

LE FONDEMENT SOCIAL DE L'IDÉAL DÉMOCRATIQUE*

Notes sur les sources du *sensus democraticus* déficiente en Afrique

Kasereka
KAVWAHIREHI,
Professeur à
l'Université d'Ottawa,
Canada.
kasereka.
kavwahirehi@
uottawa.ca.

Que la démocratie soit la forme de vie désirée par le grand nombre en Afrique subsaharienne est aujourd'hui sinon un fait, du moins une tendance lourde et avérée. Sur le continent, la démocratie se donne à voir comme la promesse d'une vie bonne. Cependant, bien que lourde, cette tendance n'est pas sans rencontrer des entraves de divers ordres qui demandent à être élucidées et levées pour favoriser son déploiement. En effet, au nom de la démocratie, les citoyens ordinaires excédés par la précarité de la vie prennent d'assaut les rues pour appeler les gouvernants à ne pas trahir les espoirs fondés en l'idéal démocratique. Mais au nom de la sauvegarde de l'ordre public, on voit ici et là des gouvernements qui envoient les agents de la sécurité et de l'ordre pour les réprimer, parfois dans le sang. En fait, pour le cercle des élites qui concentrent dans leurs mains les pouvoirs politique, social et économique, tout semble marcher comme dans le meilleur des mondes. Aussi, à les entendre, les institutions démocratiquement mises en place fonctionnant normalement, du moins au regard de leurs intérêts, toute revendication, surtout populaire, s'avère sans objet et illégitime. Se pose alors la question de savoir si les deux camps ont le même entendement et le même désir de la démocratie.

Le fonctionnement des institutions démocratiquement installées et les autorités issues des urnes constituent-ils une garantie suffisante d'une démocratie vivante et véritable ? Celle-ci n'est-elle pas plus que le simple fonctionnement des institutions issues des urnes, l'efficacité et la légitimité de ces dernières se mesurant à l'aune de leur capacité à rendre effectives les conditions de possibilité, ou mieux les ressources nécessaires pour mener une vie sociale bonne¹ ? La démocratie peut-elle être authentique lorsque ceux qui gouvernent considèrent comme des

* Nous publions ici la première partie de la réflexion de Kasereka. La seconde le sera dans le numéro 527.

1 Judith BUTLER, *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?*, Paris, Payot & Rivages, 2014.

émeutiers ou des insurgés à mater les vies ordinaires qui protestent contre la précarité de leur condition, c'est-à-dire contre leur gratuite exposition à la perte, du moins si l'on estime que leur disparition serait une perte² ? La démocratie ne doit-elle pas son nom et sa vitalité aux vies minuscules qui, ayant pris conscience que leur précarité sociale est provoquée, en ce sens qu'elle est le signe des échecs et des inégalités des institutions politiques et socioéconomiques, font de leur vulnérabilité le point de départ d'une solidarité et d'une organisation ayant pour but de « contester les normes du monde commun pour le rendre plus partageable » et ainsi donner vie à la démocratie³ ? En somme, comment parler de démocratie lorsqu'on ne reconnaît pas que les citoyens ordinaires sont des sujets de justification et non des êtres passifs⁴ et, qu'à ce titre, ils ont toujours la capacité d'interpréter la situation en partant de leur expérience sociale concrète autrement que ne le font les élites au pouvoir (y compris leurs propres représentants), par conséquent, en situation aussi de vouloir un autre monde que celui qui leur est imposé par les dominants comme une nécessité historique ?

La démocratie, un idéal ancré socialement

Voilà, posées en vrac, quelques-unes des questions qui sous-tendent ces notes qui sont une tentative de « mise au jour »⁵ de quelques sources du *sensus democraticus* déficitaire tel qu'on peut l'observer dans quelques États africains qui se disent démocratiques. Je m'y essaierai en faisant mienne l'idée du philosophe américain John Dewey selon laquelle « la démocratie est plus qu'une forme de gouvernement » – celle-ci n'ayant pas en elle-même sa raison d'être, donc n'étant qu'un moyen – elle est plutôt « d'abord un mode de vie associé, d'expériences communes communiquées »⁶. En d'autres termes, une société démocratique est une société qui n'élève pas de barrières entre les individus, les groupes et les « identités », mais qui au contraire multiplie entre eux les connexions et les points de contact : une société qui intensifie sa propre vie sociale au lieu de l'affaiblir, de la limiter et de la restreindre⁷. Elle permet « à tous ses membres d'avoir une part égale à ses bienfaits et (...) assure souplement le rajustement de ses institutions par interaction des différentes formes de vie communautaire »⁸. En ce sens, on

2 Judith BUTLER, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, trad. de l'anglais par Joël Marelli, La Découverte, 2009.

3 Guillaume le BLANC, *L'insurrection des vies minuscules*, Paris, Bayard, 2014.

4 Luc BOLTANSKI, *De la justification. L'économie de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991 ; *Idem, De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

5 Axel HONNETH, « La critique comme "mise au jour". La dialectique de la raison et les controverses actuelles sur la critique sociale », *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2008, pp. 131-149.

6 John DEWEY, « La conception démocratique dans l'éducation », *Démocratie et éducation. Introduction à la philosophie de l'éducation*, trad. G. Deledalle, Paris, Armand Colin, 1975, p. 113.

7 Franck FISCHBACH, *Le sens du social. Les puissances de la coopération*, Montréal, Lux, 2015, p. 12.

8 John DEWEY, « La conception démocratique dans l'éducation », *Démocratie et éducation. Introduction à la philosophie de l'éducation*, p. 126.

ne peut prétendre que la démocratie est vivante ou est en marche lorsque les rapports sociaux sont empreints de violence, de mépris pour les pauvres, de domination et d'exploitation, ou lorsque les institutions ne contribuent pas au développement général de chacun des membres de la société⁹.

De manière plus précise, ma visée dans les lignes qui suivent est de montrer que le social, ou mieux, une vie sociale intense, pour laquelle personne n'est ni exclu de la mise en commun ni dévalué, c'est-à-dire considéré comme ne valant pas « la peine d'être protégé contre les offenses ou contre la perte »¹⁰, est le thermomètre d'une vie démocratique ; cette dernière expression indiquant par ailleurs mon choix d'une réflexion qui se meut à l'intérieur du monde réel, social, pour mettre au jour ses pathologies, c'est-à-dire les effets perturbateurs d'institutions sociales sur les conditions d'une vie bonne, et non simplement dans le monde des idées¹¹. En effet, comme le souligne Fischbach interprétant Hegel, des normes telles que l'indépendance et l'autonomie, l'égalité et la liberté, toutes chères à l'idéal démocratique, « il ne peut y avoir de réalisation *que sociale* »¹². Dans le même sens, dans la préface à *L'Idée de justice* tempérant le formalisme de *Théorie de la Justice* de Rawls, Amartya Sen a fait remarquer que « la démocratie ne se juge pas aux seules institutions qui existent formellement, mais aussi (sinon surtout) à l'ampleur des possibilités réelles qu'ont de se faire entendre des voix différentes, issues de diverses composantes de la population »¹³. De la même manière que « les pratiques intersubjectives et non pas les certitudes cognitives sont le lieu de la morale »¹⁴, de même une vie sociale intense, faite de coopération et de solidarité, est la véritable mesure de la vie démocratique.

L'hypothèse que je voudrais proposer à la discussion sur ce point est que la politique ne pouvant pas être séparée du social, puisque, à l'instar de l'économie, elle en est fondamentalement une fonction et une émanation, il pourrait être utile de procéder à une critique radicale des sociétés africaines telles qu'elles existent, c'est-à-dire telles qu'elles sont socialement organisées et se révèlent dans des pratiques sociales instituées grâce auxquelles elles se reproduisent, pour voir si l'on y peut déceler les dispositifs sociaux ou les mécanismes par lesquels nos sociétés sont portées à engendrer en leur sein des formes multiples de domination ou d'injustice et des personnalités autoritaires qui deviennent de véritables embûches à l'émancipation de leurs membres. En effet, « la politique est toujours portée par des agents sociaux, incarnée par des pratiques sociales telles que le

9 John DEWEY, *Reconstruction en Philosophie*, tr. Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard, 2014, p. 243.

10 Judith BUTLER, *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?*, op. cit., p. 65.

11 Pour la justification de ce choix, voir Kasereka KAVWAHIREHI, *Y'en a marre ! Philosophie et espoir social en Afrique*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2018.

12 Franck FISCHBACK, *Le sens du social. Les Puissances de la coopération*, Montréal, Luxédition, 2015, p. 86.

13 AMARTYA SEN, *L'Idée de justice*, Paris, Flammarion, coll. « Camps essais », 2012, p. 17.

14 Allen W. WOOD, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, partie IV.

travail, la production, l'échange marchand, et (...) selon les agents et les rapports sociaux qui la portent, elle sera une politique de la domination ou bien une politique de l'émancipation »¹⁵. On pourrait, dans la même logique, ajouter que ce sont des individus s'associant qui décident ensemble de la forme qui doit être celle de l'association qu'ils constituent et des buts qu'elle doit poursuivre. Aussi, pour reprendre Fischbach discutant la thèse de Jacques Rancière qui fait de la politique un ordre à part du social, la politique en tant que pratique, praxis au sens marxien, ne peut-elle être « un ordre à part et substantiel de phénomènes qui seraient réellement distincts du social : la politique est une certaine pratique au sein du social et, en l'occurrence, c'est la pratique de dissolution de l'ordre social existant » par et pour l'invention d'un autre ordre social plus juste¹⁶.

Ma deuxième visée concerne l'éducation en tant qu'elle est « une fonction sociale » majeure au sens précisément où elle constitue le lieu où « une démocratie florissante doit continuellement reproduire les conditions culturelles et morales de sa propre existence »¹⁷. Partant de l'idée que « toute éducation donnée par un groupe tend à socialiser ses membres, mais la nature et la valeur de cette socialisation dépendent des habitudes et des objectifs du groupe »¹⁸ d'une part, et, d'autre part, qu'« une société qui non seulement change, mais dont l'idéal est le changement pour le progrès, aura des idéaux et des méthodes d'éducation qui différeront de ceux d'une société qui vise simplement à perpétuer ses propres coutumes »¹⁹, je voudrais, dans l'espoir de rendre plausible l'hypothèse déjà énoncée, introduire à un questionnement sur l'efficacité et la pertinence de notre système d'éducation au regard de la société de notre désir, à savoir la société démocratique ou, pour être plus concret, la société où toutes les relations « peuvent être rapportées à l'idée normative selon laquelle les individus doivent se compléter mutuellement et constituer l'un pour l'autre une des conditions de la liberté, de manière à, ensemble, permettre à chacun de se réaliser soi-même »²⁰. En termes simples, il s'agit de se demander si notre système actuel de socialisation et d'éducation, de l'institution familiale aux institutions d'éducation publique, est véritablement, comme le dirait Dewey, un instrument constructif de l'amélioration de la société dans le sens de la coopération, de la solidarité, de la justice sociale, et prépare à la consolidation de la société que la majorité d'entre nous juge désirable ou souhaitable puisqu'à même de favoriser l'épanouissement du potentiel humain de chacun en vue de l'enrichissement de la vie sociale.

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

16 *Ibid.*, p. 49.

17 Axelle HONNETH, « L'éducation en démocratie : un chapitre négligé de la philosophie politique », dans Christophe Bouton et Guillaume le Blanc (sous la direction de), *Capitalisme & Démocratie. Autour d'Axel Honneth*, Larmon, Le Bord de l'eau, 2015, p. 14.

18 John DEWEY, *Démocratie et éducation*, op. cit., pp. 108-109.

19 *Ibid.*, p. 107.

20 Axel HONNETH, *L'idée du socialisme*, tr. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2015, p. 112.

Peut-on dire aujourd'hui, c'est-à-dire après quelques décennies d'expérimentation démocratique en Afrique, que ces institutions œuvrent, chacune à son niveau, à un changement culturel fondamental qui transforme les conditions traditionnelles de socialisation pour que, par exemple, les femmes se libèrent des stéréotypes sexuels imposés et arrivent ainsi à trouver d'abord leur propre voix, ensuite à définir librement l'image qu'elles souhaitent donner d'elles-mêmes, par-delà les imputations masculines ?²¹ La question est importante car autant les femmes sont confinées dans un certain type d'espace-temps déterminé traditionnellement par les hommes, autant, dans la vie démocratique, le risque est grand qu'elles pâtissent d'une non-représentation et qu'ainsi la communauté ne favorise pas leur émancipation. À ce sujet, il me faut préciser que, contrairement à ceux qui, oubliant qu'il y a un imaginaire social et des normes sociales contraignantes et intériorisées qui répartissent les espaces, les rôles et même les horizons d'aspiration²² entre hommes et femmes, se contentent d'appeler les femmes à prendre leur place dans la société, je pense que l'émancipation de la femme suppose un changement culturel et social fondamental consistant, entre autres, à mettre en question et à remplacer les structures inégalitaires de l'ordre social par d'autres qu'on peut rapporter au principe égalitaire au cœur de la vie démocratique. Cette remise en question suppose de promouvoir de nouvelles bases normatives susceptibles de favoriser l'émergence de nouveaux types de pratiques intersubjectives. Dans la mesure où elle doit aller jusqu'au questionnement de « l'ontologie sociale sous-jacente à notre monde commun »²³, elle ne peut être abandonnée aux femmes. Il s'agit d'une lutte de toute la société mue par le désir de donner à chacun la possibilité de « réaliser pleinement les potentialités constitutives de leur humanité »²⁴ et d'être socialement reconnu. L'expérience des femmes dans nos sociétés et leurs revendications peuvent bien être des sources ou ressources du progrès social.

Je conclurai provisoirement ces notes en ouvrant une fenêtre sur le lien entre le travail et l'éthicité démocratique ou mieux sur le lien entre la division du travail comprise comme structure de coopération sociale et la formation d'un éthos démocratique. Il s'agira tout simplement de souligner que, comme pratique par laquelle les acteurs inventent ensemble des solutions communes à des problèmes collectifs, le travail peut être « un marchepied vers l'exercice des compétences démocratiques et politiques »²⁵ ou un sol d'ancrage de l'éthicité prépolitique d'une société démocratique. Ce qui, bien évidemment, suggère le pari qu'il peut y avoir de vouloir

21 Ibid., p. 114.

22 Arjun APPADURAI, *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*, New York, Verso, 2013.

23 Guillaume le BLANC, *Que faire de notre vulnérabilité ?*, Paris, Bayard, 2011, p. 22.

24 Luc BOLTANSKI, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009, p. 28.

25 Christophe DEJOURS, *Travail vivant, tome 2 : Travail et émancipation*, Paris, Payot, 2009, p. 209 ; F. FISCHBACH, *Le sens du social*, op. cit., pp. 222-234.

construire une vie démocratique dans une société où, le chômage régnant en maître, les individus sont réduits à la débrouillardise, au « chacun pour soi » ou au banditisme pour survivre.

Le déchirement social et la complicité entre dominants et dominés

Souvent dans les discussions sur la marche de nos sociétés en termes de justice sociale, de solidarité, de progrès, bref, de démocratie, nous ne cessons, non sans raison d'ailleurs, d'attribuer nos déboires à la médiocrité de nos élites politiques et sociales. C'est aisément que l'on classe d'un côté les coupables, de l'autre, les victimes presque innocentes sinon passives. Cette manière de rejeter toute la responsabilité sur les élites signifie le déchirement ou, si l'on veut, la fracture de nos sociétés. Il y a d'un côté le peuple dépossédé, la multitude des citoyens ordinaires qui sont exclus des délibérations sur la destinée de la cité et du partage de ses bienfaits, d'autre part, les élites politiques qui non seulement ont tous les pouvoirs entre leurs mains, mais sont coupées de leurs peuples à qui elles semblent souvent vouloir dire : « nous ne vous devons rien » ou « nous n'avons plus rien en commun », après s'être servi d'eux comme des marchepieds jetables après usage. On se retrouve ainsi face à une fracture qui divise la société entre les dominants disposant de tous les droits et privilèges, d'une part, et les dominés à qui il n'est reconnu aucun droit, d'autre part. Leur seule voie de salut est la lutte de reconnaissance sociale qui excède la simple reconnaissance juridique qui les accable de devoirs sans droit.

Sans nier la grande responsabilité des élites au pouvoir et sans perdre de vue le paradigme souterrain et toujours structurant de l'évolué dont la hantise était de s'extraire du commun des indigènes pour se rapprocher du maître colonisateur qui représentait déjà un État prédateur, il me semble nécessaire d'oser poser le problème autrement en revenant au cadre social de développement de la personne qui est, faut-il le rappeler, de part en part, un être social. En effet, comme le rappelait Herbert Marcuse dans *Pour une théorie critique de la société*, l'homme vit dès sa naissance dans un ordre social établi ou toléré par Dieu, qui constitue la base de sa personnalité, de son être social²⁶. Il s'ensuit que son comportement, tout en ayant une dimension personnelle, individuelle, ne garde pas moins une dimension sociale témoignant du lieu de sa socialisation, c'est-à-dire du passage de l'état d'homme primate à celui d'homme humain, ce dernier supposant l'adhésion à et l'intériorisation d'un certain nombre de valeurs de civilisation et le respect des interdits sans lesquels la vie sociale n'est pas possible. Cette instance fondamentale constituant une sorte de colonne vertébrale de la personnalité n'exclut pas que l'individu adhère, tout au long de sa croissance, à l'intérieur même de la grande communauté, à d'autres systèmes de coopération (cercles politiques, clubs de sports ou d'affaires)

26 Herbert MARCUSE, *Pour une théorie critique de la société*, tr. Cornélius Heim, Paris, Denoël/Gonthier, 1969, p. 12.

en intériorisant leurs attitudes normatives. On peut dire, en détournant à peine les propos du philosophe allemand Adorno, qu'« une conduite éthique ou une conduite morale ou immorale est toujours un phénomène social, – en d'autres termes, il est absolument absurde d'évoquer une conduite éthique ou morale sans prendre en compte les relations que les humains entretiennent, et un individu qui n'existerait que pour lui-même n'est qu'une abstraction vide »²⁷.

Nous avons beau vitupérer contre les élites, décrier avec raison leur manque de dignité et dénoncer leur médiocrité morale, nous ne pouvons nier qu'elles sont le produit visible de notre système de socialisation (donc de reproduction) et des symptômes des failles ou des pathologies des rapports sociaux tels qu'ils existent, ne serait-ce que de manière latente, dans nos sociétés. Comme l'écrit Didier Eribon, « chacun de nous porte en lui ou en elle la marque du lieu et du milieu où il est né, de la « place » qui est la sienne ou qui a été la sienne auparavant, mais qui reste toujours présente dans toutes les situations que l'on peut vivre par la suite, malgré tous les changements et toutes les expériences que l'on traverse »²⁸. Dans nos analyses, en vérité des pamphlets qui indexent le groupe dominant, nous oublions bien souvent ceci qui peut paraître cynique à l'endroit des dominés : « Tout exercice de la domination, à quelques exceptions près comme celle de la terreur nue, présuppose un certain degré de consensus, quelle que soit l'origine des motivations au consentement du côté des opprimés »²⁹. Ceci signifie que c'est toute l'organisation sociale de la société avec ses différents paliers et constituants qu'il faut soumettre à une analyse critique pour mieux défaire les nœuds pluriels où s'exercent le pouvoir/ la domination et entreprendre la marche de l'émancipation. On pourrait, en guise d'illustration, penser à la notion des micro-pouvoirs que Michel Foucault, refusant la relation univoque de dominant à dominé et l'idée d'un pouvoir qui serait « le privilège acquis ou conservé de la classe dominante », situait à différents niveaux : que ce soit les pouvoirs de certains individus sur d'autres comme les parents, les professeurs, les médecins, les curés, les maris et les pasteurs, etc., de certaines institutions, tels les asiles ou les prisons, ou même de certains discours³⁰. « Il faut en somme admettre, écrit Foucault, que ce pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède, qu'il n'est pas le 'privilège' acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet d'ensemble de ses positions stratégiques – effet que manifeste et parfois reconduit la position de ceux qui sont dominés »³¹.

27 Theodor ADORNO, *Problems of Moral Philosophy*, tr. Rodney Livingstone, Stanford, California, Stanford University Press, 2001,

28 Didier ERIBON, *Principes d'une pensée critique*, Paris, Fayard, 2016, p. 24.

29 Axel HONNETH, *Critique du pouvoir. Michel Foucault et l'École de Francfort, élaborations d'une théorie critique de la société*, trad. Marianne Dautrey et Olivier Voirol, Paris, La Découverte, 2016, pp. 6-7.

30 Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1972, p. 35 ; *Idem, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

31 Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1972, p. 35. On comprend alors pourquoi « les lignes de résistance » (Eboussi Boulaga) doivent être plurielles, diverses, tenant compte de la multiplicité des positions stratégiques par où s'exerce la domination.

Si, du régime du Maréchal Mobutu à nos jours, nos élites bardées de diplômes ont brillé par le manque de sens de l'État et de responsabilité, le déficit de *sens moral*, de justice sociale et de solidarité avec le peuple dont ils sont pourtant issus et qui, de manière paradoxale et surprenante, continue de les vénérer ; si tout individu qui se voit attribuer une parcelle de pouvoir (politique, social, religieux ou autre) tend, du jour au lendemain, à devenir autoritaire (par sa mine, ses gestes, son regard, la manière de tenir son corps, et son langage toujours empreint de menace et de mépris) et que ses désirs, ses instincts et ses caprices deviennent soudainement les nouvelles lois auxquelles ses subalternes se soumettent sans protestation ; si, enfin, ceux qui profitent de leur élévation à des postes de pouvoir ou d'autorité pour s'enrichir continuent d'être vénérés comme des héros et perçus comme des modèles de réussite sociale alors qu'ils ont plongé les autres dans des conditions sociales infrahumaines, il faut admettre que cela remet en question toute la société et révèle la contradiction morale qui la mine. En conséquence, multiples tâches interconnectées du ressort de la critique sociale et culturelle s'imposent si l'on veut sortir de l'impasse et construire les conditions culturelles, sociales et morales d'une société démocratique³². Parmi ces tâches, on peut citer la nécessité d'effectuer une investigation à la fois diachronique et synchronique sur la conception du pouvoir et sa représentation sociale, sur le rapport de l'individu à l'autorité tel qu'encodé dans nos pratiques sociales et culturelles quotidiennes d'une part et, d'autre part, d'essayer d'établir un lien entre le rapport à l'autorité tel qu'il se constitue au niveau psychique dans la sphère familiale ou dans la culture scolaire et le rapport à l'autorité politique³³. Ce faisant, il faudrait rester attentif au fait que la tâche de la critique à visée émancipatrice est de mettre au jour ce qui est dissimulé. En effet, comme le suggère Luc Boltanski :

Ce dont il s'agit n'est pas directement observable et échappe en outre, le plus souvent, à la conscience des acteurs. La domination doit être dévoilée. Elle ne parle pas d'elle-même et se dissimule dans des *dispositifs* dont les formes patentes de pouvoir ne constituent que la dimension la plus superficielle. Ainsi, par exemple, à l'exigence de *faire - faire* rendue manifeste par un ordre donné dans un rapport hiérarchique s'opposent les manœuvres ou même, de façon plus tacite encore, les conditions sociales déposées dans un environnement, qui concourent à déterminer

32 Il y a bien des attitudes qui peuvent faire des dominés des complices de leurs dominateurs, que cela soit de manière consciente ou inconsciente. Que penser des gens ordinaires qui disent de quelqu'un qui, manifestement, a profité de son poste de pouvoir pour s'enrichir au détriment de la communauté, se construit une petite ville personnelle avec école, hôpital et université, qu'au moins lui a travaillé ? Ce qui fait de lui un modèle. La débrouillardise (article 15), les principes comme « La chèvre broute où elle est attachée », « Au Zaïre, on ne vole pas, on déplace », ont fini par fabriquer un monde où petits et grands sont complices, hélas, pour le pire. On peut aussi penser à ces mots « Le linge sale se lave en famille » qu'on entend parfois répéter sans se demander ce qu'ils impliquent en ce qui concerne l'idéal démocratique.

33 Il peut être intéressant de lire à ce sujet Judith BUTLER, *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, trad. Brice Matthieussent, Paris, Édition Léo Scheer, 2002.

un acteur à faire quelque chose au bénéfice d'un autre comme s'il le faisait de lui-même et pour lui-même. Tout se passe donc comme si les acteurs subissaient la domination qui s'exerce sur eux non seulement à leur insu, mais parfois même en contribuant à son exercice³⁴.

Cette investigation doit bien évidemment tenir compte de tous les apports à la formation de l'individu en tant que sujet social et politique. Il s'agit notamment de la tradition communautaire africaine, certes, mais aussi de l'apport du christianisme en ses diverses variantes (catholicisme, protestantisme, mouvances évangélistes et pentecôtistes), des mécanismes d'assujettissement du pouvoir dans son versant externe³⁵ comme dans son versant interne (psychique)³⁶ et du système de production capitaliste avec sa vision individualiste de la liberté et de la réussite. Cette vision nous fait croire, à tort, qu'une réussite humaine peut se conquérir contre et au mépris de celle des autres, que nous ne pouvons déployer notre liberté qu'en marchant sur celle des autres. On en vient ainsi à oublier ceci qui est fondamental : si une personne doit vivre

Une vie bonne, ce sera une vie bonne vécue avec les autres, une vie qui ne serait pas une vie sans ces autres ... qui que je sois, mon moi sera transformé par mes relations avec les autres, puisque ma dépendance à l'égard de l'autre, et l'essence de cette dépendance sont nécessaires pour vivre bien. Notre exposition commune à la précarité constitue le terrain partagé d'une égalité potentielle et nos obligations réciproques de produire ensemble les conditions de vie vivables. En reconnaissant le besoin que nous avons les uns des autres, nous reconnaissons tout aussi bien les principes de base qui informent les conditions sociales, démocratiques de ce que nous pourrions continuer à appeler la 'vie bonne'³⁷.

Dès lors que l'idée qu'on peut construire sa réussite sociale au détriment et au mépris de celle des autres devient une règle de conduite générale, on peut véritablement parler d'une pathologie de la liberté et de la raison sociale. La généralisation d'une telle règle fondée sur l'égoïsme et l'individualisme le plus brut parmi les élites ou ceux qui tiennent lieu d'élite plonge la société dans l'irrationalité et l'animalité, car les plus forts sont toujours prêts à broyer tous ceux qui entravent l'assouvissement sauvage de leurs instincts, et, cela, du sommet de la pyramide à sa base. Au pire, les plus faibles ne peuvent trouver leur salut que dans la résignation ou l'indignation qui, malheureusement, reste étrangement muette et repliée sur elle-même si elle est dépourvue de toute orientation normative, de toute sensibilité historique pour le but auquel tendrait la critique formulée³⁸ ; et au mieux dans le soulèvement pouvant déboucher sur la mise en place organisée d'un ordre alternatif.

34 Luc BOLTANSKI, *De la critique*, p. 17.

35 Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1972

36 Judith BUTLER, *Assujettissement du pouvoir*, op. cit.

37 Judith BUTLER, *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?*, trad. Martin Rueff, Paris, Payot, 2014, pp. 109-110.

38 Axel HONNETH, *L'idée du socialisme*, p. 17.

Deux remarques

Mais il me faut être clair. En proposant l'hypothèse selon laquelle les limites du sens démocratique dans les états africains peuvent avoir leur base dans les structures de notre vie sociale ou dans la manière dont nos sociétés sont organisées socialement, mon intention n'est pas de peindre notre milieu social tel qu'hérité de nos ancêtres et tel que ré-institué au long de l'histoire pour répondre aux défis et contextes nouveaux comme étant totalement étranger à la démocratie et dépourvu des pratiques préthéoriques porteuses d'une vie bonne. En d'autres termes, mon intention n'est pas de suggérer qu'il n'y aurait pas de prédispositions favorables à la vie démocratique dans nos sociétés ou dans les pratiques et institutions sociales existantes. Prendre cette perspective serait s'engager sur une voie aporétique. En effet, d'où surgiraient les exigences actuelles d'égalité, d'autonomie et de liberté si ce milieu leur était totalement étranger ? Comment justifierait-on les protestations contre la violation de la dignité humaine, les atteintes à la liberté et à l'autonomie de la personne que les associations des défenses des droits humains incarnent et l'indignation contre l'injustice et le mépris des pauvres qui surgissent ici et là ? Enfin, comment comprendrait-on les rassemblements de femmes qui exigent du respect, le respect de leur dignité, auprès des institutions qui semblent n'avoir que du mépris à leur égard, sans recourir à l'hétéronomie qui nous ôterait le droit à l'initiative et à l'autonomie ? Comme le dirait Alain Supiot, les civilisations africaines n'ont pas attendu la colonisation ou même les processus mimétiques de démocratisation pour instituer la sacralité et la dignité de la vie humaine et pour « avoir recours à des « assemblées de parole », à des procédures délibératives ouvertes permettant de s'accorder sur des normes communes, qui sont autant de formes de ce que nous nommons la loi en démocratie »³⁹.

La tâche qui nous incombe est de savoir comment l'idéal de communauté de vie, de dignité et de bonheur partagé en est venu à ne plus structurer nos comportements au quotidien ou, alors, de discerner parmi nos institutions et les valeurs déjà institutionnalisées socialement celles qui vont dans le sens de notre désir d'une société sans domination pour les renforcer. Autrement dit, il s'agit d'être au clair avec nos objectifs, nos désirs en tant que communauté et avec le cadre à partir duquel nous sommes tendus vers leur réalisation. Cette tâche qui suppose la prise en charge par la pensée de notre expérience, de l'actualité de notre être dans le monde pour en dégager le sens, la « normativité » implicite, est capitale. Car, comme l'écrit Axel Honneth, « nous ne pourrions nous ménager une conscience claire des exigences à venir de la justice sociale qu'à la condition de nous rappeler les revendications de droits qui restèrent sans réponse tout au

39 Alain SUPIOT, *La gouvernance par les nombres. Cours au collège de France (2012-2014)*, Paris, Fayard, 2015, p. 87.

long d'un processus historique fait d'exigences sociales d'une réalisation des promesses de liberté institutionnalisées »⁴⁰. Ceci signifie la nécessité d'une récapitulation des combats pour une société plus juste qui furent menés dans notre histoire et, donc aussi, une analyse critique du devenir de nos sociétés et cultures tout au moins depuis les indépendances qui avaient cristallisé l'espoir d'une vie meilleure.

Deux remarques doivent être faites ici en guise de conclusion provisoire. La première consiste à rejeter la tendance consistant à chercher la source de nos échecs démocratiques hors de nous comme sujet individuel et collectif, hors du milieu social dont nous occultons ou excusons les pathologies, ou de rejeter toute la responsabilité de nos malheurs sociaux à un groupe d'individus fussent-ils les dominants, qu'on tend à abstraire de la société globale alors qu'il en fait bel et bien partie et que sans lui des dimensions de notre vie sociale deviennent comme de la poussière, c'est-à-dire insaisissable. Pour paraphraser Adorno dans *Problems of Moral Philosophy*, notre résistance en tant qu'individu ou collectivité « contre ce que le monde a fait de nous n'est certainement pas une simple opposition au monde extérieur (...) cette résistance devrait plutôt lutter contre tout ce qui, en nous-mêmes, fait que nous tendons à participer ».

En deuxième lieu, il faut souligner le prix lourd que nous payons en tant que communauté historique en voulant instaurer la démocratie en partant des idées et des principes abstraits (liberté, égalité, autonomie) que nous essayons d'appliquer après coup à notre propre réalité sociale en faisant fi de ses pathologies, de notre singularité et de nos institutions et normes sociales qui portent en elles l'idée d'une vie bonne. Ce qu'on néglige par la précipitation qui est nourrie par la séduction des prêt-à-porter théoriques sur la démocratie, c'est ce principe que Dewey, promoteur en son temps de l'enquête en philosophie sociale, énonce dans *Démocratie et éducation* : « Nous ne pouvons inventer quelque chose que nous considérons comme la société idéale. Nous devons fonder notre conception sur des sociétés qui existent réellement, pour être certains que notre idéal est réalisable en pratique. (...) l'idéal social ne peut pas simplement reproduire les traits que nous avons trouvés. Il s'agit d'extraire les traits désirables des formes de vie communautaires qui existent réellement et de les utiliser pour critiquer les traits indésirables et suggérer des améliorations »⁴¹.

Dans les sociétés où la démocratie est souvent présentée comme une forme idéale, achevée, qu'il s'agit d'implanter ou d'adapter chez nous en faisant fi du fait qu'elle a été ailleurs le fruit de longues luttes sociales et culturelles ou des soulèvements populaires à l'instar de la Révolution française contre des ordres sociaux jugés injustes, on oublie souvent ceci

40 Axel HONNETH, *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, tr. de l'allemand par Frédéric Joly et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2015, p. 13.

41 John DEWEY, *Démocratie et éducation*, p. 109.

qui est capital : les conditions de l'égalité et de la liberté ne sont jamais un don qui s'octroie d'en haut, même par des lois les plus justes. C'est historiquement qu'elles se forment « jusqu'au point où les individus en viennent à reconnaître la nécessité (au point de la vouloir) d'une vie sociale qui soit telle qu'elle les associe les uns aux autres en tant que personnes libres et égales... le social est la sphère d'existence dans laquelle les hommes peuvent effectivement se former progressivement jusqu'à parvenir à se reconnaître réciproquement comme égaux et libres, indépendants et autonomes, et jusqu'à vouloir de façon consciente l'institutionnalisation sociale de cette double exigence normative, à la fois juridique et morale »⁴².

Le lecteur aura reconnu ici l'influence de la profonde conviction philosophique de Hegel dans *Principes de la philosophie du droit* que la philosophie sociale et politique redécouvre de plus en plus après avoir été dominée par l'a priorisme kantien. Pour Hegel, en effet,

De normes telles que l'indépendance et l'autonomie, l'égalité et la liberté, il ne peut y avoir de réalisation que sociale, c'est-à-dire uniquement dans un certain type de rapports sociaux. Et c'est pourquoi (...) la vie sociale doit être comprise, décrite et interprétée comme tissée de rapports où peuvent trouver à s'accomplir des attentes normatives relatives à ce que doit être la vie humaine pour être une vie accomplie.

Mais si de telles attentes normatives peuvent s'accomplir dans la vie sociale, c'est, selon Hegel, parce qu'elles s'y sont d'abord formées et constituées. La vie sociale doit donc être décrite comme ce qui doit posséder en soi-même les ressources d'accomplir des attentes normatives d'indépendance et d'autonomie, d'égalité et de liberté, pour la simple raison que ces attentes se sont elles-mêmes formées en elle et que c'est bien cette même vie sociale qui leur a elle-même donné naissance⁴³.

Si l'on suit bien cette ligne de pensée, qui n'est pas étrangère à ces notes, on voit bien que la démocratie comme mode de vie ne peut être imposée de l'extérieur (hétéronomie) sans soumettre la société à laquelle elle est imposée à une violence symbolique qui peut être paralysante ou déchirante parce qu'on coupe la société non seulement de ses ressources culturelles et morales, mais on instaure aussi en son sein une rupture ou une opposition aliénante entre l'être et le devoir-être, celle-ci signifiant la dépréciation de sa factualité morale. Comme l'écrit Fabien Eboussi Boulaga, « la démocratie n'est pas une création à partir de néant. Pour s'enraciner, elle doit jaillir du dedans de notre expérience historique, être sa reprise, sa réinvention dans des circonstances inédites »⁴⁴. C'est à partir des préconditions structurelles de nos sociétés, de leur moralité factuelle, que l'on peut penser une démocratie qui, parce qu'elle assume de manière critique les dynamiques sociales immanentes et les valeurs

42 Franck FISCHBACH, *Le sens du social*, p. 88.

43 *Ibid.*, 86-87.

44 Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Lignes de résistance*, Yaoundé, Clé, 1999, p. 21.

institutionnalisées socialement ainsi que les aspirations au changement des sujets, ne porte pas violence à l'initiative historique.

On pourrait ici penser à l'exemple de la démocratie américaine qui, comme l'ont montré Hannah Arendt⁴⁵ et Alexis de Tocqueville⁴⁶, n'est pas réductible à la démocratie française. À son sujet, Fabien Eboussi Boulaga, dans un article de fond, s'est demandé : « d'où les idéaux ou les principes démocratiques puisent-ils leur efficacité sociale, se transformant en comportements individuels, en normes et en critères concrets de la pratique ordinaire ? ». À la fin de son analyse, le philosophe camerounais conclut qu'« en ce qui concerne la démocratie américaine, il faut répondre : de ce qu'il faut bien appeler la religion civique, dans laquelle se suppriment et se conservent tout à la fois les confessions et les dénominations chrétiennes. Elles ont été les matrices de communautés munies d'institutions et d'organisations législatives, politiques, économiques et culturelles. Elles ont ainsi donné naissance à des gouvernements comme à l'aboutissement de leur œuvre mais non comme à leur propre destruction et mort. La démocratie américaine est fille du puritanisme, pour le meilleur et pour le pire »⁴⁷. C'est presque dans le même sens que Luc Boltanski peut écrire qu'« une bonne société est une société ... dans laquelle les normes juridiques, sur lesquelles prennent appui les sanctions d'origine étatique, sont le reflet, dans l'ordre légal, de la « conscience collective » et, par là, des normes morales reconnues par tous les membres (ou par une majorité d'entre eux) dans l'ordre social »⁴⁸. Sur ce point, la démocratie africaine ne fera pas exception. Elle sera fille de l'histoire des luttes sociales africaines et des valeurs intériorisées (normes morales) dont l'exigence immanente de concrétisation inspirera les principes de justice. Le rôle de l'éducation comme processus de socialisation et d'individualisation sera capital dans sa construction. ■

45 Hannah ARENDT, *Essais sur la révolution*, trad. fr. de Chrestien, Paris, Gallimard, 1961.

46 Alexis deTQCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, 1999.

47 Fabien EBOUSSI-BOULAGA, « Modèle américain et la démocratie en Afrique », *Lignes de résistance*, pp. 234-235.

48 Luc BOLTANSKI, *De la critique*, p. 30.