

Pour une remontée commune en humanité

Une méditation



Kasereka KAVWAHIREHI

Une composition de lieu

Dans *Living in the End Times*, Slavoj Žižek rappelle que le *Time* magazine du 5 juin 2006 avait pour gros titre « The Deadliest War in the World » qui présentait dans les détails comment près de quatre millions de personnes avaient trouvé la mort au Congo dans la violence politique qui a sévi durant les dix années précédentes (1996-2006). Cependant, aussi surprenant que cela puisse paraître, cette Une ne déclencha aucune tempête de protestations humanitaires comme on aurait dû s’y attendre. Seulement quelques lettres de lecteurs parvinrent à la rédaction. Indifférence, aveuglement, comment comprendre cette situation ? Pour le philosophe slovène, l’explication pourrait être simple : « *Time* had picked the wrong victim in the struggle for hegemony in suffering –it should have stuck to the list of usual suspects: Muslim women and their plight, oppression in Tibet, and so forth. » Et il ajoute :

Aujourd’hui, le Congo réapparaît effectivement comme une zone conrandienne : personne n’ose le confronter ouvertement de front. La mort d’un enfant palestinien de Cisjordanie, pour ne pas mentionner un Israélien ou un Américain, vaut mille fois plus médiatiquement que la mort d’un Congolais sans nom. Mais Pourquoi cette ignorance ⁽¹⁾ ?

(1) Lire SLAVOJ ŽIŽEK, *Living in the End Times*, London and New York, Verso, 2010, p. 162. C’est moi qui traduis.

Justement, pourquoi donc cette ignorance, si ignorance il y a ? Avant de répondre à cette question, soulignons ici que d’un point de vue moral, on ne peut manquer de noter la signification troublante de l’expression « mauvaise victime », qui suppose l’existence d’une « bonne victime ».

Université d’Ottawa, Canada
E-mail : Kasereka.Kavwahirehi@uottawa.ca

A quoi il faut ajouter la cotation de la mort par les bourses médiatiques dont Susan D. Moeller a fait une analyse méticuleuse dans *Compassion Fatigue : How the Media Sell Disease, Famine, War, and Death* ⁽²⁾. Le trouble devient encore plus grand quand on songe que l'opposition entre bonne et mauvaise victime pourrait faire écho à celle entre la vie qui a de la valeur, dont on peut pleurer la perte, et celle qui n'a point de valeur et qui, par conséquent, n'a pas droit au deuil.

(2) Susan D. MOELLER, *Compassion Fatigue : How the Media Sell Disease, Famine, War, and Death*, London, Routledge, 1999.

Sachant que la situation ainsi décrite par Slavoj Žižek ne concerne pas seulement l'Amérique, mais la « communauté internationale », en général, qui a fait preuve d'une étrange indifférence face au drame humain sévissant au Congo, on peut effectivement se demander : justement, pourquoi cette ignorance ? Mais, aussitôt, une autre question surgit : s'agit-il vraiment d'ignorance ? Ne serait-ce pas que les lecteurs du *Time* et, plus globalement, les membres de ce qu'on appelle « monde civilisé », ont vu ces millions de morts comme le banal résultat d'une nouvelle explosion de passions ténébreuses des tribus primitives avec lesquelles ils n'avaient rien de commun ou en commun ? Ce n'est pas ici le lieu de répondre à ces questions graves. Disons pour le moment qu'il est à craindre que cet aveuglement ou cette indifférence ne soit le symptôme d'un monde qui, pour reprendre une expression de Jean-Luc Nancy, se « dé-monde » en se dérochant à ce qui fait de lui un milieu ou un monde d'existence et, donc, de sens. On se souviendra par ailleurs que pareille situation s'était produite en 1994. Sous la houlette de l'administration Clinton, la Communauté internationale se refusa à utiliser le mot « génocide » pour éviter l'obligation morale d'intervenir pour sauver des vies humaines. Et l'on sait ce qui advint et dont nous payons encore le prix.

Cela dit, il faut convenir avec Žižek que l'évocation des ténébreuses passions des tribus sauvages pour justifier les millions des morts au Congo ne serait qu'un déni ou, tout au moins, une occultation grossière de la réalité, car,

Sous la façade de la guerre ethnique, nous [...] discernons les œuvres du capitalisme global. [...] Chacun des chefs militaires a des liens d'affaires avec une société étrangère ou avec une corporation exploitant les richesses surtout minières de la région. Cet arrangement convient aux deux parties : les sociétés obtiennent des

droits miniers exempts d'impôts et d'autres complications, tandis que les chefs militaires s'enrichissent. L'ironie est que beaucoup de ces minerais sont utilisés dans des produits de haute technologie comme les ordinateurs portables et les téléphones cellulaires – pour faire court : oubliez le comportement sauvage de la population locale, et enlevez les sociétés étrangères de haute technologie de l'équation et l'édifice entier de la guerre ethnique alimentée de vieilles passions s'effondrent.[...] Il y a beaucoup d'obscurité dans l'épaisse jungle congolaise – mais ses causes se trouvent ailleurs, dans les bureaux exécutifs bien éclairés de nos banques et de nos sociétés de haute technologie ⁽³⁾.

⁽³⁾ SLAVOJ ŽIŽEK, *Living in the End Times*, pp. 163-164.

Mais Slavoj Žižek ne s'arrête pas en si bon chemin. Il met aussi le doigt sur un paradoxe dont la mise à nu pourrait permettre de poser des questions importantes concernant les conditions d'une humaine cohabitation dans la région des Grands Lacs plongée dans la tourmente depuis le génocide rwandais. On sait que les « missionnaires » du néolibéralisme ont tendance à réduire ces conditions au simple partage des richesses du sol et du sous-sol congolais avec ses voisins. Mais le simple partage des richesses peut-il être le fondement d'une communauté de vie, c'est-à-dire, d'une aire de civilisation et d'humanisation ? En attendant de revenir à cette question, continuons avec Žižek. Le paradoxe relevé par ce dernier est que parmi les acteurs majeurs du calvaire congolais « se trouvent des Tutsi rwandais, victimes du génocide horrifant d'il y a quinze ans ⁽⁴⁾ », c'est-à-dire, des gens qui font l'expérience de la perte, de la vulnérabilité.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, p. 163.

Ce paradoxe suscite nombre de questions essentielles. Si l'on convient avec Régis Debray que « la mort physique n'est qu'un matériau brut, qu'il revient au groupe d'élaborer en instrument de production politique, que la mort est par principe une force d'ordre, mais qu'il y a des forces inemployées comme il y a des morts qui se perdent ⁽⁵⁾ », la question qui se pose est alors la suivante : qu'est-ce qui a été fait politiquement, au niveau sous-régional, régional et même continental, de la douleur et du sentiment de vulnérabilité générés par la perte absurde des milliers de victimes du génocide qui a affecté toute la région des Grands-Lacs ? Les Congolais, hommes, femmes et enfants massacrés, violés, qu'on a vus errer comme des diables,

⁽⁵⁾ Régis DEBRAY, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981, p. 377.

d'un camp de fortune à un autre, pour essayer d'échapper à une mort absurde, étaient-ils tellement dépourvus de visage (au sens lévinassien) que leur tragédie pouvait laisser notre humanité de marbre? N'avaient-ils rien en commun ou en partage avec ceux et celles dont la sécurité et le bien-être justifient l'invasion, la guerre et le pillage des ressources du Congo ⁽⁶⁾ ? N'étaient-ils que des vies nues, exposées à la mort ⁽⁷⁾ ? En somme, quelle leçon politique avons-nous tirée de l'expérience douloureuse de nos pertes pour construire une autre histoire, donner un nouveau sens au monde, vivre un nouveau rapport aux autres, au pouvoir et aux richesses ?

De l'absorption narcissique à l'éveil au sens d'une commune humanité

Pour les survivants d'un génocide, on le sait, la vulnérabilité vécue ou ressentie dans sa pure nudité peut servir de base à deux attitudes politiques au moins : d'un côté, elle peut pousser à réclamer des solutions politiques non militaires aux problèmes de sécurité qui se posent ; de l'autre, le déni de la vulnérabilité par un fantasme de domination ou de puissance – institutionnellement établi – peut alimenter la machine de guerre. Cependant, si la première possibilité est celle de ceux qui ont réussi à transformer leur absorption narcissique dans la mélancolie en sollicitude envers la vulnérabilité des autres avec lesquels ils ont l'humanité en partage, il faut reconnaître que la deuxième possibilité n'est qu'une solution illusoire pour deux raisons au moins.

La première est liée aux limites de toute puissance militaire et à la haine que la guerre avec ses atrocités injustifiées génère et exacerbe. Celle-ci peut cheminer souterrainement dans la vie des victimes jusqu'au moment d'une explosion dévastatrice qui révélera l'illusion de l'immunisation contre l'autre par la toute-puissance militaire. La domination ou l'humiliation d'un groupe humain, comme la réduction de la vie de l'autre à son niveau biologique le plus nu pour prouver sa toute-puissance, est loin d'être une protection humanisante. Pire, comme le souligne Roberto Esposito, arrivée à un certain point, l'immunité nécessaire à la protection de notre vie peut finir par la nier. « Au sens où elle l'enferme dans une sorte de cage, ou d'armure, dans laquelle non seulement notre liberté se perd, mais aussi le sens même de notre existence

⁽⁶⁾ A ce sujet, lire les rapports des Nations-Unies : *Final Report of the UN Security Council Committee established pursuant to resolution 1533 (2004) concerning the Democratic Republic of the Congo*, nov. 15, 2002 ; UNCHR *Mapping Report, Democratic Republic of the Congo (Crimes committed in Congo) (1993-2003)*, October 1, 2010 ; *Final Report(s) of the Group of UNSC Experts of the Illegal Exploitation of Resources and Other Forms of Wealth of Democratic Republic of the Congo (2001, 2002, 2003, and 2008)*.

⁽⁷⁾ Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1997.

(⁸) Roberto ESPOSITO, *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*. Traduit de l'italien par Bernard Chamayou, Paris, Les Prairies ordinaires, 2008, p. 136.

(⁹) Judith BUTLER, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, op. cit., p. 56.

(¹⁰) *Ibid.*, p. 57.

(¹¹) Ceci ne signifie guère que cette voie n'a aucun sens, mais qu'elle ne peut être présentée comme la voie royale vers une humaine cohabitation. Avant d'être un problème matériel, économique, le problème ici est celui du rapport à l'autre, de la reconnaissance de l'autre comme un semblable dans sa singularité et sa différence.

individuelle et collective – c'est-à-dire, cette circulation du sens, cette façon qu'a l'existence de s'ouvrir à ce qui est à l'extérieur d'elle-même, que je définis par le terme de *communitas*, en faisant allusion au caractère constitutivement exposé de l'existence (⁸). »

La deuxième raison est relative à la condition humaine que la puissance militaire ne change pas. Les propos de Roberto Esposito que je viens de citer le suggèrent : notre condition d'être humain toujours déjà livré aux mains des autres qu'on n'a pas choisis, mais dont on dépend et avec qui l'on cohabite dans le monde, fait que la « vulnérabilité corporelle ne peut être dépassée. Nous devons la reconnaître, l'accepter, et commencer ainsi à penser la politique que réclame de nous cette donnée irréductible, cette situation qui peut nous perdre ou nous enlever les autres (⁹). ». Repenser la politique en partant de cette condition qui nous est coessentielle, et réorienter les relations entre nations ou groupes humains à partir de la douleur et de la vulnérabilité corporelle situant les êtres humains dans une permanente interdépendance et exposition mutuelle est une tâche qui s'impose en Afrique centrale, de manière particulière, et en Afrique subsaharienne, de façon générale. C'est une nécessité si on veut mettre fin au cycle des violences qui nous ramènent à l'état de nature et raviver l'espoir d'une Afrique ou d'un monde comme lieu commun où tout le monde puisse habiter et déployer ses potentialités pour le bonheur de tous.

En fait, la vérité est qu'« à vouloir forclorre cette vulnérabilité, à s'efforcer de la bannir et à nous mettre nous-mêmes à l'abri sans nous soucier des autres vies humaines, nous nous privons de l'une des ressources les plus importantes que nous ayons pour trouver la voie que nous devons suivre (¹⁰) » afin de faire de la terre un monde, un ensemble qui a une teneur de sens. Cette voie n'est pas d'abord celle du partage des richesses, c'est-à-dire, de ce qui est quantifiable et calculable comme le proposent les agents du néolibéralisme fermés à toute idée du sans prix, de l'incommensurable ou de la transcendance (¹¹). Mais plus fondamentalement, c'est-à-dire, avant toute économie politique, la reconnaissance du fait que le partage est notre condition et que la guerre ou la violence qui divise les hommes, quels qu'en soient la forme et le terrain n'est

qu'un déni de l'existence ; la phase intensive de la négation même de ce qui fait notre sens et fait de nous tous des êtres humains : le tissage des liens, l'échange, la proximité, c'est-à-dire, *l'en-commun*. Elle rend impossible « la communauté de l'existence, la communauté sans limites de ce qui est jeté dans l'existence ⁽¹²⁾ ». Une communauté qui ne se constitue pas autour d'une propriété, d'un héritage indivis, d'un mythe atavique ou d'une volonté de puissance sans sens ; ce qui la conjoint en la disjoignant étant « l'abandon à une injonction », l'abandon à « une loi au-delà de la loi », un impératif qui nous oblige, « qui fait de nous des êtres-obligés ⁽¹³⁾ », toujours déjà exposés à la responsabilité de faire de la planète un monde. En somme, une « communauté qui [non seulement] excède de toutes parts la politique [mais est aussi] de l'ordre de l'être-ensemble qui précède toute espèce d'association ou de rassemblement ⁽¹⁴⁾ ». On touche ici à quelque chose que nos politiques au service de l'illimité pouvoir des richesses sans sens ont obscurci, rendant, de ce fait même, problématique un vivre-ensemble humain dans la pleine reconnaissance du besoin que nous avons les uns des autres, qui fait que si je dois vivre une vie bonne, celle-ci ne peut être authentique que si elle est vécue avec les autres ; elle ne serait pas une vie sans les autres ⁽¹⁵⁾.

Ce qui a sombré suite à des politiques qui ont perdu de vue leur sens en se limitant à mettre en place des stratégies pour la conservation du pouvoir, ce dernier étant au service de l'accroissement illimité de la richesse, c'est le sens de *l'avec* « dans lequel nous avons notre existence » et qui est la structure même de l'être, le *cum* de la *comparution* (paraître avec, *cum parere*), qui « nous met les uns devant les autres [...] nous livre les uns aux autres [et] nous risque les uns contre les autres ». Bref, ce qui a été perdu de vue, c'est le *cum* qui, tous ensemble nous livre à l'expérience d'être avec ⁽¹⁶⁾, laquelle constitue et définit notre être-en-commun. C'est bien ce *cum*, cet *avec*, cet être-avec ontologique, qui nous expose et nous rend sensibles à un corps mourant de faim, un corps torturé, une volonté brisée, un charnier de guerre, une errance de migrant, une insidieuse privation d'être, etc., et nous les fait saisir comme un déni d'existence. « Ce déni [qui], où qu'il advienne, atteint toute l'existence, car il touche à l'en de l'en-commun. Et c'est ainsi qu'il nous fait comparaître et répondre de lui, c'est-à-dire, de

⁽¹²⁾ Jean-Luc NANCY et Jean-Christophe BAILLY, *La Comparution*, Paris, Christian Bourgeois éditeur, 2007 [1991], p. 23.

⁽¹³⁾ Jean-Luc NANCY, *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983.

⁽¹⁴⁾ Cité par Pierre-Philippe JANDIN, Jean-Luc NANCY. *Retracer le politique*, Paris, Michalon, coll. « Bien commun », 2012, p. 77.

⁽¹⁵⁾ Judith BUTLER, *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?*, traduit de l'anglais et préfacé par Martin Rueff, Paris, Payot, 2014, p. 109.

⁽¹⁶⁾ Jean-Luc NANCY, « Conloquium », *Communitas*, op. cit., p. 8. Dans le même sens, et pour marquer l'importance du *cum* qui est au cœur du livre d'Eposito sur la communauté, Jean-Luc Nancy écrit : « Le *cum* est ce qui lie (si c'est un lien) ou ce qui joint (si c'est un joint, un joug, un attelage) le *munus* du *communis* dont Eposito a si bien repéré et développé la logique ou la charge sémantique [...] : le partage d'une charge, d'un devoir ou d'une tâche, et non la communauté d'une substance. L'être-en-commun est défini et constitué par une charge, et en dernière analyse il n'est en charge de rien d'autre que du *cum* lui-même. Nous sommes en charge de notre avec, c'est-à-dire, de nous. » (Ibid.)

(17) Jean-Luc NANCY et Jean-Christophe BAILLY, *La comparution*, op. cit., p. 103.

nous⁽¹⁷⁾ ». Il met à l'épreuve notre humanité, notre sens de l'humain, notre sens d'appartenir à la communauté de ceux qui ont l'humanité et la vulnérabilité en partage et dont l'exposition commune à la vulnérabilité et à la précarité fonde les obligations réciproques de produire ensemble des conditions de vie vivables.

Rejouer le politique en partant de la vulnérabilité partagée

C'est à ce niveau fondamental de la communauté d'existence, excédant toute politique et déliée de toute réification idéologique, que celle-ci prend la forme du nationalisme myope ou du tribalisme, comme de toute forme de frontière instituée socialement ou religieusement, qu'il faut penser l'avenir de la région des Grands-Lacs en jouant le politique et, à l'intérieur de celui-ci, la place de l'ethnie. Au lieu de s'arroger le droit de rassembler des existants autour d'une mémoire unique, exclusive, à laquelle une institution a donné un sens commun justifiant tout ce qu'elle entreprend, la politique nationale qui, pendant longtemps, a eu tendance à s'imposer comme un ordre de sens, devrait maintenant se comprendre comme l'humble service de la communauté (plurielle) qui l'excède. De cet excès émerge aussi pour nous l'exigence d'oser penser à l'aune non plus de l'Etat-nation ou d'une ethnie, mais à la mesure sans mesure du monde, c'est-à-dire, d'oser penser ce qui peut faire tenir un monde et mettre les hommes ensemble sans sacrifier la pluralité (sans laquelle il n'y a pas d'action politique) ; de nous appliquer à mettre au grand jour les liens occultés entre les peuples et les continents, dont la force les oblige mutuellement. En somme, comme le suggère Jean-Luc Nancy, « si « politique » doit à nouveau dire quelque chose, et dire quelque chose de nouveau » aujourd'hui, il ne peut plus « s'agir de tant bien que mal de réguler l'exercice du pouvoir — de l'économie politique — par la visée sans cesse menacée et rectifiée d'un « droit » dont la nécessité ne peut pas masquer ceci, qu'il ne touche pas encore à l'« essence » du « commun ». Car cette « essence » - qui n'est pas une essence, et qui relève de l'ontologie de l'en commun en tant qu'*existence* - tient à un droit d'avant tout droit, au droit de ce qui est de droit sans droit⁽¹⁸⁾ ». Ce droit sans droit étant cependant ce qui rend possible le droit en tant qu'institution de la vie en société

(18) *Ibid.*, p. 98.

irréductible à la fonction policière en ce sens qu'il ramène au sens de la vulnérabilité humaine et, par là même, à la responsabilité que nous avons collectivement envers toute vie humaine. Cette responsabilité ne peut que condamner la guerre en tant qu'« effort de réduire au maximum la précarité pour certains en l'accroissant au maximum pour d'autres ⁽¹⁹⁾ ». Ce qui définit le mieux notre monde globalisé avec ses guerres dites « préventives » contre un ennemi souvent mal défini, l'omniprésence de la sécurité dans les programmes de gouvernement et toutes sortes de dispositifs d'immunisation contre l'extérieur qui ont ceci de paradoxal qu'à travers eux, c'est le vivant qui, voulant se protéger de l'extérieur, se protège de lui-même, de ce qui le constitue en tant qu'être dont le sens de l'existence se trouve dans l'*avec* (être-avec).

⁽¹⁹⁾ Judith BUTLER, *Ce qui fait une vie*, op. cit., p. 57.

Repenser la communauté ou les conditions d'une politique de la vie (inséparable d'une politique du deuil) en Afrique centrale s'impose après les génocides reconnus ou méconnus, les massacres et les violences massives et répétitives des droits humains qui ont fini par banaliser la vie, celle de l'autre qui est aussi, du fait de la condition originaire de partage, celle de soi. Mais, pour accomplir cette tâche capitale qui consiste en fin de compte à ré-imaginer ou à refonder politiquement et socialement la région des Grands-Lacs africains pour en faire de nouveau une aire d'humanisation et de civilisation, c'est-à-dire, un monde de sens, le point de départ qui s'impose à nous est celui même de la vulnérabilité qui va au-delà des frontières nationales ou ethniques. En d'autres termes, l'exigence est ici de trouver une manière de constituer la douleur des pertes qui nous ronge en un « point de départ d'une nouvelle compréhension, si tant est que nous puissions transformer notre absorption narcissique dans la mélancolie en sollicitude envers la vulnérabilité des autres ⁽²⁰⁾ ». Il s'agit de faire en sorte que la méditation sur notre vulnérabilité exacerbée puisse nous amener à l'appréhension de notre commune vulnérabilité humaine, susciter en nous l'engagement à « protéger les autres des formes de violence dont nous avons souffert » et, en définitive, « commencer [...] à penser la politique que réclame de nous cette donnée irréductible (l'indépassable vulnérabilité corporelle), cette situation qui peut nous perdre ou nous enlever les autres ⁽²¹⁾ ». Ainsi pouvons-nous nous investir dans l'effort « de produire une

⁽²⁰⁾ Judith Butler, *Vie précaire*, op. cit., p. 57.

⁽²¹⁾ *Ibid.*

culture publique et des politiques publiques différentes », dont la priorité est de recréer des cadres sociaux et économiques viables pour la survie de tous et où la question d'une vie bonne peut se poser. La force de ce type de solidarité basée sur la vulnérabilité ou la précarité (entendue ici comme l'ensemble des conditions sociales, politiques et économiques qui rendent les vies invivables) vient de ce qu'elle traverse les catégories identitaires ou les cadres définis par les croyances. Comme l'écrit Judith Butler,

La précarité traverse les catégories identitaires aussi bien que les cartes multiculturelles, formant ainsi la base d'une alliance focalisée sur l'opposition à la violence d'État, contre sa capacité à produire et à distribuer la précarité au nom du profit et de la défense du territoire. Une telle alliance n'exigerait pas de s'accorder sur toutes les questions de désir, de croyance ou d'auto-identification. Elle serait un mouvement autorisant certains antagonismes parmi ses participants – des divergences de vues persistantes et stimulantes qui seraient valorisées comme le signe et la substance d'une politique démocratique radicale ⁽²²⁾.

⁽²²⁾ Judith BUTLER, *Ce qui fait une vie*, p. 33.

Il convient de souligner que, dans la situation qui est la nôtre, cette exigence est indissociable de notre capacité à porter le deuil de ceux qui ont été perdus au nom des politiques dont le propre est de donner la mort par toutes formes de violence ou de contraindre les sujets à une lutte mortifère pour la survie. En effet, sans cette capacité, « nous perdons le sens aigu de la vie dont nous avons besoin pour nous opposer à la violence ⁽²³⁾. » Comme le dit Judith Butler, « Tant que nous n'aurons pas appris que les autres vies méritent également d'être pleurées et exigent de nous que nous fassions le deuil – en particulier les vies que nous avons contribué à éliminer –, [il n'est pas certain] que nous soyons vraiment en passe de surmonter le problème de la déshumanisation ⁽²⁴⁾ » pour commencer à construire un espace d'humanisation qui ne se résume pas dans l'érection des buildings et la bonification des indices de croissance sans incidence sociale. Et c'est ici que l'intellectuel, dont la voix n'a pas été beaucoup entendue dans la région durant cette période tragique, peut jouer un rôle crucial consistant à reconfigurer les imaginaires et les identités, et à poser, de manière claire, la question des conditions d'une vie bonne, de ce que peut être la saveur du pouvoir et de la richesse

⁽²³⁾ Id., *La vie précaire*, p. 21.

⁽²⁴⁾ Id., *Humain, inhumain. Le travail des normes. Entretiens*. Traduction de l'américain par Jérôme Vidal et Christine Vivier, Paris, éditions Amsterdam, 2005, p. 86.

amassée, lorsque, pour la majorité des humains, la vie se fait dure, fragile, précaire et que même l'horizon de la survie semble parfois hors de portée.

Le défi de l'intellectuel : résister à la barbarie

Comme l'a écrit Edward Said, l'intellectuel est très souvent sollicité par les membres de sa communauté pour qu'il les représente, parle en leur nom et témoigne de leurs souffrances. Il peut difficilement se dérober à cette sollicitation. Cependant, comme le fait observer le penseur palestinien-américain,

A cette tâche terriblement importante — représenter la souffrance collective de son propre peuple, témoigner de ses épreuves, réaffirmer la pérennité de sa présence, renforcer sa mémoire —, il faut en ajouter une autre qu'à mon sens seul un intellectuel a [...] l'obligation d'accomplir [...] Pour l'intellectuel il s'agit [...] d'universaliser la crise, de donner une plus grande dimension humaine à la souffrance d'une race ou d'une nation particulière et de la mettre en rapport avec d'autres souffrances ⁽²⁵⁾.

Et il ajoute ceci, qui est capital pour nous en Afrique centrale :

On ne peut se contenter d'affirmer qu'un peuple a été dépossédé ou massacré, qu'il a vu ses droits et son existence politique déniés, sans faire aussi ce qu'a fait Fanon pendant la guerre d'Algérie : rattacher ces horreurs à celles qui ont affligé d'autres peuples. Cela ne signifie en aucun cas la perte d'une spécificité historique, mais plutôt un rempart contre le risque qu'une leçon sur l'oppression en un lieu donné soit oubliée ou violée ailleurs ou à une autre époque. Et le fait de représenter les souffrances que votre peuple a traversées, et que vous auriez pu traverser vous aussi, ne vous libère pas pour autant du devoir de révéler que votre propre peuple est peut-être en train de commettre des crimes apparentés ⁽²⁶⁾.

Cette tâche est certes difficile à assumer dans un monde où l'on se dispute le monopole de la souffrance. Ce qui se passe en Afrique centrale où les intellectuels, lorsqu'ils ne choisissent pas le silence, se rangent derrière les positions lâches de leaders de leurs communautés, en témoigne. Certes, la terrible accusation de trahison de la

⁽²⁵⁾ Edward SAID, *Des intellectuels et du pouvoir*, traduit de l'anglais par Paul Chemla et revu par Dominique Eddé, Paris, Seuil, 1996, p. 60.

⁽²⁶⁾ *Ibid.*, pp. 60-61.

- (²⁷) Ce qui est dit ici au sujet de l'appartenance à une communauté peut être transposé à l'appartenance d'un intellectuel à un parti politique, en ce sens que cette appartenance ne doit pas signifier le sacrifice de la vérité pour servir la cause perdue de son chef ou la simple conservation du pouvoir.
- cause de sa nation ou de son peuple guette l'intellectuel qui refuse de se satisfaire du rôle d'idéologue ou de caniche qu'on attend de lui. Cependant, c'est l'acceptation du risque d'être ainsi traité qui caractérise l'intellectuel authentique pour qui il n'y a pas de solidarité sans critique et d'appartenance qui ne soit en même temps ouverture aux autres communautés de telle sorte que toute marque d'appartenance porte en elle la possibilité d'une désappartenance ou d'un *dis-sensus* lorsque la vérité l'exige : être membre d'une communauté ne signifie point se laisser posséder par elle. Ce mode d'appartenance équivaldrait à une trahison de l'intellectuel et une mort de la communauté qui perdure grâce à l'extériorité qui la définit (²⁷). Il y a même lieu de penser que c'est en accomplissant cette tâche difficile que l'intellectuel révèle toute la portée du cri : « Never again ». Ce cri qui s'accomplit à la fois comme devoir de mémoire et espérance en un futur autre n'atteint la plénitude de son sens qu'en s'universalisant, c'est-à-dire, en se faisant souci de l'autre, sollicitude et compassion envers les autres. Comme le dit Judith Butler, « remembrance does not restrict itself to my suffering or the suffering of my people alone (²⁸) ». C'est le sens même de la reformulation adornienne de l'impératif catégorique : « Penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive (²⁹) ». En fait, pour l'intellectuel, l'universalité implique de
- prendre le risque d'aller au-delà des certitudes faciles fournies par nos origines, notre langue, notre nationalité, et qui nous mettent confortablement à l'abri de la réalité des autres. C'est aussi mettre en évidence et défendre un seul et unique critère de comportement humain dès qu'il s'agit de questions touchant à la politique étrangère et sociale. Ainsi, lorsque nous condamnons une agression commise sans provocation par un de nos ennemis, devons-nous être capables d'en faire autant quand notre gouvernement envahit plus faible que lui (³⁰).
- La mémoire des êtres chers que j'ai perdus injustement, que le groupe auquel j'appartiens a perdus sans raison, ne peut justifier l'amnésie ou l'indifférence quand il est question des souffrances des autres qui paraissent dès lors comme frappées d'insignifiance ou d'une étrangeté niant toute proximité ou les excluant de toute possibilité de
- (²⁸) Judith BUTLER, « Is Judaism Zionism ? », in Eduardo Mendieta and Jonathan Vanantwerpen (eds.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia, Columbia University Press, 2011, pp. 89-91.
- (²⁹) Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative* (1966), trad. par le Groupe de traduction du Collège de Philosophie, Payot, 1978, p. 283.
- (³⁰) Edward SAID, *Des intellectuels et du pouvoir*, p. 13.

partage. L'insupportable n'est tel que lorsqu'il est reconnu et vécu comme tel aussi bien quand il touche les miens que quand il touche les autres quels qu'ils soient et d'où qu'ils soient, tout simplement parce qu'au-delà du fait qu'ils forment un autre groupe peut-être même rival et opposé au mien, ils *sont* des humains et, comme moi, sujets à la douleur et à la vulnérabilité. On comprend alors pourquoi Judith Butler, s'adressant aux Juifs, peut écrire ceci qui est capital, parce que touchant à la question épineuse du rapport écoeurant entre Israël et la Palestine. Ce rapport est, on en conviendra, une épine dans les prétentions d'un monde qui se dit civilisé et attaché à la démocratie dont le propre est de « prom[ouvoir] et promet[re] la liberté de tout l'être humain dans l'égalité de tous les êtres humains ⁽³¹⁾ » :

Si nous permettons à la mémoire de la dépossession de faire craquer la surface d'amnésie historique et de nous rendre sensibles aux conditions inacceptables des réfugiés à travers les temps et les contextes, il doit y avoir transposition sans analogie, l'interruption d'un temps par un autre, qui est l'impulsion contre-nationaliste du messianisme, selon les termes de Benjamin, ce que certains appelleraient un sécularisme messianique. [...] Il se peut que la possibilité même de la relation éthique dépende d'une certaine condition de dépossession des modes nationaux d'appartenance, une dépossession qui caractérise notre relationalité dès le départ, et ainsi la possibilité de toute relation éthique. Nous sommes à l'extérieur de nous-mêmes, avant nous-mêmes, et c'est seulement dans un tel monde qu'il y a une chance d'exister pour un autre ⁽³²⁾.

Un peu plus loin, la philosophe américaine ajoute ceci qui la fait entrer en consonnance avec Jean-Luc Nancy :

Sans aucun doute, nous sommes déjà entre les mains de l'autre avant même que nous prenions la moindre décision au sujet du choix de la personne avec laquelle nous voulons vivre. Cette façon d'être lié l'un à l'autre n'est précisément pas un lien social; dans lequel on entre par la volonté et la délibération ; elle précède le contrat [...] Liés ainsi, dès le départ, c'est à l'étranger que nous sommes liés, à celui, ou à ceux que nous n'avons jamais connus et n'avons jamais choisis. Si nous acceptons cette sorte de condition ontologique, alors, détruire l'autre, c'est détruire ma vie, ce sens de ma vie qui est invariablement vie sociale ⁽³³⁾.

⁽³¹⁾ Jean-Luc NANCY, « Démocratie finie et infinie », G. Agamben et al., *Démocratie, dans quel état?*, Paris, La fabrique, 2009, p. 78.

⁽³²⁾ Judith BUTLER, « Is Judaism Zionism ? », *op. cit.*, p. 88.

⁽³³⁾ Ibid. C'est moi qui souligne.

En déplaçant quelque peu le concept d'*ex-position* tel que l'utilise Jean-Luc Nancy, on peut dire qu'avant tout contrat, avant tout fondement du droit et avant toute fondation du politique, l'homme est exposé à la responsabilité et au sens qui est dans la co-existence, dans l'avec. Autrement dit, ce qu'exprime le *ex* -, qui est le même que dans existence (*ek-sistence*) n'indique pas un accident qui, comme le suggère Pierre-Philippe Jandin, affecterait un être déjà là, soudain ravi en extase. L'existant n'est pas simplement « jeté dans le monde » comme le dit la formule devenue classique, il est en même temps et par là même « confié aux autres ». C'est de l'exposition de chacun aux autres que naît la communauté comme lieu de notre existence. Autrement dit, le « *ex* - » est premier comme l'« *avec* », il est ouverture et espacement. « C'est à *même* le monde, autrement dit *entre* nous que se joue le sens de l'existence. » Entre nous, c'est-à-dire, « nous les uns avec les autres et distincts les uns des autres »⁽³⁴⁾. C'est au service de cette communauté née de l'exposition mutuelle que doivent être la politique et l'économie dont le sens est de favoriser l'émergence des conditions rendant la vie vivable, la vie vivable étant celle qui n'est pas condamnée à ne se poser que la question de sa survie corporelle, mais aussi à se poser la fondamentale question de ce qu'est la vie bonne. Mais il faut revenir à l'intellectuel.

⁽³⁴⁾ Pierre-Philippe JANDIN, *Jean-Luc Nancy. Retracer le politique*, Paris, Michalon, 2012, p. 44.

L'intellectuel authentique ne doit guère viser à conforter la position de sa communauté, surtout lorsque celle-ci a tendance à bannir ou à exclure ce qui ne se laisse pas identifier en elle et ne lui permet pas de conserver sa prétendue substance. Il doit sans cesse viser à fissurer le consensus reposant sur le donné et l'exclusion de ce qui appelle au dépassement, à l'ouverture à l'autre, à une autre manière de faire communauté qui reconnaît que la sphère de l'humain déborde ses frontières et qu'aucune frontière ne vaut une vie humaine. Mieux encore, qui reconnaît que l'exister humain, pour autant qu'il a sens, ou mieux, qu'il fait sens, fait sens dans le *lien avec* les autres ; dans « le renvoi ou le rebond de proche en proche par lequel un monde fait un monde, autre chose qu'un tas ou qu'un point nul »⁽³⁵⁾. Autrement dit, la mission de l'intellectuel est, en ouvrant le dedans sur le dehors à travers une pensée des ponts ou du seuil, d'éviter que sa communauté ne se replie sur elle-même sans aucun rapport à l'infini protégeant

⁽³⁵⁾ Jean-Luc NANCY, « Conloquium », dans Roberto Esposito, *Communitas*, p. 9.

contre toute forme de clôture totalitaire, celle-ci étant la négation de l'existence.

C'est de dire que, pour l'intellectuel, l'appartenance à une communauté doit être habitée par une mise en tension du dedans vers le dehors, par une distance critique signifiant l'ouverture à l'événement du possible qui démantèlera les frontières du devenu, fera craquer l'institué, pour lancer la communauté dans l'aventure du devenir, de ce qui, en elle, est toujours ou encore à venir. La communauté ne sera humainement viable que dans la mesure où elle est en puissance d'être, ouverture à ce qui vient, à l'Autre, à ce qui manque. Elle est irréductible à toute forme d'institué dont elle représente toujours un « en plus » ou un « surcroît ». Autrement dit, dans la mesure où sa vitalité est liée à l'arrachement à l'assurance pétrifiante des figures du passé (les mythes fondateurs, la parole ancestrale, la généalogie) qui protègent contre l'événement de l'étranger, de celui qui vient d'un autre territoire (et non d'un autre monde), la communauté doit sans cesse se disposer à recevoir un nom, un nouveau nom qui vient d'ailleurs. Un nom qui se reçoit dans l'ouverture à l'appel venant du dehors et qui signifie un nouveau commun en situation. Croire qu'on n'a rien de commun avec l'étranger, avec le migrant ou le sans-papier, avec celui qu'on expulse du territoire, c'est se fermer à l'altérité constitutive de ce que nous sommes ou, comme le dit Nancy, « se fermer à l'*avec* – ou à l'*entre* – dans lequel nous avons notre *existence*, c'est-à-dire, à la fois notre lieu ou milieu et cela à quoi et par quoi nous *existons* au sens fort, c'est-à-dire nous sommes *exposés* »⁽³⁶⁾.

C'est en ce sens que nous disons qu'au-delà de l'équilibre des cadres macroéconomiques ou des indices de croissance sans incidence sociale, ce qui est fondamentalement à construire dans la région des Grands Lacs ou en Afrique centrale, c'est un nouveau sens de la communauté, une nouvelle conscience du *commun* « qui est en fait le régime du *monde*, de la circulation des sens »⁽³⁷⁾. Il s'agit de sortir du régime de la communauté vécue comme une propriété, un plein, un territoire à défendre, à étendre et à protéger contre la contagion de ceux qui n'en font pas partie pour la saisir plutôt comme « un vide, une dette, un don (tous sens de *munus*) à l'égard des autres », lequel nous rappelle aussi et en même temps « à notre altérité constitutive d'avec nous-mêmes »⁽³⁸⁾. Cela implique que

⁽³⁶⁾ Jean-Luc NANCY, *art. cit.*, p. 8.

⁽³⁷⁾ Jean-Luc NANCY, « Démocratie finie et infinie », *Démocratie, dans quel état ?*, p. 91.

⁽³⁸⁾ Roberto ESPOSITO, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, 2000 (4e de couverture).

la communauté reconnaisse le manque comme étant fondamentalement constitutif et salutaire. Le manque est en effet la force qui décentre le sujet propriétaire, le forçant à sortir de lui-même, à s'ouvrir à ceux qui ne font pas partie de la communauté tout en lui étant, en tant qu'autres, constitutifs. Cette manière de saisir et de vivre la communauté peut être riche de sens dans un monde où « le recours effrayant au donné d'une communauté ne cesse pas de déchaîner des massacres qui semblent comme organisés à l'intérieur d'un ordre mondial dont les effets de droit, lorsqu'ils ne sont pas simplement impuissants, peuvent valoir à juste titre comme les effets pervers d'une domination sans figure qui joue les uns contre les autres les supposées identités ⁽³⁹⁾ ».

⁽³⁹⁾ Jean-Luc NANCY, « Conloquium », dans Roberto Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, p. 5.

Le combat pour la démocratie doit être un combat pour une remontée commune en humanité

Ici se joue l'enjeu fondamental de notre démocratie ou, plutôt, de nos démocraties : la ré-imagination d'un nouveau vivre-ensemble humain ou la redécouverte de ce qui fait tenir un monde en tenant les hommes ensemble dans le respect et la dignité. Autrement, il s'agit de ré-inventer les actes fondamentaux et types qui fondent une communauté de civilisation. Il est aussi question de refonder le politique comme capacité à vivre, à penser, à agir et à entreprendre ensemble pour le bien de tous. Il n'est pas vain de rappeler ici que la démocratie, dans son inauguration moderne, « s'est voulue refondation intégrale de la chose politique ». Or, comme le suggère Jean-Luc Nancy : « Qui veut fonder descend d'abord plus profond que la fondation même. [Ainsi] la démocratie (ré)engendre l'homme [...] Elle ouvre à nouveaux frais la destination de l'homme et du monde avec lui ⁽⁴⁰⁾ ». C'est dire que le choix pour la démocratie est un choix pour une civilisation entière à inventer, un choix pour une pensée et une action en commun, un choix, enfin, qui nous engage dans la construction des exigences de l'existence démocratique en tant qu'existence de sujets égaux. En ce sens, la démocratie gestionnaire qui ne connaît que la pensée technique ⁽⁴¹⁾, et que recouvre parfois le concept fétiche de bonne gouvernance, n'est que la forme dégradée, délavée de ce dont l'Afrique a besoin : la démocratie conçue comme régime de sens, comme construction des cadres favorables à un vivre-ensemble humain.

⁽⁴⁰⁾ Jean-Luc NANCY, *La vérité de la démocratie*, pp. 59-60.

⁽⁴¹⁾ Jacques RANCIERE, *La haine de la démocratie*, p. 85.

Voilà une esquisse du chantier qui s'ouvre à la responsabilité de l'intellectuel dans la région des Grands-Lacs où, malheureusement, l'intellectuel est inféodé au pouvoir politique qui le transforme en simple technicien rivé à la question de la survie corporelle. Confronté à la vie mutilée qui est aujourd'hui la nôtre (y compris ceux qui se targuent de puissance en ignorant l'intime béance qui les rive à la débauche des plaisirs et à l'égoïsme), l'intellectuel devrait se laisser habiter par ce mot de Théodor Adorno : « Cela fait partie de la morale de ne pas se sentir chez soi dans son chez-soi ⁽⁴²⁾ ». Il s'agit là d'une position éthique et épistémologique qui rappelle les intellectuels « exiliques » à l'instar de Michel de Certeau, Hannah Arendt et Edward Said dont la tâche première était de mettre à distance leurs attaches, leurs affiliations idéologiques et leur appartenance nationale pour faire prévaloir en chaque occasion les critères de la vérité. « Outsider du dedans ⁽⁴³⁾ » comme l'a écrit Paul Ricoeur parlant de Michel de Certeau, l'intellectuel authentique sera chez nous celui qui mettra au grand jour l'existence de liens entre les peuples et les communautés, lesquels liens les obligent mutuellement. Refusant le confort de ceux qui ont en main la politique de la mémoire, qui décident de ce qui est mémorable, il choisira de poser des questions qui déstabilisent et de restaurer la mémoire des réalités occultées ou laissées pour compte dans la grande course aux actions et aux jugements collectifs, car leur occultation par les hommes au pouvoir hypothèque la construction d'un monde humain. Ainsi, par exemple, la mémoire des milliers de femmes et enfants hutu qui furent chassés, poursuivis, massacrés au Congo par les militaires de l'AFDL pendant leur marche vers Kinshasa, lesquels massacres annonçaient ceux des Congolais dont la mémoire tarde à être inscrite dans la mémoire de l'État pour qu'elle oriente notre manière de nous définir, de reconfigurer nos institutions et de nous projeter vers le futur dans la pleine conscience de notre passé. Renonçant à la pensée de la clôture, l'intellectuel développera une pensée des seuils, des passerelles, du partage ou de la relation, comme dirait Edouard Glissant. Et comme y insiste ce dernier, il n'oubliera pas que sa tâche est de contribuer au changement de l'imaginaire et des mentalités au fondement des tragédies actuelles. Car, comme l'écrit Edouard Glissant dans un passage qui mérite d'être bien médité, aussi longtemps que

⁽⁴²⁾ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 254.

⁽⁴³⁾ Paul RICOEUR, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 254.

nous nous laisserons enfermés dans des identités tribales ou nationales, aussi longtemps que « nous vivrons avec l'idée d'une identité racine unique, il y aura des Rwanda, il y aura des Burundi et chaque fois on se trouvera placé devant le même impossible ». Et le penseur martiniquais ajoute :

⁽⁴⁴⁾ Edouard GLIS-SANT, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 90-91.

⁽⁴⁵⁾ Roberto ESPOSITO, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, p. 140.

⁽⁴⁶⁾ A ce sujet, on peut lire V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1988 ; Id., *Parables and Fables. Exegesis, Textuality, and the Politics in Central Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991 ; Mahmood Mamdani, *Define and Rule : Native as Political Identity*, Harvard University Press, 2012 ; Id., *When Victims Become Killers : Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, New Jersey, Princeton University Press, 2002 ; Patricia O. Daley, *Gender and Genocide in Burundi : The Search for Space of Peace in the Grek Lakes Region*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008 ; Josias Semujanga, *Les récits fondateurs du drame rwandais. Discours social, idéologies et stéréotypes*, Paris, L'harmattan, 2000.

Je discutais avec des amis tutsis du Rwanda et j'étais parfaitement convaincu qu'ils étaient les victimes d'un complot hutu ; mais je suis aussi persuadé que s'il y a cinq cents Tutsis et dix Hutus, les dix Hutus seront morts. [...] Autrement dit, il n'y a pas de solution. Il n'y a pas de solution dans le cadre identitaire de la pensée de système. [...] Il ne faut jamais hésiter à défendre l'opprimé et l'offensé, mais le problème est de changer la notion même, la profondeur même du vécu que nous avons de notre identité et de concevoir que seulement l'imaginaire du Tout-monde (c'est-à-dire, le fait que je puisse vivre dans mon lieu en étant en relation avec la totalité-monde) [...] peut nous faire dépasser ces sortes de limites fondamentales que personne ne veut dépasser. Le Tout-monde est une démesure et si nous ne prenons pas la mesure de cette démesure nous risquons [...] de traîner et de traîner et de traîner les vieux impossibles qui déterminent toujours les intolérances, les massacres et les génocides ⁽⁴⁴⁾.

Comme le suggère Roberto Esposito reprenant une image de Nietzsche, c'est dans le déplacement du regard de la terre de nos ancêtres ou de nos pères vers le pays de nos enfants, c'est-à-dire, vers le pays qui vient, que réside « le seul moyen de reconnaître cette communauté que la terre s'obstine encore à cacher dans l'enfermement de ses frontières : retourner à la grande mer qui entoure la terre – et la traverse – comme sa vérité mortelle ⁽⁴⁵⁾ ».

Enfin, les intellectuels ne peuvent passer à côté de la tâche urgente de déconstruire les dispositifs politiques, juridiques, religieux et idéologiques, coloniaux et postcoloniaux qui fondent structurellement les violences récurrentes dans la région des Grands Lacs, d'une part, et, d'autre part, des mythes de fondement ou de légitimation nourrissant à la fois un imaginaire de conquérant et une volonté de domination des uns sur les autres ⁽⁴⁶⁾. En ce sens, il est important de mettre au grand jour, pour les déconstruire et les reconstruire autrement, ces « événements fondateurs » dont l'ambivalence nourrit la haine : s'ils sont

raison de gloire pour les uns, ils sont, par contre, pour les autres, source d'une profonde humiliation et de « blessures symboliques appelant guérison » ⁽⁴⁷⁾.

La chosification, l'humiliation et le martyre des femmes qui ont atteint, durant les deux dernières décennies, des proportions horribles, exigent un questionnement radical pour comprendre ce qui est arrivé, en sonder la signification sociale, politique et culturelle. Il est urgent de défaire, au nom de l'expérience d'être femme aujourd'hui, les dispositifs de masculinisation de nos sociétés par la politique coloniale et de mettre en question non seulement le système ou les systèmes religieux, mais aussi les pratiques sociales. Cela implique d'analyser, d'une part, la place de la femme dans l'espace politique colonial et postcolonial de façon générale et, d'autre part, la place qui est octroyée dans les négociations qui mènent aux accords de paix signés ici et là dans la région des Grands Lacs depuis une quinzaine d'années.

Même les modèles de résolution de conflit et la politique de reconstruction ne devraient pas échapper à l'analyse critique. En effet, comme le suggère Patricia O. Daley, le schème d'une paix libérale qui confie les victimes des violences aux soins des agences humanitaires et laisse les négociations politiques aux représentants des partis politiques au pouvoir pourrait ne pas favoriser l'émergence d'une nouvelle culture politique et d'un nouvel ordre sociopolitique. Le sort du modèle néolibéral de construction de la paix ne sera pas différent des programmes d'aide qui, s'ils « ont fait quelque chose pour soulager la conscience des privilégiés [] [ont] fait beaucoup moins pour atténuer la détresse ⁽⁴⁸⁾ » ou lancer une véritable dynamique de développement prise en charge par les locaux. On ne devrait pas oublier que la paix et la reconstruction dont les peuples africains ont besoin sont celles qui sont capables de « rehumaniser physiquement, matériellement et spirituellement le corps africain ⁽⁴⁹⁾ » qui a été soumis depuis l'esclavage et la colonisation à la chosification. Comme le suggère Patricia O. Daley, les concepts eurocentriques et libéraux de paix et de développement ne peuvent pas donner lieu au type de transformation sociale requise pour l'élévation de l'humanité africaine. Cela, pour deux raisons indissociables : d'une part, parce que le contexte africain exige une approche centrée sur l'humain et non sur le marché, d'autre part, parce que « la

⁽⁴⁷⁾ Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 86.

⁽⁴⁸⁾ John Kenneth GALBRAITH, « Voyage dans le temps économique », in *Economie hétérodoxe*, Paris, Seuil, coll. « Opus », 2007, p. 946.

⁽⁴⁹⁾ Patricia O DALEY, *Gender and Genocide in Burundi : The search for Space of Peace in the Great Lakes Region*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008, p. 232.

culture de l'impunité dans la région des Grands Lacs africains est imbriquée dans les structures de développement économique global et le rôle de l'Africain en elles ». Ainsi, faire face à la culture de l'impunité requiert que soient créés de nouveaux rapports qui reconnaissent d'abord et avant tout la valeur intrinsèque des vies africaines, c'est-à-dire, l'humain dans l'Africain et l'Africaine, et « les responsabilités ou l'*ubuntu* qui connecte tout être humain ⁽⁵⁰⁾ ». La mondialisation, au sens de Jean-Luc Nancy, d'un devenir monde du monde « dé-mondé » est la voie à prendre. Mais ce devenir monde du monde « dé-mondé », exige de nous que nous nous réveillions du rêve dogmatique néolibéral et de sa religion sacrificielle instituant la distinction entre des vies qui valent et celles qui ne valent pas. La remontée commune en humanité, sans laquelle nos prétendues démocraties tournent à la mascarade, est à ce prix. Elle aussi au prix d'une pensée qui prend son envol à partir de nos pertes humaines et de nos pertes d'idéaux. Faut-il le rappeler : « Une société ne peut laisser mourir ses morts, sans courir au désordre, et finalement à sa perte ; mais la résurrection symbolique ne se fait pas toute seule. Le passage de l'information latente à l'information manifeste, c'est-à-dire, l'efficacité politique de la mort, n'est ni immédiate ni automatique : c'est un processus ⁽⁵¹⁾ ». Mais l'avons-nous réellement lancé, ce processus en temps que communauté politique ? Voilà la question ⁽⁵²⁾.

⁽⁵⁰⁾ *Ibid.*, p. 238. ress, 2008, p. 232.

⁽⁵¹⁾ Régis DEBRAY, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 377.

⁽⁵²⁾ A ce sujet, lire Kasereka KAVWAHIREHI, *Le prix de l'impasse. Christianisme africain et imaginaires politiques*. Préface de Bogumil Jewsiewicki, Bruxelles, Berlin, Berne, Francfort, New York, Oxford, Ed. P.I.E. Peter Lang, 2013, pp. 237-261 et 414-422.

Kasereka KAVWAHIREHI