

Pour une nouvelle pensée sur la démocratie en Afrique

Les lieux d'ancrage* (dernière partie)

Kasereka

KAVWAHIREHI.

Université d'Ottawa,
Canada.

kasereka.kavwahirehi@
uottawa.ca

Misère de la philosophie africaine

On connaît le mot d'Hannah Arendt dans une lettre à Karl Jaspers après la deuxième guerre mondiale : « Je soupçonne la philosophie de n'être pas tout à fait innocente quant à ce qui nous est donné là », écrit la philosophe juive (1). Au regard de la banqueroute humaine, sociale et politique d'un Etat comme la RD Congo, berceau de la philosophie africaine moderne, n'aurait-on pas raison de nourrir le même soupçon à l'égard de la pratique philosophique congolaise ? Le soupçon semble s'imposer dès lors qu'on sait que les philosophes congolais/africains n'ont jamais cessé de rappeler leurs responsabilités aussi bien politiques que sociales. Ainsi, dans son intervention au IX^e Séminaire Scientifique de Philosophie qui se tint à Kinshasa du 20 au 23 juin 1993, le philosophe Abbé Ngimbi Nseka définissait, non sans assurance, le philosophe comme un « veilleur et éveilleur » dont la mission est de montrer « à l'homme, à tout homme, que sa condition le place dans une existence qu'il partage en commun avec l'autre, avec ce que cela implique de prise en charge de l'un par l'autre, de responsabilité » (2). Tout juste après lui, Ngwey Ngond'a Ndenge, dans son intervention intitulée « Savoir et responsabilité », planchait sur « plusieurs niveaux de responsabilité » du philosophe : la responsabilité épistémologique dans la quête de la vérité, la responsabilité historique et prospective dans tout ce que l'on fait du monde eu égard au destin de l'homme et de sa vocation, la responsabilité éthique, la responsabilité sociale, économique et politique (3). D'un point de vue

(*) Cet article fait suite à la réflexion développée dans mon livre *Le prix de l'impasse. Christianisme africain et imaginaires politiques*. Préface de Bogumil Jewsiewicki (Bruxelles, Berne, Berlin, Francfort, New York, Oxford, Vienne, PIE, Peter Lang, 2013) où ne cessait d'effleurer l'idée d'une philosophie sociale et des lieux d'ancrage d'une pensée d'émancipation. Je remercie le Prof. Paulin Manwelo, S.J., sans l'invitation duquel ces notes n'auraient pas la forme actuelle.

1 Voir Hannah ARENDT, Karl JASPERS, *La philosophie n'est pas tout à fait innocente*, Paris, Payot, 2006.

2 Ngimbi NSEKA, « Le philosophe, veilleur et éveilleur », in *La responsabilité politique du philosophe africain. Actes du IX^{ème} Séminaire Scientifique de Philosophie*, Kinshasa, du 20 au 23 juin 1993, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1996, p. 85.

3 Ngwey NGOND'A Ndenge, « Savoir et responsabilité », in *La Responsabilité Politique du Philosophe africain. Actes du IX^{ème} Séminaire Scientifique de Philosophie*, Kinshasa, du 20 au 23 juin 1993, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1996, p. 91.

pratique, Ngwey définit la tâche de la philosophie comme consistant à « saisir les dérives existentielles et (à) éveiller les consciences pour que chacun, posant des questions, problématiser les réponses en témoignant ainsi du mystère de l'être ». Convaincu qu'elle doit jouer un rôle essentiel dans l'instauration de la démocratie, il ajoute : « Retour critique et lucide à l'existence, la pratique de la philosophie a tous les atouts et aspects à la fois d'une visée de l'essentiel, d'une perception des causes profondes, d'une saisie des enjeux principaux et d'une instauration des conditions de possibilité d'une existence sensée (4) ».

Ces responsabilités et tâches sont reconnues et revendiquées dans presque toutes les autres contributions. Il faut d'ailleurs noter que la conscience de ces responsabilités et de ces tâches est au soubassement des congrès annuels organisés par la Faculté de philosophie de l'université catholique du Congo (UCC) depuis les années 1970, durant lesquelles fut débattu, en Afrique, le concept de philosophie fonctionnelle. Pour exemple, on peut citer quelques thèmes de ces congrès : en 1978, *Philosophie et Libération* ; en 1984, *Philosophie africaine et développement* ; en 1985, *Philosophie africaine et ordre social*, etc. Bref, en empruntant une expression de V.-Y. Mudimbe, je peux dire que les philosophes congolais sont animés, depuis les années 1970, par le désir de réconcilier pratique de la connaissance et praxis révolutionnaire ou émancipatrice. Dans le sillage de Max Horkheimer, on pourrait aussi dire que la pratique philosophique est perçue ou vécue comme le « côté intellectuel du processus historique de l'émancipation », ce qui signifie que la philosophie doit être capable de penser « son utilisation dans une pratique future (5) ». Et c'est justement ici que la question se pose : comment comprendre que la société congolaise soit arrivée dans l'état actuel de déliquescence malgré l'abondante production des philosophes qui n'ont cessé d'épiloguer sur les exigences et les normes d'une gestion responsable de la cité ? Pourquoi le philosophe n'a-t-il pas eu un impact sur la marche de la cité dont il se dit être la conscience, le veilleur et l'éveilleur de conscience ? Qu'est-ce qui cloche dans la démarche du philosophe congolais et dans l'articulation de son discours et l'empêche de produire une pratique de libération ? Enfin, que faire aujourd'hui pour que la philosophie contribue véritablement à la ré/ouverture des pistes du futur ?

On peut répondre à ces questions de deux manières. La première consisterait à rappeler la division du travail au sein de la société. Le philosophe n'est ni un militant ni un acteur politique. Son premier travail consiste à bien penser et à développer chez les gens l'aptitude à discerner le bien du mal, le beau du laid, etc. C'est précisément par rapport à cela que se manifeste l'intérêt de la deuxième manière suggérée par le congolais Mukendji Mbandankulu dans sa

4 Ngwey NGOND'A Ndege, « Savoir et responsabilité », p. 102.

5 Max HORKHEIMER, « Théorie traditionnelle et théorie critique », in *Théorie traditionnelle et théorie critique*, traduit de l'Allemand par C. Maillard et S. Muller, Paris, Gallimard, 1974, pp. 15-81.

communication au IX^e Séminaire Scientifique de Philosophie intitulée « Le profil et le rôle du philosophe : quid du philosophe zaïrois? », et Issiaka-Prosper Lalèye dans « L'élan du philosophe face à l'ordre comme norme sociale » publié dans les Actes de la IX^e Semaine Philosophique de Kinshasa qui eut lieu du 1^{er} au 7 décembre 1985. En effet, les deux penseurs cherchent, chacun à sa manière, ce qui fait problème dans le philosophe congolais ou africain.

Pour Mukendji Mbandankulu, la quasi-absence des philosophes congolais à l'historique Conférence Nationale Souveraine au début des années 1990 symbolise l'inutilité qui frappe la philosophie dans le contexte congolais, dès lors qu'on sort des salles de cours ou de conférence où les philosophes se plaisent à jouer avec les mots en imitant leurs « réflecteurs ». Mieux, pour Mukendji, l'apport du philosophe congolais à la recherche des solutions de la crise est limité par le fait qu'au Congo, l'idée du philosophe n'est restée qu'académique. Ainsi, suggère-t-il, il n'y a pas véritablement de philosophes, mais des « professeurs de philosophie ⁽⁶⁾ ». En bref, pour Mukendji, le philosophe congolais, happé par l'académisme ou le fonctionnariat, sort difficilement de sa tour d'ivoire ou de la philosophie institutionnalisée pour confronter sa pensée à la réalité sociale et politique et tracer, à partir de l'expérience qu'il en a, des chemins de libération.

Partant de l'exemple de Socrate, Prosper Lalèye affirme, pour sa part, que, « vue sous la forme de l'élan du philosophe, l'activité philosophique consiste à aiguillonner la société tout entière pour l'obliger à se soumettre à la raison ⁽⁷⁾ ». Mais le verbe « obliger » est peut-être mal choisi, car l'auteur ajoute aussitôt que le déploiement de cet élan dépend d'une condition essentielle : que la société où vit le philosophe puisse « clairement opter en faveur d'une vie intellectuelle commune faite d'interrogations libres, et de l'engagement également libre et conséquent des volontés individuelles dans la recherche de la vérité, en tant qu'elle est indispensable à l'avènement du bien ⁽⁸⁾ ». C'est dire que le bon vouloir du philosophe et sa sagacité ne suffisent pas ; il faut encore que la société promeuve une vie intellectuelle libre et en reconnaisse l'importance pour sa bonne marche. En considérant cette condition, il y a lieu de dire que tel qu'elles étaient organisées et dirigées dans les années 1980 et même après, les sociétés africaines n'étaient pas favorables à l'élan du philosophe, au déploiement de l'activité philosophique dans toutes ses dimensions.

6 Mukendji MBANDANKULU, « Le profil et le rôle du philosophe : quid du philosophe zaïrois ? », in *La responsabilité politique du philosophe africain. Actes du IX^e Séminaire Scientifique de Philosophie*, Kinshasa, du 20 au 23 juin 1993, Kinshasa, FCK, 1996, p. 124.

7 Issiaka-Prosper LALEYE, « L'élan du philosophe face à l'ordre comme norme sociale », *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, du 1^{er} au 07 décembre 1985, Kinshasa, FCK, 1987, p. 29.

8 Issiaka-Prosper LALEYE, « L'élan du philosophe », p. 30.

Le deuxième paramètre justifiant la non-pertinence des productions philosophiques africaines face à l'ordre social à transformer concerne l'orientation de la recherche : celle-ci, écrit Lalèye, « s'est bornée, jusqu'à présent, à essayer de connaître le passé de la pensée africaine, et de l'intégrer à l'activité philosophique africaine actuelle (...) orientée vers l'enseignement ⁽⁹⁾ ». Et il ajoute :

Aussi bien en matière d'enseignement qu'en matière de recherche, ce qui frappe encore, est que les philosophes africains, dans leur ensemble, perpétuent la tradition philosophique européenne. C'est en elle qu'ils ont tous été formés, directement ou indirectement, et c'est à elle qu'ils empruntent, avec une conscience dont le degré varie d'un philosophe à un autre, leurs problèmes, leurs méthodes, et même leurs modes ⁽¹⁰⁾.

On le voit, le problème posé par Lalèye est celui que Fabien Eboussi Boulaga a analysé dans la deuxième partie de *La crise du Muntu*, plus précisément dans le chapitre intitulé « Institutionnalisation de la philosophie ». Il y apparaît que la pratique de la philosophie sous le régime dénoncé par Lalèye est loin d'être émancipatrice. Bien au contraire, elle s'inscrit dans la « symbolique de la domination ». La réalité sociale africaine que la philosophie doit informer reste là, dans son altérité. En vérité, il n'y a pas d'acte philosophique proprement dit, mais simple « replâtrage » de la « philosophie philosophée » ailleurs sur la réalité africaine dont la singularité ou l'historicité propres sont niées ⁽¹¹⁾.

La philosophie africaine comme recherche sociale

Ce qui ressort de l'analyse que Mukendji et Lalèye font de la situation du philosophe au Congo, en particulier, et en Afrique, en général, dans les années 1980, c'est la difficile insertion de l'activité philosophique dans l'ordre social pour y impulser une dynamique de transformation. Lalèye va jusqu'à suggérer que les deux paramètres présentés font « qu'en toute tranquillité de conscience, le philosophe se laissera exiler du présent de l'Afrique ⁽¹²⁾ ». Et c'est ici que nous retrouvons la question qui nous préoccupe : comment prétendre contribuer par la philosophie aux dynamiques d'émancipation d'une société dès lors qu'on est exilé de sa réalité sociale actuelle ? Autrement dit, comment le philosophe peut-il œuvrer pour une véritable émancipation quand il est coupé ou est dans l'ignorance « des forces motrices sociales qui, dans le processus historique, tendent à critiquer et à dépasser les formes établies de domination » ? L'exigence préalable d'une philosophie qui se veut théorie et pratique émancipatrice ne devrait-elle pas consister à déceler dans le présent « la disposition de la population à favoriser l'émancipation », à définir de

9 Issiaka-Prosper LALEYE, « L'Élan du philosophe », p. 32.

10 Jean LADRIERE, *Vie sociale et destinée*, p. 32.

11 Fabien EBOUSSI Boulaga, *La crise du Muntu*, pp. 87-97.

12 Fabien EBOUSSI Boulaga, *La crise du Muntu*, p. 33.

manière quasi sociologique « l'intérêt émancipatoire existant dans la réalité sociale [présente] elle-même ⁽¹³⁾ » ? Le sentiment d'injustice de la population et sa manière de concevoir l'émancipation et sa mise en œuvre ne sont-ils pas des préalables fondamentaux pour une théorie sociale de l'émancipation ? N'est-ce pas à partir de ces préalables pratiques que le philosophe, à la manière de Socrate, peut engager un dialogue émancipateur avec la population et, au besoin, amener cette dernière « à interroger ses propres présupposés et à conquérir une plus grande clarté à leur sujet, et ceci (...) sans occuper aucune position d'extériorité ou de surplomb ⁽¹⁴⁾ » ?

Nous sommes ici face à une des limites majeures de l'inflexionnalité de la philosophie africaine, pour faire écho à la « théorie inflexionnelle » proposée par le philosophe congolais Ngoma-Binda ⁽¹⁵⁾. Il est par ailleurs intéressant de noter que, dans son livre paru en 2004, ce dernier a confirmé le diagnostic de Lalèye et Mukendji en ajoutant un autre paramètre qu'on peut appeler *épistémologisme*. Par épistémologisme, il faut entendre l'attachement exagéré à la question de la philosophicité du discours philosophique africain à tel point que l'analyse des problèmes sociaux et politiques y occupe une place largement secondaire.

Si l'on suit de près ces trois auteurs, il apparaît qu'un des problèmes de la philosophie africaine qui se veut émancipatrice est celui du lieu d'où elle parle pour que son discours soit producteur d'une pratique émancipatrice ou, tout au moins, renforce les luttes d'émancipation. Coupé de la population et de ses luttes quotidiennes, le philosophe africain produit un discours scolaire dont la possibilité d'être utilisé dans une pratique future est limitée par le fait de ne pas prendre son point de départ dans la culture sociale quotidienne, mieux encore, par le fait d'être sourd « aux potentiels émancipatoires de la réalité sociale quotidienne ⁽¹⁶⁾ ». Si l'on convient qu'au début des années 1990, la Conférence Nationale Souveraine cristallisait les aspirations sociales et politiques des congolais ordinaires et leur lutte pour un changement – ce qui est incontestable dès lors qu'on se souvient de la multitude qui, malgré les chars de combat déployés au cœur de la ville, s'était mobilisée à Kinshasa pour réclamer la réouverture des travaux de la Conférence Nationale Souveraine – on s'étonne de la quasi-absence d'analyse philosophique relative à cet événement majeur de la tentative congolaise d'invention de la démocratie ⁽¹⁷⁾. De

13 Axel HONNETH, *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Edition établie par Olivier Voirol. Textes traduits de l'allemand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2008, p. 183.

14 Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, p. 91.

15 P. NGOMA-BINDA, *Philosophie et pouvoir politique en Afrique. La théorie inflexionnelle*, Paris, L'Harmattan, 2004.

16 Axel HONNETH, *La société du mépris*, p. 184.

17 On connaît l'ouvrage de Fabien Eboussi Boulaga, *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre* (Paris, Karthala, 1992) qui, non seulement montre que la Conférence nationale était un lieu de ré-invention de la politique, mais éclaire aussi les ressources culturelles, imaginaires, etc. mobilisées pour cette scène de refondation.

même, si l'on peut trouver des travaux sur les masques anciens, sur le pouvoir traditionnel, etc., on peine à trouver des études philosophiques relatives aux créations artistiques urbaines et actuelles que nous avons définies non seulement comme des lieux de refus d'un pouvoir dont la loi « est celle de l'extraction et de l'accaparement et, éventuellement, du meurtre ⁽¹⁸⁾ », mais aussi comme des lieux d'utopie, de tentative de réouverture du temps, d'invention d'un nouvel imaginaire de pouvoir, de retissage des liens et de reconstitution des réserves de vie. Enfin, au moment même où l'État et ceux qui le représentent semblent marqués par la perte du sens du sacré et où, paradoxalement, pour la plupart des gens ordinaires, « le rapport à la souveraineté divine sert désormais de principal pourvoyeur de significations » (Mbembe) et fonctionne comme une assurance-vie, le philosophe congolais, en particulier, et africain, en général, continue de regarder le phénomène religieux comme n'étant pas digne d'être l'objet d'une réflexion philosophique de bon aloi. Educateur, il refuse de se laisser surprendre par le peuple qui a son analyse de la réalité sociale, son idée de la justice et de l'injustice, et même une vision du monde à construire, ces dernières étant souvent véhiculées par un ensemble de phrases, de mots, de slogans, de récits et même de rêves dont la vertu critique provient de l'expérience.

Autrement dit, le problème qui se pose est celui d'un discours qui se dit d'en haut, *ex cathedra*, sans ancrage réel dans les tendances et les luttes d'émancipation même latentes dans la société. Le philosophe africain a tendance à croire en la possibilité du changement sous la seule impulsion des idées ou des théories abstraites de Vérité, d'Égalité, de Démocratie et de Liberté. Il perd de vue qu'aucune marche vers l'en-avant ou une transformation en profondeur de la société n'est possible sans la mise en branle de toutes les ressources culturelles et imaginaires (symboles, formes esthétiques, valeurs religieuses ou morales, renvois historiques) du peuple, sans la mise en branle des forces telluriques et nocturnes qui constituent l'architectonique la plus profonde de sa personnalité ou de son génie. De plus, il oublie souvent que « La vérité, dans sa totalité comme dans ses diffusions pédagogiques, ne demande pas seulement à être et à devenir, mais aussi à paraître (*scheinen*) [...] La révolution se fait non seulement dans l'entendement, mais également dans l'imagination [...] Elle se fait précisément dans l'imagination de l'entendement, dans l'extraordinaire tension de la réalité effective en marche et de ce qui, en elle, n'est pas encore devenu notre monde ⁽¹⁹⁾ ».

C'est en ce sens que, contrairement à Ngoma-Binda, qui pense que ce dont l'Afrique a urgemment besoin aujourd'hui c'est « d'une philosophie poli-

18 Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit*, p. 25.

19 Cité par Gert Ueding, « L'art comme utopie : Remarques sur l'esthétique du pré-apparaître chez Ernst Bloch », in Gérard Raulet (dir.), *Utopie – Marxisme selon Ernst Bloch. Un système de l'inconstructible*, Paris, Payot, 1976, p. 71.

tique (entendue comme réflexion sur le pouvoir politique des Etats) africains », que celle-ci constitue, pour le philosophe africain, « la voie principale d'une contribution efficace à la lutte contre la terrible menace de non-être qui pèse, de manière insistante, sur l'homme et les sociétés d'Afrique ⁽²⁰⁾ », je crois que la philosophie dont l'Afrique a besoin doit se faire recherche sociale ⁽²¹⁾. Ceci constituerait un changement de perspective : non plus d'en haut vers le bas, mais d'en-bas vers le haut. Il s'agit ici d'une sorte de complémentarité ou de collaboration entre le sociologue qui, comme le suggère Honneth, a besoin des clarifications conceptuelles du philosophe, et le philosophe, qui est tributaire des enquêtes du sociologue sur « l'état de conscience de la population, autrement dit, sa disposition à favoriser l'émancipation » ou le changement. C'est dire, par exemple, qu'avant de se focaliser sur la question de la justification des principes de justice ou des principes sur lesquels construire un ordre politique et institutionnel qui soit à la fois stable et susceptible d'être l'objet d'un assentiment général, il convient d'abord de « recense[r] sociologiquement les idées que les citoyens de base se font de la justice ». Le résultat de ces enquêtes fournira alors « le socle d'une théorie de la justice qui, plus que d'autres entreprises dans la tradition de la philosophie politique, s'accorde avec les convictions substantielles des sujets ordinaires ⁽²²⁾ ».

C'est dans cette dynamique dont l'intériorisation peut être une véritable révolution, bien plus ambitieuse que celle qui devient trop vite un slogan avant même qu'on en ait étalé le contenu en plein jour, que la démocratie pourrait être pensée, et que la pratique de la philosophie aurait la chance d'être émancipatrice : non pas parler à la place des précarisés, des exclus, des sans-parts, – faire ainsi, c'est compromettre la démocratie dont le principe de base est : une personne, une voix – mais revenir « sur la voix précarisée pour en garantir le mode de diffusion, pour en soutenir les échos les plus lointains ⁽²³⁾ » sur la place publique. Procéder ainsi, on le voit, ce n'est pas disqualifier les questions et les problèmes politiques, c'est les mettre à leur juste place pour retrouver les questions sociales que la philosophie politique moderne a laissées dans l'ombre pour focaliser son questionnement sur la stabilité et la légitimité des institutions : « la capacité de ces institutions à permettre et à garantir que les hommes mènent en elles une vie qui les satisfasse, une existence accomplie, c'est-à-dire, ce qu'on peut appeler une « vie bonne » ⁽²⁴⁾ ». Une des tâches

20 P. NGOMA BINDA, Philosophie et pouvoir politique, p. 41.

21 J'emprunte l'expression à Axel Honneth, *Ce que le social veut dire. I. Le déchirement du social*, traduit de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2013, pp. 274-299.

22 Axel HONNETH, *Ce que le social veut dire*, p. 280.

23 Guillaume LE BLANC, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », p. 20.

24 Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, p.41. Voir aussi la page 44 pour le rapport de la philosophie sociale à la philosophie politique.

auxquelles la philosophie sociale ne peut se soustraire consiste à déterminer dans quelle mesure « il est possible de faire que des problèmes sociaux soient politisés ou deviennent politiques, que des individus et des groupes se mettent à formuler politiquement leurs revendications » en conférant « à leurs actes et à leurs discours la portée d'une transformation sociale ⁽²⁵⁾ ».

Dans cette perspective, il se peut que, loin d'être formulée par des commis ou des experts au sein d'un ministère pour être inculquée au peuple, ce soit la population qui, par ses luttes, ses rêves, ses actions, fait émerger l'idée d'une nouvelle citoyenneté à laquelle il faut alors trouver un langage qui le traduise dans des institutions nouvelles et une culture politique neuve. ■

25 Ibid., p. 92.