documents légaux, il est également vrai que sa matérialisation en actes concrets reste encore problématique. Autrement dit, la dignité humaine est en théorie une idée incontournable qui a le consentement de tout le monde. Mais en pratique, elle sert tout simplement de miroir sur lequel chacun projette ses propres valeurs et qui reflète les aspirations des individus qui cherchent éperdument les conditions d'une vie descende et respectable.

Ici apparaît une question fondamentale : comment se fait-il que dans le commerce entre les hommes, la dignité des uns est prise en compte et celle des autres ne l'est pas ? Plusieurs réponses sont possibles. Quant à moi, je voudrais répondre à la question en la situant dans le domaine politique et non pas métaphysique. Ce qui m'intéresse, c'est de considérer comment l'organisation politique d'un pays détermine la façon dont ses citoyens sont traités par les autres.

Le réalisme politique nous apprend que la reconnaissance et le respect de la dignité d'un peuple sont souvent conditionnés par l'organisation politique de son pays. Si le système politique d'un pays est fondé sur la politique de zombification, la dignité de son peuple a peu de chance d'être respectée par d'autres peuples. Lorsque, par exemple, un pays n'offre pas à ses citoyens la possibilité de mener une vie de dignité, c'est-à-dire ne respecte pas leurs droits fondamentaux, ceux-ci s'ouvriront à toute opportunité visant à s'engager dans une aventure à la recherche d'un avenir meilleur. Mais, ils sont souvent exposés à toute sorte de traitements inhumains, allant de la privation du minimum nécessaire à la négation de leur appartenance à la race humaine.

Ainsi donc, il devient évident que l'organisation politique d'un pays est un élément déterminant dans la reconnaissance de la dignité d'un peuple. Cette association de la reconnaissance de la dignité humaine avec l'organisation politique relève de la considération expérientielle de la notion de dignité. Cette approche va au-delà des approches religieuse et philosophique. La première affirme que la dignité humaine se fonde sur l'idée de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. La seconde, associée à Emmanuel Kant, soutient que notre dignité d'être humain ne dépend pas de notre utilité ou de notre appréciation par les autres. Elle dépend de notre capacité d'auto-détermination morale ou notre capacité d'être sous la loi morale en vertu de laquelle nous sommes élevés au-dessus d'être simplement une partie du monde naturel. L'approche expérientielle, quant à elle, nous aide à comprendre que la dignité humaine n'est pas « quelque chose déduit d'une théorie ou d'une prémisse intellectuelle ou ontologique. C'est quelque chose de concrètement rencontré dans un Autre et reconnu en soi. Elle émerge en particulier dans les relations de solidarité, de compassion, et de gratuité »¹⁸.

18 Paolo G. CAROZZA, "Human Rights, Human Dignity, and Human Experience", in Christopher McCrudden (ed.), *Understanding Human Dignity*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 627-628.

En ce sens, comme le souligne si bien Paolo G. Carozza, avant d'être un problème juridique, la dignité humaine est un problème qui exige une sympathie profonde, non pas dans un sens sentimental banal, mais dans le sens de reconnaître dans la souffrance des autres l'authenticité de leurs désirs et de voir en elle la preuve d'un besoin universel dans lequel on prend conscience des facteurs constitutifs de soi-même et de l'humanité de l'autre¹⁹. Cette prise de conscience nous renvoie aux exigences de notre responsabilité vis-à-vis de l'autre.

Emmanuel Levinas nous aide à mieux saisir le contenu d'une telle responsabilité en nous signifiant que la responsabilité pour autrui est toujours une dette impayable. La présence de l'autre fait toujours vibrer la fibre de ma responsabilité pour lui. Cette responsabilité, convient-il de le préciser, est antérieure à la prise de conscience de cette présence qui vient me faire sortir de ma distraction et de mon oubli pour me faire entrer en contact avec cet autre qui reste toujours le premier venu, quelles que soient les relations sociales préexistantes. Ainsi, tout engagement consenti ou refusé ne peut qu'être postérieur à ma responsabilité à son égard. Levinas écrit à ce sujet : « le prochain me concerne avant toute assumption, avant tout engagement consenti ou refusé. Je suis lié à lui – qui cependant est premier venu, sans signalement, dépareillé, avant toute liaison contractée. Il m'ordonne avant d'être reconnu »²⁰.

Cette responsabilité, comme le fait remarquer Levinas, s'exprime dans la proximité du moi à l'autre. La proximité dont il est question ici, précise-t-il, n'est pas une configuration se produisant dans l'âme ni l'immédiateté plus ancienne que l'abstraction de la nature ; moins encore une fusion avec l'autre. Elle est, par contre, contact d'autrui ; mais un contact qui exclut toute tentative d'investir autrui pour annuler ainsi son altérité. Ce contact exclut également toute peur qui consisterait à se sentir supprimé dans l'autre, à perdre son identité²¹. C'est cette responsabilité qui nous permet d'effectuer le passage de la politique de zombification à la politique d'humanisation. Comment y parvenir ?

3. Quelques pistes de solution

Effectuer le passage de la politique de zombification à la politique d'humanisation est une exigence morale. De fait, qu'est-ce qui est attendu de moi comme être moral ouvert à la lumière de la raison ? Une réponse adéquate à cette question impose l'obligation de mettre en place des structures qui permettent à chaque membre de la société d'exiger aux autres le respect de ses libertés et droits fondamentaux. Pour cela, il faut : Premièrement, lutter contre la corruption institutionnalisée. Cette

¹⁹ *Ibid.*, p. 627.

²⁰ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 109.

²¹ *Ibid.*, pp. 108-109.

lutte ne pourra porter des fruits escomptés que lorsqu'on s'attaque aux comportements qui tendent à légitimer les pratiques corruptrices tout en banalisant tout effort d'éradication de ce fléau. Deuxièmement, instituer un Etat de droit où chacun répond de ses actes afin d'ébranler les structures nuisibles de la politique du ventre. Troisièmement, s'assurer que la justice et le travail sont orientés vers le bien commun dans le but de garantir à tous, et surtout aux plus démunis et aux plus vulnérables, l'accès aux ressources nécessaires permettant de participer à la vie économique, sociale et politique de la société. Quatrièmement, promouvoir une éthique de responsabilité et une culture d'excellence capables non seulement de combler l'érosion morale et l'amnésie collective qui provoquent l'effondrement d'un vivre ensemble harmonieux, mais aussi de contribuer à l'édification d'une société juste et prospère. Une société juste est à comprendre ici dans son sens Rawlsien. Ce dernier décrit une société juste comme celle dans laquelle « l'égalité des droits civiques et des libertés pour tous est considérée comme définitive ; les droits garantis par la justice ne sont pas sujets à un marchandage politique »²².

Ces pistes pourront constituer le fondement à partir duquel nous pouvons amorcer le passage de la politique de zombification à la politique d'humanisation. ■

22 John RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 30.