

POUR UNE PHILOSOPHIE CONSOLANTE ET UNE POLITIQUE SENSIBLE : LES LARMES DE DESMOND TUTU ET LE PAS DE DANSE DE MANDELA

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

*You can't lead the people if you don't love the people.
You can't save the people if you don't serve the people.*

Cornel West

« *Consolez, consolez mon peuple* » (Isaïe, 40 :1)

Introduction

Les lignes qui suivent esquissent une méditation à venir. Elles tentent de répondre à une question capitale : comment la philosophie, que je considère, à la suite du néo-pragmatiste américain Richard Rorty¹, comme un « genre transitionnel », en ce sens que son rôle, sa problématique et sa thématique « naissent des tensions et des conflits de la vie communautaire dans laquelle apparaît une forme spécifique de philosophie² », peut-elle se situer dans nos sociétés marquées à la fois par des traumatismes, des pertes humaines absurdes et l'absence d'un discours de consolation ? Les philosophes peuvent-ils continuer à faire passer les besoins de leur discipline avant les besoins de la communauté au sens large ? La philosophie peut-elle continuer à se définir essentiellement comme épistémologie (recherche (jamais terminée) de la vérité ou théorie de la connaissance) ou comme métaphysique (recherche des principes premiers) face aux cris et aux larmes d'un peuple opprimé, pire face aux femmes violées, aux hommes, femmes et enfants égorgés comme des animaux ? Ne devrait-elle pas renouer avec ces temps où elle avait non seulement un pouvoir consolant et thérapeutique

1 Richard RORTY, « Philosophy as a transitional genre », in *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 2007, pp. 89-104.

2 John DEWEY, *Reconstruction de la Philosophie*, traduit de l'anglais par Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard, 2014, p. 24.

mais aussi le pouvoir de convertir la catastrophe en espoir tragicomique énergisant ? Enfin, l'acte de philosopher doit-il continuer d'être une exégèse d'autres pensées élaborées pour répondre aux angoisses et défis des temps passés en passant à côté des entraves érigées, au quotidien, par des cyniques politiciens, à la remontée en humanité ? À ce premier type de question se joint un deuxième : la politique peut-elle se contenter d'être une technique insensible aux cris et aux larmes du peuple sans condamner ce dernier à une juste révolte pour changer les choses ? Quelle leçon les élites oligarchiques africaines ont-elles tiré de l'exemple de Nelson Mandela dont le pas de danse parmi son peuple disait l'utopie (au sens positif) d'un bonheur partagé – bonheur sans lequel la démocratie est un mot vide – ?

Le rationalisme de la tradition socratique en question

Il me semble que le défi du philosophe africain aujourd'hui est de redéfinir les principes philosophiques (et politiques) à partir de l'expérience humaine concrète saisie dans sa réalité sensible, émotionnelle, tragique, affective, objective et particulière, en un mot, à partir de l'expérience prosaïque de ceux qui souffrent les injustices et le mépris des puissants. Il serait capital de méditer ces mots de Feuerbach dans ses « thèses provisoires pour la réforme de la philosophie » :

Il faut que le philosophe introduise dans le texte de la philosophie la part de l'homme qui ne philosophe pas, bien plus, qui est contre la philosophie, qui combat la pensée abstraite, donc tout ce que Hegel ravale à l'état de note³.

S'agissant justement de ces choses que la philosophie « ravale à l'état de notes » ou dont elle n'ose pas parler alors qu'elles sont au cœur du social, je ne peux m'empêcher de penser à la critique que le philosophe afro-américain Cornel West fait du rationalisme socratique en lui reprochant d'ignorer les larmes. « Cela m'a toujours dérangé, écrit West, que Socrate ne pleure pas, qu'il ne verse jamais une larme. Son rationalisme profond, et pourtant insuffisant, refuse de lier une noble maîtrise de soi à une solidarité sincère avec la douleur et l'angoisse des opprimés⁴. » Pour remédier à cette limite de la grande tradition socratique, West puise dans le profond héritage prophétique de Jérusalem « nourri d'une juste indignation devant l'injustice et de l'urgence morale d'écouter les cris

³ Cité par Emmanuel RENAULT, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2013, p. 89.

⁴ Cornel WEST, *Tragicomique Amérique. Démocratie et impérialisme*, traduit de l'anglais par Françoise Bouillot, préface de Marc Abélès, Paris, Payot, 2004, p. 227.

et les larmes des peuples opprimés⁵». Il veut que le questionnement et la quête socratiques rigoureux de la sagesse puissent être informés par la ferveur et la quête passionnée pour la justice du prophétisme. Aussi, celui qui se revendique d'un « pragmatisme prophétique⁶ » enracine-t-il sa « philosophie de la démocratie, issue du versant sombre de la démocratie américaine [...] dans les cris et les larmes silencieuses du peuple opprimé⁷ ». Ce qui donne à son écriture « blues saturée de Jazz » une tonalité prophétique ou tragicomique. Chez West, en effet, la pensée reste habitée par la catastrophe dont elle émerge mais convertie en une source d'espoir, un espoir tragicomique⁸.

Le philosophe et intellectuel public afro-américain n'est pas le seul philosophe chez qui les larmes acquièrent un sens philosophique, ou mieux, font une entrée dans l'ordre de la pensée pour justement mettre cette dernière, hantée par l'autre, l'opprimé, au travail. On sait aussi l'importance du motif des larmes dans l'œuvre de Jaques Derrida qui, peut-être pour cela même, a trouvé en Saint Augustin un de « ces écrivains prompts aux larmes⁹ », un interlocuteur précieux. Au sujet des Confessions, qu'il qualifie de « grand livre des larmes¹⁰ » et où il dit avoir trouvé un fil conducteur de sa vie, Derrida écrit :

À chaque pas, à chaque page, et non seulement à la mort de l'ami ou de la mère, Augustin décrit son expérience des larmes, celles qui l'inondent, celles dont il jouit avec étonnement, demandant à Dieu pourquoi les larmes sont douces à ceux qui sont dans le malheur (*Cur fletus dulcis sit miseris*), celles qu'il réprime, chez lui ou chez son fils¹¹.

On pourrait allonger la liste en citant d'autres auteurs prompts aux larmes tels Pascal, Nietzsche, mais là n'est pas l'essentiel. L'essentiel réside dans ce que les larmes révèlent surtout dans un monde où tout tend à être réduit au mesurable, au calculable, à l'efficacité, à l'accumulation sauvage des biens ; où, enfin, la souffrance du pauvre et son expression n'ont pas droit de cité.

Si, de nos jours, les études augustinienes ne cessent de croître, c'est sans doute parce que nous vivons une époque où plus que jamais

5 *Ibid.*, p. 228.

6 C. WEST, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, Madison, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1989.

7 C. WEST, *Tragicomique Amérique*, p. 228.

8 *Ibid.*, p. 231.

9 Jacques DERRIDA, « Circonfession », Geoffrey BENNINGTON (dir.), *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p. 114.

10 Jacques DERRIDA, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Louvre, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1990, p. 123.

11 *Ibid.*, p. 125.

l'homme fait l'expérience de la vulnérabilité et est amené à réfléchir sur sa condition. En ce sens, la vision augustinienne d'un homme fragile, malléable mais perfectible, empêtré dans ses histoires et soumis aux aléas du langage, est précieuse ; d'autant plus précieuse que chez Saint Augustin les larmes ne bouchent pas l'horizon, bien au contraire, elles l'ouvrent. En effet, de l'abîme des larmes, celles de la chute, de la perte, pour ne considérer que ces cas, peut sourdre la voix de la promesse, de la consolation. Au « De profundis clamavi ... Des profondeurs, j'ai crié vers Toi » [Psaume 130 (129)], peut répondre l'invitation insistante de Yahvé à ses serviteurs, les prophètes : « Consolez, consolez, mon peuple » (Isaïe 40:1).

D'une manière ou d'une autre, les larmes de la perte, la douleur de la mort sociale ou de la séparation espèrent silencieusement une parole ou un geste de consolation. Le geste de consolation étant celui qui amène l'affligé à accepter que « la souffrance, le mal ou la perte ont bel et bien eu lieu et (qu') il n'y a rien d'autre à leur opposer que la possibilité d'un avenir¹² ». Autrement dit, la parole de consolation est celle qui offre à l'éprouvé « la possibilité de se représenter ce qui est advenu autrement que comme un destin ». C'est cela qui ouvre la porte à la possibilité de tenir un discours en direction de l'avenir ou de transformer la tristesse en motivation pour la persévérance¹³.

Philosophie et consolation dans l'antiquité et la modernité

Consolation ! On peut entendre ce dernier mot dans un sens mystique, à la manière d'un Saint Ignace dans ses Exercices spirituels où, par ailleurs, les larmes peuvent être de confusion ou de joie (les larmes de consolation). Mais on ne devrait pas oublier que « consolation » est un concept qui a une place propre dans l'histoire de la philosophie bien avant la naissance de la mystique chrétienne. En effet, pour les anciens (Épicuriens, Platon, Stoïciens), la philosophie, qui était d'abord et avant tout un mode de vie, avait un pouvoir consolant. Elle consolait de la perte, de la séparation, de la mort, etc. La consolation a même été un genre philosophique à part entière¹⁴, auquel la philosophie moderne, rétive aux forces de la religion et envieuse du succès des sciences de la nature, semble avoir renoncé en se définissant comme épistémologie, ou

¹² *Ibid.*, p. 242.

¹³ *Ibid.*, pp. 242-243.

¹⁴ Voir par exemple les *Consolations* de Sénèque à Marcia, à Helvia et à Polybius dans *Dialogues*, Tome troisième, texte établi et traduit par René Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1942, et Boèce, *Consolation de philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

mieux comme recherche de la vérité. Ce moment où la mathesis s'est imposée comme modèle est lourd de conséquences pour notre politique qui s'est peu à peu réduite à une techno-politique, à « la gouvernance par les nombres¹⁵ » où l'humaine souffrance et l'idée de consolation n'ont pas de place ; ce qui est visé étant la réalisation efficace d'objectifs mesurables plutôt que l'obéissance à des lois justes ou la construction des communautés solidaires et enchantées. La politique moderne s'est évertuée à ignorer la blessure qui lui était intime. En effet la politique n'est pas sans rapport avec la perte. Comme le dit Foessel, elle « est liée à la consolation parce qu'elle a affaire avec les pertes (y compris la perte d'idéaux) qui constituent une société. Elle abandonnerait tout caractère démocratique si elle se contentait d'avaliser ces pertes au nom des nécessités du présent¹⁶ ». Pour une communauté historique, ignorer la perte en mettant l'accent sur des réalisations parfois illusoire, peut être une manière de fuir sa signification politique. En effet non seulement la tristesse qui vient de la perte « constitue une puissance de contestation de l'ordre établi » motivant un nouveau commencement mais en tant qu'elle offre la possibilité de se représenter ce qui est advenu – par exemple la faillite sociale – autrement que comme un destin, une fatalité, et, donc la possibilité de configurer le réel de manière qu'il apparaisse comme inabouti et donc transformable, la consolation amène à porter un regard exigeant, critique sur ce qui existe¹⁷.

La dépolitisation de la perte par les tribus religieuses et la consolation illusoire

Mais la douleur et le sentiment de perte sont tellement profonds qu'ils ne peuvent être simplement recouverts par le discours narcissique et d'autocélébration du système dominant. Ainsi le religieux, jamais trop loin, prend service et ratisse large, non sans risque. En effet, les discours qui tentent aujourd'hui de consoler ceux qui, dans nos sociétés, ploient sous le fardeau de la douleur de la perte, des projets de vie qui ont failli et des expériences de plus en plus nombreuses de précarité prennent souvent la voie de la diversion en déplaçant le chagrin vers des objets compensatoires imaginaires ou en recherchant des boucs émissaires parmi des personnes bien souvent vulnérables, sans défense, comme les vieilles personnes ou les enfants dits sorciers qu'on soumet alors à des

15 Alain SUPLOT, *La Gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France (2012-2014)*, Paris, Fayard, 2015.

16 Michaël FOESSEL, *Le temps de la consolation*, p. 27.

17 *Ibid.*, pp. 224-225.

épreuves inhumaines d'une prétendue délivrance¹⁸. On essaie ainsi de rendre la vie supportable en rejetant la responsabilité des malheurs sur des individus eux-mêmes victimes d'un ordre injuste qu'on ne nomme jamais. Ce faisant, on s'installe dans une situation fausse et stérile qui neutralise, en les dépolitisant, les effets potentiellement subversifs de la souffrance sociale. Dans leur dérive ou diversion, ces discours font toutefois signe vers quelque chose d'essentiel. D'une part ils rappellent à notre temps colonisé par le calcul rationnel et faisant face à la difficulté de donner sens à l'existence que la vie tout comme « la douleur déborde la logique, le rationnel, le langage¹⁹ ». Plus positivement, en essayant de positionner le mal dans le tissu des relations sociales de l'affligé, ils réaffirment l'individu comme un être relationnel. D'autre part, en dépolitisant la souffrance ou la mort sociale, ils ferment la porte à une autre vérité fondamentale de notre temps que le philosophe italien Antonio Negri a bien énoncé dans sa méditation sur le livre de Job :

La douleur est une clé qui ouvre la porte de la communauté. Tous les grands sujets collectifs sont formés par la douleur – du moins ceux qui luttent contre l'expropriation du temps de la vie menée par le pouvoir, comme refus du travail exploité et des structures d'ordre qui s'instaurent à partir de l'exploitation²⁰.

La souffrance et la consolation : enjeux philosophiques et politiques

En définitive, quand on y regarde de très près, la consolation – tout comme la douleur de la perte et la souffrance sociale – est un enjeu philosophique et politique essentiel pour penser et construire une communauté après la traversée des temps sombres de génocide, de massacres, de viols, de faillite sociale et de traumatismes de toutes sortes. Pour une société humaine qui a été massivement confrontée à la perte, il ne pourrait y avoir de véritable politique de reconstruction, c'est-à-dire de projection dans le futur, qui n'ait pas pour base une politique de la consolation dont la visée est justement « d'élaborer la tristesse de telle sorte qu'elle fonde des revendications inédites » ou ouvre à des nouveaux champs de possibles. Comme l'écrit Foessel,

18 F. De BOECK, « Le Deuxième monde et les enfants sorciers », *Politique africaine*, 80 (2000), pp. 32-57 ;

J. Aguilar MOLINA, *The invention of Child Witches in Democratic Republic of Congo. Social Cleansing, Religious Commerce and the Difficulties of being a Parent in Urban Culture*, London, Save Children, 2006.

19 Antonio NEGRI, *Job, la force de l'esclave*, Paris, Hachette, 2005, p. 155.

20 *Ibid.*

La politique de la consolation trace une voie étroite entre le désaveu de la perte dans l'autocélébration du présent et la déploration mélancolique qui sombre dans les illusions réactionnaires. Elle permet de comprendre pourquoi l'attachement à ce qui a été perdu n'a de sens que comme point de départ de nouvelles exigences en matière de justice²¹.

Dans des sociétés africaines où, malgré les autocélébrations des élites corrompues au pouvoir, l'on a pas su requalifier les pertes anciennes et récentes subies par les peuples africains²² de telle sorte qu'elles deviennent l'occasion d'une créance dans l'avenir, la philosophie africaine ne peut continuer de laisser la tâche de la consolation aux tribus religieuses avec leurs dérives possibles ou d'ignorer les événements traumatiques de l'histoire africaine. Elle doit revenir à sa fonction de consolation dont la visée est de redonner aux affligés la capacité de dire une parole en direction de l'avenir. Cela peut se réaliser à travers une méditation sous forme de récit sur l'histoire des sociétés africaines et du monde. Cependant, il me semble important de souligner que cette méditation, sur les pertes qui jalonnent l'histoire africaine, doit s'enraciner dans les cris et les larmes de la multitude des humbles. Elle doit reconnaître que « le meilleur point de vue [...] est un point source et un point d'eau, il revient aux larmes²³ », à la profonde humanité des larmes. C'est seulement à partir de ce point de vue qui est aussi celui de notre commune finitude ou vulnérabilité qu'elle peut produire une parole de consolation, fraîche, libérée des contraintes logico-syntaxiques rigides et conventionnelles qui la font fonctionner comme un anesthésiant incapable de toucher jusqu'aux profondeurs de la mélancolie pour y faire jaillir la petite luciole de l'espoir ou, mieux, la possibilité d'un avenir meilleur.

C'est justement à ce niveau que l'exploitation du pouvoir consolateur du récit peut être salutaire. En fait, configurer « des événements dans le récit, c'est rendre présent sur le mode d'un imaginaire ordonné, un passé absent. [...] Le récit historique console en donnant figures vivantes à des pertes qui, sans lui, seraient condamnées à l'irreprésentable²⁴ ». Mieux encore,

21 Michaël FOESSEL, *Le temps de la consolation*, p. 30.

22 Comme je l'ai suggéré dans *Le prix de l'impasse. Christianisme africain et imaginaires politiques* (Bruxelles, Berne, Berlin, New York, PIE Peter Lang, 2013), c'est précisément de cela que souffre, entre autre, la RD Congo où les pertes immenses subies par la nation depuis 1997 n'ont pas été requalifiées de telle sorte qu'elles deviennent véritablement l'occasion de l'affirmation collective qu'une autre voie existe. La chose est d'autant plus forte que ce sont les rebelles, chefs des milices et possibles criminels d'hier qui sont aux commandes au vu et au su de leurs victimes. Quel traumatisme !

23 Jacques DERRIDA, *Mémoires d'aveugle, op. cit.*, p. 128.

24 Michaël FOESSEL, *Le temps de la consolation*, p. 247.

Le récit ne console pas parce qu'il maintient la perte à distance, ni même parce qu'il apporte une cohérence à ce qui apparaît tout d'abord chaotique. Il console parce qu'il met la tristesse en intrigue. Par là, le chagrin perd l'apparence d'absolu qui empêche le sujet de relier son malheur à d'autres dimensions temporelles. En proposant une narration de ce qui semble figé hors du temps, le consolateur invite son destinataire à fictionnaliser sa propre existence, et cela jusqu'au point où son présent ne lui apparaîtra plus comme une fatalité, mais comme une variante réalisée au milieu d'une multitude d'autres possibles²⁵.

Bien évidemment, la forme récit n'est pas exclusive. Il convient de souligner le potentiel consolateur d'autres arts comme la poésie, la musique, la chanson, la peinture, le théâtre, etc. qui sont non seulement les lieux où s'expriment les souffrances et les espoirs d'une société ou d'une époque mais aussi des réserves symboliques pour l'avenir. Comment ne pas rappeler les mots de Ralph Ellison à propos du potentiel consolateur de la chanson et du mode lyrique : « When we are closest to the tragic realities of human existence, dit-il, we have a deeper appreciation for song and for the lyric mode²⁶ ». La philosophie africaine de la consolation, du oui à la vie, s'écrit à la manière d'un « chant d'ombre » qui, même lorsqu'il évoque les injustices et les humiliations coloniales se termine toujours en ouvrant à la vision de la ville belle dont parlait Aimé Césaire à la fin du Cahier d'un retour au pays natal. Une ville du futur. Un chant d'ombre dont les mots, les sonorités et le rythme sont capables de faire sauter les verrous qui nous attachent à l'objet perdu, de réveiller le potentiel de créativité endormi, bref « de sauver la vie du désastre qui guette » (Mbembe). À défaut, la philosophie africaine devra tout au moins se mettre à l'école de ces arts.

Les émotions démocratiques : Desmond Tutu et Nelson Mandela

C'est précisément cette philosophie de la vie que je perçois dans les larmes prophétiques de Desmond Tutu et le pas de danse revitalisant de Nelson Mandela au milieu de son peuple. En effet, ce que révèlent ces deux figures qui sont deux sources d'inspiration pour les sociétés africaines dans leur processus de relèvement, c'est, d'une part, une façon de vivre avec l'autre en le reconnaissant, dans sa blessure, comme mon semblable et, d'autre part, une énergie éthique devant s'investir dans un engagement politique pour que plus personne ne soit nié en son humanité. Autrement dit, les larmes de Desmond Tutu et le pas de

²⁵ *Ibid.*, pp. 247-248.

²⁶ Ralph ELLISON, « The Novel as a Function of American Democracy », *The Collected Essays of Ralph Ellison*, edited, with an Introduction by John F. Callahan, New York, The Modern Library, 1995, p. 758.

danse de l'ancien prisonnier sont, comme dirait Nietzsche, un « oui » à la vie ; une vie vécue avec et parmi les autres, mais un oui qui n'est tel que parce qu'il est nourri par un sens profond du mal ou du tragique se traduisant par un non radical aux forces de mort. Autrement dit le oui à la vie qui est en même temps un non aux forces de mort doit se traduire par un engagement à lutter contre toutes les forces de mort.

En Mandela, c'est une esthétique de la vie et une politique du relèvement collectif, ou mieux, de remontée en humanité qui sont dansées²⁷. Non seulement la danse est ici une instance de cure, de réveil des puissances de vie enfouies par l'apartheid, mais elle est aussi une fête instituant la nouvelle communauté des égaux et un nouvel imaginaire du pouvoir²⁸. Elle propose une véritable dramatique de la sortie de l'ancien monde défini par ses cloisonnements et sa raideur. À travers le mouvement du corps arraché au recroquevillement, c'est aussi l'espace public et social qui sont re-sémantisés et re-re-symbolisés. En d'autres termes, à travers les larmes publiques, manifestation de la vulnérabilité constitutive de l'humain et expression de l'identification à celui qui souffre, et à travers le pas de danse qui, en tant que mouvement, est la métaphore même de la vie et de l'énergie transformatrice en nous, c'est l'espace de la politique en tant que tel qui est interrogé, ré-conceptualisé, redistribué, par l'inscription en son sein de ce qui, jusque-là, n'y avait pas droit de cité.

En effet, le propre de l'art de la danse (chorégraphie), c'est de distribuer les corps et leurs relations dans l'espace. C'est une distribution de parties qui, dans le domaine du visible et du dicible, alloue des places à des corps spécifiques. Dans la confrontation et la reconfiguration entre les corps et leurs relations, un décadage et une dislocation des positions peuvent avoir lieu, entraînant ce que Jacques Rancière appelle partage et reconfiguration du sensible²⁹ et, par conséquent, une nouvelle manière d'être ensemble (l'ubuntu) en le mouvementant vers plus de bien-être collectif. On pourrait ainsi parler d'une restructuration symbolique de la société par le pas de danse³⁰. La danse devient par là même la scène

27 Lire à ce sujet Olivier MARCHART, « Dancing Politics. Political Reflections on Choreography », dans Gerard SIEGMUND et Stefan HÖLSCHER (éds.), *Dance, Politics & Co-Immunity*, Zürich-Berlin, ed. Diaphanes, 2013, pp. 39-57. À propos du rapport entre danse et politique, on peut aussi lire Hannah Arendt, *L'Humaine Condition*, édition établie et présentée sous la direction de Philippe Raynaud, Paris, Quarto Gallimard, 2012, p. 226. Soulignons aussi que Socrate, dans *Le banquet* de Xénophon (tr. de François Ollier, Paris, Gallimard, Tel, 1994) a prôné et pratiqué la danse pour sa vie philosophique.

28 À ce sujet, lire Mona OZOUF, *La Fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976.

29 Gerard SIEGMUND et Stefan HÖLSCHER, « Introduction », *Dance, Politics & Co-Immunity*, Zürich-Berlin, Diaphanes, 2013, p. 12.

30 Dans son essai, « Working Out Contemporaneity : Dance and Post-Fordism », *Dance, Politics & Co-Immunity*, op. cit., pp. 59-70), Bojana Kunst montre comment la danse peut être une résistance au protocole actuel du monde capitaliste.

concrète de relèvement de cette part de la communauté qui était prise dans la mélancolie, le chagrin, la rancœur ou le désespoir. Donnant vie et corps à la loi proclamée, elle est le récit – un récit dansé – de l'émergence de la communauté démocratique.

La généralité de la loi proclamée s'incarne dans les singularités qui composent la communauté. Si la danse donne vie et humanité à la loi, si elle peut la réactualiser, la loi cependant n'est pas par elle-même en mesure de créer la danse. Comme l'a écrit Jean-Luc Nancy commentant Blanchot et évoquant Antigone de Sophocle : « Le cœur ou la loi : si la loi jamais ne peut faire cœur, le cœur en revanche peut faire la loi au-delà de la loi³¹ ».

La danse et le corps utopique

Si les larmes prophétiques de Desmond Tutu expriment la compassion et l'empathie à l'écoute du récit du prochain dont l'injustice subie et la souffrance – interdites de publicité et, donc, non reconnues – étaient renfermées dans son corps meurtri au risque de mener au trépas, le pas de danse de Mandela au milieu de son peuple signifie le relèvement de la prison instituée par l'inhumaine loi de la race et le réveil des potentialités (spirituelles, artistiques, sociales, etc.) du corps vivant longtemps confiné dans la solitude et la nuit des bantoustans.

Intimement liés, les larmes de Desmond Tutu et le pas de danse de Mandela sont la matérialisation d'une pensée sensible, une pensée du corps en tant que celui-ci est au centre de notre expérience dans le monde. En effet, c'est à travers notre corps qu'originellement nous sentons, percevons, agissons, entrons en relation avec le monde ; c'est par lui que l'homme est dans le monde, que le monde est en lui et qu'il est le monde. La compréhension de la manière dont les Africains aujourd'hui vivent leur corps en tant que « site d'appréciation sensorielle (aïsthésis) et de façonnement créateur de soi³² », et l'analyse de ses usages politiques et publics, peuvent permettre non seulement de saisir les principes structurant la socialité quotidienne mais aussi d'approcher leur rêve d'une vie meilleure. Réel et utopique, le corps dansant peut être pensé à la fois comme le lieu de genèse, d'expression, et peut-être même d'incarnation d'une pensée de la communauté, s'articulant et s'énonçant à la manière d'une *Gaya scienza* qui ouvre les gisements du futur.

31 Jean-Luc NANCY, *La communauté désavouée*, Paris, Galilée, 2014, p. 58.

32 Richard SHUSTERMAN, *Conscience du corps. Pour une soma-esthétique*, traduit de l'anglais par Nicolas Vieillescaze, Paris, Éditions de l'éclat, 2007, p. 11.

Comment ne pas penser ici à la belle prière de Frantz Fanon à la fin de *Peau noire, masques blancs* : « O mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge ! », laquelle vient après ces interrogations insistantes : « Supériorité ? Infériorité ? Pourquoi tout simplement ne pas essayer de toucher l'autre, de sentir l'autre, de me révéler l'autre ?³³ »

Danser, c'est aussi cela : sortir du dilemme entre l'infériorité et la supériorité, du piège de la dialectique mortifère du maître et de l'esclave, du désir et plaisir cynique de marcher sur le cadavre de l'autre qu'on a défait. On ne danse pas avec un cadavre, à moins d'être un charognard ou un ndoki (socier). Car, comme le dirait Achille Mbembe, danser c'est se laisser affecter par autrui, c'est sortir de soi, s'exposer sans armure à une autre existence, accorder son pas au sien, entrer dans une relation de soin³⁴. La piste de danse est l'opposé même d'un champ de bataille. Elle est un espace de sollicitude, un lieu où l'humanité souvent enfouie au fin-fond de nous par les forces de mort remonte à la surface pour se manifester comme aimance, désir de l'autre sans lequel il n'y a pas de monde, de sens.

La démocratie comme idéal éthique et le sens profond du mal ou du tragique

Mais le couple « larmes / pas de danse » signifie aussi la nécessité, pour celui qui danse ou se relève, de ne pas oublier le mal, la tragédie dont il émerge. Mieux, ce couple signifie la nécessité de cultiver le sens du mal. En effet un profond sens du mal issu des injustices subies doit informer la signification et la valeur de la communauté démocratique pour que cette dernière garde son ancrage dans l'histoire conçue comme lutte permanente contre les forces de mort afin de rendre le monde meilleur. Comme l'a fait remarquer West, la culture des sociétés démocratiques requiert non seulement des vertus civiques de participation, de tolérance, d'ouverture et de respect mutuel, mais aussi des luttes dramatiques avec la mort³⁵, c'est-à-dire avec tout ce qui limite la joie de la citoyenneté démocratique. Ainsi peut-on dire, en reprenant Mbembe, que le sens profond du mal fait que l'utopie radicale de toute individualité et communauté démocratiques devrait être de tuer la mort, de « donner la mort à la mort » (Lagache).

Ce point sur le sens profond du mal dont doit s'armer tout démocrate est capital pour l'avenir de nos démocraties balbutiantes. À voir comment la vie est banalisée, comment la corruption, le

33 F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 188.

34 A. MBEMBE, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016, p. 161.

35 C. WEST, *Prophetic Thought in Postmodern Times*, Monroe, ME, Common Courage Press, 1993, p. 45.

mensonge, le détournement des deniers publics par ceux-là mêmes qui se disent leaders démocrates et l'indifférence face à la misère des autres deviennent la règle, on ne peut hésiter de dire que l'absence du sens profond du mal marque profondément nos sociétés³⁶. En effet, il n'y a que celui qui a le sens profond du mal qui peut s'engager dans la lutte pour rendre la société plus juste³⁷. La banalisation de la mort, la brutalité des rapports interhumains, la corruption généralisée et l'indifférence face à la misère des autres sont des signes d'une société où la distinction entre le bien et le mal n'est plus évidente, où la flamme de la lutte pour un monde meilleur pour tous, inséparable de l'idéal démocratique, a été recouverte par les pesanteurs des individualités médiocres, égoïstes, sans aucune considération pour elles-mêmes, des individualités-zombies pour lesquelles la grandiloquence des titres (« Excellence Monsieur le ministre », « Excellence Monsieur le président », etc.) ou l'accumulation sauvage des biens et leur exposition quasi obscène cachent mal un vide d'idéal moral, le manque de toute idée de réalisation de soi, au sens précis de perfectionnement de soi (*epimeleia heatou*) et, par voie de conséquence, de la société dans laquelle elles sont situées.

Un des signes de ce manque de considération de soi, d'idéal du soi qui incite à s'efforcer d'être meilleur, c'est l'abolition de la honte dans nos sociétés. Les gens soupçonnés de corruption ou de détournement bombent la poitrine et se font escorter par des forces de l'État. Une manière de cracher sur l'État ! Les temps semblent passés où, en guise de recommandation à son fils qui s'en allait à l'internat, une mère pouvait se limiter à lui dire : « Ne nous fais pas honte ». Ce qui ne signifiait pas seulement « n'échoue pas », mais bien plus encore : « Conduis-toi bien et honore-nous ! » « Ne nous fait pas honte » était alors une forme de réponse à la fondamentale question : « comment vivre ? ».

L'abolition de la honte dont on dit parfois qu'elle est le début de la morale est le signe de la perte du sens de l'honneur, mieux, d'une dilution des exigences morales tant au niveau individuel que collectif. Elle va de pair avec un matérialisme rampant, d'autant plus rampant que la société elle-même est transformée en un marché où la loi du plus fort et du plus offrant s'impose. Notre système de socialisation a manifestement échoué à promouvoir des individus attachés à l'idéal de perfectionnement de soi, des individualités cohérentes, exigeantes à l'égard d'elles-mêmes, chez qui le souci de soi rencontre celui de la société. Car, pour paraphraser le philosophe américain Richard Shus-

36 Cette intuition m'a été inspirée par Kā Mana qui, lors d'un entretien, avait émis l'idée que pour faire de la politique en RD Congo, il fallait avoir suffisamment de mal en soi. Quelqu'un qui a encore le sens du bien ou qui a le sens profond du mal, ne survivrait pas dans le cercle du pouvoir qui semble se nourrir justement du mal et du cynisme.

37 Cornel WEST, « Pragmatism and the Tragic », *Prophetic Thought in Postmodern Times*, Monroe, ME, Common Courage Press, 1993, pp. 31-58.

terman commentant son compatriote Stanley Cavell : l'individu qui s'efforce d'être meilleur, « ne sera jamais satisfait de lui-même, ni du système, aussi longtemps qu'il existera une injustice ou la moindre forme de misère. Parce qu'il s'en accusera et parce qu'il reprochera au système de ne pas faire mieux, il luttera constamment pour s'améliorer lui-même et améliorer les autres. Si elle veut réaliser la meilleure justice possible, la démocratie a besoin de cette vigilance et de cet excès de zèle ³⁸ ». C'est dans le même sens que Dewey a pu écrire que « des *institutions* démocratiques ne sont pas la garantie de l'existence d'individus démocratiques ... (alors que) des individus qui sont démocratiques de pensée et d'action sont la seule assurance ultime de l'existence et de la pérennité d'institutions démocratiques ³⁹ ».

En guise de conclusion

La méditation sur le sens des larmes de Desmond Tutu et le pas de danse de Nelson Mandela nous situe en plein dans ce que Martha Nussbaum appelle « émotions démocratiques » ou « politiques »⁴⁰, lesquelles émotions sont indispensables à la construction d'une communauté où les conditions pour le bien-être humain sont réunies, car c'est grâce à elles que les idées abstraites d'égalité et de liberté peuvent prendre corps. Parmi ces émotions on peut citer l'empathie qui nous rend capables de nous mettre à la place d'autrui, de nous identifier au faible au lieu de le stigmatiser, de développer de la compassion et du respect en lieu et place de l'agressivité et de la peur naissant de la vulnérabilité. Dans *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Nussbaum montre que toutes les émotions publiques ne trouvent leur pleine signification et énergie constructrice que lorsqu'elles sont enracinées dans l'amour. Seul l'amour peut soutenir la création d'une communauté où tous comptent et où aucun membre n'est considéré comme moins complet ou humain qu'un autre. Seul, il soutient l'aspiration à la justice et à l'égale opportunité. Enfin, seul, il peut nous inspirer le sacrifice pour le bien commun. Une pensée enracinée dans les larmes de l'empathie et l'émotion vécue d'un pas de danse partagé ne peut qu'être une pensée utopique de la communauté. Une pensée dont l'expression est elle-même énergisante, capable de réveiller les puissances créatrices enfouies en nous. ■

38 R. SHUSTERMAN, *Vivre la philosophie. Pragmatisme et art de vivre*, Paris, Klincksieck, 2001, p. 105.

39 Cité par R. SHUSTERMAN, *Vivre la philosophie*, p. 104.

40 M. NUSSBAUM, *Les émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI^e siècle*, traduit de l'anglais par Solange Chavel, Paris, Climat, 2011 ; *Id.*, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2013.