

**UBFC**

UNIVERSITÉ  
BOURGOGNE FRANCHE-COMTÉ



## **THESE DE DOCTORAT DE PHILOSOPHIE**

**Ecole Doctorale SEPT n°594**

**(SOCIETES, ESPACE, PRATIQUES, TEMPS)**

**Par**

**GODEFROID NZILA YAAV**

### **LES CONFLITS SOCIOPOLITQUES EN REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO : UNE ANALYSE DANS LA PERSPECTIVE DE PAUL RICOEUR.**

**Thèse soutenue le 08/06/2023 devant un Jury composé de :**

Monsieur **Johann Michel**  
Monsieur **Dominique Andolfatto**  
Monsieur **Pierre Bühler**  
Monsieur **Adrien Diakiodi**  
Monsieur **Jean-Claude Gens**

Président du Jury, Professeur à l'Université de Poitiers et EHESS  
Professeur à l'Université de Bourgogne : Codirecteur de thèse  
Professeur émérite de l'Université de Zurich  
Professeur à ISEA, Kongo Central (RDC)  
Professeur à l'Université de Bourgogne : Directeur de thèse

**Titre :** titre (en français). **Les conflits sociopolitiques en République Démocratique du Congo : une analyse dans la perspective de Paul Ricoeur.**

**Mots clés :** *Conflits, sociopolitiques, République Démocratique du Congo, Paul Ricoeur*

**Résumé :** Les conflits sociopolitiques et les crises à répétitions qui ensanglantent la République Démocratique du Congo depuis des décennies, minent la vie de sa population et son avenir. Pays géostratégique pour l'Afrique et, sans doute, l'un des plus riches du monde en ressources naturelles mais avec une population maintenue dans la pauvreté. En effet, la mal gouvernance fragilise les institutions, engendre les conflits, suscite de la révolte et les violences. La crise congolaise vient de la perte des valeurs traditionnelles, éthiques et anthropologiques. C'est ce qui justifie le manque d'honnêteté, de sens de dignité et d'honneur, de cohésion interne et externe entre le dire et le faire, le manque de justice et de dialogue sincère ainsi que la corruption qui se trouve au sommet des anti-valeurs qui gangrènent ce pays. Pour ce faire, nous militons pour la bonne gouvernance comme un moyen efficace dans la prévention et la gestion des conflits sociaux.

Dans ce sens, il nous faut des dirigeants qui s'auto-tiennent intérieurement, c'est-à-dire, des hommes éprouvés qui ont une moralité et des principes de vie qui témoignent de la responsabilité politique dont ils ont la charge pour la destinée d'une nation et d'un peuple.

Au demeurant, il sied de noter que la démocratie est multiforme. Cela étant, quelle démocratie pour l'Afrique ? Il apparaît sagement que si l'Afrique continue d'imiter le système politique d'ailleurs, la catastrophe sera encore plus grande.

Dans la dynamique de cette pensée, l'expérience de la vie sapientiale africaine, nous amène à faire appel à la sagesse pratique dans la gestion de la *res publica* pour un vivre-ensemble pacifique. C'est pourquoi, une bonne gouvernance fondée sur la *sapience* que nous appelons : la « *sophiacratie* » est une urgence pour la prévention et gestion des conflits en République Démocratique du Congo.

Par Godefroid Nzila Yaav.

**Title :** **Socio-political conflicts in the Democratic Republic of Congo : an analysis from Paul Ricoeur's perspective.**

**Keywords :** Conflicts, sociopolitics, Democratic Republic of Congo, Paul Ricoeur

**Abstract :** Socio-political conflicts and repeated crises that have bloodied the Democratic Republic of Congo for decades undermine the lives of its people and its future. A geostrategic country for Africa, and undoubtedly one of the richest in the world in natural resources but with a population kept in poverty. Indeed, poor governance weakens institutions, generates conflicts, provokes revolt and violence. The Congolese crisis comes from the loss of traditional, ethical and anthropological values. This justifies the lack of honesty, a sense of dignity and honor, internal and external cohesion between saying and doing it, the lack of justice and sincere dialogue and the corruption that is at the top of the anti-values that plague this country. To do this, we advocate for good governance as an effective means of preventing and managing social conflicts.

In this sense, we need leaders who hold themselves internally, that is, tried men who have a morality and principles of life that testify to the political responsibility they have for the destiny of a nation and a people.

Moreover, it should be noted that democracy is multifaceted. That being said, what democracy for Africa? It wisely appears that if Africa continues to imitate the political system, the disaster will be even greater.

In the dynamics of this thought, the experience of African sapiential life leads us to appeal to practical wisdom in the management of the *res publica* for peaceful coexistence. That is why good governance based on the *sapience* we call : "sophiacracy" is an emergency for conflict prevention and management in the Democratic Republic of Congo

By Godefroid Nzila Yaav'



**LES CONFLITS SOCIOPOLITIQUES EN REPUBLIQUE  
DEMOCRATIQUE DU CONGO : UNE ANALYSE DANS LA  
PERSPECTIVE DE PAUL RICOEUR.**

**GODEFROID NZILA YAAV**

## **DEDICACE**

- A la mémoire de Pascal NZILA Want', Dominique KAHANG' et Louis NZALA, pour la petite graine grise semée dans mon Esprit ! Par vous s'est ouvert le chemin que nous poursuivons.
  
- A ma chère Mère Rose KONA, la sève de ma vie... tu es restée veuve très tôt !!! Merci pour ton Amour maternel inégalable et sens profond d'humanité, tes prières et sacrifices consentis pour nous tes enfants !

## AVANT-PROPOS

A l'issue de ce travail, nous voudrions présenter nos vifs et sincères remerciements à tous ceux qui nous ont offert la possibilité de le commencer et de le mener à terme.

Que soit loué et remercié en premier « *Chinawej* », source de lumière, le Dieu de l'Univers, Maître des temps et des circonstances qui nous réveille chaque matin et illumine nos intelligences. En partageant les fruits du patrimoine de l'Esprit, nous lui offrons ce qui est sien, ce qui échappe au pouvoir de l'homme et plus particulièrement notre avenir.

Grand merci à toi Pascal Nzila Want', mon cher père biologique, qui m'a appris dès le bas-âge le sens de la noblesse en acceptant d'être né « Homme » et à affronter les difficultés de la vie sans pouvoir les contourner. Car, vouloir vivre c'est dire oui à la vie mais dans les limites de la tristesse de la finitude, de la contingence. Merci à toi Paul Ricoeur qui nous invite à discerner dans la dette sans faute, qui résulte pour chacun du fait d'être né. Notre vie s'exerce sur une charpente des réalités qu'on n'a pas choisies, mais avec une conscience profonde que l'homme ne peut être homme qu'à l'intérieur de frontières déterminées. Pour ce faire, puisque nous sommes « parmi tant d'autres », il faut accepter de rencontrer un autre que soi, sans pouvoir se mettre au-dessus de la mêlée mais avec les autres.

Préparer les esprits à penser un avenir menacé en termes d'intégration, de dialogue, d'espoir du vivre-ensemble dans une pratique de la fraternité et la paix dans le monde, se donne pour tâche la désescalade de la violence qui caractérise notre temps, en rappelant qu'on ne peut mettre fin à la guerre que par le dialogue, les négociations, la réconciliation, la diplomatie et bonne gouvernance, et non par les armes.

Que soient remerciés les professeurs Jean-Claude Gens (directeur de thèse) et Dominique Andolfatto (codirecteur), philosophe et politologue, toujours à l'écoute de mes interrogations et préoccupations, soucieux de la précision et de la rigueur du raisonnement. Au-delà de vos multiples occupations, vous avez accepté sans réticence de prendre la direction de cette thèse. Soyez assurés de ma reconnaissance et de mon profond respect. Sans vos multiples conseils et suggestions, patience, encouragement et sens profond d'humanité, cette thèse ne serait pas aboutie. Je tiens également à remercier les membres du Jury (les professeurs Pierre Bühler, Johann Michel, Adrien Diakiodi) pour votre lecture attentive de ma thèse.

A tout le personnel de l'Université de Bourgogne Franche-Comté, particulièrement celui de l'Ecole Doctorale Sept de Dijon et du Laboratoire interdisciplinaire de Recherche Sociétés, Sensibilités et Soins (LIR3S), à la Société philosophique de Bourgogne, aux membres du

Comité individuel de suivi de thèse (Professeurs Guillaume Coqui et Maryse Gaimard) pour leur compréhension et leur accompagnement constant.

Merci à Monseigneur Louis Nzala, d'heureuse mémoire, Evêque émérite du diocèse de Popokabaka et à son successeur Marie-Bernard Fansaka.

Fraternelles gratitude à l'Archidiocèse de Dijon, pour sa sollicitude ecclésiale en acceptant notre insertion pastorale dans un esprit d'ouverture au dialogue Nord-Sud, entre les églises-sœurs, avec les diocèses africains.

Nous pensons à toutes les personnes interviewées pendant nos enquêtes sur terrain et dont leur apport est non négligeable. Merci pour les échanges fructueux et pour la traduction de certains mots lunda. Nous commençons par citer deux de nos informateurs qui ne sont plus aujourd'hui avec nous : monsieur l'abbé Dominique Kahang à Rukonkish et le professeur Joseph N'soko. Nous ne pouvons oublier d'exprimer notre reconnaissance au Colonel Mukoso Nghunz A.Z., à mr. Gérard Tshikalndad, aux Professeurs Robert Kuzwela, Grégoire Mengi, Olivier Sangi, Rida Kutshung. Aux abbés Phocas Pfunga-pfunga, Césaire Mwanzi, Dieudonné Katunda, Odon Kajam, Freddy Ghata, Pierre Ngoma, Joseph Nkouka, José Mbiyavanga, Albert Zoungrana, Cyrille Luwala, Louis-Marie de Jésus. A la famille Noël et Constant Kaputu, Victorine Ndeki, Rachel Deschamps pour ta contribution hors-pair, Marcelle et François Verron, Colette Labbé, Josette Paris, Sr Amédée Yamfu, Rodrigue Agneza, Marie Françoise Collinet, Catherine et Michel Du Rouet, Catherine et Luc de Cointet, Brigitte et Franck de Bucy, Hubert Chavelet, Alain Boirivan, Lyly Cornot, Guy Rondot et Eliane, Martine et Jacques Marcadé, Thérèse et Olivier Sanson, Claude et Jean-Claude Lenoir, Elisabeth Béjaud, Joëlle et Jean-René Doiteau, Valérie Antoine et Elisha Menetrier , ma très sincère gratitude pour vos marques d'amitié.

Enfin, redevables nous le sommes envers tous les Amis sans lesquels les hommes de religion ne rappelleraient rien d'essentiel et d'universel quant au précepte négro-africain : « habiter, c'est partager » au principe de sa pratique de la solidarité. Qu'avons-nous que nous n'ayons reçu ? Somme toute, à partir du moment où nous portons en nous la part des autres, nous reconnaissons notre dette.

*« Le plus court chemin de soi à soi passe par autrui ».* (Paul Ricoeur).







## INTRODUCTION GENERALE

D'entrée de jeu, il convient de noter que la République Démocratique du Congo est un pays en proie aux conflits et crises qui l'ensanglantent, l'endeuillent depuis des décennies et minent la vie de sa population et son avenir. Pas un seul jour ne passe en République Démocratique du Congo, sans que l'on ne tue, viole, torture ou réprime par la force les paisibles citoyens. Ainsi, ravagé par des guerres civiles et les pillages de ses ressources naturelles, le pays est plongé dans une instabilité politique aux conséquences incalculables. De ce fait, la situation sécuritaire et humanitaire devient de plus en plus préoccupante, inquiétante et précaire pour sa population.

Les causes de cette situation étant diverses et complexes, une analyse critique s'avère nécessaire pour cerner les origines profondes desdits conflits et leurs conséquences afin de proposer quelques voies de sortie. Cependant, il faut noter que le caractère complexe d'un conflit peut conduire à des impasses pratiques et insolubles. Cela étant admis, nous estimons qu'il faut de la sagesse pratique pour bien gérer les conflits et apaiser les tensions. Mais, au-delà de la République Démocratique du Congo, les conflits ne font que traduire le cancer qui ronge l'Afrique de part en part et la maintient dans une situation de dépendance permanente. Plusieurs réalités se cachent derrière, mais que les médias internationaux réduisent bien souvent à des guerres tribales ou crapuleuses entre « nègres ».

Survolant rapidement la cartographie politique ou les paysages politiques africains, force nous est de constater, nonobstant la diversité de systèmes politiques, les mêmes réalités politiques dans presque tous les Etats : persistance de la pauvreté, oppression et violence systématiquement organisées, guerres perpétrées et entretenues, violation des droits de l'homme, révisions constitutionnelles à répétition, absence de valeurs civiques, pouvoir et avoir entre les mains d'une caste sociale ou d'une minorité, etc. Bref, une inadéquation tranchée s'observe entre le dire et le faire chez le politique.

En effet, les crises sociales et les tensions politiques déchirent le tissu de la vie de nos sociétés contemporaines. Certes, les conflits sont présents partout où vivent les hommes, dans tous les régimes politiques et dans toutes les cultures, mais la violence des confrontations qui naissent et perdurent en République Démocratique du Congo et leurs conséquences sont spécifiques. Notons, cependant, que les conflits ne sont pas non plus signes de faiblesse d'une organisation, mais ils se révèlent plutôt comme des *icebergs* des réalités profondes de la société. La façon dont ils sont canalisés et résorbés fait la force d'un système politique. Certes, la

démocratie a fait preuve de ses limites à bien des égards, mais elle se présente comme un ensemble d'institutions qui visent à régler les conflits par des moyens non violents en vue du bien-être de la société. A en croire Paul Ricoeur : « La démocratie n'est pas un régime politique sans conflit, mais un régime dans lequel les conflits sont ouverts et négociables selon les règles d'arbitrage connues. Dans une société de plus en plus complexe, les conflits ne diminueront pas en nombre et en gravité, mais se multiplieront et s'approfondiront »<sup>1</sup>.

La vie quotidienne et ses aléas, les réalités désastreuses des conflits telles qu'elles se déroulent dans notre monde d'aujourd'hui font appel à une réflexion en profondeur. Elles suscitent des inquiétudes et interrogations lancinantes que nous sommes appelés à approcher de façon critique en vue d'un vivre-ensemble pacifique. En effet, l'homme en tant qu'animal raisonnable et politique, est un être relationnel. Certes, il s'associe naturellement aux autres, mais sa rencontre avec ses semblables le met dans une dimension de coopération et de concurrence. Cette confrontation vitale engendre souvent des situations de conflits.

Par ailleurs, l'expérience sapientiale africaine, c'est-à-dire fondée sur la sagesse de la gestion des conflits, particulièrement dans l'Empire Lunda de la République Démocratique du Congo avant la colonisation, la façon dont nos ancêtres articulaient leur existence nous amène à soutenir que si la sagesse fait défaut dans la gestion de la *res publica*, l'objectif du bien-vivre-ensemble ne sera jamais atteint. Car, il ne suffit pas de vouloir quelque chose ou de formuler un vœu pour le voir se réaliser. Dans le même ordre d'idées, Paul Ricoeur lie la sagesse pratique à la résolution des conflits. Les conflits ne sont pas tous chargés de violence, mais tous ont besoin, pour être résolus, de sagesse pratique<sup>2</sup>. Dans *Soi-même comme un Autre*, Ricoeur considère que : « La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle »<sup>3</sup>. Quelle est l'importance d'une règle ou d'une norme ? Mais pourquoi encore penser de la sagesse pratique à côté d'une règle ? A ce niveau, il nous semble primordial de savoir comment relancer la vie après un cycle des violences, aider les gens à se réconcilier et à réparer le tort commis pour que le vivre-ensemble devienne possible et vivable.

Les conflits éternels et les crises à répétitions de l'Afrique, particulièrement en République Démocratique du Congo, viennent aussi du fait que, d'une part nous avons perdu

---

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.300.

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie, Ethique et Politique. Entretiens et dialogues*. Textes préparés et présentés par Catherine Goldenstein, Préface de Michaël Foessel, La Couleur des idées, Paris, Seuil, 2017, p.129.

<sup>3</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 312.

ou les Africains d'aujourd'hui ont perdu les repères des valeurs et d'autre part, aucun dirigeant ou homme d'Etat digne de ce nom n'apporte la preuve d'une réelle volonté d'orienter les peuples et le pays dans la bonne direction. Fait indubitable : la cohésion interne et externe fait défaut, il existe un abîme chez nos politiciens entre ce qu'ils disent, promettent et ce qu'ils sont et font en réalité. Mais cette cohésion interne et externe doit être comprise au sens métaphysique. Le réel problème en République Démocratique du Congo réside dans la carence en hommes de grand cœur et consciencieux, c'est-à-dire d'hommes éprouvés qui incarnent des valeurs morales et des principes de vie témoignant de la responsabilité politique dont ils ont la charge. Par preuve, quand l'argent est en jeu, certains ou plusieurs se laissent faire et ne résistent pas à la tentation de la corruption, ils se laissent influencer par des idéologies étrangères et le pouvoir calculateur des politiques externes.

En d'autres termes, la République Démocratique du Congo, souffre d'un manque d'éthique chez nos politiques. Tant que ce problème ne sera pas résolu, tous les modèles pourront leur être proposés, rien ne marchera si la question du bien commun et de la responsabilité de la vie de l'autre ne figurent pas au centre de toutes les démarches. Rien d'étonnant, alors, que surviennent toujours des crises à répétition parce qu'en fait, les esprits manipulateurs ne trouvent pas face à eux de gens fermes et solides capables de résister à leurs propositions. Dans la plupart des cas nos dirigeants africains manquent de charisme. Écoutons Jean de La Fontaine, poète français de grande renommée : « tout flatteur vit aux dépens de celui qui l'écoute » (*Le corbeau et le renard*). En réalité, le malheur du Congo ne vient pas de l'appétit que suscitent ses ressources minières à l'extérieur du pays, mais de ses dirigeants corrompus, malhonnêtes, égoïstes, voleurs, malléables et traîtres à la patrie, prêts à tout sacrifier pour la conservation de leur pouvoir et avantages sociaux. Tourignons-nous alors vers la sagesse incarnée dans la tradition culturelle lunda et questionnons la conception du pouvoir, la gestion des conflits et le profil du chef comme guide, appelé à conduire la destinée d'un peuple et d'une nation. En effet, l'initiation traditionnelle est une grande école de vie. Les sociétés traditionnelles avaient mis en place des mécanismes par lesquels les hommes se confrontaient aux difficultés de la vie pour acquérir une sagesse. Et, c'est parmi ceux-là qu'étaient toujours choisis les responsables.

Une question doit demeurer au centre de toutes les démarches et préoccupations du politique : comment mon implication dans cette nation qui est la mienne, en tant que politique et responsable, doit faire en sorte que tout le monde se sente bien ? Par conséquent, si cette question n'est pas perçue dans le sens de la justice vis-à-vis de l'autre et du faible, rien ne

servira de copier des modèles venus d'ailleurs. Ce ne seront que jeu et passe-temps. De quoi, toujours tourner en rond. Sinon, comment comprendre toutes les crises à répétition des pays africains ? En d'autres termes, la question de la cohérence entre le dire et le faire, des valeurs éthiques, morales et du sens du pouvoir, sont au fond des questions fondamentales pour comprendre la ruine des gouvernements africains. La responsabilité de la vie de l'autre est un terme éthique que nous devons comprendre ici au sens lévinassien en tant que structure essentielle première et fondamentale de la subjectivité. Or, nous vivons dans un monde caractérisé par le phénomène de la mondialisation de l'indifférence, c'est-à-dire, un monde qui a perdu le sens de la responsabilité fraternelle. Dans cette logique du « chacun pour soi », inutile d'espérer des autres le changement ou le développement de son propre pays. En conséquence, le souci de servir d'abord la nation, améliorer les conditions de vie de son peuple doit animer toujours l'agir et les décisions de celui qui est au pouvoir. Ce dernier devra donc s'entourer de gens qui ont le même état d'esprit. Dans certains pays africains, il faut reconnaître les efforts et la bonne volonté de leurs dirigeants pour le développement afin d'améliorer les conditions de vie de la population. Pour ce faire, il est urgent et nécessaire pour l'Afrique d'avoir des dirigeants compétents, visionnaires et porteurs des projets qui anticipent des problèmes sociétaux. Ils doivent mettre en place des structures à la fois qui sont aussi sévères pour eux-mêmes que pour les autres. Et, ils doivent agir par l'exemple (principe d'exemplarité politique). Autrement, cela ne sert à rien.

En effet, le capitalisme cherche des profits par tous les moyens possibles mais, en même temps, la notion de la croissance est piégée par le fait que nous vivons dans un monde limité. Souligner cet aspect des choses est une invitation auprès de tous ceux qui détiennent une parcelle d'autorité dans la gestion des affaires sociales, politiques, économiques, militaires, religieuses, sanitaires, environnementales, etc. à revisiter la notion de la *mâat* égyptienne ou pharaonique qui prône l'unité, la justice, l'équilibre, la cohésion et la solidarité des êtres constituant l'univers. Cela nous renvoie à une responsabilité écologique pour la survie de la société et pour le bien des générations futures. Il nous semble important de rappeler que la *mâat* est, dans la mythologie égyptienne, la déesse de la vérité, de la justice, de l'harmonie cosmique et de la rectitude. Cette norme de l'ordre divin auquel tous doivent se soumettre pour la bonne marche de l'univers et pour le bien vivre-ensemble nous donne deux leçons : qu'il n'y a pas de paix sans justice et respect de l'autre et qu'il n'y a de pas de réconciliation véritable sans vérité. Par conséquent, lorsque cet esprit d'unité, de cohésion, d'équilibre et de responsabilité de la vie

de l'autre et de l'environnement, de la recherche de l'intérêt général manque chez nos dirigeants, on parvient alors à comprendre la ruine des gouvernements africains.

On arrive à trahir ou vendre facilement son pays, une nation si elle n'est pas considérée comme le territoire que nous avons conquis, ou que nos ancêtres ont conquis, même récemment au prix des sacrifices et du sang versé, et que nous devons sauvegarder à tout prix. Du moment où cette idée n'est pas une préoccupation dans la tête de ceux qui dirigent, si vous-même vous n'avez pas l'idée d'une certaine noblesse qui vous habite, alors on comprend bien que la faute ne revient pas à ceux qui viennent piller ou exploiter vos richesses, mais aux politiques qui ne comprennent rien à la notion des sacrifices consentis pour acquérir ce qu'ils ont reçu et qu'ils doivent léguer à la postérité. Tant que la notion de responsabilité de la vie de l'autre et de la protection de l'environnement<sup>4</sup> qui incombe à chaque citoyen et particulièrement aux dirigeants en vue de lendemains meilleurs ou pour léguer à nos enfants et aux générations futures un Congo plus beau qu'avant, tant que ces données ne sont pas respectées, rien de bon ne se fera.

Nous allons démontrer dans les lignes qui suivent que plusieurs Congolais ont perdu le sens des valeurs morales, de la dignité humaine, de l'honneur et de la noblesse. En effet, si le pays est mort ou si la situation de la République Démocratique du Congo va de mal en pis, c'est parce que les valeurs éthiques sont mortes. Anthropologiquement parlant, le Congolais vit en lui-même une situation conflictuelle qui le déchire intérieurement et qu'il doit gérer. Il est tiraillé au quotidien par deux poussées contraires : le mensonge face à la vérité, la sincérité, l'honnêteté et la corruption, l'amour du travail bien fait et la négligence, le respect du bien commun et le sabotage, la paix et la violence, la recherche effrénée de l'argent et la paresse, etc.

Pour ne pas rester dans les considérations générales, retenons brièvement que la République Démocratique du Congo, est un pays d'Afrique centrale. Sa capitale est Kinshasa. C'est le troisième pays le plus peuplé d'Afrique (avec une population estimée à 108 millions d'hab. selon la Banque mondiale en 2022) derrière le Nigeria et l'Ethiopie. Deuxième pays le plus vaste d'Afrique, avec une superficie de 2.345 millions km<sup>2</sup>, après l'Algérie.

Pays francophone le plus peuplé d'Afrique, ainsi que le plus grand pays catholique du continent, avec un sous-sol potentiellement riche en minerais (avec des minerais précieux et

---

<sup>4</sup> La protection de l'environnement pour garantir un futur meilleur à nos enfants et aux générations postérieures, nous développons cela au quatrième chapitre de notre travail dans la notion de *mudal* dans la tradition lunda de la République Démocratique du Congo.

tant recherchés dans le monde actuel), mais la République Démocratique du Congo est l'un des cinq pays les plus pauvres du monde. Le pays a quatre langues nationales (le lingala, le kikongo, le swahili et le tshiluba), et compte plus de 250 tribus ou ethnies.

Par ailleurs, il convient de rappeler les grandes étapes de la création du territoire devenu aujourd'hui, la République Démocratique du Congo. Notons qu'avant la Conférence de Berlin en 1885, le pays fonctionnait en royaumes, le territoire devient la propriété privée du roi des Belges Léopold II pendant 23 ans (1885-1908) sous le nom de l'Etat indépendant du Congo (EIC). Le territoire devient par la suite une colonie belge de 1908 à 1960 (pendant 52 ans, le pays est appelé Congo-belge).

Il obtient son indépendance en 1960 et le nom du pays change en République Démocratique du Congo (avec Kasavubu comme président). En 1965, le pays assiste à la prise du pouvoir de Mobutu dans un coup d'Etat. Après 32 ans de règne (le pays devient Zaïre), Mobutu est chassé du pouvoir par Désiré Kabila en 1997. Assassiné en 2001, Désiré Kabila est remplacé par son fils Joseph Kabila qui gouverne le pays de 2001 à 2019.

Le président actuel du pays est Félix Tshisekedi, qui succède à Joseph Kabila à l'issue de l'élection de 2018. Soulignons que depuis 1997 jusqu'à nos jours, le pays redevient République Démocratique du Congo.

Nous y reviendrons en détails dans le premier chapitre où nous évoquons le cadre historique contemporain du Congo.

Puisque nos analyses se fondent en grande partie sur la pensée de Paul Ricoeur, il nous semble aussi important de le présenter brièvement afin de mieux comprendre le contexte historique et politique qui entoure sa pensée.

## **1. Choix de l'auteur**

Pourquoi le choix de Paul Ricoeur, alors qu'il n'a pas écrit sur l'Afrique ou sur le Congo ? Certes, il n'a pas écrit sur le Congo, mais il convient de noter que ce travail consacré à la thématique de « conflits sociopolitiques en République Démocratique du Congo », se veut une analyse qui s'inspire de la pertinence des intuitions politiques de Paul Ricoeur à la lumière des préoccupations et nouvelles interrogations qui font débat et des enjeux politiques sociétaux majeurs de notre temps.

Du cœur de sa pensée, Jean Grondin écrit :

« La pensée généreuse de Paul Ricoeur se montre attentive à tout ce que cet effort d'être peut accomplir, notamment par le langage qui raconte son expérience, et c'est à ce titre qu'elle est herméneutique. Rien de ce qui est humain ne lui est étranger, mais surtout : rien de ce qui a été dit à propos de l'homme, par les mythes, les religions, la littérature, l'histoire, les sciences humaines comme les sciences exactes, qu'il s'agisse de la psychanalyse ou des sciences cognitives, de la philosophie la plus classique ou de la philosophie analytique, ne lui est étranger. Tout son travail a consisté à intégrer ce que ces savoirs avaient à apporter à une pensée responsable et réfléchie de l'effort humain, mais aussi de répondre à la question : qu'est-ce que l'homme ? Ou plus simplement : qui suis-je ? Pour Ricoeur, toute philosophie naît de cette interrogation»<sup>5</sup>.

En d'autres termes, plusieurs intuitions politiques de notre auteur nous éclairent pour comprendre certains enjeux politiques africains. Par exemple : son point de vue lucide sur la question coloniale, sur la mémoire collective et les traumatismes de la guerre face à la problématique du pardon rejoignent les causes lointaines des conflits sociopolitiques en République Démocratique du Congo. En plus, Ricoeur s'intéresse à l'utopie dans sa dimension créatrice en lien avec la figure de l'imaginaire social moderne, qu'il traduit sur le plan politique par la tension conflictuelle entre l'idéologie et l'utopie. Dans le même ordre d'idées, parmi ses analyses philosophiques sur des thématiques variées, nous pouvons citer : les conflits et la démocratie, les conflits des interprétations, le mal, la sagesse pratique, l'éthique, la visée de la vie bonne, la norme, l'amour, la reconnaissance, l'identité, l'homme capable, l'homme faillible, le temps raconté, la question de la justice et du pardon, l'amnistie, le compromis, le paradoxe politique, l'histoire et oubli, le pouvoir et la violence, etc. Les réflexions philosophiques de Ricoeur nous serviront d'appui pour comprendre et cerner les enjeux dans les conflits actuels et proposer des voies de sortie.

Ricoeur croyait à la nécessité pour l'intellectuel de prendre position sur la place publique et participer aux grands débats qui animent la cité. Comme plusieurs Congolais, Paul Ricoeur a connu des atrocités politiques et des épreuves dans sa vie, mais cela n'a pas arrêté son élan intellectuel. Ricoeur thématise la question du mal par rapport à son passé et ses expériences personnelles lorsqu'il écrit :

---

<sup>5</sup> Jean Grondin, *Paul Ricoeur*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p.6-7.



« La philosophie politique non plus ne peut rester en dehors de nos préoccupations car quand on a assisté et pris part à l'histoire effroyable qui a abouti aux hécatombes des camps de concentration, à la terreur des régimes totalitaires et au péril nucléaire, on ne peut plus douter que la problématique du mal ne passe aussi par la problématique du pouvoir et que le thème de l'aliénation qui court de Rousseau à Marx en traversant Hegel n'ait quelque chose à voir avec l'accusation des vieux prophètes d'Israël ».<sup>6</sup>

Cela montre que, dès ses premiers écrits, Ricoeur a l'intuition du lien intime entre exercice du pouvoir et problématique du mal. Donc, il y a lieu de penser l'Afrique avec Ricoeur.

En outre, nous sommes partis d'une hypothèse selon laquelle la réflexion sur le sujet humain et son action dans la cité traverse en fil rouge toute son œuvre ou mieux, apparaît comme la préoccupation première qui sous-tend de part en part sa pensée. Cela admis, avec les tensions politiques entre les pays africains qui s'entre-déchirent par des guerres interminables, nous verrons avec Ricoeur comment ouvrir de nouvelles possibilités d'un agir politique sain pour notre continent. Par ailleurs, Paul Ricoeur est un auteur prolifique. De ce fait, la richesse de sa littérature comme source philosophique nous aidera beaucoup pour faire face au problème de la documentation. En plus de ses nombreux ouvrages et articles, nous nous appuierons sur ses conférences et interventions médiatiques. Sa réflexion est vaste, précise, rigoureuse et fondamentale. Elle porte sur des événements de portée sociale, impliquant l'homme et la société. Elle interpelle notre recherche dans les actes individuels et collectifs<sup>7</sup>. A en croire Ricoeur, « nous survenons au beau milieu d'une conversation qui est déjà commencée et dans laquelle nous essayons de nous orienter afin de pouvoir à notre tour y apporter notre contribution »<sup>8</sup>. Toutefois, posons-nous la question : tout ce que Ricoeur a écrit convient-il pour l'Afrique ? En effet, Paul Ricoeur s'adressait certainement d'abord à une société qu'il connaissait bien et qui est la sienne : la société occidentale. En outre, ladite société avait déjà atteint un certain niveau de maturité politique dans ses institutions. Mais pour l'Afrique qui est une société caractérisée par la diversité culturelle, il y a lieu de souligner que sa pensée rencontre aussi des limites dans son effectivité. Par exemple, vouloir tout calquer ou imiter aveuglement les acquis de cette organisation politique occidentale, revient à combattre d'une manière ou d'une autre l'Afrique. C'est ce qui justifie parfois la « déconfiture » de la vie

---

<sup>6</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité 1. L'Homme faillible*, (1960) Paris, Seuil, « Points-Essais », 2009, p.13

<sup>7</sup> Louis Fèvre, *Penser avec Ricoeur : Introduction à la pensée et à l'action de Paul Ricoeur*, Paris, N/C, 208p.

<sup>8</sup> Olivier Abel, Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, Paris, Ellipses, 2009, p.7.

politique en Afrique : vouloir transposer des décisions en politiques étrangères qui émanent des réalités socioculturelles différentes de l’Afrique. Dans le même ordre d’idées, l’anthropologue américaine Ruth Benedict l’a très bien montré dans son ouvrage classique *Le chrysanthème et le sabre*<sup>9</sup> concernant le Japon. Dans ce livre, elle prône le relativisme culturel et cherche à montrer que les sociétés façonnent des valeurs qui à leur tour modèlent les comportements des individus. « Toute tentative pour comprendre les Japonais doit commencer par une interrogation sur ce qu’ils entendent par chacun à sa place »<sup>10</sup>. Ecrit en 1946, pour cette anthropologue, « nous répondons aux stimuli divers à travers notre culture faite de coutumes, d’institutions et de raisonnements qui influencent notre propre vision du monde. La société règle nos manières de penser et d’agir, et la culture devient une morale qui forge les valeurs par lesquelles nous agissons »<sup>11</sup>. Donc, l’Afrique doit tenir compte de ses réalités purement africaines dans la façon d’organiser sa politique et de résoudre ses propres problèmes africains. Mais cela n’exclut pas la possibilité d’imiter les bons exemples qui font avancer la vie sociopolitique chez les autres.

Ainsi, nous allons prendre de la distance vis-à-vis de sa réflexion pour donner aussi, à notre tour, une approche personnelle. Il nous semble légitime de se demander si les autres (les grandes démocraties occidentales) qui semblent avoir réussi, se remettent aujourd’hui en question ; et pourquoi pour nous autres, si nous suivons leur modèle, la catastrophe est encore beaucoup plus grande. Donc, notre distance vis-à-vis de Paul Ricoeur marquera la nécessité et l’urgence de changement des paradigmes pour résoudre les conflits africains du bien-vivre-ensemble.

Tout compte fait, Olivier Abel souligne que « l’œuvre de Ricoeur, qui est immense et multiforme, génère des lectures très variées, pointant vers des orientations diverses, sinon contradictoires »<sup>12</sup>. Par ailleurs, précisons que notre travail s’appuie sur quelques-unes de ses orientations. En d’autres termes, notre thèse ne s’appuie pas que sur Paul Ricoeur mais elle fait aussi recours aux autres sources de documentation chez d’autres philosophes, politologues,

---

<sup>9</sup> Ruth Benedict, *Le chrysanthème et le sabre*, Essai traduit de l’américain par Lise Mécréant, Arles, Editions Philippe Picquier, 1995. Ce livre est la référence pour comprendre en profondeur les structures mentales et les comportements des Japonais. Il traite des habitudes qui paraissent naturelles et que nul ne songerait à remettre en cause au Japon. Il traite des situations où tout Japonais peut compter sur la courtoisie et de celles où il éprouve de l’embarras, de ce qu’il exige de lui-même ». On y parle des règles de hiérarchie, de bienséance, de l’éducation des enfants, de morale sexuelle, de politique économique...

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.63.

<sup>11</sup> Pierre-François Souyri, « Le chrysanthème et le sabre de Ruth Benedict », dans *Mensuel*, 442, décembre 2017.

<sup>12</sup> Olivier Abel, « Le politique et le philosophe. Emmanuel Macron et Paul Ricoeur », dans *Etudes* 2017/9 (septembre), p.47-58.

ethnologues, anthropologues africains et aux textes doctrinaux du Magistère de l'Eglise. Nous nous référons aussi à la Bible, à la presse et aux entretiens réalisés dans le cadre de nos recherches sur terrain. De même, il nous semble important de souligner que, nous ne parlons pas que du Congo dans ce travail. Comme les réalités sont presque les mêmes à travers le continent africain, de temps en temps nous parlons de l'Afrique, d'une manière générale, mais en ayant toujours pour arrière fond la République Démocratique du Congo.

## 2. **Méthodologie et subdivision du travail :**

Tout travail scientifique exige une méthode. La méthode est chaque fois déterminée par la nature du sujet d'étude<sup>13</sup>. Dans notre cas, la méthode phénoménologique, c'est-à-dire descriptive, nous semble assez éclairante pour bien questionner, approcher et comprendre les enjeux des conflits sociopolitiques congolais. Chemin faisant, nous allons recourir aussi à l'herméneutique (art de comprendre et d'interpréter) d'autant plus que le langage symbolique servira parfois dans notre travail, comme le dit Ricoeur, « de guide heuristique dans une description menacée de s'éparpiller sans fin »<sup>14</sup>.

Notre thèse se subdivise en deux grandes parties dont chacune comporte quatre chapitres. La première partie expose le contexte politico-institutionnel troublé en République Démocratique du Congo, et la deuxième propose les voies pour sortir des conflits. Notons que l'approche de ces deux parties se fera à la lumière de la pensée de Paul Ricoeur. Voici le plan que nous nous proposons de suivre par chapitre.

Dans le premier chapitre, nous cherchons les causes profondes des conflits et leurs conséquences en République Démocratique du Congo. Ce chapitre commence par la condition historique chez Paul Ricoeur et la description du cadre historique contemporain du Congo. Car, il nous semble difficile de bien gérer un conflit si l'on ne maîtrise pas bien son histoire et les enjeux du terrain sur lequel cela se passe. Il est nécessaire de questionner et scruter les conflits sociopolitiques actuels pour voir s'ils ne sont pas intrinsèquement liés aux causes profondes, aux conflits passés d'autant plus qu'un conflit peut en cacher un autre et ainsi de suite jusqu'à créer une chaîne de conflits. C'est pourquoi, dans une perspective historique et une approche holistique, nous devons prendre en compte tous les paramètres possibles dans la recherche d'une solution viable et durable. En effet, la connaissance du passé, la réflexion sur l'histoire

---

<sup>13</sup> Paul Ricoeur, « La condition historique », *La mémoire, l'Histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p.451. Au sujet de la méthode, Ricoeur précise qu'il ne fait que suivre la consigne méthodologique d'Aristote dans *l'Ethique à Nicomaque*.

<sup>14</sup> Paul Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p.157.

peut servir à la réinvention du présent. Pour approfondir la question, nous évoquons deux théories pour expliquer l'origine des conflits. Le manque ou l'insatisfaction des besoins primaires, la lutte de classes sociales et le conflit des interprétations ne sont-ils pas des éléments déterminants pouvant expliquer l'origine de certains conflits ?

Le deuxième chapitre traite de la démocratie et du paradoxe politique africain. Dans ce chapitre, Paul Ricoeur nous démontre qu'il n'y a *pas* de démocratie sans conflits. En outre, il souligne que :

« Les démocraties occidentales reposent sur l'entrelacs de plusieurs héritages hétérogènes : judéo-chrétien, gréco-romain, humaniste (de la Renaissance aux Lumières). Ce tissage de comportements éthiques conflictuels/consensuels est ce qui distingue l'Europe et l'Occident du reste du monde : comportements éthiques conflictuels en amont, consensuels en aval »<sup>15</sup>.

Cependant, nous constatons que la démocratie incarnée en Afrique ne tient pas compte de la tradition. Pour ce faire, puisque la démocratie montre aussi ses limites à bien des égards, quelle démocratie pour l'Afrique ? En effet, les règles démocratiques qui s'appliquent ailleurs sont-elles vraiment compatibles dans un environnement africain qui n'est pas adapté ? Par ailleurs, comment penser le paradoxe politique africain en lien avec la démocratie telle que vécue en Afrique ?

Dans le troisième chapitre, il est question de conflits identitaires et de violences sociopolitiques. D'abord, nous allons interroger Ricoeur sur sa réflexion autour de la civilisation universelle et les cultures nationales, et sur ce qui fait la fragilité de l'identité<sup>16</sup>, par rapport à ce qui se passe aujourd'hui. Par ailleurs, nous allons plus focaliser notre attention sur la pensée d'Amin Maalouf, écrivain franco-libanais, avouant détenir plusieurs identités, dans son livre intitulé : *Les identités meurtrières*<sup>17</sup>. Avec lui, la tâche que nous nous assignons dans ce chapitre est d'essayer de comprendre pourquoi tant de personnes commettent aujourd'hui des crimes au nom de leur identité religieuse, ethnique, nationale ou autre ? En a-t-il été ainsi depuis l'aube des temps, ou bien y a-t-il des réalités spécifiques à notre temps<sup>18</sup> ? Pourquoi les violences sociopolitiques ? Les lectures de « Pouvoir et violence<sup>19</sup> » d'Hannah Arendt, de

<sup>15</sup> Paul Ricoeur, « La sagesse pratique », dans *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p.289.

<sup>16</sup> Paul Ricoeur, « Fragile identité : respect de l'autre et identité culturelle », dans *Politique, économie et société. Ecrits et conférences 4*, Paris, Seuil, 2019, p.255-268.

<sup>17</sup> Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Edition Bernard Grasset, 1998.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.17-18.

<sup>19</sup> Hannah Arendt, « Pouvoir et violence » (1989), repris dans *Lectures 1. Autour du politique*, p.20-42.

« Violence et langage<sup>20</sup> » d'Éric Weil, de « L'héritage de la violence fondatrice<sup>21</sup> » de Paul Ricoeur et de *La violence et le sacré* de René Girard, pourront aider à apporter de réponse à notre préoccupation. Comment rendre compte du terrorisme en Afrique qui est considéré comme l'une des formes de violence les plus brutales ?

Le quatrième chapitre porte sur l'organisation du pouvoir dans la tradition sapientielle africaine. Il nous propose la gestion des conflits au regard de la sagesse traditionnelle africaine et particulièrement dans la culture lunda de la République Démocratique du Congo. Quels sont les fondements du pouvoir coutumier lunda ? Que représente la personne du chef et les armoiries du pouvoir dans cette culture ? Faisant une étude comparative de l'exercice du pouvoir avec d'autres cultures, l'enjeu est de montrer la richesse de la chefferie lunda, son sens de noblesse et de l'organisation du pouvoir traditionnel. Par ailleurs, l'exposé de l'organisation du pouvoir politique dans cette culture, va nous aider de penser comment les valeurs traditionnelles africaines peuvent contribuer ou aider les institutions politiques modernes dans la gestion des conflits pour le bien vivre ensemble.

La deuxième partie, avons-nous dit, tente de proposer des voies pour sortir des conflits. Dans cette perspective, le cinquième chapitre s'occupe de la question de l'homme : être humain dans ses dimensions éthiques et anthropologiques. Pourquoi évoquons-nous, a priori, la question de l'homme comme première piste de sortie des conflits ? Il nous semble que le problème de la République Démocratique du Congo n'est pas d'abord celui des compétences ni des richesses ni des guerres tribales, mais c'est avant tout un problème d'hommes. Quel type d'hommes voulons-nous avoir pour changer la situation de notre pays ? Quels types des dirigeants voulons-nous pour l'Afrique ? Mais, comment se choisir des bons dirigeants si la voix ou mieux la volonté du peuple n'est pas respectée ? L'homme comme sujet des capacités, est un homme capable aussi de faire non pas que le mal, mais aussi de faire le bien. Le principe de la méritocratie exige l'homme qu'il faut à la place qu'il faut. En fait, l'enjeu de ce chapitre est de nous montrer l'urgence et la nécessité de s'occuper d'abord de la formation de l'homme d'autant plus que la crise congolaise est avant tout une crise éthico-anthropologique de l'intériorité. Une partie des problèmes mentionnés supra se réduit à la mal gouvernance : il y a un manque cruel d'un leadership compétent, responsable, visionnaire et intègre, capable de faire

---

<sup>20</sup> Eric Weil, « Violence et langage » (1967), repris dans *Lectures 1. Autour du politique*, p.131-140.

<sup>21</sup> Paul Ricoeur, « L'héritage de la violence fondatrice », dans *Politique, économie et société, op.cit.*, p.266-268.

fructifier le formidable potentiel du Congo pour la prospérité de sa population et celle de ses amis.

Le sixième chapitre propose des chemins du dialogue et des fortes institutions démocratiques. L'objet de ce chapitre est de montrer que le dialogue reste une voie obligée, un outil incontournable en ce qui concerne la prévention et résolution des conflits sociopolitiques. En effet, il est nécessaire de passer par la voie des négociations et du dialogue pour faire taire les armes dans le monde. Le dialogue social est devenu aujourd'hui un mode de normalisation, de stabilisation ou mieux de régulation nécessaire dans toutes les sociétés. Par ailleurs, point n'est besoin de rappeler que le dialogue social vise à promouvoir et à garantir la paix et la cohésion sociales qui, sont un facteur indispensable à tout développement économique. Mais à quoi bon organiser les dialogues dans un pays où les principes démocratiques d'Etat de droit, de justice, de liberté, de paix et d'égalité ne sont pas respectés ? Comment garantir le respect d'un compromis alors que sa trahison n'est pas punissable ? Comment améliorer les institutions des Etats africains pour espérer une bonne gouvernance ?

Le septième chapitre porte sur les politiques publiques, économiques et sociales. Nous proposons quatre voies pour sortir des conflits notamment sur les politiques publiques économiques et sociales de la République Démocratique du Congo. Ces voies sont proposées sur les plans politique, économique (développement), militaire (sécuritaire) et éducatif. Il faut noter que le niveau de vie sociale d'un peuple est le baromètre de l'économie de son pays. Du moment où le manque du minimum vital ou la grande pauvreté peut conduire tout être humain, par instinct de conservation, à une situation de dépendance permanente ou encore vers des conflits avec les autres et à une réaction violente. L'enjeu de ce chapitre est de répondre à ces deux questions : Quelles politiques économiques et sociales pour une situation apaisée ? Que faire pour acquérir une réelle indépendance économique et militaire ?

Le huitième chapitre propose de la sagesse pratique. Ce chapitre qui est le dernier de notre travail, se divise en deux points. Dans le premier, il est question de la sagesse pratique telle que développée et analysée par Paul Ricoeur. Le deuxième nous expose de la sagesse traditionnelle africaine. Tout en soulignant que les deux points ne s'opposent pas mais sont complémentaires, il convient de noter que l'enjeu de ce chapitre consiste à démontrer l'importance de la sagesse pratique dans la gestion d'une situation de conflictualité. Faisant appel à un jugement moral en situation, comment elle arrive à trancher des conflits difficiles ou insurmontables ayant des contradictions internes, en trahissant le moins possible les règles du jeu ? Comment la sagesse pratique tente de trouver le juste milieu en prenant une décision

appropriée pour maintenir les équilibres sans vouloir s'attacher à un principe supérieur pour contenter l'un et désavantager l'autre ? Selon Ricoeur : « La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle »<sup>22</sup>. Nous tenterons d'expliquer en quoi la sollicitude peut trahir la règle ou comment la sollicitude peut entrer en contradiction avec une règle. En plus, de quelle norme s'agit-il : morale ou juridique ? Pourquoi la sagesse pratique à côté d'une norme ? En d'autres termes, quelle est l'importance de la sagesse pratique si la règle vise le bien ? Selon Ricoeur : « la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des conflits pour lesquels il n'est pas d'autre issue qu'une sagesse pratique qui renvoie à ce qui, dans la visée éthique, est plus attentif à la singularité des situations »<sup>23</sup>.

Par ailleurs, tout en privilégiant la démarche africaine dans la résolution de conflits sous l'arbre à palabre, ce patrimoine culturel riche de sagesse, l'enjeu de ce chapitre est de voir comment les valeurs traditionnelles africaines peuvent contribuer ou aider les institutions politiques modernes dans la gestion des conflits pour le bien vivre ensemble ? Les tentatives de réponse aux questions que soulève ce chapitre constituent des voies pour sortir des conflits notamment sur les politiques publiques économiques et sociales de la République Démocratique du Congo.

Dans la conclusion de ce travail, nous tenterons de dégager le lien interne entre les deux grandes articulations. Notre apport personnel et le recul vis-à-vis de la pensée de Ricoeur, ouvriront certainement les portes à de nouvelles perspectives.

---

<sup>22</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p.312.

<sup>23</sup> Paul Ricoeur, « Ethique et morale », dans *Lectures 1. Autour du politique*, *op.cit.*, p.256.

**Première partie :**

**Un contexte politico-institutionnel troublé.**



## Introduction

Les conflits en République Démocratique du Congo se passent dans un contexte politico-institutionnel troublé depuis l'indépendance du pays. Il faut reconnaître que dans plusieurs pays africains, la passation du pouvoir entre les colons et les autochtones ne s'est pas faite de manière pacifique. Depuis, cette logique se poursuit au niveau du changement de responsables à la tête de l'Etat congolais. Nous essaierons de démontrer que les anti-valeurs qui dominent la vie de nos dirigeants expliquent en grande partie la mauvaise gestion du secteur public et fragilise, par le fait même, la capacité de l'Etat à pourvoir aux besoins primaires du peuple et à assurer convenablement sa sécurité. Le taux de chômage chez les jeunes, la délinquance, les mécontentements de la population, les pillages et sabotages du bien commun, la contestation de la légitimité du pouvoir, les coups d'Etat, les violences et guerres, l'insécurité générale, le manque de stabilité politique, bref un climat propice aux conflits, ne sont-ils pas en grande partie des conséquences de la mal gouvernance d'un pays ?

En outre, d'une manière ou d'une autre, les crises à répétition et la réincarnation des conflits passés témoignent d'une mauvaise gestion ou négociation des causes profondes des guerres et montrent qu'elles n'ont pas été traitées convenablement par les institutions en place qui se révèlent à la fois juge et partie. D'où la nécessité de procéder à leur analyse dans une perspective globale et historique afin de proposer les stratégies de prévention et voies de sortie, d'autant plus que leurs conséquences constituent un défi majeur pour le développement socio-économique de ce pays. Les sources des conflits étant multiples et complexes, nous les avons ramenées à quatre domaines ou facteurs, à savoir : économique, ethnique, institutionnel et géopolitique. Comme ils sont liés intimément, il nous semble réducteur de les étudier de manière isolée, afin de cerner leurs causes véritables qui font du Congo le modèle du paradoxe politique africain.

En outre, l'avènement d'un Etat de droit ne peut se faire que dans le respect des principes et des valeurs démocratiques. Cependant, on notera qu'il n'y a pas de démocratie sans conflits. Si tel est le cas, les conflits en République Démocratique du Congo peuvent-ils être considérés comme chose normale et propre aux humains ? Dans l'affirmative, pourquoi réfléchir sur les conflits ? Certes, les conflits accompagnent l'histoire des hommes, mais nous voulons souligner dans cette thèse que les violences, les guerres et les crises à répétition liées aux conflits congolais sont vraiment spécifiques et continuent de causer lourdement du tort au peuple. En effet, nous estimons que cette situation perdure parce qu'elle évolue dans un terrain politico-institutionnel instable ou troublé. Nous tenons à souligner qu'il est injuste, voire inadmissible

que les ressources naturelles congolaises profitent seulement à d'autres, c'est-à-dire, à ceux qui sont au pouvoir et leurs proches, à certaines entreprises multinationales étrangères, aux groupes armés et aux pays voisins) alors que sa population croupit dans une extrême pauvreté.

Par ailleurs, nous vivons dans un monde qui nous oblige à la pluralité et nous invite à accepter les différences. Mais il convient d'observer que l'intégration des uns et des autres dans les sociétés contemporaines n'est pas facile. Il se pose un pose de reconnaissance mutuelle et de l'acceptation de l'autre avec ses différences. Face à cette difficulté du vivre-ensemble, nous osons croire que les conflits identitaires et les violences sociopolitiques peuvent émaner de la non-reconnaissance de l'autre.

Cette première partie se subdivise en quatre chapitres. Le premier analyse les causes profondes des conflits et leurs conséquences en République Démocratique du Congo. Le deuxième traite de la démocratie et du paradoxe politique africain. Le troisième essaie de comprendre avec Ricoeur les conflits identitaires et les violences sociopolitiques. Et, le quatrième expose l'organisation du pouvoir dans la tradition sapientiale africaine.

## **Chapitre.1.**

### **Les causes profondes des conflits et leurs conséquences en République Démocratique du Congo.**

Quelles sont les causes profondes des conflits congolais et quelles en sont les conséquences ? En effet, la République Démocratique du Congo est endeuillée par les conflits qui durent depuis plus près de trois décennies. La réalité socio-politique de ce pays est paradoxale voire inadmissible, d'autant plus que c'est un pays qui regorge de richesses ; pour le dire mieux un pays potentiellement riche alors que sa population ne bénéficie pas de ses richesses. Pourquoi les conflits socio-politiques sont-ils plus récurrents dans la partie Est de ce pays ? Nous préférons utiliser le terme de causes profondes des conflits, dans la mesure où un conflit peut en cacher un autre et ainsi de suite jusqu'à créer une chaîne de conflits. Ainsi, nous comprenons que ces derniers ne sont que la face émergée des réalités de crises profondes dans la société. Il convient de souligner que l'état permanent d'insécurité dans certaines provinces, est dû au cycle de guerres, de violences et de conflits mal gérés. Cette réapparition régulière des mêmes scénarios de trouble démontre clairement qu'il s'agit d'une réincarnation des conflits antérieurs et que les causes fondamentales n'ont pas été convenablement traitées. Pour ce faire, nous devons interroger, travailler les conflits actuels, afin de cerner les causes intrinsèquement liées aux conflits passés.

Par conséquent, nous devons nous pencher sérieusement sur la question en faisant une analyse holistique des conflits et de leurs conséquences afin de sortir de cette crise. Dans la même perspective, nous tenterons d'approfondir la question en nous demandant si le manque ou l'insatisfaction des besoins primaires, la lutte de classes sociales et les conflits des interprétations ne sont pas des éléments déterminants pouvant justifier l'origine de certains conflits ?

#### ***1.1. Condition historique chez Paul Ricoeur et cadre historique contemporain du Congo.***

##### ***1. Condition historique chez Paul Ricoeur.***

La réflexion sur l'histoire occupe une place non négligeable dans la philosophie de Ricoeur. En effet, la connaissance du passé peut servir à la réinvention du présent. En tant qu'il est évoqué dans un récit consigné par écrit, le passé est susceptible d'instruire les hommes et plus encore de leur servir de source d'inspiration quant à l'action à mener pour rendre leur monde plus habitable. Pourquoi Ricoeur s'intéresse-t-il au passé ; surtout à un passé jalonné par les aberrations, les passions, les erreurs, les abus, bref les crimes dont il est chargé et dont

les séquelles pèsent encore lourdement sur le présent ? A en croire le philosophe, l'histoire a le devoir d'instruire l'homme par le truchement des expériences ou des vicissitudes du passé de manière à lui permettre de se comprendre, de comprendre son monde et de s'y insérer d'une manière autre que ses prédécesseurs. Elle devrait contribuer à mettre sur pied des bases d'un nouveau mode d'être et d'agir pour les générations futures.<sup>24</sup>

Par condition, Ricoeur entend deux choses :

« D'une part, une situation dans laquelle chacun se trouve chaque fois impliqué, Pascal dirait 'enfermé' ; d'autre part, une conditionnalité, au sens de condition de possibilité de rang ontologique ou existentielle par rapport aux catégories de l'herméneutique critique (examen des modes de compréhension engagés dans les savoirs). Nous faisons l'histoire et nous faisons de l'histoire parce que nous sommes historiques ». <sup>25</sup>

En effet, l'homme est historique d'autant plus qu'il est impliqué dans l'histoire. Mais il ne s'agit pas que de l'homme. Est historique, tout ce qui est conservé ou digne d'être conservé par l'histoire, qui est marquant, célèbre dans l'histoire, par exemple, erreur, événement, figure, mission, nom, parole, époque, rôle, souvenirs...

Paul Ricoeur consacre la troisième partie de *La mémoire, l'histoire et l'oubli* à la réflexion sur la condition historique. Celle-ci est divisée en trois points. Le premier point traite de la philosophie critique de l'histoire, le deuxième expose histoire et temps, le troisième analyse l'oubli de la mémoire et de la fidélité au passé. Au sujet de l'oubli, Ricoeur réfléchit sur le lien entre l'oubli et l'effacement des traces, l'oubli et la persistance des traces, l'oubli et la mémoire empêchée, l'oubli et la mémoire manipulée, l'oubli commandé qui fait appel à l'amnistie.

Qu'est-ce que comprendre sur le mode historique ? Telle est la question la plus englobante qui ouvre son cycle d'analyses. « Par condition historique, la réflexion consiste ou se donne pour tâche d'explorer les présuppositions existentielles. Elles sont existentielles en ce sens qu'elles structurent la manière propre d'exister, d'être au monde, de cet être que nous sommes chacun »<sup>26</sup>. La mémoire étant en rapport avec la fidélité, la promesse tenue et l'histoire toujours en relation avec la vérité. Ses analyses sur la mémoire, l'histoire et l'oubli, des notions liées à la condition historique de l'homme, sont à nos yeux, d'une importance capitale pour

---

<sup>24</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit 3, Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p.343

<sup>25</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p.374.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.373.

mieux comprendre ce qui se passe aujourd'hui en République Démocratique du Congo. Puisqu'il faut tenir ensemble fidélité et vérité, Ricoeur nous prévient d'avance de la difficulté de raconter l'histoire d'une Afrique ou d'un Congo à une époque dominée par la culture de l'oralité.

Par ailleurs, Ricoeur nous propose de tenir le « faire mémoire » pour un des pouvoirs, tels le pouvoir parler, pouvoir agir, pouvoir raconter, pouvoir être imputable de ses propres actes au titre de leur auteur véritable<sup>27</sup>. Faire mémoire, se rappeler de quelque chose est l'une de capacités de l'homme. Si l'homme n'a pas la capacité de faire mémoire, comment pourrions-nous le concevoir comme un être capable de raconter un récit. Donc, il convient de retenir que chez Ricoeur, l'homme est aussi un être capable de faire mémoire. Cette capacité de faire mémoire est toujours fragilisée par la menace d'oubli. Mais pour le bien de l'homme, nous verrons dans les lignes qui suivent, qu'il existe un oubli naturel et un oubli obligé, car celui qui n'oublie pas cesse d'être humain.

Dans une interview réalisée avec Olivier Abel, lorsque ce dernier lui demande : Qu'est-ce que le temps pour vous ? Le philosophe répond en faisant la distinction en démontrant le conflit de la lecture du temps comme un problème purement humain. Il le dit en ces termes :

« D'un côté, c'est le temps du monde, le temps cosmologique qui se compte en million d'années, et par rapport à ce temps immense, une vie humaine est un fragment. Mais il se trouve que c'est dans ce fragment de temps que nous nous posons la question de la signification du temps. Si bien que c'est à partir d'un point minuscule d'un temps immense que nous nous posons la question même du temps. De l'autre côté, nous déployons un temps propre, un temps personnel qui repose essentiellement sur la tension entre une capacité d'attendre, de désirer qui est tourné vers le futur et une capacité de se souvenir, de recueillir le passé qui est la mémoire. [...] Dans le temps cosmologique est inscrit ma naissance, non pas comme un souvenir, et ma mort, comme étant toujours devant moi, mais comme l'horizon de toute vie finie »<sup>28</sup>.

Ricoeur réfléchit sur les passerelles qu'on peut jeter entre le temps cosmique et le temps personnel ou privé. L'une de ces grandes passerelles, dit-il, est donc l'histoire, parce que l'histoire m'enserme, m'enveloppe comme le temps du monde. Il s'agit du temps que nous

---

<sup>27</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p.450.

<sup>28</sup> « Paul Ricoeur Philosophe de tous les dialogues », Parti 2, documentaire FR-4, conduit par Olivier Abel et réalisé par Caroline Reussner. Cette transcription a été faite par nous-même. On peut visualiser le documentaire sur ce lien : <http://www.youtube.com/@documentaire.fr>, actif depuis le 20 février 2015.

subissons avant de le conduire. Dans le même ordre d'idées, Ricoeur trouve le rapport du volontaire et de l'involontaire. Le temps subi par le fait d'être né à une telle époque, le fait de n'avoir pas choisi notre naissance dans un coin géographique du monde, est un involontaire qu'il faut faire avec. Malgré les contingences de la finitude, l'homme a mission de donner sens à son existence en orientant autrement son agir pour corriger les erreurs du passé et construire un pays plus beau qu'avant. Par ailleurs, nous pouvons aussi retenir de Paul Ricoeur que :

« L'histoire a la charge des morts de jadis dont nous sommes les héritiers. L'opération historique tout entière peut alors être tenue pour un acte de sépulture. Non point un lieu, un cimetière, simple dépôt d'ossements, mais un acte renouvelé de mise au tombeau. Cette sépulture scripturaire prolonge au point de vue de l'histoire le travail de mémoire et le travail de deuil. Le travail de deuil sépare définitivement le passé du présent et fait place au futur. Le travail de mémoire aurait atteint son but si la reconstruction du passé réussissait à susciter une sorte de résurrection du passé »<sup>29</sup>.

Lorsqu'on nous raconte une belle époque que nous n'avons pas connue, parfois nous regrettons le temps subi, le fait d'être né à telle ou telle époque, mais c'est de l'involontaire qui ne dépend pas de nous. L'histoire fait revivre le passé, les morts en leur donnant la parole. Ricoeur le dit en ces termes : « C'est en tout cas la fonction du discours comme lieu de la parole d'offrir aux morts du passé une terre et un tombeau : le sol est inscription de nom, le tombeau passage des voix, où l'on entend la voix de Certeau assignant deux places symétriques au lecteur et au mort. Pour l'un et l'autre, le langage, c'est la mort calmée »<sup>30</sup>. Nous voulons, à travers ce travail, redonner la parole à toutes les victimes de guerre. Mais comment faire attendre cette parole aux décideurs politiques ? En plus, si nous considérons le tombeau comme inscription du nom d'un mort, où allons-nous inscrire les noms des milliers de morts sans sépulture ? Une chose est certaine, c'est l'histoire de chacun de nous qui se raconte dans la longue histoire du temps. L'histoire se déroule dans un discours, à travers un récit. L'histoire enveloppe ou porte l'homme et ses actions de la naissance à la mort. Pour Ricoeur, le récit est le gardien du temps. Le propre du récit c'est de faire paraître le temps comme le grand acteur de notre existence. Et, à travers le temps, le mal apparaît comme le grand échec de la maîtrise de l'homme sur lui-même.

Ricoeur se donne pour tâche d'expliquer les trois formes d'histoire : l'histoire monumentale, l'histoire traditionaliste et l'histoire critique.

---

<sup>29</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op.cit, p.649.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.480.

« L'histoire monumentale n'est pas définie d'abord par les excès, mais par l'utilité que recèlent des modèles à imiter et à surpasser. Par cette histoire, la grandeur se perpétue. Or c'est précisément la grandeur que la maladie historique nivelle jusqu'à l'insignifiance. C'est donc sur l'utilité que l'excès se greffe : il consiste dans l'abus des analogies qui font que des pans entiers du passé sont oubliés, méprisés, et s'écoulent en un flot grisâtre et uniforme d'où seuls quelques faits montés en épingle émergent comme des îlots isolés. C'est alors qu'elle nuit au passé. Mais elle nuit aussi au présent : l'admiration sans bornes des grands et des puissants du passé devient le travesti sous lequel se dissimule la haine des grands et des puissants du présent »<sup>31</sup>.

En effet, le fait de vouloir rappeler à tout moment la grandeur des puissants du passé, on n'arrive parfois à masquer une haine des puissants de notre temps. A chaque fois qu'est célébrée une fête nationale au Congo, les discours prononcés à l'occasion font souvent mémoire de la grandeur de certaines figures du passé. Citer le nom d'un héros national, en signe de reconnaissance comme personnage historique ayant joué un rôle symbolique dans l'évolution de sa nation, n'est pas mauvais. Mais lorsque ce rappel revient de temps en temps de la part de membres des partis de l'opposition, on peut se demander si cela est fait dans quel esprit ? N'est-elle pas une façon de cacher, peut-être, la haine voire la non-reconnaissance de la grandeur de puissance des dirigeants présents ?

L'histoire traditionnelle consiste à se référer à nos coutumes et traditions. En effet, conserver et vénérer coutumes et traditions est utile à la vie. Certes, la vie a besoin du service de l'histoire mais pour l'ambiguïté de l'histoire traditionnelle qui, n'est pas moindre, selon Ricoeur, nous y reviendrons dans le huitième chapitre de notre travail pour montrer les limites de nos traditions africaines et le danger d'être esclave d'une tradition.

Quant à l'histoire critique, « elle ne s'identifie pas avec l'illusion historiciste. Elle ne constitue qu'un moment, celui du jugement, dans la mesure où 'tout passé mérite d'être condamné' ; en ce sens, l'histoire critique désigne le moment de l'oubli mérité. Ici, le danger pour la vie coïncide avec son utilité »<sup>32</sup>. Qu'est-ce que Ricoeur entend par illusion historiciste ? Puisque Ricoeur insiste pour souligner que l'histoire critique ne s'identifie pas avec l'illusion historiciste, pour comprendre cela il nous semble nécessaire de penser d'abord au contraire de l'illusion qui est la vérité. Cela nous permet d'établir le rapport entre la vérité et l'histoire, nous

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.380

<sup>32</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op.cit.*, p.381.

fait naturellement penser à son livre intitulé *Histoire et vérité*. Il convient de rappeler que dans ce livre, Ricoeur s'interroge entre autres sur la vérité du métier d'historien et de la manière dont la vérité advient dans l'activité concrète des hommes. En effet, l'illusion comme caractère trompeur d'une chose ou la chose à laquelle l'esprit prête abusivement une existence ou valeur réelle est en contradiction avec l'esprit critique. Nous pensons que, malgré la menace permanente de l'oubli qui est un défi pour la mémoire, le jugement de l'histoire critique vise d'abord la vérité des faits. Ce jugement critique fait appel à la rationalité et nous oblige à prendre du recul vis-à-vis de tout ce qui est dit sur l'Afrique et en particulier sur le Congo, car dans une culture de l'oralité, l'histoire peut faire objet de contre-vérité. Qu'est-ce qui garantit la véracité d'un récit historique ? Tout compte fait, il est bon de retenir que le rapport entre histoire et vérité est une problématique centrale dans la philosophie de Paul Ricoeur.

En outre, Ricoeur attire notre attention sur un point : celui de la problématique pour trouver chaque fois le point d'équilibre entre le passé et le futur dans les services de l'histoire. Evoquant le *pharmakon* du *Phèdre*<sup>33</sup>, l'utilité de l'histoire est incontestable dans notre vie mais il faut qu'elle soit accompagnée de l'exercice critique du jugement. Donc, à chaque fois que nous ferons recours à l'histoire du Congo ou de l'Afrique, il nous semble nécessaire de garder en mémoire l'image du *pharmakon*, cette sage démarche de Ricoeur qui examine l'histoire qui peut servir en même temps de dossier de poison et de remède. Car, comme lui-même nous met en garde lorsqu'il écrit : « Trop d'histoire ébranle et fait dégénérer la vie, et cette dégénérescence fini également par mettre en péril l'histoire elle-même »<sup>34</sup>. Nous devons reconnaître que *La mémoire, l'histoire, l'oubli* de Ricoeur est un pour nous un livre ressource pour comprendre les enjeux du présent à partir du passé. Toujours dans la quête des conditions de possibilité du vivre ensemble, comment l'historien peut-il représenter les événements du passé sans susciter les sentiments de vengeance, de colère ou de domination auprès des lecteurs ? En effet, il nous semble important de rappeler que le travail de l'historien se fait avec rationalité et en trois étapes : documentaire, critique et analytique. Il commence par consulter les archives, il trouve une explication en se posant la question du pourquoi ceci et non pas cela et met son imaginaire narratif en forme de façon analytique. Grâce au travail de l'historien, nous avons aussi des mémoires douloureuses. Eu égard à la problématique de l'irréparable et de l'impardonnable, plusieurs revendications de réparer les mémoires douloureuses suscitent

---

<sup>33</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op.cit.*, p.381.

<sup>34</sup> *Ibidem*.



des conflits dans notre société. C'est une invitation aux vainqueurs à la reconnaissance de la responsabilité et à accepter d'écouter les récits historiques des autres.

Cela étant admis, quelle est la condition historique du Congo ? S'il faut répondre à la question, disons que le Congo se trouve enfermée dans situation de conflictualité très complexe qui endeuille sa population depuis une trentaine d'années. Cela étant admis, il convient de noter que nous allons brièvement évoquer dans les lignes qui suivent les grandes étapes de l'histoire du Congo. Cependant, le rappel du cadre historique contemporain, n'a pas pour objet de déterrer les abus du passé pour les venger mais c'est par souci de s'instruire afin de prévenir, s'il y a eu erreur, le même cycle de conflits et de violences dans le futur.

## 2. *Cadre historique contemporain du Congo.*

Le Congo, à l'origine nom d'un royaume puis du grand fleuve qui le magnifie, est devenu, depuis le 1 juillet 1885, un Etat qui, malgré des appellations multiples au cours du long feuilleton de son élaboration, s'est transformé en un même espace national, habité par un même peuple congolais<sup>35</sup>.

En fait, la question du cadre historique contemporain nous oblige de nous poser trois questions auxquelles nous essayerons de répondre à travers le récit historique. Ses questions sont les suivantes : Qu'est-ce qui s'est passé ? Pourquoi cela s'est-il passé ? Comment cela a-t-il été possible ? En effet, on ne peut pas prétendre résoudre un problème, un conflit qui plonge ses racines dans le passé sans toutefois connaître au préalable sa genèse. Mais si cela est vrai, pourquoi les politiques reproduisent-ils souvent les mêmes erreurs du passé ? Sont-ils en droit de s'attendre à des effets contraires pour les mêmes actes ? Comment comprendre et justifier cette tendance récidiviste dans les mêmes erreurs si et seulement si on fait l'effort de se réappropriier l'histoire de son pays ? Certes, la mémoire est une des chances de l'humanité, mais apparemment, l'humanité n'a pas mémoire de l'histoire. Paul Ricoeur fait le plaidoyer de la mémoire comme « matrice d'histoire », dans la mesure où elle reste la gardienne de la problématique du rapport représentatif du présent au passé.<sup>36</sup>

Par ailleurs, en évoquant les dates importantes de l'histoire du Congo, Mais c'est aussi le temps des hommes si bien que nous avons un temps des hommes qui fait transition entre le temps du monde et le temps personnel. Avec ce temps de l'histoire est très remarquable dans ce sens qu'il a un double ancrage. Car d'un côté, il est inscrit dans le temps du monde par la

<sup>35</sup> Isidore Ndaywel è Nziem, *Histoire du Congo. Des origines à nos jours*, Bruxelles, Edition Le cri, 2010, p.26.

<sup>36</sup> Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op.cit..105-111.

chronologie, la construction du calendrier (qui est une grande invention des hommes) et donc, le temps des historiens, par la chronologie, est inscrit dans le temps du monde. En même temps comme c'est un temps des hommes, c'est un temps d'action, de la pensée, de la souffrance, de la mémoire. D'ailleurs, tout le travail de l'historien c'est de toujours négocier ces deux lectures : inscription dans l'horizon du monde, dans le cosmos, et d'autre part, la réflexion dans l'intensité du vivre humain dans ses désirs, dans sa crainte, dans sa mémoire, dans son oubli.

Le Congo se révèle comme un pays tout à fait particulier. D'abord, il était géré pendant 23 ans (de 1885-1908) comme le bien privé d'un individu à savoir le roi des Belges Léopold II. Malheureusement, depuis l'Etat Congo-belge jusqu'à nos jours, tous les présidents qui se sont succédés gèrent ce pays comme un bien privé. Une nation n'est pas une ferme privée qu'on peut gérer comme on veut et signer des petits accords fondés sur des intérêts égoïstes. Or, celui qui représente un Etat, une nation ne peut pas se comporter n'importe comment, il est tenu à une certaine règle éthique et déontologique. Deuxième particularité : le Congo est le seul pays africain qui partage ses frontières avec neuf autres pays (La République du Congo, la République centrafricaine, le Soudan du sud, l'Ouganda, le Rwanda, le Burundi, la Tanzanie, la Zambie et l'Angola). De ce fait, il faut souligner que ce n'est pas parce qu'un pays a beaucoup de voisins que les relations avec ceux-ci sont conflictuelles. Mais en effet, cela peut rendre ses relations plus complexes. Enfin, c'est un pays doté de plusieurs langues et dialectes (le français comme langue officielle, quatre langues nationales : Swahili, tshiluba, lingala et kikongo) et plus de 250 dialectes. Face à cette diversité culturelle, garantir l'unité du peuple et l'intégrité territoriale est un défi majeur pour les dirigeants, car le danger de la division, du tribalisme, du régionalisme et de l'exclusion des ethnies minoritaires est très grand.

Titre : Les 54 pays d'Afrique dont 9 voisins de la RDC (L'Afrique : un continent dévasté par les conflits).



Source : [www.diploweb.com](http://www.diploweb.com), L'Afrique : un continent dévasté par les conflits, par Patrice Mitrano, 1<sup>er</sup> janvier 2004.

Titre : Carte de la répartition des 4 langues nationales en République Démocratique du Congo.



Source : Jacques Leclerc 2014, Groupe de recherche Langage, Identité, Diversité, Appartenance (LIDA)

Par ailleurs, nous nous rendons compte que certains jugements sur un individu, une société, un continent sont biaisés (déformés, fallacieux) par manque d'informations suffisantes. En outre, on a souvent l'habitude de considérer l'Afrique comme s'il s'agissait d'un seul Etat

ou une seule nation. Et même si cela était le cas, il convient de noter que ce continent renferme une mosaïque des langues, des cultures et ethnies. Or, la RDC est un pays continent par sa superficie 2.345.000 km<sup>2</sup>, presque quatre fois plus grand que la France. C'est pourquoi, les effets de la guerre, par exemple du point de vue sécuritaire, ne se font pas sentir immédiatement sur toute l'étendue de la République ou avec la même ampleur dans d'autres régions. Peut-on parler d'un bien-fondé de la colonisation ? Quels sont ses objectifs pour l'Afrique ? La transition du pouvoir de l'autorité coloniale à l'autorité autochtone a-t-elle été faite pacifiquement ? L'élite autochtone pour assurer la relève était-elle suffisamment bien préparée et bien formée ?

Le rappel des quelques informations d'ordre général sur l'organisation des pays africains avant la colonisation et les objectifs de la colonisation, la gestion de la RDC depuis la colonisation jusqu'à nos jours, la géolocalisation des « fameuses potentielles richesses » du Congo et la persistance des conflits ethniques, des groupes armés et guerres dans certaines régions (notamment dans les Kivu et le Katanga) depuis quelques décennies, l'implication des quelques pays voisins et de multinationales étrangères nous aideraient à bien cerner la genèse de notre problématique. En effet, des expériences sensibles nous habitent profondément pour entrer dans la compréhension de nous-mêmes et des autres. Rappelons ici que personne ne naît de sa propre volonté sur tel ou tel sol pour acquérir une nationalité quelconque. On peut se choisir un environnement de vie, des amis, un métier ; mais pas d'appartenir à telle ethnie ou famille. On ne se donne pas soi-même la vie, ou, en utilisant une formule ricoeurienne, nous parlerons de « l'involontaire absolu »<sup>37</sup>.

En effet, chaque Etat, chaque peuple, chaque individu a sa propre histoire. Mais, chaque histoire individuelle est entremêlée à d'autres histoires des communautés historiques auxquelles nous appartenons et qui, du coup, créent des liens historiques sensibles entre le passé et le présent dont on ne saurait se défaire ; c'est le cas de la République Démocratique du Congo et de la Belgique. Il y a des choses que l'on ne négocie pas dans la vie, entre autres notre passé. Car on ne falsifie jamais l'histoire pour la reprendre exactement avec les mêmes acteurs. Avant la conférence de Berlin, souvenons-nous que les peuples de l'actuelle République Démocratique du Congo avaient déjà une histoire. Ils fonctionnaient comme de grands regroupements ethniques appelés empires (par exemple : Kongo, Kuba, Luba, Lunda, etc.), des

---

<sup>37</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire*, (1950) Paris, Seuil, « Points-Essai », 2009, p.11. « Il en est ainsi du caractère, de l'inconscient, de la vie elle-même. On doit reconnaître, à cet égard, que tout l'involontaire n'est pas motif ou organe de volonté : il y a de l'involontaire absolue ; c'est à lui que je consens ».

nombreuses populations vivaient en chefferies, c'est-à-dire, en petites principautés plus ou moins autosuffisantes. Nous y reviendrons dans le deuxième chapitre qui explique l'organisation du pouvoir traditionnel lunda.

- *De la conférence de Berlin (1885) :*

Deux faits importants dans l'histoire du continent africain, ont précédé et préparé depuis plusieurs siècles le partage de l'Afrique : l'esclavage dont les stigmates pour certains resteront irréparables et les missions menées par les explorateurs. En effet, le rôle joué par les explorateurs dans la découverte de l'Afrique, jusqu'alors terre inconnue (*terra incognita*) pour les Européens, est non moins négligeable. Dans leur mission, ils cartographiaient les zones explorées et leurs découvertes. On comprend mieux, alors, l'existence de plusieurs bornes perdues en pleine forêt équatoriale du Congo avec des signes que seuls les écrivains peuvent décoder. N'est-ce pas là précisément ce qui justifierait la taille immense du Congo (2.345.000 Km<sup>2</sup>) confié aux soins privés du roi Léopold II de la Belgique, comme « espace des libres échanges commerciaux » des grandes puissances ? A en croire Joseph Ki-Zerbo (1922-2006, un historien de l'Afrique noire et homme politique burkinabé), « l'Afrique, terre exténuée, sera ainsi successivement l'objet de l'intérêt sympathique et scientifique, de l'intérêt de convoitise, et de l'appétit vorace du prédateur »<sup>38</sup>. Mais, que pouvons-nous retenir de la conférence de Berlin ?

La Conférence de Berlin, tenue en 1885, avait pour but le partage de l'Afrique entre les puissances coloniales et établissement de règles qui devaient présider à la colonisation de l'Afrique. Cette conférence s'est tenue à Berlin de novembre 1884 à février 1885, sous l'impulsion du chancelier allemand Bismarck. Quatorze pays européens y participèrent<sup>39</sup>. Malheureusement, l'Afrique première concernée, est elle-même absente, ce qui changera désormais son histoire. Une fois le partage de l'Afrique mis en place, les frontières coloniales tracées, la gestion du Congo est confiée au roi Léopold II de la Belgique. Cet espace est appelé désormais Etat Indépendant du Congo (EIC) de 1885 à 1908. Le Congo fut géré comme un « bien privé » pendant vingt-trois ans, le livre du journaliste et écrivain américain Adam Hochschild, intitulé *Les fantômes du roi Léopold II. Un holocauste oublié*<sup>40</sup>, publié en 1998,

<sup>38</sup> Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire : d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1978, p.402.

<sup>39</sup> Voici les noms de 14 pays européens participants à la conférence de Berlin : l'Allemagne, l'Autriche-Hongrie, la Belgique, le Danemark, l'Empire Ottoman, l'Espagne, la France, le Royaume-Uni, l'Italie, les Pays-Bas, le Portugal, la Russie, la Suède-Norvège ainsi que les Etats-Unis. Pour les détails, on peut lire *Encyclopedia Universalis.fr* en ligne.

<sup>40</sup> Adam Hochschild, *Les fantômes du roi Léopold II. Un holocauste oublié*, Paris, Edition Belfond, 1998. Dans ce livre, il décrit l'exploitation de l'Etat indépendant du Congo par le roi Léopold II de Belgique et les crimes qui y

nous donne les détails sur l'exploitation de l'Etat Indépendant du Congo par le roi Léopold II de Belgique et les crimes qui y furent commis. Devenu Congo belge de 1908 jusqu'au 30 juin 1960, date de son accession à l'indépendance, l'oppression du Congo a perduré. Effectivement, la colonisation du Congo par la Belgique a été particulièrement meurtrière. Comme on peut bien l'imaginer, l'accession du Congo belge à l'indépendance n'était pas un fait gratuit ou voulu par les colons belges. La prise de conscience de son état d'indigène dominé sous la torture du colon, a poussé le peuple Congolais à revendiquer son droit à s'autogérer comme peuple libre.

En d'autres termes, au sujet de son accession à l'indépendance, il faut noter que quelques faits ont concouru à la prise de cette décision : le développement des revendications pour l'émancipation du Congolais sous le joug colonial venant de confessions religieuses, des chefs coutumiers et intellectuels. Comme on le dit, l'indépendance tout comme la liberté s'arrachent, mais elles ne se donnent pas. Donc, il a fallu se battre contre l'oppression coloniale pour l'émancipation du Congolais. Par conséquent, plusieurs personnes que nous appellerons martyrs de l'indépendance ont versé leur sang pour « libérer » le pays. Nous employons le terme « libérer » entre guillemets pour souligner une indépendance apparente. Nous y reviendrons dans la deuxième partie de notre travail, lorsque nous parlerons d'une véritable indépendance d'un Etat.

Mais qu'à cela ne tienne, le rappel des martyrs de l'indépendance<sup>41</sup>, des pionniers qui ont versé leur sang pour la prospérité vaut la peine d'être évoqué. C'est un fait qui doit rester gravé dans la mémoire de tout Congolais et particulièrement de celle des politiciens qui ont reçu pouvoir de gouverner les autres, c'est-à-dire, qu'ils ne considèrent pas la gestion du pouvoir et du pays comme un bien privé. Ils doivent savoir et répéter à leurs successeurs que le pays de nos aïeux appartient à tous, et que les pouvoirs qu'ils détiennent viennent des autres,

---

furent commis. Sous la forte pression de l'opinion publique, le parlement belge vota l'annexion du Congo en 1908, anticipant sur la volonté du roi qui avait été de le léguer après sa mort. Toutefois, après que l'Etat indépendant du Congo eut cessé d'exister, l'oppression du Congo a perduré. Par ailleurs, Hochschild nous dit que 80% d'uranium dans les bombes atomiques lancées sur Hiroshima et Nagasaki furent extraits au Congo par des travailleurs forcés. Pour en savoir plus, on peut aussi lire Georges Blanchard, *Formation et Constitution politique de l'Etat indépendant du Congo*, Paris, Pedone, (Classic Reprint, Ed. Forgotten books, 3 mai 2018).

<sup>41</sup> Isidore Ndaywel, dans *Histoire générale du Congo : De l'héritage ancien à la République Démocratique du Congo*, Duculot, Afrique Editions, 1998, p.115. Isidore dénombre 49 personnes qui auraient perdu la vie à la suite des émeutes du 4 janvier 1959, des troubles sociaux s'étant déroulés à Léopoldville (nom de l'actuelle capitale Kinshasa). Les émeutes éclatent après que les autorités coloniales ont interdit aux membres du parti politique de l'Abako de manifester le 4 janvier 1959. Malheureusement, nous crachons sur la mémoire de ces martyrs dans la mesure où 60 ans après l'indépendance, à chaque manifestation politique à Kinshasa, qu'elle soit autorisée ou refusée par les autorités administratives et politiques, le sang de congolais coule toujours. A quand la paix ? A quand les manifestations pacifiques au Congo ?

de loin et au prix des sacrifices consentis. Pour ce faire, ce qu'on a acquis difficilement, il faut essayer de le garder précieusement.

Déjà en 1947, Paul Ricoeur partageait ce point de vue sur la question coloniale dans un article publié dans le journal *Réforme*, le 20 septembre 1947. Soucieux de reconnaître les limites de sa propre expertise sur les colonies, Ricoeur est hanté par le pressentiment que lui, prisonnier et Français récemment libéré de l'occupation allemande, se comporte face aux colonies comme un nazi qui s'ignore. Il établit cinq principes qui doivent guider chaque citoyen français dans sa responsabilité à l'égard de son Etat :

« La colonisation a pour fin la liberté des indigènes ; la faute originelle de la colonisation précède toutes les agressions unilatérales des indigènes ; l'exigence, même prématurée de liberté, a plus de poids moral que toute l'œuvre civilisatrice des pays colonisateurs. Le racisme est le vice des Français aux colonies ; ce sont des minorités qui représentent la conscience naissante des peuples colonisés. En effet, le piège de l'esprit colonial est le racisme ; la base du droit des indigènes est l'universalisme. »<sup>42</sup>.

Et pour conclure il dit : « oui, je crois comme chrétien, je dois dire oui à un mouvement de l'histoire qui crée de la liberté. [...] Mais d'abord déliions les captifs ; ensuite nous rechercherons ensemble la communauté et nous lutterons ensemble contre l'idole de la nation, contre l'absurdité de la souveraineté sans limite de l'Etat-Nation »<sup>43</sup>.

En fait, Ricoeur place toutefois lui-même son texte dans un contexte plus large en évoquant sa lecture du « Mémoire colonial remis aux représentants d'Asie et d'Afrique par la délégation française à Oslo », le 20 septembre 1947 dans le but de soutenir le mouvement de la décolonisation. En effet, Ernest Wolff fait la présentation de Paul Ricoeur, « La question coloniale », en le contextualisant par rapport à d'autres écrits anticoloniaux contemporains et à la philosophie ultérieure de Ricoeur<sup>44</sup>. A la suite de sa lecture et à la lumière des cinquante

---

<sup>42</sup> Paul Ricoeur, sur la question de la colonisation, dans *Réforme*, publié le 20 septembre 1947 ; On peut lire cet extrait en ligne : « Point de vue lucide de Paul Ricoeur en 1947 sur la question coloniale », <https://histoirecoloniale.net/la-question-coloniale-par-paul-ricoeur.html>. Ou encore Fonds Ricoeur, La question coloniale IIIA15 *Réforme* 3/131 (1947) 20 septembre, p.2.

<sup>43</sup> *Ibid.* Mais, précisons que cet essai sur la « *question coloniale* » ne fait pas partie d'un dossier et aucune explication éditoriale ne nous informe sur le motif de sa publication. Une deuxième publication dans *Le Semeur* (n°46/2-3, décembre-janvier 1947-48, pp.131-141), sans aucun changement de contenu, la présente précédée de la « Déclaration de la délégation française à la conférence mondiale de la jeunesse chrétienne d'Oslo sur la question coloniale » (l'édition entière est consacrée au thème : « Que pensent les étudiants coloniaux ? »).

<sup>44</sup> Ernest Wolff, Présentation : Paul Ricoeur, « La question coloniale », dans *Etudes Ricoeuriennes*, Vol.12, n°1 (2021).

années de décolonisation qui suivent, cet article, véritable tract anticolonial, montre toute sa pertinence dans la situation actuelle de la République démocratique du Congo. Cette analyse pertinente de Ricoeur, tant sur la violence coloniale que sur le racisme, est d'autant plus originale qu'elle précède certaines contributions phares d'Aimé Césaire (*Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la négritude*, éd. Présence africaine, 1950) et de Frantz Fanon (*Peau noire, masques blancs*, publié aux éditions du Seuil en 1952), ainsi que de Sartre (*Orphée noir*, chez PUF, 1948) ou de Lévi-Strauss (*Race et histoire*, chez Unesco en 1952)<sup>45</sup>. Tout en s'opposant, naturellement et évidemment, aux actions violentes et criminelles dans les colonies, l'exploitation des peuples et le pillage des ressources qui sévissent encore en République Démocratique du Congo et que nous continuerons toujours à dénoncer, il y a de quoi reprendre cette phrase d'Aimé Césaire : « le colonialisme, cette honte du 20<sup>ème</sup> siècle ». Mais, qu'en est-il de la gestion du pays par ses propres fils 60 ans après l'indépendance ?

- *Situation du Congo après l'indépendance* (1960) :

Dès le premier abord, nous constatons avec amertume que malgré les abus de la colonisation, le bilan de la gestion du pays laissé par les colons est négatif. Plusieurs voix s'élèvent pour dire que le Congolais n'était pas suffisamment bien préparé pour prendre le bâton de commandement de son pays. Aujourd'hui, il est en quelque sorte victime de cette indépendance précoce ou prématurée tant réclamée. Malgré les revendications de l'indépendance par les Congolais, faut-il vraiment parler d'une indépendance totale ou apparente que la Belgique a accordée au Congo ? Du moment où la Belgique semble avoir toujours une main mise sur le Congo et continuera d'influencer, d'une manière ou d'une autre, les décisions de la vie socio-politique de ce pays, sa part de responsabilité restera toujours présente dans ce qui se passe actuellement au Congo.

Somme toute, les lignes précédentes nous invitent à reconnaître le droit à l'indépendance des colonisés. Et, avec Ricoeur, nous comprenons que devant l'oppression de la colonisation, par la ruse et la violence qui se situent à son origine, il est normal pour un peuple opprimé de rechercher sa liberté politique même de façon prématurée dès lors qu'il a pris conscience de son état de dépendant.

---

<sup>45</sup> Ernest Wolff, *Lire Ricoeur depuis la périphérie. Décolonisation, modernité, herméneutique*, Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles, 2021, pour le Fonds Ricoeur, Note éditoriale sur la question coloniale, p.1.



-De 1960 à 1965 :

Nous assistons à la *première République* avec Joseph Kasavubu comme président de la République et Patrice Emery Lumumba comme premier ministre et ministre de la Défense. L'enjeu de cette période que nous ne pouvons évoquer que rapidement permet de montrer les trahisons dans les alliances politiques, le climat tendu entre la Belgique et la nouvelle République du Congo du fait que la Belgique soutient la sécession katangaise qui s'autoproclame l'Etat indépendant du Katanga (la riche province minière du Katanga). Kinshasa rompt sa relation diplomatique avec l'ancienne métropole. La Belgique signe un accord avec Moïse Tsombé reconnaissant de *facto* l'indépendance katangaise. A partir de Kinshasa, les villageois s'en mêlent, ils s'en prennent aux officiers et civils européens, et pillent systématiquement leurs propriétés.

Lumumba sollicite de l'aide déjà auprès de l'ONU et ensuite de l'URSS pour reprendre le contrôle de Katanga. L'intervention de l'Union des républiques socialistes soviétiques au Congo était vu d'un mauvais œil par d'autres puissances dans le contexte de la Guerre froide. Voyant que son premier ministre n'arrête pas de se faire des ennemis, le président Kasavubu démet Lumumba de ses fonctions, et le premier ministre à son tour démet le président Kasavubu de ses fonctions avec le soutien du parlement. Nous en faisons le constat : dès son accession à l'indépendance, le pays se trouve déjà dans un contexte politico-institutionnel troublé.

Taxé de communiste par les Etats-Unis pour avoir contacté l'URSS, et craignant de voir un bastion communiste se former en Afrique centrale, Lumumba est assassiné le 17 janvier 1961 avec la complicité de son « ami » Mobutu alors chef d'Etat major. Puis, les premiers ministres se succèdent jusqu'à ce que Mobutu organise le 24 novembre 1965 un deuxième coup d'Etat militaire qui, cette fois, renverse le président Kasavubu<sup>46</sup>.

Pendant cette période, l'enjeu important pour nous est de mettre en exergue un fait qui jusqu'aujourd'hui pose problème : la surprise et l'indignation de voir les Etats de vieille démocratie admettre, parfois pour des raisons quelconques, certains forfaits qui ne sont pas conformes à la loi, ni aux principes démocratiques. Du coup, cette reconnaissance légitime une illégitimité, une illégalité qui peut être à la base des contestations et conflits. L'exemple de la reconnaissance par d'autres nations des résultats électoraux contestés, surtout en Afrique, en

---

<sup>46</sup> Pour les détails, vous pouvez consulter les livres d'Isidore Ndayiwel, *Histoire générale du Congo : de l'héritage ancien à la République démocratique du Congo*, Kinshasa, Duculot, 1998, p. 517 et de Ludo Witte, sur *L'assassinat de Lumumba*, Paris, Karthala éditions, 2000, p. 253-258.

dit long. Comment comprendre la signature de la Belgique qui, du coup, admet la sécession d'une province du Congo (le Katanga) qui s'autoproclame Etat indépendant ?

- *Mobutu : 32 ans au pouvoir (1965-1997).*

Que pouvons-nous retenir du règne de Mobutu en lien avec les conflits sociopolitiques actuels ? Avec Mobutu comme président, le pays entre dans sa deuxième République ; il change de nom et devient République du Zaïre. Il s'agit pour nous d'établir un lien entre la fin du pouvoir de Mobutu et la guerre du Rwanda en 1994 avec la fuite massive de la population hutu-rwandaise au Zaïre. Le bilan de 32 ans du règne de Mobutu est catastrophique. Les titres de ces livres reflètent sans conteste ce bilan : Gauthier de Villers, *Les années Mobutu (1965-1983) : l'accroissement exponentiel d'une dette odieuse* (1986), et Ngimbi Kalumvueziko, *Congo-Zaïre : Le destin tragique d'une nation* (2013)<sup>47</sup>. Dans les années 1966 et 1973, l'économie du pays semble florissante et se stabilise. C'est l'âge d'or du Congo maintenant indépendant : 1 franc congolais vaut 2 dollars américains, les écoles publiques se développent, et l'exode rural s'accélère ; le prix du café, du cuivre et d'autres minerais sont florissants. Cependant, l'économie du pays est encore, comme à l'époque coloniale, tournée vers l'exportation et donc fragile.

A partir de 1973, le pays est touché par une crise économique aiguë, une crise mondiale en fait causée par la baisse du prix du cuivre et à l'augmentation de ceux du pétrole. Dans les années 1980, l'économie du pays tourne au marasme ; la corruption se généralise et l'inflation devient galopante tandis que Mobutu privatise des nombreuses entreprises à son nom et aux noms de ses proches. Mobutu détourne les devises d'Etat de telle façon qu'en 1984, il est un des hommes les plus riches de la planète avec 4 milliards de dollars, l'équivalent de la dette extérieure du pays<sup>48</sup>. La dette s'accroît encore avec la construction pharaonique du barrage hydroélectrique d'Inga, chantier légué par la Belgique coloniale. Si le barrage d'Inga a rapporté de l'argent aux entreprises françaises (EDF) ou italiennes, celui-ci, tout comme l'aciérie de

---

<sup>47</sup> Dans *Congo-Zaïre : Le destin tragique d'une nation*, il est écrit : « Après le coup d'Etat, Mobutu s'autoproclame président, fait amender la Constitution de 1964, interdit les partis politiques pour une période de cinq ans et concentre le pouvoir entre ses mains et celles des militaires. En quelques années, il vide de son contenu la constitution républicaine et crée une véritable dictature. Il s'octroie des pouvoirs exceptionnels : il cumule les fonctions de premier ministre, de chef de l'armée et de législateur. Il nomme les ministres. Le MPR (Mouvement Populaire de la Révolution) est le parti-Etat, parti unique auquel toute la population doit adhérer. Le régime de Mobutu est fondé sur l'autorité et le nationalisme, qui sont les secrets de sa longévité. La police politique recherche, intimide et torture les opposants politiques. [...] La zaïrianisation a constitué l'un des événements les plus importants de la politique menée par le régime mobutiste », p.179.

<sup>48</sup> Gauthier de Villers, *Les années Mobutu (1965-1989) : l'accroissement exponentiel d'une dette odieuse*, dans *Revue belge de Philosophie et d'Histoire*, 1999/77-4/ p.1300-1301.

Maluku, fonctionnent à capacité réduite, faute de maintenance et de personnels compétents<sup>49</sup>. La corruption devient l'une des caractéristiques du régime Mobutu ; la dictature, la torture et la paupérisation font fuir les cerveaux congolais vers les pays étrangers.

Dans les années 1989-1997, la chute de Mobutu s'annonce avec une suite de violences populaires. Les services publics s'effondrent, l'inflation galopante ruine le pouvoir d'achat. On assiste à des manifestations, des grèves, des marches de protestation, à des scènes de pillage qui vont agiter Kinshasa et les autres villes du pays. Le 24 avril 1990, Mobutu annonce une série de changements et réformes politiques : abandon de la présidence du MPR, le multipartisme, l'organisation des élections dans deux ans<sup>50</sup>. Ce revirement donne l'opportunité à l'épiscopat zaïrois de proposer l'organisation d'une Conférence nationale souveraine afin de soutenir la transition démocratique. Une « marche de l'espoir » organisée par les chrétiens de Kinshasa est réprimée dans le sang le 16 février 1992. Les propres soldats de Mobutu impayés depuis des mois, pillent systématiquement les magasins à Kinshasa et d'autres villes.

Le génocide du Rwanda de 1994 entre les Tutsis et les Hutu redonne au maréchal Mobutu un rôle international car il a accepté d'accueillir en Ituri, dans la province de Kivu, les réfugiés rwandais fuyant la zone des massacres. Mais, au Rwanda, les Tutsi au pouvoir s'inquiètent de la présence à la frontière zaïroise des camps des réfugiés principalement Hutu. En 1996, le président rwandais Paul Kagame entretient les tensions. Entre-temps au Zaïre, Mobutu est physiquement affaibli par la maladie.

Le Rwanda de Paul Kagame, l'Ouganda de Yoweri Museveni et les Zaïrois opposants de Mobutu se coalisent dans un mouvement hétéroclite appelé AFDL (alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo). Cette rébellion armée, soutenue par les Etats-Unis et l'Angola, vise officiellement à renverser Mobutu, mais sert également de couverture à la pénétration du Rwanda et de l'Ouganda au Zaïre pour traquer les réfugiés Hutus et accéder au pillage des richesses du sous-sol et prendre le contrôle des ressources minières du Zaïre<sup>51</sup>. Un ancien maquisard congolais du nom de Laurent Désiré Kabila s'impose à la tête du groupe. L'AFDL reçoit le financement de lobbys miniers américains et canadiens et Kabila signe avec eux des accords pour l'exploitation minière. En fait, la rébellion de Kabila pour arriver à Kinshasa n'a pas rencontré une forte résistance. Le mauvais traitement salarial des

---

<sup>49</sup> Jean-Claude Willame, *Zaïre : l'épopée d'Inga, chronique d'une prédation industrielle*, Paris, L'Harmattan, 1986, p.22.

<sup>50</sup> Ngimbi Kalumvuziko, *Congo-Zaïre : Le destin tragique d'une nation*, Paris, L'Harmattan, 2013, p.179.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p.195.

soldats zaïrois et le découragement de la population blasée par Mobutu et qui attendait un sauveur, ont joué favorablement pour le camp Kabila. Alors que la rébellion approche de Kinshasa, Mobutu fuit dans sa ville natale à Gbadolite, puis s'envole pour le Togo puis le Maroc. Sans combattre, les forces de l'AFDL entrent dans Kinshasa le 17 mai 1997, bientôt rejointes par Laurent-Désiré Kabila qui s'autoproclame président du pays. Le maréchal Mobutu n'aura pas survécu à la perte de son pays, il meurt le 7 septembre 1997 au Maroc. Mais, pourquoi cette fin humiliante de Mobutu, l'homme fort de l'Afrique, ne sert-elle pas de leçon à d'autres ? Le pouvoir n'arrête pas la mort ni la maladie. Du moment où l'homme se reconnaît mortel, un être fini, pourquoi ne pas penser finir sa vie ou un mandat politique dignement et avec honneur ?

Malgré son bilan négatif, il faut reconnaître que Mobutu a légué dans les esprits des Congolais l'unité inébranlable du pays. Il a lutté pendant son règne pour que le Zaïre reste un et indivisible. Ainsi, tout congolais pouvait circuler et travailler librement à travers les quatre coins du pays et se sentir toujours chez lui. Ce qui n'est pas le cas aujourd'hui avec le phénomène de tribalisme ou de régionalisme instrumentalisé par ses successeurs dans le seul but de diviser le peuple pour mieux régner.

- *De mai 1997 à janvier 2001 :*

Que retenir de trois années de pouvoir de Laurent Désiré Kabila ? En effet, la rupture de Laurent Désiré Kabila avec ses alliés Rwandais et Ougandais provoque une guerre qui impliquera l'intervention militaire de 7 pays voisins sur le sol congolais. Mécontents de Kabila, le Rwanda, l'Ouganda et le Burundi vont soutenir deux mouvements rebelles RCD (rassemblement congolais pour la démocratie) et MLC (mouvement pour la libération du Congo mené par Jean-Pierre Bemba). L'armée de Kabila encore fragile, va faire appel aux militaires angolais, namibiens, tchadiens et zimbabwéens pour intervenir à ses côtés. Cette guerre déclenchée durera jusqu'en 2002, mais le conflit continue jusqu'à nos jours. Par ailleurs, l'histoire retiendra du règne de Kabila père, son audace à vouloir réorganiser le pays en le faisant fonctionner avec ses propres ressources et sans contracter des aides ni dettes extérieures. Pour ce faire, il fallait s'imposer une discipline pour changer de mentalité et mieux les deniers publics. Il faut noter que le peuple congolais n'est pas difficile à « redresser », du moment où il voit son président attentif à faire respecter la loi par tous, le peuple s'y conformait petit à petit. Malheureusement, il sera assassiné dans son bureau par son garde du corps le 16 janvier 2001 dans des circonstances qui demeurent obscures.

- *De janvier 2001 à décembre 2018 : 18 ans de pouvoir de Joseph Kabila.*

Désigné par le parlement et le comité des sages pour assurer la transition après l'assassinat de son père, Joseph Kabila restera au pouvoir pendant 18 ans. Officiellement, une troisième République débutera en 2006 avec la promulgation de la nouvelle Constitution approuvée par référendum. En fait, c'est une constitution taillée sur mesure pour protéger le pouvoir en place. Kabila a organisé des élections de 2006, de 2011 et de 2018. Mais, la question de la qualité et crédibilité de ces scrutins remet tout en cause. Que retenir de cette période triste et obscure de l'histoire du pays : la vie sociale du Congolais est clochardisée, les conflits, les violations des droits humains et les guerres à l'Est du pays se sont intensifiés. Pour se rendre compte de l'esprit avec lequel ce pays fut gouverné pendant cette période, des révélations sur la fortune du clan Kabila<sup>52</sup>, enquête menée par l'Agence Bloomberg et publiée par la Radio France Internationale nous en dit long sur les pratiques à cette époque. En plus, le discours de Denis Mukwege, prix Nobel de la paix, le 12 décembre à Oslo, résume la situation catastrophique et troublante de la réalité congolaise pendant ce règne de Kabila fils.

- *Du 24 janvier 2019 jusqu'à ces jours :*

Après beaucoup de contestations des résultats des élections et procès à la Cour constitutionnelle, Félix Tshisekedi est investi officiellement président le 24 janvier 2019, succédant à Kabila qui ne pouvait constitutionnellement briguer un nouveau mandat. Que dire de ce mandat encore en exercice ? Nous remarquons en premier que son pouvoir est contesté dans sa légitimité par l'opposant politique Martin Fayulu qui se considère « président élu » du peuple. Deux ans après son investiture, Félix Tshisekedi rompt son alliance avec Joseph Kabila avec lequel il avait formé une coalition (FCC-CACH). Il accuse l'ancien chef de l'Etat et ses proches d'empêcher les initiatives pour la nouvelle gouvernance. Après avoir renversé le bureau de l'Assemblée nationale et du Sénat, il forme une plate-forme dénommée l'Union sacrée pour la République et fait basculer la majorité de son côté. En outre, il a tenté d'instaurer la gratuité de l'enseignement primaire et secondaire, mais quelques irrégularités pèsent encore sur le salaire des enseignants. On constate quelques efforts dans la lutte contre la corruption grâce au travail de l'inspection générale des finances. En mai 2021, il a décrété l'état de siège dans les deux provinces de Nord-Kivu et en Ituri où sévissent beaucoup de groupes armés, des conflits, violences armées et massacres. Mais, l'insécurité et les massacres perdurent encore. En outre,

---

<sup>52</sup> Juan Gomes et Sonia Roley, « Fortune du clan Kabila telle que décrite par l'Agence Bloomberg », dans *RFI. Appels sur l'actualité*, du 26 juillet 2017. Un empire riche à milliards et qui donne le tounis. 71000 hectares de terres agricoles, une centaine de mines de diamants et 80 sociétés diverses.

il y a actuellement des tensions à propos de la nomination du président de la Céli (Commission électorale nationale et indépendante) qui est accusé par les Eglises catholique, protestante et par l'Opposition d'être du côté du pouvoir en place, une stratégie en vue de préparer en amont la victoire au prochain scrutin de 2023. Malgré ses efforts apparents, notons que la situation sociale du congolais n'a pas changé et reste encore médiocre.

*Conclusion :*

En guise de conclusion de ce tour d'horizon sous forme de cadre historique contemporain, l'analyse de cette réalité nous amène à affirmer que : l'histoire dramatique du Congo se répète par manque du travail de mémoire. En effet, la mémoire collective lie le passé à son présent et lui rappelle en quoi il est redevable ou mieux responsable de la situation. A cet égard, la pensée de Paul Ricoeur nous éclaire pour comprendre en partie où se situe le problème congolais. Pour ce dernier, « la mémoire tant personnelle que collective s'enrichit du passé historique qui devient progressivement le nôtre. [...] Et, maints oublis sont dus à l'empêchement d'accéder aux trésors enfouis de la mémoire »<sup>53</sup>. Pour Ricoeur, la mémoire est comme la matrice de l'histoire, dans la mesure où elle reste la gardienne de la problématique du rapport représentatif du présent au passé. Il faut se réapproprier le passé historique par une mémoire instruite par l'histoire, et souvent blessée par elle. C'est pourquoi, le devoir de mémoire est le devoir de rendre justice, par le souvenir, à un autre que soi<sup>54</sup>.

Cela étant, la situation historique involontairement subie par les uns ne peut pas laisser les autres indifférents si nous avons conscience d'appartenir et d'hériter de la même planète des vivants. L'indifférence à la souffrance ou à la maltraitance des autres peut paraître une complicité du moment où il y a des moyens ou d'autres voies de réagir pour interpeller ceux qui font le mal afin d'y mettre fin. Car, qui sait si ce qui se passe actuellement en Afrique et particulièrement au Congo ne pourrait un jour se produire dans son propre pays, dans sa propre famille ou parmi ses proches ? Prenons le cas de ceux qui naissent, les uns dans des familles nanties, les autres dans des familles moins nanties ou pauvres ; certains dans des pays développés et d'autres dans des pays moins développés, etc. Sans évoquer le problème de différence de classes sociales, de races, de genres et de culture, faudrait-il vraiment croire à une certaine prédestination, de la chance pour les uns ou de la malchance pour les autres, du fait d'un hasard ou des conséquences de la mauvaise gouvernance politique ? Dans la même

---

<sup>53</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op.cit., p.515

<sup>54</sup> *Ibid.*, p.106.

optique, Jacques Rancière, penseur de la démocratie radicale, estime qu'au cœur de la démocratie il y a l'idée que de naissance, nous n'avons pas les mêmes conditions mais qu'il est possible de réparer ce qui nous est donné à la naissance avec le droit au hasard. En effet, si c'est un hasard qui a fait que nous soyons nés comme tels, pourquoi ne pas attribuer un certain nombre de choses au hasard ? Il demande que les personnes qui sont dans une certaine position sociale ne pensent pas qu'elles sont là grâce à leurs propres mérites, d'une manière ou d'une autre, mais qu'elles sachent que quelque part elles ont eu simplement de la chance. Nous sommes d'avis avec Rancière qu'il faut réintroduire dans nos démocraties et dans les différences de nos situations sociales cette idée-là. En d'autres termes, il faut restaurer le sentiment que l'on appartient à un même corps (le monde) et qu'on est permutable quand-même<sup>55</sup>.

Revenons à la mémoire comme matrice d'histoire chez Ricoeur. Si cela est vrai, comment comprendre la continuation dans le présent ou la reproduction des mêmes erreurs condamnées par le passé chez les autres dirigeants ? Puisque dans tout ce qui arrive comme malheur dans ce pays, on décèle de la complicité de ses propres filles et fils, nous sommes tentés de soutenir qu'en fait, les premiers ennemis du Congo ce sont les Congolais eux-mêmes. Mais, comme il est facile d'attribuer aux autres la responsabilité de ce qui nous arrive, que les Congolais arrêtent la politique de victimisation, car ils ont une part de responsabilité non négligeable dans la situation sociopolitique que traverse leur pays actuellement. Mais ce qui est indubitable c'est qu'il y a un lien entre les ressources naturelles et les conflits en République Démocratique du Congo. Quelles en sont les conséquences (impacts ou effets) sur le développement social, économique, sanitaire et politique du pays ? Comme on peut le lire dans *Dictionnaire critique de sociologie* :

« Il est clair que les organisations modernes tendent à croître en taille et en complexité, engendrant des conflits relatifs à la distribution de l'autorité. Mais on a peine à se convaincre que l'importance historique d'un conflit puisse être déterminée par la nature de son enjeu et que les conflits chargés d'histoire doivent réciproquement porter sur un type d'enjeu particulier »<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Pensée de Jacques Rancière exploitée par Olivier Abel dans une conférence sur *Conflit et démocratie*, Oratoire du Louvre, le 2 avril 2018. On peut approfondir cette idée de Rancière dans son livre *La haine de la démocratie* publié aux Editions La Fabrique en septembre 2005.

<sup>56</sup> « Conflits sociaux », dans *Dictionnaire critique de la sociologie*, sous la direction de Raymond Boudon et François Bourricaud, Paris, Quadrige/PUF, 2000, p.91.

C'est ce que nous tenterons d'analyser avec les conflits congolais dans les lignes qui suivent.

### ***1.2. Les causes des conflits de la fin de Mobutu (1997) jusqu'à nos jours.***

En effet, s'il faut établir des liens entre les conflits actuels et le passé, nous n'allons pas en principe débiter notre réflexion à partir de Mobutu. Il nous semble qu'il faut remonter à un passé lointain, à la Conférence de Berlin (1885) avec son erreur monumentale de convoquer une réunion pour décider du partage de l'Afrique sans que l'Afrique elle-même n'y participe ou ne soit consultée d'avance à titre informel. Les limites des frontières imposées aux africains sont aussi à la base de divisions des grands regroupements ethniques ou d'un peuple appartenant à un même empire. C'est le cas de l'Empire Lunda qui compte aujourd'hui ses filles et fils dans 5 pays africains : la République démocratique du Congo, l'Angola, la Namibie, la Tanzanie et la Zambie. Séparés par les décisions politiques étrangères, les Lunda se reconnaissent toujours comme des frères, membres ethniques descendants des mêmes ancêtres.

Pour ce qui concerne la gestion de Léopold II et de la période coloniale, nous pouvons retrouver ou établir un lien avec les conflits actuels. Par exemple, primo : la façon de gouverner du premier a inculqué dans les esprits des Congolais la conception d'un pouvoir illimité et incontrôlé (c'est-à-dire la conscience de n'avoir des comptes à rendre à personne). Secundo : l'exploitation des ressources naturelles du pays à des fins d'enrichissement personnel n'a pas commencé avec les Congolais. Tertio : la politique de diviser pour mieux régner ; la division du peuple à tendance régionale ou ethnique en autorisant la création des Associations culturelles régionales pour éviter la création des partis politiques, autant d'éléments directement hérités du colonialisme. Quarto : la dictature et la torture, la répression brutale des revendications de certains droits, etc., sont des pratiques antérieures à Mobutu. Cependant, à partir de ces observations, la question qui vient à l'esprit est celle de savoir : pourquoi Léopold II et les colons belges ne géraient-ils pas de la même manière leur propre pays ? La tentative de réponse à cette question nous amène à découvrir une autre graine semée dans le mental congolais : bien s'occuper et faire prospérer les affaires privées au détriment de ce qui est public ou communautaire. Puisqu'un dirigeant d'un pays est comme un pasteur qui est censé protéger son peuple ; le prophète Ezékiel dans la Bible<sup>57</sup>, reprochait déjà l'égoïsme aux pasteurs d'Israël, de son époque, qui paissent eux-mêmes sans faire paître le troupeau (Ez 34,1-11).

---

<sup>57</sup> Dans Ezékiel 34, 2-4, il est écrit : « Malheur aux pasteurs d'Israël qui se paissent eux-mêmes. Les pasteurs ne doivent-ils pas paître le troupeau ? Vous vous êtes nourris de lait, vous vous êtes vêtus de laine, vous avez sacrifié les brebis les plus grasses, mais vous n'avez pas fait paître le troupeau ».

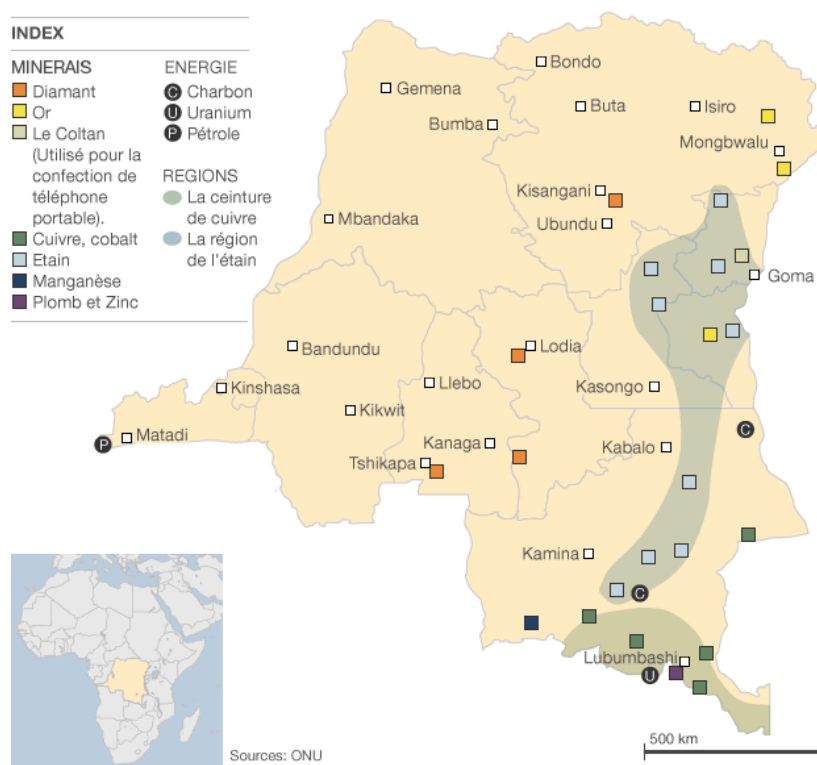


Tout compte fait, ce regard rétrospectif nous aidera à mieux comprendre à partir de Mobutu (1965) comment les facteurs économiques, ethniques, institutionnels et géopolitiques ont prédisposé la République Démocratique du Congo aux conflits.

### 1.2.1. Les facteurs économiques

Point n'est besoin de rappeler que la République démocratique du Congo est un pays de l'Afrique centrale qui dispose d'importantes ressources naturelles. Parmi les potentielles richesses économiques dont il est doté richement, nous pouvons citer les minéraux, l'eau, le pétrole, la forêt, les terres agricoles et sa population jeune. En plus, elle est l'un des plus grands producteurs du coltan, du cuivre et du cobalt au monde. Parmi les minerais, on y trouve de l'or, du diamant, de l'étain, et bien d'autres. Ces ressources sont vitales pour le fonctionnement de nombreuses industries. Par exemple, dans l'industrie automobile, l'aérospatial, la haute technologie (fabrication des smartphones, ordinateurs) et dans la joaillerie.

Titre : Cartographie des zones minières artisanales en République Démocratique du Congo.



Source : ONU, Ken Matthysen, Peer Schouten, Steven Spittaels, *Conflict Mapping, Natural Resources*.

C'est vrai, le Congo est un pays qui a une grande potentialité économique en termes des richesses. Notons que ce sont des « potentielles richesses », c'est-à-dire qui ne sont pas disponibles. Pour les rendre disponibles, il faut utiliser les moyens ou de la technologie pour

les transformer. Et, cette transformation des matières brutes exige de la technologie ou de l'apport extérieur ; c'est le cas du cobalt, du coltan. Pourquoi le Congo, malgré son sous-sol riche en minerais stratégiques, n'a-t-il pas fait éclore une Silicon Valley ? Comment expliquer la pauvreté qui frappe les deux tiers de ses habitants ? Ces questionnements constituent le point de départ de *Cobalt Blues*, d'Erick Bruylant. Le journaliste belge né à Kolwezi, dans le sud de la RDC, signe une enquête fouillée et captivante qui remonte le fil d'un désastre économique et industriel de 1960 à 2000. Dans ce livre, l'auteur pointe la responsabilité des dirigeants congolais, des entreprises et des géants du numérique dans le fiasco minier du pays<sup>58</sup>.

Au vu de ce qui précède, nous pouvons déceler certains facteurs économiques ayant prédisposé la République démocratique du Congo aux conflits. En effet, la zaïrianisation fut un des éléments caractéristiques du régime Mobutu. Le phénomène de zaïrianisation en vue d'un retour à l'authenticité n'a pas épargné le secteur économique. Voulant effacer toutes les traces occidentales ou européennes, Mobutu va saisir ou mieux confisquer toutes les entreprises étrangères pour les confier aux citoyens nationaux, surtout à ses proches. Il présente son projet sous le nom de politique de consolidation économique nationale et d'indépendance économique. Bref, la nationalisation des entreprises et la zaïrianisation va contribuer négativement à la destruction de l'infrastructure industrielle et commerciale.

En plus, la chute du prix du cuivre, principale exportation du pays, portera un coup dur à l'économie du pays. La mauvaise gestion de ses entreprises publiques et privées par les citoyens nationaux, entraînera l'effondrement de l'activité économique, la réduction des recettes publiques, le débordement des déficits budgétaires, la flambée des prix sur le marché et la dévaluation de la monnaie nationale.

Les entreprises étrangères installées au Congo pendant la colonisation, ont joué un rôle hors-pair dans le domaine économique de ce pays. Jean-Louis Moreau écrit :

« Durant toute la période coloniale, l'économie congolaise fut dominée par quelques groupes : société générale de Belgique, Groupe Empain, Groupe Lambert, Cominière...peu de groupes non belges étaient présents sur place. Les grandes entreprises congolaises étaient contrôlées depuis la Belgique, même si les

---

<sup>58</sup> Erick Bruylant, « Mines en République Démocratique du Congo : un pillage qui réduit une partie de la population à une forme d'esclavage », dans *Cobalt blues : La sape d'un géant Congo 1960-2020*, Editions Racine, 2021, p.93. La Silicon Valley est une région en Californie qui accueille les sièges sociaux et campus de plus de 6000 entreprises internationales de technologies. Le mot silicon signifie « silicium », qui est le matériau utilisé pour fabriquer les puces des ordinateurs. Quand les gens pensent aux plus grandes entreprises de la Silicon Valley, les géants de l'informatique tels qu'Apple, Google et Facebook, Adobe Systems, etc.

participations étrangères étaient parfois importantes. La part des sociétés du groupe était très élevée. La Société générale se considérait comme la colonne vertébrale du Congo économique. On ne saurait surestimer l'orgueil avec lequel ses dirigeants considéraient leurs réalisations au Congo »<sup>59</sup>.

Déjà à partir de Mobutu, nous constatons que la dégradation du secteur économique du pays fait suite à la mauvaise gestion des entreprises publiques confiées aux citoyens nationaux. Ces derniers se comportaient plus en jouisseurs qu'en gestionnaires responsables, menant un mode de vie démesuré. Le manque de formation adéquate pour préparer la relève contribuera aussi à cette décadence du secteur économique. Mais, quel lien pouvons-nous établir avec les conflits actuels ? Puisque les mêmes actes produisent les mêmes effets, comme on pouvait s'y attendre, cette dégradation économique va affaiblir les moyens de l'Etat, sa capacité à fournir les services de base à la population (l'éducation, la santé et autres infrastructures). Le paiement des agents devient difficile et irrégulier, ce qui mécontentera la population qui finira par perdre confiance dans l'Etat. Les forces militaires étant aussi concernées par la crise, la sécurité de l'Etat devient elle aussi en danger. Ce qui déclenchera des vives tensions et conflits.

Comme on peut s'en douter fort bien, cette crise économique prolongée entraînera des inégalités socio-économiques. En effet, les richesses du pays, comme on le voit aujourd'hui, étaient concentrées ou accumulées par une poignée d'élites politiques et économiques. Bien des Congolais étant au chômage et surtout les jeunes, l'environnement devenait de plus en plus favorable à des contestations sous forme de rébellion contre le pouvoir en place. Dans une situation de fragilité politique liée à la conjoncture sociale, une rébellion peut facilement en profiter pour renverser le pouvoir en place. Plus la population se sent abandonnée et ne retrouve plus son compte dans la gestion de la *res publica* par l'Etat, plus le manque de confiance à son égard augmente et peut devenir un élément déclencheur d'un conflit. Pour corroborer ce qui précède, Fidel Castro (1926-2016), ancien président de Cuba, disait : « si dans ton pays tu n'as pas accès à la santé, l'éducation, la justice et la culture...tu as le droit de te rebeller. Même les morts, ajoutait-il, ne peuvent pas reposer en paix dans un pays opprimé »<sup>60</sup>. Mais il nous semble

---

<sup>59</sup> Jean-Louis Moreau, « De la décolonisation à la zaïrianisation. Le sort des capitaux belges au Congo », dans *Les Cahiers Irice*, 2010/2(N°6), p.61-77. Les entreprises étrangères produisaient 100% du cuivre, du zinc, des produits colbatifères, de l'argent, du diamant et du cadmium de la colonie, mais aussi 22% de la production d'huile de palme, 19% des amandes palmistes, 32% du cacao, 35% du caoutchouc, 7% du café, 75% des fibres de coton, 15% du bois, 11% du maïs, 8% de l'or. Sur 7 milliards de produits agricoles exportés, il en produisait près du tiers et sur 13 milliards de minerais et métaux exportés, il en produisait plus des trois quarts.

<sup>60</sup> Nicolas Michel, « Cuba : Fidel Castro, le parcours d'un combattant », dans *Jeune Afrique*. Archives, article mis à jour le 28 novembre 2016.

nécessaire de préciser que généralement, ce n'est pas la population la plus misérable, déjà affaiblie par sa situation sociale, qui se lève habituellement pour se rebeller mais ce sont les plus nobles, les intellectuels et les plus audacieux. Polybe, historien Grec, le dit en ces termes : « Parce qu'ils se voient injustement rejetés de l'entourage du pouvoir, et parce qu'ils comprennent que leurs conseils raisonnables sont méprisés, ils encouragent la masse à se soulever. Dans de telles circonstances, la masse suit ses citoyens nobles et pour marquer sa reconnaissance aux destructeurs de la monarchie, elle en fait ses chefs et s'en remet à eux »<sup>61</sup>.

La République Démocratique du Congo a grandement besoin de ces citoyens meilleurs et audacieux, des veilleurs de conscience de la masse face à ses droits. Dans l'espoir qu'une fois parvenus au pouvoir, ils se préoccupent de satisfaire ceux qui les ont aidés et, pour cela, qu'ils placent l'intérêt commun au-dessus de tout et traitent avec vigilance les affaires du peuple. Malheureusement, pour la plupart de cas, une fois au pouvoir, les nouveaux élus reproduisent ce qu'ils reprochaient autrefois aux autres : la folie du pouvoir les conduit aux excès au détriment du peuple, ils créent de clivages « coteriques » de coalition et d'accommodement de petits intérêts personnels, mesquins et opportunistes. Par conséquent, ceux qui les avaient aidés à mener le combat pour conquérir le pouvoir sont pratiquement oubliés. En fin de compte, les espoirs du peuple se transforment en grande déception et donnent lieu à un nouveau cycle de violence.

En plus, nous pensons qu'à la source un problème de crise d'identité a poussé Mobutu vers la conception de la zaïrianisation et du nationalisme, c'est-à-dire un mouvement politique déclarant vouloir exalter une nation sous toutes ses formes : Etat, culture, religion, ethnie, langue, histoire, traditions, préférence nationale pour l'emploi, etc., par opposition aux autres nations et populations. Car pour lui, l'indépendance comme phase critique de l'histoire du pays, était l'occasion de rompre en tout et pour tout avec les Européens pour s'affirmer comme président et affirmer une identité culturelle. Cette rupture brutale et précoce avec les entrepreneurs Belges ou étrangers pour affirmer l'autonomie et l'identité zaïroise a conduit le pays à un malaise profond et à un déséquilibre économique. Dans cette perspective, on lit ainsi chez Ricoeur dans *Politique, économie et société* :

« Du point de vue du développement psycho-physiologique, la crise désigne l'état de malaise profond, à la fois corporel, social et psychique, lié au passage d'un âge de la

---

<sup>61</sup> Polybe, cité dans *Dictionnaire de philosophie politique*, Sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, Paris, Quadrige/ Puf, 2003, p.636.

vie à l'autre. Liée à la quête de l'identité, le mot crise, remarque l'auteur, n'est ici employé que dans un contexte évolutif, non point pour désigner une menace de catastrophe mais un tournant, une période cruciale de vulnérabilité accrue et de potentialité accentuée et, partant, la source ontogénétique de force créatrice mais aussi de déséquilibre. Prise en ce sens, toute crise est crise d'identité sur le chemin des stades de la vie qui tous ensemble constituent le *cycle de vie* »<sup>62</sup>.

Somme toute, en ce qui concerne le lien à établir entre les ressources naturelles de la République Démocratique du Congo et les conflits socio-politiques, nous sommes tentés de soutenir dès le début que les ressources naturelles ne sont pas directement à l'origine des conflits. C'est plutôt la manière dont ces ressources sont exploitées qui fait d'elles le centre de gravité des conflits et le nerf des guerres interminables depuis Léopold II jusqu'à nos jours. En fait, c'est le problème de la traçabilité de ses ressources naturelles qui pose problème. Pour ce faire, il suffit de régulariser ou de réglementer de manière efficace leur exploitation, en particulier au moyen d'un code minier favorisant le développement de l'ensemble du pays. Cela exige, avant tout, la mise en place d'institutions étatiques fortes, mais aussi et surtout la formation d'hommes consciencieux épris de valeurs éthiques et respectueux de la dignité de la vie humaine. Mais puisque c'est l'homme qui reste au centre des conflits, il s'agira de rééduquer toute une génération ou la former afin d'espérer une nouvelle donne politique.

Pour les dimensions ethniques des conflits, nous y reviendrons au troisième chapitre en abordant la question du tribalisme et la politique d'exclusion au Congo.

### 1.2.2. *Les facteurs institutionnels des conflits*

Sous ce titre, nous voulons tout simplement faire ressortir ou mieux dégager la part de responsabilité des institutions de l'Etat dans les conflits actuels en République démocratique du Congo à partir du rôle qu'elles avaient à jouer. Autrement dit, quel lien existe-t-il entre les conflits actuels et les institutions en place ? En outre, l'enjeu ici est d'analyser si la Constitution considérée comme Loi fondamentale, avec son organisation institutionnelle, en ce qui concerne le pouvoir du chef de l'Etat, l'organisation des élections, les lois sur la nationalité, etc. ; ne prédisposait pas le pays aux conflits ? Un autre enjeu sera de comprendre pourquoi tel conflit survient dans une zone donnée et à un moment particulier ? Quel lien entre le pouvoir central et les communautés locales dans la gestion des conflits ?

---

<sup>62</sup> Paul Ricoeur, *Politique, économie et société, Ecrits et conférences 4*, Textes choisis, annotés et présentés par Pierre-Olivier Monteil, Paris, Editions du Seuil, 2019, p.168-169.

Mais, il nous semble important déjà de définir une institution politique et ce que serait son devoir vis-vis de la communauté. Nous entendons par institution, un organisme public, régime légal ou social, établi pour répondre à quelque besoin déterminé d'une société donnée. Il s'agit pour nous des institutions politiques d'après la Constitution de la troisième république promulguées le 18 février 2006, telles qu'elles sont réparties en institutions centrales et institutions provinciales de la République<sup>63</sup>. Selon la Constitution de la République démocratique du Congo, ses institutions sont les suivantes : le Président de la République, le Parlement, le Gouvernement, les Cours et Tribunaux (art.68). Les institutions politiques provinciales sont : l'Assemblée provinciale et le Gouvernement provincial. Les subdivisions territoriales à l'intérieur des provinces sont fixées par une loi organique (art.195,196). Les institutions d'appui à la démocratie sont : La Commission électorale nationale indépendante et le Conseil supérieur de l'audiovisuel et de la communication (art. 211, 212). Sans trop se perdre dans les détails, il nous semble important de préciser que les territoires qui forment les provinces sont eux-mêmes constitués en secteurs subdivisés en groupements, localités et villages. Ce qui fait que pour une identité complète, tout congolais déclare les noms des parents, du village natal, la localité ou groupement, le secteur, le territoire, la province et le pays.

D'entrée de jeu, rappelons que le politique chez Ricoeur, est le milieu d'accomplissement de la visée éthique, accomplissement du souhait de la vie bonne. Et Aristote, au début de *l'Ethique à Nicomaque*, introduit le lien politique<sup>64</sup> comme l'effectuation par excellence de la visée éthique. Et par rapport à la pluralité qui caractérise le vouloir vivre-ensemble d'une communauté historique (peuple, nation, région, classe, etc.) ; l'institution politique a le devoir de l'organisation et de l'exercice du pouvoir de l'Etat. Elle confère à ce vouloir-vivre-ensemble une structure distincte de tous les systèmes caractérisés plus haut comme des « ordres de la reconnaissance ». C'est pourquoi, Hannah Arendt, citée par Paul Ricoeur, appellera pouvoir la force commune qui résulte de ce vouloir-vivre-ensemble et qui n'existe qu'aussi longtemps que ce dernier est effectif, comme les expériences terrifiantes de la défaite, où le lien se défait, en donnant en négatif la preuve<sup>65</sup>. Donc, le pouvoir politique est à

---

<sup>63</sup> On peut lire Alphonse Makengo Nkutu, *Les institutions politiques de la RDC. De la République du Zaïre à la République démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2010. Alphonse Makengo est professeur des universités. Il enseigne la communication politique, le droit constitutionnel et les régimes politiques étrangers, le droit international public, la prospective politique, le séminaire des institutions politiques de la République démocratique du Congo et le séminaire de sciences politiques. Son ouvrage fait une analyse de façon claire et synthétique les institutions politiques de la République Démocratique du Congo.

<sup>64</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Traduction et présentation par Richard Bodéüs, Paris, éditions Flammarion, 2004, I [1094 a 21-b7] (la connaissance du bien suprême : œuvre de la politique).

<sup>65</sup> Hannah Arendt, cité par Paul Ricoeur, *Politique, économie et société*, Ecrits et conférences 4, Textes choisis, annotés et présentés, par Pierre-Olivier Monteil, Paris, Seuil, 2019, p.104

travers tous les niveaux du pouvoir considérés comme tels. Mais, la valeur spécifique qui constitue le politique comme institution, c'est la justice. « La justice, écrit Rawls, au début de *Théorie de la justice*, est la première vertu des institutions sociales, comme la vérité est celle des systèmes de pensée »<sup>66</sup>. Autrement dit, nous tenterons de dégager le lien entre institutions et conflits actuels au Congo à partir du devoir d'organiser le bien-vivre-ensemble et de la justice comme première vertu des institutions sociales.

Il est d'autant plus remarquable que là où vous avez des institutions démocratiques fortes, on observe une stabilité politique voire un développement économique. La mise en place des institutions fortes, comme nous le suggérons dans les perspectives d'avenir, sont essentielles au bon fonctionnement de l'Etat et cela contribue à renforcer la stabilité, évidemment, la stabilité politique et le développement économique d'un pays. En effet, les conflits actuels qui sévissent en République démocratique du Congo ont des origines complexes et variées. Parmi les causes profondes, les facteurs institutionnels se révèlent être des éléments non négligeables. Nous appuyant sur le Rapport du Projet Mapping concernant les violations les plus graves des droits de l'homme et du droit international humanitaire commises entre mars 1993 et juin 2003 sur le territoire de la République Démocratique du Congo, nous citerons sept éléments qui mettent en cause les facteurs institutionnels dans les conflits :

1). Centralisation du pouvoir par un groupe d'individus et pratique autoritaire du pouvoir. En effet, on a assisté au Congo à l'exclusion de certains groupes sociaux du pouvoir comme stratégie utilisée par des régimes successifs pour se maintenir en place. Ce système se montre allergique aux revendications en faveur d'un système décentralisé et exerce de la répression à l'égard de ceux qui sont favorables au partage du pouvoir. Le système s'attaque même à la liberté d'expression des médias. Ce qui devient problématique pour maintenir l'équilibre entre le pouvoir central et les communautés locales. En outre, les autorités traditionnelles se sentant dépouillées de leur pouvoir, vont chercher à fragiliser l'Etat. Ainsi, la collecte des impôts devient difficile pour l'Etat et dépendra de l'aide étrangère.

2). De 1960 à aujourd'hui, cinq différentes constitutions ont vu le jour en République démocratique du Congo. La loi fondamentale belge adoptée en 1960, en passant par la constitution de Luluabourg de 1964, les deux constitutions promulguées sous Mobutu en 1967 et en 1974 institutionnalisant le système présidentiel avec la création d'un parti unique, puis

---

<sup>66</sup> Rawls, *Théorie de la justice* (1971), trad. fr. de Catherine Audare, Paris, Seuil, 1987, cité par Paul Ricoeur, « Le politique, milieu d'accomplissement de la visée éthique » dans *Politique, économie et société*, Ecrits et conférences 4, Paris, Seuil, 2019, p.104.

l'actuelle Constitution de 2006 établissant un système fédéral avec 25 provinces décentralisées et une ville capitale. En pratique, ces cinq constitutions voulaient d'abord résoudre deux préoccupations majeures, à savoir : le partage du pouvoir entre le président et le premier ministre (pour ne plus revivre les aventures de Kasavubu et Lumumba). Remarquons toutefois qu'au-delà du changement de système ou régime politique, l'objectif reste le même : la conservation du pouvoir. En fait, rien n'a changé. Avec le principe de majorité présidentielle au Parlement, tout président se bat à n'importe quel prix pour avoir cette majorité. Actuellement, on assiste au débauchage, à la transhumance des députés pour avoir la majorité parlementaire comme une migration du bétail entre les pâturages d'hiver et les pâturage d'été. Se pose alors une question sur la constance idéologique des partis politiques et le phénomène de la transhumance politique. Comme le stipule Evariste Boshab, constitutionnaliste Congolais et ancien président de l'Assemblée nationale :

« Toujours à l'ordre du jour de l'élaboration de chaque nouvelle Constitution, dans l'incapacité de franchir l'étape de l'effectivité, la Cour constitutionnelle constitue une véritable hantise dans l'évolution constitutionnelle de la République Démocratique du Congo. Il faut une Cour constitutionnelle pour que le contrôle de la constitutionnalité des lois garantisse le respect des droits et libertés des citoyens, pour que chaque institution fonctionne dans les limites lui assignées par le constituant afin d'éviter la fraude à la Constitution en passe de devenir un véritable culte sinon une vertu pour nombre de gouvernants africains ». <sup>67</sup>

3). La loi électorale et le droit de vote aux migrants ; ce qui fait appel à l'épineuse problématique de la nationalité congolaise à accorder aux immigrants ayant passé autant d'années sur le territoire congolais. Il s'agit là du mécontentement autour de la nationalité des immigrants d'origine rwandaise, burundaise et ougandaise présents sur le sol congolais avant l'indépendance. La création d'un peuple apatride et sans terre est aussi l'une des causes des conflits. Parmi les descendants de réfugiés rwandais nés en République Démocratique du Congo, on peut citer Laurent Nkunda et Bosco Ntanganda, les deux célèbres dirigeants des mouvements rebelles. Puisque l'immigration devient un sujet d'actualité pour notre temps, quel travail faut-il faire en amont avant l'accueil des immigrants dans un territoire souverain donné ?

---

<sup>67</sup> Evariste Boshab, « Les dispositions constitutionnelles transitoires relatives à la Cour constitutionnelle de la République Démocratique du Congo », dans *Fédéralisme-Régionalisme*, Université de Liège, volume n°11, 2011.



4). La pénurie de terres face à la loi Bakajika<sup>68</sup> qui octroyait à l'Etat congolais la possession de toutes les terres et l'inégale répartition des exploitations bovines entre les différents groupes ethniques. Le cas du conflit entre les Hema et Lendu, des éleveurs et agriculteurs, est un conflit foncier.

5). Il y a un problème d'ordre économique et politique dans le processus de désarmement, de démobilisation et réintégration des anciens militaires. Economique, parce qu'il fallait bien assurer leur subvention ; politique, parce qu'il n'est pas facile de créer une armée républicaine unifiée après un brassage des militaires venus des différentes forces armées opérant dans le pays.

6). La contestation des résultats des élections de 2006, de 2011, de 2018, élections qualifiées par plusieurs observateurs d'entachées de graves irrégularités, de manque de transparence et de crédibilité, truquées et donc ne reflétant pas la vérité des urnes. Comme on peut s'y attendre, de tels résultats n'arrivent pas à rétablir la confiance entre la population et le gouvernement. Cela crée une crise de légitimité du pouvoir.

7). La problématique de la légitimité du pouvoir de l'Etat, surtout lorsqu'il ne s'occupe pas des intérêts de la population, et que la communauté se sent abandonnée par le pouvoir, cela crée des frustrations qui deviennent l'un des facteurs qui alimentent les violences et conflits en République démocratique du Congo.

### 1.2.3. *Les facteurs géopolitiques des conflits.*

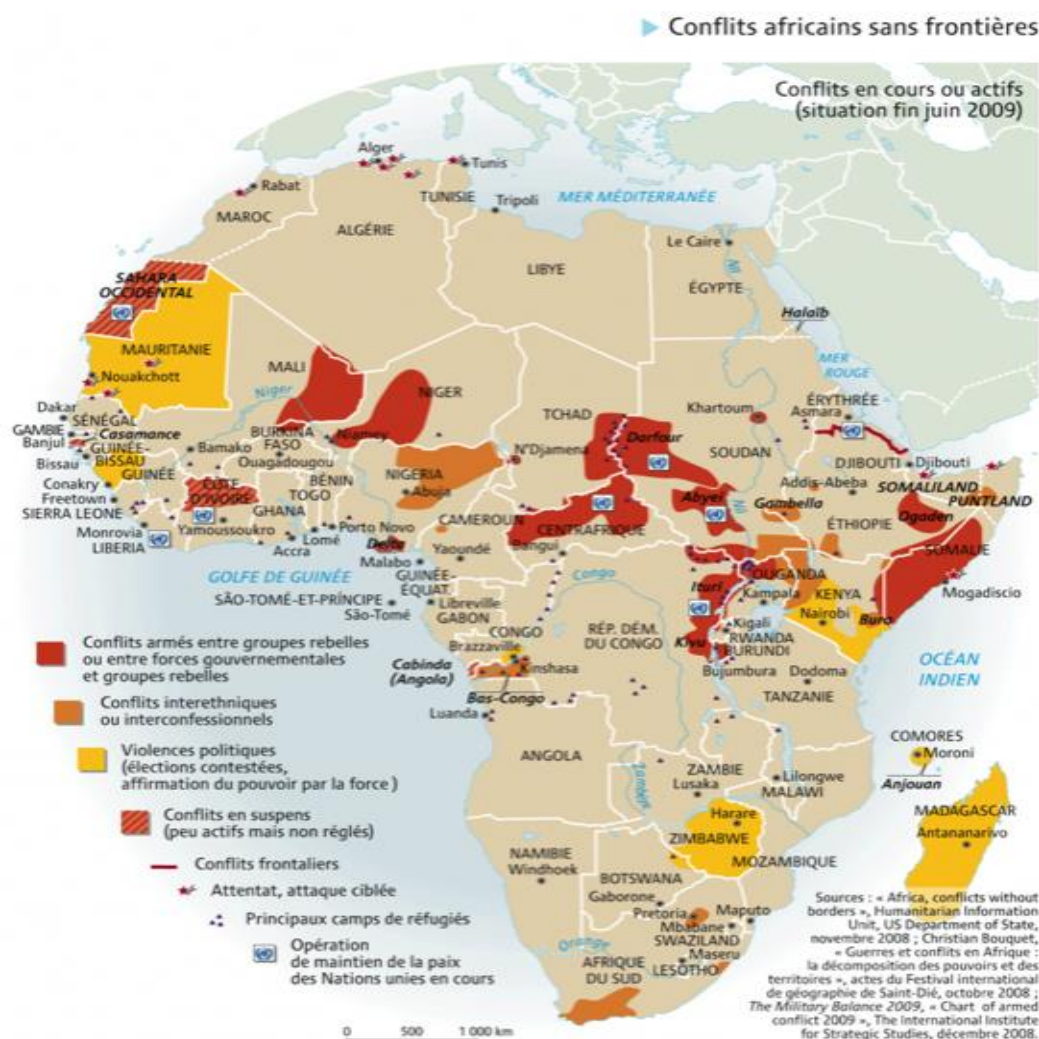
La démarche poursuivie ici consiste à montrer que la configuration géographique des zones en proie aux conflits est un facteur important dont il faut tenir compte. Pourquoi les violences, conflits et guerres sont-ils récurrents dans la même partie du pays et non pas dans d'autres ? Puisque la partie Est du Congo fait frontière avec quatre pays (le Rwanda, l'Ouganda, le Burundi et la Tanzanie), quelles sont les implications de cette proximité régionale et quel lien y a-t-il avec les conflits qui minent la vie des Congolais depuis presque trois décennies ?

Pour le dire clairement, l'enjeu sera de voir comment les conflits dans la partie Est de la République démocratique du Congo se sont intensifiés en dimension régionale et voire mondiale. La ramification causale des conflits au-delà des frontières du territoire congolais rend difficile et complexe leur gestion. Ainsi, pour les résoudre, il faudrait mettre en place des

---

<sup>68</sup> Loi Bakajika est une loi congolaise proposée par le député Bakajika Diyi Kangombe Isaac-Gérard, votée par la chambre des députés le 28/05/1966. Cette loi précise que le sol et le sous-sol appartiennent à l'Etat congolais.

résolutions prises au niveau régional avec les parties prenantes ou mieux avec les pays voisins qui y sont impliqués directement ou indirectement. Quelle est la dimension régionale des conflits ?



Sources : [https:// www.monde-diplomatique.fr/local/cache-](https://www.monde-diplomatique.fr/local/cache-) Dans *Le monde diplomatique*, *L'Atlas un monde à l'envers*, « conflits ethniques ou luttes pour le pouvoir ? Collectif Carto 2009.

Sans oublier les facteurs internes, évoqués plus haut, qui sont à l'origine des conflits dans ce pays de l'Afrique centrale, les analyses de plusieurs experts démontrent que les conflits et guerres en République démocratique du Congo plongent leurs racines au niveau régional. En effet, les conflits au Congo semblent trouver leur origine au-delà des frontières du pays. Leur impact s'est étendu sur toute la région des Grands Lacs. S'il faut compter le nombre des morts ou évaluer les pertes en vies humaines, ces conflits ont déstabilisé et perturbé le système politique, socio-économique de toute la région. Naturellement, comme on peut l'imaginer, leurs conséquences néfastes sont insoupçonnées ou incalculables dans différents domaines. Et aucun pays de cette région ne peut se dire être à l'abri des insécurités provoquées par les groupes armés, les attaques intempestives, des guerres et conflits actuels à l'Est du Congo. Tout le

monde vit aux aguets. Tous les pays de cette région se préparent pour se protéger et réagir à d'éventuelles attaques. En effet, on appelle Région des Grands Lacs, les quatre pays africains qui bordent les Grands Lacs d'Afrique de l'Est. Cette désignation géopolitique rassemble le Burundi, la République démocratique du Congo, l'Ouganda et le Rwanda dans la mesure où par rapport au Congo, les quatre pays bordent les lacs Victoria, Tanganyika, Albert, Moero et Kivu.

Un autre enjeu important pour nous est de comprendre comment s'est effectué le passage ou mieux la transformation des conflits internes en guerres régionales ? Autrement dit, quel est l'élément déclencheur de cette ramification des conflits jusqu'au débordement au-delà des frontières ? Tout compte fait, pour le dire clairement, le génocide du Rwanda en 1994 est l'élément déclencheur de cette expansion régionale des conflits et guerres. En effet, l'arrivée massive des réfugiés Hutu rwandais en fuite dans la partie Est de la République démocratique Congo va impacter et perturber la vie des autochtones congolais vivant dans cette partie du Congo. Un antagonisme entre les groupes ethniques d'origine rwandaise et ceux des Congolais va se déclencher autour des terres pour les agriculteurs et les éleveurs. Au conflit ethnique se superpose donc un conflit économique.

Par ailleurs, puisque dans le groupe des hutu rwandais réfugiés au Congo se trouvait une bonne frange des milices Hutu, appelées *interahamwe*, celle-ci représentant une menace pour le gouvernement rwandais de Paul Kagame (Tutsi d'origine), ce dernier décidera de les poursuivre pour les traquer afin de les empêcher de revenir renverser le pouvoir en place. A ce niveau, il faut souligner la difficulté du gouvernement zaïrois de Mobutu à protéger ses frontières contre les invasions étrangères et empêcher qu'elles servent de base arrière à la formation des groupes rebelles étrangers. Et pourtant, une frontière s'organise. Par conséquent, on n'y entre ni en ressort comme on veut. Même pour entrer dans un poulailler du voisin pour récupérer son coq qui s'y cache, on avertit par courtoisie le responsable de la maison.

La deuxième vague des groupes armés étrangers en République démocratique du Congo, arrive avec l'AFDL de Laurent Désiré Kabila pour chasser Mobutu du pouvoir en 1997. La troisième infiltration des groupes armés se produit lorsque la guerre contre Kabila éclate en 1998, guerre opposant d'un côté les deux groupes rebelles (MLC et RCD) soutenus par les anciens alliés de Kabila (le Rwanda, l'Ouganda et le Burundi) contre le gouvernement Kabila soutenu par l'Angola, le Zimbabwe, la Namibie et le Tchad.



Sources : TV5 (information, tv5 monde.com) Quel camp ont choisi les pays africains lors de la seconde guerre du Congo ?

Après cette guerre que nous pourrions qualifier de continentale sur le sol congolais, une autre stratégie a dû être mise en place : celle des agendas cachés. Les différents groupes armés étrangers profitèrent du vide du pouvoir créé par l'Etat congolais pour contrôler et exploiter les ressources naturelles en complicité avec certains autochtones. De toutes ces péripéties de confrontation entre l'armée nationale et l'invasion étrangère, il faut noter que la population civile en est la première victime.

Oui, il n'est pas usurpé de parler d'une dimension internationale des conflits de la République Démocratique du Congo avec l'implication des sociétés multinationales étrangères et de soutiens de gouvernements étrangers aux forces belligérantes. Généralement, là où il n'y a pas de paix, les investisseurs se montrent réticents à s'engager. Paradoxalement, l'Est du Congo est devenu très attractif pour des entreprises internationales privées et non réglementées. Au contraire, elles soutiennent et financent les guerres en bénéficiant d'un système fragile de réglementation afin d'exploiter les ressources naturelles. Ainsi, elles se livrent à des pratiques commerciales corrompues et contraires à l'éthique, notamment l'évasion fiscale, les prix de transfert et la violation des droits des travailleurs. Somme toute, cela revient à dire qu'il n'y aura pas de paix durable aussi longtemps que la solution aux conflits en République Démocratique du Congo ne viendra pas de la ferme volonté du gouvernement congolais et des pays voisins, ainsi que des multinationales étrangères qui en tirent des dividendes.

### ***1.3. Les conséquences des conflits sur le développement économique et social du pays***

Après avoir présenté les diverses et complexes causes des conflits récents et passés qui assaillent la République Démocratique du Congo, à partir de la confiscation du pouvoir par Mobutu (1965) jusqu'à aujourd'hui, des facteurs économiques aux facteurs géopolitiques en passant par les facteurs ethniques et institutionnels ; la présente section analyse les conséquences ou mieux les effets des conflits sur le développement économique et social.

D'entrée de jeu, notons que selon le Rapport Mapping, rapport de l'Organisation des nations unies sur les violations des droits de l'homme, les guerres en République Démocratique du Congo se sont révélées comme étant les plus meurtrières de l'histoire depuis la Seconde Guerre mondiale, avec des estimations à 5,4 millions de victimes.

#### *Des fosses communes et des déplacés de guerre à Bukavu (à l'est de la RDC)*



*Sources : Jeune Afrique. Politique : « RD.Congo : deux années plus tard, la fosse commune de Maluku reste un mystère », par Ida Sawyer (directrice pour l'Afrique centrale à Human Rights watch) ; Nord-Kivu : « Des centaines de déplacés sans assistance sanitaire et humanitaire ».*

En effet, l'objet de cette partie est de montrer que les conflits prolongés en République Démocratique du Congo ont eu et continuent d'avoir un impact désastreux dans divers domaines. En particulier : le lourd bilan humain des guerres, l'insécurité générale à la suite des conflits prolongés, font du Congo une zone rouge pour les investisseurs sérieux qui ne peuvent pas accepter de travailler dans un climat d'insécurité totale. Le développement économique, social et humain s'en trouve fragilisé. En outre, nous pouvons citer l'impact des conflits sur les infrastructures routières, sur le secteur des ressources naturelles, dans les domaines de commerce, de la santé, de l'éducation, sur la pauvreté dans l'ensemble du pays, les violences faites aux personnes vulnérables en particulier les femmes et les enfants, sur l'agriculture avec le déplacement de populations entraînant la famine et les maladies de malnutrition et autres, etc.



Pour se rendre compte des atrocités de la guerre et des violences faites à la femme, nous recommandons de visionner le film « *L'homme qui répare les femmes – la colère d'Hippocrate* », de Thierry Michel et Colette Braeckman à la gloire du gynécologue, prix Nobel de la paix, Denis Mukwege.



Sources : Franceinfo : Afrique. Thierry Michel : « *Le Dr Mukwege est engagé dans un combat contre l'impunité* ».

Dans des zones des conflits, les batailles se passent en effet sur les corps des femmes. « Chaque femme violée je l'identifie à ma femme, chaque mère violée je l'identifie à ma mère et chaque enfant violée je l'identifie à mes enfants ». Comment pouvons-nous nous taire cela, se demande Denis Mukwege<sup>69</sup>.

Mais il nous semble important de souligner que toutes ces femmes qu'il répare ont aussi une mère patrie meurtrie et violentée qui réclame et mérite réparation. Faut-il toujours compter sur une seule personne ? Nous pensons que non, le Congo a besoin des filles et des fils consciencieux, courageux, déterminés à porter haute sa voix à la communauté internationale, à travers les médias et autres moyens de communication, comme le fait Denis Mukwege pour parler de sa situation, de sa reconstruction et en fin pour retrouver sa dignité. Raymond Noël révèle un indice important constaté chez les femmes violées, maltraitées et qui sont devenues comme une arme de guerre : « Des milliers de femmes victimes de violences sexuelles et de mutilations génitales sont réparées dans leur corps. Mais aussi, en reconstruisant leur dignité perdue, elles deviennent, à leur tour, porteuses d'un nouvel espoir pour toute une population »<sup>70</sup>.

Et parmi les gens qui ont mobilisé de dons et fonds pour soutenir l'action du Dr Denis Mukwege, nous pouvons citer François Hollande, l'ex-Président Français qui est arrivé pour la première fois à l'Est du Congo, ce mardi 27 septembre 2022 à Bukavu, dans la province du

<sup>69</sup> Thierry Michel et Colette Braeckman, « Denis Mukwege, L'homme qui répare les femmes. La colère d'Hippocrate », *Film documentaire belge* réalisé par Thierry Michel et Colette Braeckman, sorti en avril 2015

<sup>70</sup> Raymond Noël, « L'homme qui répare les femmes. Bienveillance et résilience », dans *Revue Quart Monde*, 2016, n°3, p.30-33. [Professeur de religion retraité, Raymond Noël est membre de Justice et paix en Belgique Francophone. (Voir le site <http://www.justice-paix.be>)].

Sud-Kivu. Il est venu participer à l'inauguration du bloc opératoire de l'hôpital Général de Référence de Panzi. En effet, la modernisation de ce centre hospitalier avec du matériel à la pointe de la technologie contribuera à offrir aux patients et particulièrement aux femmes victimes de violences de guerre les meilleures conditions de soin. S'adressant à la Presse, l'ex-Président Français a déploré les violences qui se poursuivent dans l'Est du pays, causées par l'activisme de différents groupes armés notamment étrangers. Le Président Macron a aussi pris l'initiative de favoriser la paix dans cette partie du pays, la fin des ingérences étrangères et des prédations qui s'y commettent, a-t-il ajouté<sup>71</sup>.

En mettant en exergue ou en évidence les pertes et dommages liés aux conflits, les effets multiples sur l'économie et la société, nous voulons faire ressortir en filigrane les bienfaits, les gains ou les intérêts potentiels qui pourraient résulter de la paix, de la bonne gouvernance des ressources naturelles, de la stabilité économique, du commerce transfrontalier dans une coopération efficace entre le Congo et ses voisins. Autrement dit, on peut imaginer le dynamisme économique qui se dégagerait dans un environnement de paix et de stabilité, avec toutes les potentialités économiques dont dispose la République Démocratique du Congo. Par ailleurs, puisque nous avons évoqué les facteurs géopolitiques parmi les causes profondes des conflits au Congo, nous tenterons aussi d'examiner et de comprendre leurs conséquences au niveau régional et international.

L'insécurité générale empêche la paix et ne favorise pas la libre circulation des paisibles citoyens. Il ne fait l'ombre d'aucun doute que les conflits prolongés, la présence de groupes armés rebelles et des guerres récurrentes dans un territoire donné, les antagonismes politiques entre le Congo et ses pays voisins constituent un motif d'insécurité générale pour la population, une zone rouge où il ne fait pas bon vivre. Car, le climat d'insécurité du quotidien devient de plus en plus insupportable.

En effet, à partir du moment où l'Etat n'accomplit plus son rôle de garant de la protection, la sécurité des personnes et de leurs biens, il perd sa mission fondamentale et met la vie de ses concitoyens en danger. Cet état d'insécurité grandissante, surtout dans des provinces touchées par les conflits, est un obstacle majeur pour l'investissement et le développement économique et social du pays. Qu'il s'agisse des investisseurs locaux ou étrangers, s'ils sont sérieux, le contexte sociopolitique troublé ne peut favoriser le climat d'affaires. Personne ne peut courir le risque d'investir là où la paix et la sécurité ne sont pas du tout garanties. Paradoxalement du

---

<sup>71</sup> Museza Cikuru, « François Hollande à Bukavu », dans *Mediacongo.net* publié ce 28/09/2022.

point de vue de la situation du Congo, nonobstant les guerres, la présence remarquable et en grand nombre des multinationales nous pousse à nous interroger sur les motifs de leur présence dans une région en guerre. A partir du moment où la plupart d'entre elles trempent dans la corruption et encouragent des évasions fiscales, le temps de guerre et d'insécurité sociale devient propice pour les affaires des mafieux en brouillant la traçabilité des ressources de l'Etat.



*Pénible travail pour extraire artisanalement le coltan qui se trouve dans nos téléphones, minerais dans les condensateurs afin de conserver la mémoire de nos appareils électroniques. (Sources : « La route commerciale du coltan congolais : une enquête », GrAMA, Groupe de recherche sur les activités minières en Afrique, mai 2003 (version révisée), <http://www.unites.ugam.ca/grama>).*



*Manque de traçabilité dans l'exploitation minière artisanale (du diamant).*

*Mine d'or dans le Sud-kivu*



*Mine de Cobalt de Kamoto, Mine d'Uranium de Shinkolobwe, Puits de pétrole sur le lac Albert, le parc national de la salonga, la plus grande réserve de forêt tropicale humide d'Afrique, il abrite une mosaïque de milieux où évolue une riche biodiversité. On y trouve des espèces rares dont le paon, l'éléphant de forêt, le faux-gavial d'Afrique et le bonobo. On y dénombre une cinquantaine d'espèces de mammifères, plus de 200 oiseaux, 120 poissons et des centaines d'espèces de plantes à travers ses paysages recouverts à 95% de forêt. (Sources : [www.alamy.com](http://www.alamy.com), uranium mine Banque de photographies et d'images).*



En effet, le Congo est aujourd'hui la plaque tournante du trafic d'uranium avec lequel on fabrique l'arme nucléaire mais cela sert surtout à la production d'énergie nucléaire en réalité. Pour de plus amples détails sur le trafic illégal d'uranium au Congo, on peut visionner le film documentaire de Patrick Forestier (avec la participation de Canal+ et Planète produit par tac presse) dans lequel on parle de la Centrale des réactifs nucléaires de l'Université de Kinshasa, mais surtout de la disparition de deux barres d'uranium dans cette Centrale retrouvées ailleurs<sup>72</sup>. Les conflits sociopolitiques en République Démocratique du Congo ont eu un effet catastrophique, ruineux, désastreux sur la gestion de plusieurs secteurs. En effet, les secteurs des infrastructures et du commerce ont été considérablement affectés par les péripéties conflictuelles, et cela de différentes manières. Il faut noter par ailleurs qu'avant les fameux conflits que nous situons dans les années 90 avec la dictature, la corruption, la négligence et la mauvaise gestion sous le régime de Mobutu et le génocide rwandais comme facteur déclencheur des conflits au niveau régional, le pays était confronté à un défi redoutable du point de vue de l'infrastructure. Autrement dit, le pays manquait déjà de beaucoup de choses ; il y avait d'importantes lacunes d'infrastructure à combler. Comme on peut l'imaginer, les conflits ont aggravé le délabrement de la situation désastreuse de cette infrastructure. En effet, le pays connaissait déjà une faible couverture en matière d'infrastructure à presque tous les niveaux : infrastructures routières, sanitaires, scolaires, transports, l'électricité, l'eau potable, le service d'hygiène et d'assainissement, etc.

En outre, il faut reconnaître qu'avant les conflits, le peu d'infrastructures laissées par les colons belges étaient beaucoup détériorés par manque ou défaut d'entretien des matériels existants. Par exemple, les voies de transport, les routes nationales macadamisées, les voies de chemin de fer avec des matériels anciens, les navires de l'Etat sur le fleuve Congo aidaient, tant soit peu, le pays et la population à survivre. Puisque le malheur ne vient jamais seul, nous pouvons affirmer que les conflits avec leurs conséquences négatives ont exacerbé la nature de délabrement de l'infrastructure congolaise. Plusieurs routes sont devenues impraticables et certaines parties du pays inaccessibles par manque de routes en bon état ; les navires et les wagons sont vieux par manque du renouvellement du matériel et de son entretien. Cette réglementation déficiente et ce manque d'entretien du transport routier ferroviaire ont causé

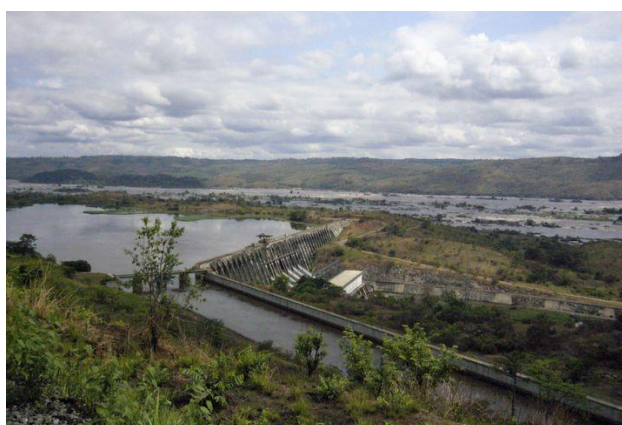
---

<sup>72</sup> Patrick Forestier, *Scandale écologique sur la piste du trafic d'uranium*, vidéo documentaire Société. On peut aussi visionner le film documentaire intitulé *Le trafic d'uranium qui fait trembler le monde (Congo)*, L'Effet Papillon.

énormément à la perte de vies humaines à la suite d'accidents liés à la surcharge, au mauvais état du moyen de transport et des routes.

De ce qui précède, il découle que le redressement de l'infrastructure en République Démocratique du Congo ne se fera pas en un seul jour. Le défi à relever est considérable et exige des budgets importants. Seule la volonté du chef de l'Etat ne suffit pas pour changer les choses, cela implique une détermination et une volonté de tous les citoyens de respecter le bien commun.

In fine, ne nous limitons pas à un discours crépusculaire en ce qui concerne l'avenir du Congo. Nous sommes optimistes et nous croyons encore à un avenir meilleur pour ce pays de l'Afrique qui a de fortes potentialités pour développer son infrastructure. C'est une question de volonté politique et d'éthique dans la gestion du bien commun. Comme nous le proposerons dans la deuxième partie de notre travail, à propos des stratégies à mettre en place pour résoudre le problème du développement de ce pays, des mécanismes et des réformes institutionnelles sont nécessaires afin d'améliorer la réglementation, la gestion et la facilitation des transports en commun. Car, ne l'oublions pas la République Démocratique du Congo est l'un des pays les mieux pourvus du continent en potentiel de développement des infrastructures. Par exemple, avec le projet de construction du barrage hydro-électrique d'Inga III, situé sur le fleuve Congo, le pays pourrait produire 100 000 MW qui permettrait, en théorie, d'alimenter en électricité toute l'Afrique australe<sup>73</sup>.



<sup>73</sup> On peut lire l'article publié le 15/06/2021 en ligne par RFI/Afrique sur la RDC : « une société australienne choisie pour conduire le grand projet hydro-électrique d'Inga ». L'Afrique australe est constituée des territoires situés au sud de la forêt équatoriale africaine. La SADC (La Communauté de développement de l'Afrique australe) est composée de 16 Etats membres (Afrique du Sud, Angola, Botswana, Comores, Eswatini, Lesotho, Madagascar, Malawi, île Maurice, Mozambique, Namibie, RDC, Seychelles, Tanzanie, Zambie et Zimbabwe).



*Les deux barrages hydro-électriques d'Inga situés sur le fleuve Congo en RDC, à proximité de la ville de Matadi pouvant desservir même 2/3 de l'Afrique. Mais, à peine 16% de la population congolaise ont accès à l'électricité. Sources : [http://www. Economie-energie.wikibis.com](http://www.Economie-energie.wikibis.com) ; <https://www.consoglobe.com>, la grande folie du barrage du Grand Inga.*

La dégradation de l'infrastructure sociale que nous venons de signaler au paragraphe précédent en lien avec les conflits, a aussi des répercussions dans le secteur du commerce. La route est un facteur important pour le développement d'un pays. De même pour faire du commerce, on a forcément besoin d'une bonne infrastructure. En effet, les conflits ont impacté négativement le secteur du commerce en République Démocratique du Congo tant sur le plan national qu'international. Le lien entre les conflits et le commerce local et transfrontalier le démontre aisément. L'instabilité politique chronique et l'insécurité générale évoquées dans les lignes précédentes constituent des sérieuses entraves à la République Démocratique du Congo pour l'investissement et l'exploitation de ses vastes ressources naturelles. A partir du moment où l'instabilité chronique et l'insécurité sont engendrées par les conflits prolongés, ces derniers sont donc responsables des obstacles ou mieux à l'origine du faible rendement du potentiel commercial du pays. Toutefois, il faut noter que cette situation d'insécurité minée par des conflits favorise les exportations illégales des ressources naturelles, encourage les évasions fiscales et de ce fait, déséquilibre l'économie du pays.

Située au cœur de l'Afrique centrale, la République Démocratique du Congo occupe une position géostratégique dans le cadre de ses échanges commerciaux avec les neuf pays voisins. Cependant, ce potentiel d'échanges commerciaux avec ses voisins ne profite pas au Congo. En effet, les conflits ruinent l'intégration de la politique commerciale en rendant difficiles les échanges commerciaux. Le récent conflit de novembre 2021 sur les licences de pêche entre la France et la Grande-Bretagne en est une illustration. A partir du moment où les relations avec ses voisins sont conflictuelles à cause d'antagonismes politiques, les conflits

entravent directement ou indirectement les transactions commerciales, et rendent encore plus difficile une traçabilité convenable.

En effet, les conflits ont provoqué la détérioration de l'infrastructure, sapé le rendement et dilapidé les moyens d'investissements dans l'agriculture, l'industrie et les ressources naturelles. Il faut noter que ces secteurs touchés par les conflits, sont des secteurs qui donnent ou génèrent de l'emploi. Donc, les effets des conflits ont de graves conséquences qui portent directement atteinte à la vie quotidienne de la population et entraînent la détérioration du bien-être des ménages. Cette situation entraînera taux élevé du chômage, les maladies, le banditisme, l'insécurité, les guerres, etc. Somme toute, nous estimons que l'analyse des conséquences néfastes des conflits dans différents secteurs aidera à bien évaluer son impact dans la vie d'ensemble de la République, afin de trouver des stratégies de résolution efficace pour un lendemain paisible.

#### ***1.4. Deux théories pour expliquer l'origine des conflits.***

Il existe diverses théories classiques sur l'origine des conflits. Mais, dans cette étude, en rapport avec les conditions existentielles de l'Afrique actuelle, nous avons jugé bon de rappeler deux théories sur l'origine des conflits à savoir : l'insatisfaction des besoins humains et la lutte des classes sociales.

##### *1.4.1. Le manque de satisfaction des besoins primaires :*

On peut retenir de prime abord que chez Aristote « le bien c'est la visée de tout. Le bonheur, puisque aussi bien nous le posons comme fin des préoccupations humaines. [...] Mais, la justice est la mère de toutes les vertus ». <sup>74</sup> Pour Aristote, le bonheur est le but de la vie humaine. Bien vivre, c'est-à-dire vivre heureux, mener sa vie en un citoyen vertueux, c'est la fin la plus haute. Cela étant, les injustices sociales génèrent des violences et conflits. C'est pourquoi, il considère la justice comme étant le fondement ou la condition « sine qua non » d'une société viable. Or, la question de la justice se pose avec acuité en Afrique d'autant plus que son indépendance n'est pas du tout garantie. Ainsi, il n'y aura pas de paix au Congo sans justice.

En outre, le Stagirite souligne l'importance des conditions matérielles pour qu'un homme soit heureux. Cette théorie sera reprise par Abraham Maslow dans son ouvrage *Devenir le meilleur de soi-même* où il propose sa réflexion sur ce qu'il appelle : la théorie de la

---

<sup>74</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I,1,1094 a1, trad. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004 p.47

motivation humaine, la hiérarchie et la satisfaction des besoins fondamentaux. Précisément, il la développe aux deuxième et troisième chapitres de son livre<sup>75</sup>. Cette théorie stipule que tout être humain, dépourvu de besoins primaires est porté à la violence. En effet, l'homme est réduit à s'exprimer de manière violente lorsqu'il se sent bafoué et opprimé dans ses droits. A en croire Maslow, les motivations des êtres humains naissent dans des besoins à satisfaire, hiérarchisés en cinq niveaux parmi lesquels les plus bas dans la pyramide doivent être satisfaits en priorité (besoins physiologiques). Sa pyramide de besoins fondamentaux est constituée par cinq groupes de besoins : physiologiques, de sécurité, d'appartenance et d'amour, d'estime et d'accomplissement de soi. En effet, les besoins physiologiques<sup>76</sup> sont des besoins réels du corps (par exemple : manger, boire, s'habiller, loger, être éduqué, avoir la santé). Selon la dynamique de la hiérarchie des besoins, Abraham Maslow démontre que la satisfaction d'un groupe de besoins fait appel à un autre groupe de besoins. De même, l'insatisfaction d'un groupe de besoins rend les autres besoins inexistantes. Si les besoins physiologiques sont relativement satisfaits, alors émerge une autre catégorie de besoins qu'il appelle besoins de sécurité (sécurité, stabilité, dépendance, protection, libération de la peur, de l'anxiété et du chaos, besoin de structure, de l'ordre, de la loi et de limites, sentiment de force parce qu'on a un défenseur, etc.)<sup>77</sup>. Naturellement, quand un homme est rassasié, il n'a plus faim, de même celui qui est en sécurité n'est plus inquiet de sa protection. Du moment où les besoins physiologiques et de sécurité sont relativement garantis, on ressent un troisième groupe de besoins : d'amour, d'affection et d'appartenance. Les besoins d'amour incluent le fait de donner et de recevoir de l'affection ou de l'amour. S'ils ne sont pas satisfaits, l'individu ressent vivement l'absence d'amis, de la famille, de conjoint ou d'enfants<sup>78</sup>. Pour cette catégorie de besoins, Maslow tient à souligner que l'amour n'est pas synonyme de sexualité. La sexualité peut être étudiée comme un besoin purement physiologique. Comment comprendre les besoins d'estime ? Pour Maslow, il s'agit du besoin ou du désir d'évaluation élevée et stable fondé sur soi-même, c'est-à-dire, un besoin de respect de soi, ou d'estime de soi, et de l'estime des autres. En fait, on peut parler du

---

<sup>75</sup> Abraham Maslow, *Devenir le meilleur de soi-même : besoins fondamentaux, motivation et personnalité*, traduit de l'américain par Laurence Nicolaieff, [post face par Ruth Cox], Paris, Eyrolles, 2016, cop.2008, p.57-99.

<sup>76</sup> Maslow démontre que si tous les besoins sont insatisfaits et que l'organisme est alors dominé par les besoins physiologiques, on peut concevoir que tous les autres besoins deviennent tout simplement inexistantes ou soient relégués au second plan. Pour l'homme qui a très faim et dont la vie est mise en danger par ce manque, seule la nourriture compte. Mais il précise que dans la plupart des sociétés connues, la faim chronique extrême, la famine, est rare. C'est en tout cas toujours vrai aux Etats-Unis. Le citoyen américain moyen connaît l'appétit plutôt que la faim lorsqu'il dit : « J'ai faim ». C'est seulement par accident et un nombre limité de fois dans sa vie qu'il risquera de mourir de faim. (On peut lire sa théorie de la motivation humaine p.59-60).

<sup>77</sup> La bonne société, pacifique, stable, harmonieuse permet en général à ses membres de se sentir suffisamment à l'abri des bêtes sauvages, des assassins, de l'agression et du crime, du chaos, de la tyrannie, etc.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p.63.

désir de puissance, de performance, de confiance au regard du monde, et d'indépendance et de liberté.

« La satisfaction du besoin d'estime de soi conduit à des sentiments de confiance en soi, de valeur, de force, de compétence, de capacité, et d'être utile et nécessaire dans le monde. Mais la frustration de ces besoins génère des sentiments d'infériorité, de faiblesse et d'impuissance. Ces sentiments entraînent à leur tour soit un découragement soit des tendances compensatoires ou névrotiques »<sup>79</sup>.

En fin, pour ce qui concerne les besoins d'accomplissement de soi, l'auteur du *Devenir le meilleur de soi-même* tient à prévenir que même si tous les besoins cités plus haut sont satisfaits, il n'est pas étonnant de s'attendre souvent et sinon toujours à ce qu'un nouveau mécontentement et une nouvelle impatience se développent bientôt, sauf si l'individu fait ce pourquoi il est compétent, doué. Par exemple, un musicien doit faire de la musique, un artiste doit peindre, un poète doit écrire, s'il veut trouver le bonheur. Bref, un homme doit être ce qu'il peut être. Il doit être vrai avec sa propre nature. Ce besoin, Maslow lui donne le nom d'accomplissement de soi<sup>80</sup>. Mais au Congo, par manque d'organisation et de débouchés professionnels, tout le monde peut faire le métier de tout le monde pourvu qu'il gagne son pain : un infirmier devient mécanicien, enseignant devient commerçant, et les musiciens retrouvent en politique, etc. Autrement dit, les besoins d'accomplissement de soi sont un rêve pour plusieurs Congolais.

Certes, ces besoins fondamentaux ou désirs mentionnés supra sont vraiment humains dans la mesure où tous les individus les éprouvent dans notre société. Mais aussi longtemps que les besoins physiologiques ou primaires de Congolais ne sont pas satisfaits ou mieux relativement satisfaits, ce qui rend les autres besoins inexistantes, on ne peut pas espérer la paix car la guerre de chaque jour pour la survie demeure une réalité permanente pour la plupart de ce peuple.

Pour conclure au sujet de besoins, Raymond Boudonet François Bourricaud soulignent que :

« Tout être vivant est caractérisé par un certain nombre de besoins qui expriment sa dépendance vis-à-vis de son milieu externe. Pour nous limiter aux animaux, on observe chez ceux-ci un comportement de quête, lorsqu'ils viennent à manquer de nourriture, d'abri, de partenaire sexuel. La possession de ces objets est source de jouissance et de satisfaction. La privation peut s'accompagner de conduites d'agression contre les

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p.66.

<sup>80</sup> *Ibidem.*



obstacles réels ou supposés qui bloquent l'accès à ces biens. [...] Si un besoin aussi essentiel – aussi primaire – que la nourriture n'est pas satisfait, les hommes se tueront pour s'arracher le pain de la bouche. La source de tous les conflits serait donc l'avarice d'une nature incapable de pourvoir à la satisfaction de nos besoins »<sup>81</sup>.

Parmi les motifs qui poussent plusieurs personnes à émigrer, nous pouvons citer la pauvreté et l'insécurité sociale. En effet, si les conditions de vie s'améliorent en Afrique, le problème d'immigration se posera moins qu'aujourd'hui. Au niveau national, nous assistons au Congo à un mouvement de la population de la campagne vers les villes. En effet, la plupart des villages sont désertés parce que les conditions de vie deviennent de plus en plus difficiles et tout le monde veut habiter les centres urbains parce que c'est là qu'on trouve toutes les structures sociales et vitales de base : écoles, centres de santé, centre commercial, vie moderne, etc. Cet exode rural n'est pas sans conséquence du point de vue du développement, de l'agriculture, de l'éducation et de la sécurité. Mais, si dans la décentralisation du pouvoir, l'aménagement de nos territoires et campagnes était aussi prioritaire dans une vision politique, il n'y aurait pas de grands écarts de niveau de vie entre les villages, les cités et villes qui obligerait les gens à vouloir vivre en ville même sans travail. Aujourd'hui, on compte plusieurs villages désertés par suite des conflits.



*Village déserté en Ituri et sans vie suite aux conflits fonciers.*



*Ville de Kinshasa avec 6 millions d'habitants.*

*Sources : Landportail.org, 29/05/2016, Radiokapi.net ; Boulevard du 30 juin, Kinshasa ; jpg. Wikipedia)*

#### 1.4.2. *La montée des inégalités et la lutte des classes*

Marx fonde la société et donc la vie humaine sur l'économie. En tant que théorie de la vie humaine, le matérialisme dialectique affirme que le fondement de tout développement dans la société est le conflit dans la production. Le plus important des conflits est la lutte entre les classes dans la société. Ce conflit ne saurait être résolu que par une négation de la négation,

<sup>81</sup> Raymond Boudon et François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2000, p.39.

c'est-à-dire par des changements révolutionnaires dans lesquels les classes existantes sont détruites et remplacées par une synthèse à un niveau supérieur. Pour Marx, « le conflit entre la classe dominante établie et celle qui est en germe, est la source de tous les conflits dans l'histoire »<sup>82</sup>.

Hegel n'en dit pas moins lorsqu'il soutient que « l'Etat naît du conflit et il est à son tour le théâtre et la source de nombreux conflits virtuels. La relation originelle des hommes entre eux est une relation de conflit, ce conflit met en jeu les deux passions fondamentales, la vanité et la crainte de la mort violente »<sup>83</sup>. La dialectique Maître-Esclave en est le modèle. Puisque la contradiction est fondamentale pour le changement historique, Héraclite disait : « le conflit (*Polemos*, guerre, combat) est le père de toute chose, roi de toute chose (fr.54) »<sup>84</sup>. Pour lui, le conflit est géniteur et organisateur des choses. En République Démocratique du Congo, les inégalités sociales sont devenues une règle et considérées comme une fatalité pour certains. En effet, depuis la colonisation jusqu'à nos jours, nous avons l'impression que ce sont les mêmes familles ou groupes de personnes et amis qui reviennent au pouvoir en Afrique. Les riches ne font que s'enrichir davantage et les pauvres continuent de mourir dans la précarité. Les écarts entre les classes sociales congolaises sont criants.

Au Congo, le salaire mensuel d'un député national en 2020 était de 6000USD alors que celui d'un enseignant moins de 200USD. Ce montant était connu de tous du moment où la présidente de l'Assemblée nationale, Jeanine Mabunda, sollicitait auprès du gouvernement un complément de 2000USD par député national par mois. En outre, après avoir acquis la majorité présidentielle au Parlement, le Président Tshisekedi a offert aux mêmes députés 500 voitures Hyundai Palissade dont les prix varient aujourd'hui entre 60 à 75 milles USD alors que son gouvernement est incapable de résoudre les besoins primaires de la population : problèmes de santé, d'éducation, des routes, de l'eau potable et électricité. Il faut noter que cette maladie n'est pas que congolaise. *Jeune Afrique* qui a mené l'enquête sur ce que coûtent les députés africains, révèle des disparités parfois abyssales, entre le niveau de vie des députés et celui des populations qu'ils représentent. En Afrique centrale, « les élus peuvent gagner jusqu'à 120 fois

---

<sup>82</sup> Karl Marx, *Le Capital, Livre I, chap I, Section 1, 2, 4*, cité par Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Puf, 2<sup>e</sup> éd., 2010, p.891-919. Le marxisme se présente comme une explication globale de la vie humaine, et non seulement de la vie humaine, mais également de la nature. Le marxisme peut ainsi se présenter comme une explication globale du passé, du présent et du futur de l'homme. Il prétend avoir découvert que l'économie est le véritable fondement de la société, et donc de la vie humaine. Ainsi, l'analyse de l'économie capitaliste, par Marx, se fonde sur sa théorie de la valeur-travail.

<sup>83</sup> Hegel, *Philosophie du droit*, cité par Leo Strauss, *Histoire de la philosophie politique*, op.cit. p.814.

<sup>84</sup> [https://www.PhiloLog.fr/Héraclite d'Ephèse, Fragments 54, numérotation Diels, consulté 7/11/2019](https://www.PhiloLog.fr/Héraclite%20d%27Ephèse,%20Fragments%2054,%20numérotation%20Diels,%20consulté%207/11/2019).



plus que leurs administrés, comme c'est le cas en RDC »<sup>85</sup>. En outre, des décrets ont été signés en novembre 2018 par le Premier ministre Bruno Tshibala, à un mois de la fin du mandat de son gouvernement, qui octroient des avantages à vie à ses ministres. Désormais, les anciens Premiers ministres doivent bénéficier d'une indemnité mensuelle estimée à 30% des émoluments du Premier ministre en fonction<sup>86</sup>. Au regard de la situation socioéconomique du pays, cette disposition suscite une vive polémique. Comment faire pour réduire le train de vie d'institutions congolaises ?

Au fond, on peut se demander : qu'est-ce que certains ont fait de spécial pour mériter une telle reconnaissance ou un tel traitement de la part de l'Etat et que d'autres n'en seraient pas dignes ? En outre, il y a beaucoup de probabilité que les enfants de mêmes politiciens ou de la classe dirigeante deviennent les dirigeants de nos enfants car ils ont des moyens pour faire scolariser leurs enfants dans des bonnes écoles et surtout à l'étranger. En République Démocratique du Congo, il y a un déséquilibre profond entre les couches sociales, entre ceux qui vivent en milieu urbain et ceux qui sont dans des zones rurales. Des pays développés organisent des logements sociaux pour telle ou telle catégorie de personnes ; on parle en termes d'aides sociales alors que cela n'existe pas au Congo. Certes, on peut naître dans une famille pauvre, mais on n'est pas obligé de mourir pauvre ! La vie est un combat permanent, et il faut se battre.

Dans le même ordre d'idées, le darwinisme social<sup>87</sup> soutient que la lutte pour la vie entre les humains est l'état naturel des relations sociales et que les conflits sont aussi une source fondamentale du progrès et de l'amélioration de l'être humain ; et donc, de la société. Certes, la vie est un combat, mais l'ouvrier mérite son juste salaire. En somme, le marxisme combat l'exploitation ouvrière du capitalisme. Les injustices sociales sont à la base des revendications et tensions dans des institutions et sociétés contemporaines. Mais, les conflits sont-ils constructifs pour un régime démocratique ?

Ricoeur aborde le problème à la racine du « soupçon » : de même qu'il se demande, après Nietzsche, si une morale peut encore se construire sans subir l'accusation du « ressentiment », de même il se demande, après Marx, s'il peut y avoir encore une légitimité du

---

<sup>85</sup> Marie Toulemonde, « RDC, Mali, Côte d'Ivoire... : ce que coûtent les députés africains », publié dans *Jeune Afrique*, Politique, 27 septembre 2021.

<sup>86</sup> Bbc News Afrique, « En RDC, des avantages à vie pour les ex-ministres », publié 4 février 2019 ou encore Aboubacar Yacouba Barma, dans *La Tribune Afrique*, Politique : « RDC : polémique sur la retraite dorée du gouvernement », publié le 2 février 2019.

<sup>87</sup> Boudon-Bouricaud, « conflits sociaux », dans *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2000, p.93.

politique. A travers les problèmes laissés en suspens par l'œuvre de Marx, Paul Ricoeur ouvre la porte à une interrogation plus vaste sur la philosophie politique. Il se demande si le marxisme est « bien l'horizon indépassable de notre temps »<sup>88</sup>. Le marxisme comme doctrine politique, prend son envol à partir de l'analyse économique. Marx fait du rapport au travail le socle social fondamental de tous les rapports sociaux. Les crises sont un élément central du capitalisme.<sup>89</sup> La politique de Marx vient corriger la politique du capitalisme. Afin de combattre les écarts injustes imposés par le capitalisme dans l'exploitation du prolétariat par la bourgeoisie, avec la lutte des classes sociales, le marxisme combat l'exploitation ouvrière. Selon le capitalisme, la valeur d'usage du travailleur est la capacité de produire des biens et le salaire qu'il reçoit est en échange de son travail. Or, le prolétariat qui n'a comme seule richesse que sa force de travail, étant la classe la plus nombreuse, est capable de transformer la société pour la rendre plus égalitaire pour tous. Cela dit, le paradoxe politique de Ricoeur prend pour cible l'un des présupposés du marxisme orthodoxe : le déni de l'autonomie du politique.

Face à l'exploitation du prolétariat par la classe dominante monopolistique, l'interprétation privilégiée par Ricoeur s'emploie plus fondamentalement à montrer qu'il y a une disjonction relative entre la dynamique socio-économique et la dynamique proprement politique. En clair, on peut supprimer le mal social et économique sans pour autant supprimer le mal politique : « les moyens développés par l'Etat pour mettre fin à l'exploitation économique peuvent être l'occasion d'abus de pouvoir, nouveaux dans leurs expressions, dans leurs effets, mais fondamentalement identiques dans leur ressort passionnel à ceux des Etats du passé ».<sup>90</sup>

Le politique développe une autonomie propre, à double facette, qui justifie précisément son caractère paradoxal : le politique est l'objet, avons-nous dit, du « plus grand mal » par la violence qu'il produit, et l'objet du « plus grand bien », parce qu'il permet à l'humanité de s'accomplir selon le *telos* que Ricoeur n'hésite pas à appeler, avec Aristote, le *bonheur*.<sup>91</sup> Loin du marxisme, la position de Ricoeur se montre proche des Anciens : réfléchir sur l'autonomie du politique revient à retrouver dans la téléologie de l'Etat une manière de contribuer à l'accomplissement de l'humanité de l'homme. C'est dire qu'il ne saurait y avoir d'humanité en dehors de la cité. Dans le même ordre d'idées, Ricoeur retrouve dans la politique moderne, principalement rousseauiste, la même intention philosophique que chez les Anciens. Au fond,

---

<sup>88</sup> Johann Michel, *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Armand Colin, 2005, p.351.

<sup>89</sup> Gianni Vattimo (dir), « Le marxisme », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, p. 1543.

<sup>90</sup> Paul Ricoeur, « Le paradoxe politique », dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p.261.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.262.

constate Ricoeur, Rousseau c'est Aristote<sup>92</sup>. Là où le premier dit « pacte » et « volonté générale », le second dit « nature » et « *télos* » (finalité). Ricoeur associe aussi Hegel qui n'a pas dit autre chose.

Marx radicalise sa critique du capitalisme en dénonçant comme illusion la prétention de l'Etat bourgeois, à travers la *Philosophie du Droit de Hegel*, à être représentatif de la société en son entier. Il ne voit en lui qu'une superstructure. Ce serait, réagit Ricoeur, toute la pensée politique de l'Occident, jalonnée par Aristote, Rousseau et Hegel, qui serait convoquée par la critique marxiste.<sup>93</sup> En revanche, Ricoeur entend souligner surtout que la visée première de la philosophie politique qui est que l'individu devienne plus humain grâce à un bonheur qui concerne toute la cité dont il est citoyen. Ainsi, par le « bien-vivre », politique et éthique « s'impliquent mutuellement ».<sup>94</sup> Donc, le premier mouvement de la pensée doit être de la Cité à la citoyenneté et de celle-ci au civisme.

Somme toute, avec la mise en lumière de l'autonomie du politique, Ricoeur dénonce l'absence, chez l'auteur du *Capital*, d'une pensée du politique dans sa spécificité, grave lacune qui conduit à l'idée qu'il n'y aurait d'autre source d'aliénation qu'économique et que n'existerait qu'une seule source du mal : l'oppression des travailleurs par l'argent et, par conséquent, qu'un seul problème : l'exploitation. C'est pourquoi, écrit Ricoeur, « la réduction de l'aliénation politique à l'aliénation économique me paraît être le point faible de la pensée politique du marxisme »<sup>95</sup>. Le communisme de Marx a oublié l'aspect humaniste et la dimension religieuse. Il n'a vu que l'homme sous l'angle économique (sa production). Or, l'homme est plus que ça, il a quelque chose de transcendant en lui.

En fait, Ricoeur ne veut certes pas banaliser le mal engendré par le capitalisme ; bien au contraire. Le mal politique est la pathologie de ce qui est grand : la folie de grandeur du pouvoir. C'est parce que l'Etat est une expression de la rationalité de l'histoire qu'il est la grandeur la plus exposée, la plus encline au mal. C'est parce que l'Etat est représentatif de l'humanité de l'homme que le mal politique est grave. Cela étant, quelle solution préconise-t-il aux injustices engendrées par le capitalisme ? Ricoeur pense limiter le pouvoir sur la base d'un libéralisme politique décontaminé de l'esprit du capitalisme. Il faut noter que Ricoeur propose le libéralisme politique parce qu'il a d'abord la vision de l'homme. La vision politique de Ricoeur

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p.267.

<sup>93</sup> *Ibidem.*

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.297.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p.276

met l'homme au centre de tout. Cette vision se fonde sur des libertés réciproques ou sur une reconnaissance mutuelle des libertés. Dans la rencontre de ces deux sujets (l'individu et l'Etat), tous les deux doivent trouver satisfaction et considération réciproques. Cette satisfaction devra tenir compte du fait que l'homme peut s'exprimer de manière violente lorsqu'il se sent bafoué et opprimé dans ses droits.

La lecture de ce livre, *Stratégie du chaos et du mensonge. Poker menteur en Afrique des Grands Lacs*<sup>96</sup>, peut aussi nous aider à comprendre la complexité des conflits en République Démocratique du Congo. Tout compte fait, au-delà de deux théories que nous venons d'analyser pour justifier l'origine des conflits, à savoir le manque de satisfaction des besoins primaires et la lutte de classes sociales, l'histoire nous rappelle que c'est toujours l'homme qui est au centre de la problématique. En effet, c'est l'homme qui engendre les injustices dans les différentes structures et institutions qui gouvernent nos sociétés, mais c'est lui-même encore qui en est victime. La démocratie peut-elle aider à résoudre pacifiquement les conflits ou les amplifie davantage ?

Somme toute, Comme on peut le constater, les conflits perpétuels qui sévissent au Congo ont coûté la vie de plusieurs milliers et voire plusieurs millions de personnes. Cependant, il faut reconnaître qu'il est difficile en ces jours de chiffrer le nombre exact de morts, car les évaluations ou mieux : les statistiques macabres qui s'amoncellent sont très variables et compliquées à faire. A cet effet, nous nous appuyons sur le *Rapport du projet Mapping concernant les violations les plus graves des droits de l'homme et du droit international humanitaire commises entre mars 1993 et juin 2003 sur le territoire de la*

---

<sup>96</sup> Patrick Mbeko et Honoré Ngbanda-Nzambo, *Stratégie du chaos et du mensonge. Poker menteur en Afrique des Grands Lacs*, publié aux Editions de l'Erablière en novembre 2014. 658p. Voici son résumé : Voilà 20 ans que la région des Grands Lacs africains, particulièrement la République Démocratique du Congo, vit au rythme de guerres, de génocides, de pillages et de trafics en tous genres. Pourquoi ces conflits et ce chaos indescriptible ? Pourquoi cette stratégie est-elle ignorée des grands médias ? Pourquoi les différentes agressions répétées du Congo et le pillage de ses ressources naturelles par les armées rwandaise ou ougandaise n'ont-elles jamais été sanctionnées par la « communauté internationale » ? Pourquoi les différentes résolutions du Conseil de sécurité de l'ONU sur le pillage du Congo ne sont jamais suivies d'effet ? Pourquoi les différentes tentatives politiques pour mettre fin au carnage en cours dans ce pays, depuis près de deux décennies, n'ont jamais abouties ? Se fondant sur une parfaite connaissance de la région des Grands Lacs africains, Honoré Ngbanda et Patrick Mbeko brossent un tableau documenté de la situation qui nous permet de comprendre la réalité de l'effroyable tragédie qui déchire cette région. La vérité, affirment les auteurs, est que ce n'est pas le Rwanda de Kagame ni l'Ouganda de Museveni qui ont mis le « grand Congo » à genou, car les deux pays ne constituent qu'un simple bout d'iceberg que tout le monde voit. Le Rwanda et l'Ouganda ne sont en réalité que des bâtons visibles qui frappent le Congo, mais les mains qui tiennent ce bâton, elles sont gantées et les personnes qui frappent sont cagoulées et masquées. C'est pourquoi ce livre s'est donné comme entre autres objectifs de leur ôter leur gant et de briser leur masque afin de faire découvrir à l'opinion publique, constamment désinformée, leur véritable visage et leur modus operandi basé sur la « stratégie du chaos et du mensonge ».

*République Démocratique du Congo*, publié en août 2010 et qui chiffre à six millions de morts. Faut-il parler de crimes de guerre, de crimes contre l'humanité et de crimes de génocide ? Le débat autour des expressions pour qualifier les atrocités commises depuis près de trois décennies, n'est pas notre préoccupation. Toutefois, peu importe le terme qu'on emploierait, cela prouve à suffisance et à toute la communauté internationale l'ampleur des violences des conflits et des massacres commis dans ce pays. L'important pour nous n'est pas d'abord le nombre des morts, mais la prise de conscience que ce sont des humains, et pour la plupart des innocents, paisibles citoyens, comme nous, qu'on tue comme des mouches et qui meurent chaque jour.

La situation sociopolitique de la République Démocratique du Congo est complexe et reste incompréhensible. Par ailleurs, on entend souvent dire : « l'Afrique a presque tout mais elle accuse beaucoup de limites pour décoller ». Vu le nombre d'ethnies qui sont au Congo, il semble pratiquement difficile de faire unité pour regarder dans la même direction. Le constat paraît judicieux. Mais l'approche des causes profondes des conflits nous révèle que la mauvaise gouvernance de ce pays depuis l'époque coloniale jusqu'à nos jours, peut justifier en grande partie pourquoi l'Afrique et particulièrement le Congo sont un paradoxe aux yeux du monde. Se pose alors une question sur l'avènement salvifique de la démocratie en Afrique : une consolation ou une réalité ? Quelles sont les résistances à la démocratie ? Faut-il repenser la démocratie à l'africaine ? La situation de la République Démocratique du Congo que nous venons d'évoquer dans ce chapitre, fait qu'elle devienne le modèle par excellence du paradoxe politique africain. Le chapitre suivant abordera donc les deux thématiques, à savoir : la démocratie et le paradoxe politique.

## Chapitre 2. Démocratie et paradoxe politique africain.

Démocratie, quid ? Le terme démocratie désigne le régime politique où le pouvoir (du grec : *cratos*) appartient au peuple (*démos*) défini comme ensemble des citoyens<sup>97</sup>. D'entrée de jeu, le Dictionnaire de philosophie politique nous éclaire et attire notre attention sur la variété d'usages et donc du caractère pluriel de la démocratie.

« Ce terme apparaît dans la langue grecque pour désigner une forme particulière d'organisation de la cité. Son usage et sa signification ont connu depuis le 19<sup>ème</sup> siècle une extension considérable, qui se proclament démocratiques. Mais cette extension s'accompagne d'un changement de statut : la démocratie ne désigne plus un régime parmi d'autres, mais semble être l'horizon de tout ordre politique légitime. La notion de la démocratie recouvre désormais, plus que des institutions définies, un ensemble de valeurs : les droits de l'homme. La notion tend par-là, la variété de ses usages en témoigne, à n'être plus d'ordre strictement politique, alors même qu'elle est devenue la référence commune, et peut-être équivoque, des projets politiques les plus divers »<sup>98</sup>.

La définition la plus courante et la plus proche du sens étymologique du terme démocratie est : « le pouvoir du peuple, par le peuple, pour le peuple » (Abraham Lincoln). Depuis sa naissance à Athènes, au 6<sup>è</sup> siècle av.J-C. jusqu'à nos jours, la démocratie s'est métamorphosée. Accompagnée par des régimes politiques différents, la démocratie a connu des visages multiples et, elle se transforme sans cesse. Autrement dit, les idéaux démocratiques ont évolué au gré de vagues des luttes politiques et des révolutions. Trois législateurs athéniens, à savoir Dracon, Solon, Clisthène, se situent aux origines de la démocratie pour avoir instauré progressivement des réformes politiques et législatives afin de résorber les crises sociales en favorisant la participation de tous les citoyens dans la gestion de la *res publica*.<sup>99</sup>

De manière stricte, nous avons au moins deux types de démocratie : directe et représentative, mais plusieurs adjectifs accompagnent le terme démocratie aujourd'hui. En plus, la démocratie fait l'objet de plusieurs élaborations conceptuelles. Pour Alexis de Tocqueville, l'un des théoriciens de la démocratie moderne, c'est l'égalité sociale des droits comme fondement de la

<sup>97</sup> Dominique Colas, *Dictionnaire de la Pensée politique*, Paris, Larousse-Bordas, 1997, p.58.

<sup>98</sup> Philippe Raynaud et Stéphane Rials, « Démocratie », dans *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Quadrige/PUF, 2003, p.149.

<sup>99</sup> Alexis De Tocqueville, « démocratie » dans *Encyclopédie de la philosophie*, La pochotèque, Paris, Librairie Générale Française 2002 pour la traduction, p.374-376.

liberté qui est à l'origine de toute démocratie<sup>100</sup>. Si nous devons parler en termes de la quintessence de la démocratie, sa substance première (*ousia*) ou sa quiddité, au sens aristotélicien, c'est-à-dire, « ce sans quoi on ne peut dire d'une chose qu'elle est » : c'est le peuple qui est son *alpha et oméga*, son principe et sa finalité. Ainsi, toute forme qui rase ce socle, écroule toute l'architecture. Puisque c'est la façon de gérer les conflits qui fait la grandeur d'un système politique, la démocratie est donc pour nous, l'ensemble d'institutions politiques qui visent à résoudre les conflits de manière non violente.

### 2.1. *Démocratie et paradoxe politique chez Paul Ricoeur.*

Paradoxe (du grec, para, « contre », et doxa, « opinion »), dans son acception la plus large, ce terme s'applique à toute affirmation et à tout raisonnement en contradiction avec ce qui est d'ordinaire considéré comme évident. En effet, on connaît assurément des raisonnements dont les conclusions sont paradoxales.

Le paradoxe politique n'a rien à voir avec le paradoxe du menteur<sup>101</sup> quand bien même la plupart des politiciens africains se révèlent maintes fois menteurs et démagogues. Ils profitent de la naïveté du peuple pour mentir et, par conséquent, abusent de sa confiance. Ce détail, aussi utile soit-il, nous a semblé important d'être évoqué dans les premières lignes pour la simple raison que sous d'autres cieux et particulièrement au Congo-Kinshasa, dans le langage courant ou de l'homme de la rue, le qualificatif « politicien » revêt généralement une connotation négative : celle de quelqu'un qui ne dit pas la vérité, qui ment sans gêne et ne reste pas fidèle dans ses promesses. Bouclons cette parenthèse qui, toutefois, reste en éveil dans le « psychisme congolais ».

Nous empruntons l'expression de « paradoxe politique » à Paul Ricoeur et nous essaierons de la contextualiser, par la suite, à la situation politique actuelle africaine des conflits et particulièrement à notre champ de recherche : la République Démocratique du Congo. Pourquoi a-t-il qualifié la politique de « paradoxe » ? En effet, Ricoeur met face à face deux réalités liées à la politique. Celle-ci vise d'abord, par son téléos, l'organisation de la cité en vue de permettre à tout homme de se réaliser dans la recherche du bien commun et du bonheur.

---

<sup>100</sup> Alexis Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835-1840), in *Encyclopédie de la philosophie*, La Pochothèque, Librairie Générale française 2002, p.1603-1604.

<sup>101</sup> Le paradoxe du menteur (dont la première formulation semble devoir être attribuée à Eubulide de Milet). Supposons que je dise « je mens ». Dans la mesure où « mentir » signifie dire le faux, ce que j'affirme est vrai si, et uniquement si, ce que j'affirme est faux.

C'est sa face positive ou heureuse. Cependant, la politique se révèle aussi comme objet du plus grand mal par la violence qu'elle génère dans l'exercice du pouvoir. C'est sa face malheureuse. Pour Ricoeur, ces deux faces sont inséparables<sup>102</sup> et doivent toujours être maintenues ensemble. C'est cette réalité, d'ailleurs, qu'il veut exprimer par le terme « paradoxe politique ». En d'autres termes, le thème du paradoxe politique dévoile dans le politique une disproportion tragique que Ricoeur exprime clairement d'abord en termes de rationalité et d'irrationalité du politique : « rationalité spécifique, mal spécifique, telle est la double et paradoxale originalité du politique. La tâche de la philosophie politique est d'explicitier cette originalité et d'en élucider le paradoxe ; car le mal politique ne peut pousser que sur la rationalité spécifique du politique »<sup>103</sup>.

Dans l'entendement courant, nous entendons par « politique », uniquement la direction du groupement politique que nous appelons aujourd'hui « Etat » ou l'influence que l'on exerce sur cette direction. Or, fait savoir Ricoeur, l'Etat ne se laisse définir sociologiquement que par le moyen spécifique qui lui est propre, ainsi qu'à tout autre groupement politique, à savoir la violence physique.<sup>104</sup> Ainsi, lorsque Ricoeur fait de la vie bonne et de l'instauration d'un contrat social le *telos* du politique, il ne parle en fait que d'une face, la face heureuse. Mais, l'envers négatif du politique se révèle par l'expérience du mal et de la violence : le paradoxe politique. Le politique a précisément ceci de paradoxal qu'il est tout autant l'objet du plus grand bien que du plus grand mal pour l'homme. Or, cette pathologie inhérente à la politique ne saurait pour Ricoeur être le simple reflet des rapports socio-économiques.<sup>105</sup>

En effet, l'actualité politique africaine est marquée par des coups d'Etat, des renversements d'alliances, des mouvements sociaux et des processus électoraux chaotiques qui accompagnent la transition politique entamée il y a quelques décennies sur le continent noir. Autoritarisme, instabilité politique, corruption et détournements des deniers publics, justice non indépendante ou prise en otage par le pouvoir en place, contestation du pouvoir par des minorités armées, tentatives de coups d'Etat et de révisions constitutionnelles caractérisent la vie des Etats africains. Peut-être faudrait-il enfin porter la réflexion sur l'essentiel : l'absence de légitimité d'institutions publiques capables, de ce fait, d'obtenir le respect des règles qu'elles émettent, donc l'absence de véritables Etats. Pour le dire autrement, à l'heure actuelle, la

---

<sup>102</sup> Adrien Lentiampa, *Paul Ricoeur. La Justice selon l'espérance*, Bruxelles, Lessius, 2009, p. 271.

<sup>103</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, p.261. On peut aussi lire Olivier Abel, *Le Vocabulaire de Paul Ricoeur*, p.94.

<sup>104</sup> Paul Ricoeur, « Ethique et politique », dans *Lectures I : autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 233.

<sup>105</sup> Johann Michel, *Paul Ricoeur : Une Philosophie de l'agir humain*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 357.



politique africaine en général reste dominée par une crise multisectorielle. Des analyses sur la crise africaine abondent.

### 2.1.1. Paul Ricoeur : pas de démocratie sans conflits.

Dans *Soi-même comme un autre*, Paul Ricoeur souligne avec insistance qu'il n'y a pas de démocratie sans conflits lorsqu'il écrit : « La démocratie n'est pas un régime politique sans conflit, mais un régime dans lequel les conflits sont ouverts et négociables selon les règles d'arbitrage connues. Dans une société de plus en plus complexe, les conflits ne diminueront pas en nombre et en gravité, mais se multiplieront et s'approfondiront »<sup>106</sup>.

Paul Ricoeur définit la démocratie par rapport à deux notions : celles de conflit et du pouvoir.

« Est démocratique, un Etat qui ne se propose pas d'éliminer les conflits, mais d'inventer les procédures leur permettant de s'exprimer et de rester négociables. [...] Et, par rapport au pouvoir, poursuit-il, je dirai que : la démocratie est le régime dans lequel la participation à la décision est assurée à un nombre toujours plus grand de citoyens. C'est donc un régime dans lequel diminue l'écart entre le sujet et le souverain »<sup>107</sup>.

D'entrée de jeu, il nous semble qu'il faut déjà renoncer à considérer la démocratie comme un gouvernement à l'abri de toute forme de dérive. En revanche, tenant compte de la complexité de nos sociétés, les conflits y sont ouverts, s'amplifieront, mais restent aussi négociables selon des règles de jeu. Comme le pense Claude Lefort, le régime démocratique se caractérise essentiellement par la fécondité du conflit.<sup>108</sup>

Parmi les défis auxquels la démocratie en Europe est confrontée, Alexandra Goujon en cite principalement trois. « Bien que globalement installée en Europe, la démocratie représentative et libérale s'est transformée et est confrontée à plusieurs défis dont la personnalisation du pouvoir, la défiance des citoyens à l'égard de la classe politique et la construction européenne »<sup>109</sup>. A cette liste nous ajoutons le manque de crédibilité des résultats de vote qui sont toujours et déjà soupçonnés de tricherie, de corruption. C'est ce qui justifie la

<sup>106</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.300.

<sup>107</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1998, p.404.

<sup>108</sup> Claude Lefort, « La démocratie est le seul régime qui assume la division », dans *Philosophie magazine*, propos recueillis par Martin Legros, publié le 29 avril, 2009, n°29.

<sup>109</sup> Alexandra Goujon, « Les défis démocratiques en Europe », dans *Les Démocraties. Institutions, fonctionnement et défis*, Paris, Armand Colin, Collection Cursus, 2015, p.71-82

montée d'abstention et les mouvements de protestation des résultats. Et parfois on se demande si le peuple qui est le souverain premier souhaite vraiment s'engager dans la prise de décision politique ou tout simplement parce qu'il est démotivé et ne croit plus en personne.

En ce qui concerne la personnalisation du pouvoir, qui tend à devenir un phénomène politique mondial, Alexandra Goujon démontre qu'au niveau du parlement, plusieurs décisions sont prises au profit du pouvoir en place ou exécutif. Pour sa part, « l'élargissement du modèle de la démocratie parlementaire en Europe à partir de la fin des années 1980 s'accompagne paradoxalement d'un déclin du parlement au profit du pouvoir exécutif qui, e son côté, tend à se personnaliser »<sup>110</sup>. En évoquant les défis démocratiques en Europe, si l'auteur arrive à faire un tel constat dans des pays dits de vieille démocratie, jusqu'à faire remarquer que les deux autres pouvoirs sont au service de l'exécutif, alors il y a lieu de se demander : à plus forte raison en Afrique qui est en voie de démocratisation ? Mais pour revenir chez Ricoeur, de ce qui précède, nous pouvons retenir que la démocratie est un consensus conflictuel mais qui exige tout d'abord de se mettre d'accord sur les règles du jeu avant de mettre en désaccord.

### 2.1.2. Paradoxe politique chez Paul Ricoeur.

Le thème de paradoxe politique dévoile dans le politique une disproportion tragique qui a pris dans les écrits de Ricoeur plusieurs formes successives. D'abord il faut penser ensemble la rationalité et l'irrationalité du politique chez Ricoeur. Ensuite il faut tenir avec Hannah Arendt « la distinction ferme et constante entre pouvoir et violence », mais aussi entre pouvoir et autorité, entre lien horizontal et lien vertical. Seul un lien vertical reconnu pouvant contrebalancer, sans l'éliminer, un lien vertical imposé par la force). Enfin, et c'est ici une lecture de M. Walzer (qui avait montré la difficulté à avantager les plus désavantagés étant donné la diversité des sphères, économique, culturelle, juridique, familiale, etc.), il y a paradoxe en ce que « le politique paraît constituer à la fois une sphère de la justice parmi les autres, et l'enveloppe de toutes les sphères »<sup>111</sup>, un principe de souveraineté qui en régle les frontières.

Penser la rationalité et l'irrationalité spécifiques du politique suppose d'en penser l'autonomie :

« Cette autonomie du politique me paraît, écrit Ricoeur, tenir en deux traits contrastés. D'un côté, le politique réalise un rapport humain qui n'est pas réductible aux conflits des classes [...]. D'autre part, la politique développe des maux spécifiques, qui sont précisément maux politiques, maux du pouvoir politique ; ces maux ne sont pas

<sup>110</sup> Alexandra Goujon, *Les Démocraties. Institutions, fonctionnement et défis*, Paris, Armand Colin, 2015, p.71.

<sup>111</sup> Paul Ricoeur, *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, 127.

réductibles à d'autres, en particulier à l'aliénation économique. Par conséquent l'exploitation économique peut disparaître et le mal politique persister »<sup>112</sup>.

Ricoeur distingue les passions du pouvoir (politique) des passions de l'avoir (économique) et des passions du valoir (culturel)<sup>113</sup>. On trouve alors deux traditions, l'une qui fait crédit à la visée bonne du politique et qui cherche à en fonder de l'intérieur la rationalité, l'autre qui insiste sur les passions mauvaises du pouvoir et qui cherche à résister de l'extérieur à ses abus :

« Il faut résister à la tentation d'opposer deux styles de réflexion politique, l'un qui majorerait la rationalité du politique, avec Aristote, Rousseau, Hegel, l'autre qui mettrait l'accent sur la violence et le mensonge du pouvoir, selon la critique platonicienne du tyran, l'apologie machiavélienne du prince et la critique marxiste de l'aliénation politique [...]. Il faut tenir ce paradoxe, que le plus grand mal adhère à la plus grande rationalité, qu'il y a une aliénation politique parce que le politique est relativement autonome »<sup>114</sup>.

Le paradoxe politique est enrichi de nouvelles harmoniques au travers de la lecture que Ricoeur propose de H. Arendt. C'est l'idée que le pouvoir n'est pas la violence, mais exprime un vouloir vivre ensemble : « Il est peut-être raisonnable d'accorder à ce vouloir vivre ensemble le statut de l'oublié ».<sup>115</sup> Dans le même temps, et c'est la face d'ombre et d'irrationnel du politique, « il nous suffit que l'Etat réputé le plus juste, le plus démocratique, le plus libéral, se révèle comme la synthèse de la légitimité et de la violence, c'est-à-dire comme pouvoir moral d'exiger et pouvoir physique de contraindre ». Par ces deux bords, le politique touche à la promesse et au pardon, c'est-à-dire aussi à la mémoire des violences et des promesses fondatrices.

S'agissant de la peine et du pardon, Ricoeur arrive à parler du *paradoxe judiciaire*. En effet, ce qui est dans la peine est le plus rationnel, à savoir qu'elle vaut le crime, est en même temps le plus irrationnel : à savoir qu'elle l'efface. Cette formule résume ce que Ricoeur appelle le paradoxe judiciaire, qui réside dans l'idée même d'un droit de punir, où se rationalise et se mesure un esprit de vengeance profondément irrationnel et violent. Il parle ailleurs de l'équivalence présumée du crime et du châtement. Parce que la justice sait qu'elle ne peut

---

<sup>112</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, op.cit., p.261.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p.117.

<sup>114</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, p.261-262, voir aussi une bifurcation, souligne Olivier Abel, entre la force et la forme en *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p.339.

<sup>115</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.230

éradiquer l'esprit de vengeance<sup>116</sup>, quelle que soit sa capacité à instituer un conflit réglé et différé, parce qu'elle suppose au départ l'existence d'un Etat fondé sur la violence et au bout du compte l'exécution d'une peine qui ajoute de la souffrance, elle doit modestement, écrit Olivier Abel, accepter d'exercer un moindre mal<sup>117</sup>. En somme, tout en lui reconnaissant le côté aristotélicien, c'est-à-dire, le télos de la politique, l'organisation de la cité, il nous semble important de retenir que la réflexion de Ricoeur sur le paradoxe politique nous fait prendre conscience, d'une part de son côté positif, et d'autre part, nous interdit de faire de la politique une espèce de religion qui viendrait résoudre tous les problèmes de l'homme. Son côté insensé nous invite au réalisme, à ne pas s'attendre à une organisation parfaite des choses. N'est-ce pas, peut-être, une façon pour Ricoeur de nous préparer à comprendre certaines limites ou failles de l'organisation politique ? Commentant la « philosophie politique » d'Eric Weil, Ricoeur écrit :

« La vertu de prudence, qui est la sagesse en politique, que la problématique de l'Etat moderne culmine. L'Etat est donc cette réalité raisonnable qui peut être aussi insensée. La philosophie politique revient ainsi à la morale, à une morale de la vertu dans l'histoire, qui trouve son épanouissement dans l'idée de l'Etat éducateur et du gouvernement »<sup>118</sup>.

### 2.1.3. Les formulations successives du « paradoxe politique ».

Le paradoxe politique, avons-nous dit, dévoile dans le politique une disproportion tragique qui a pris dans les écrits de Ricoeur trois formes successives. La fréquentation des écrits de Ricoeur nous aura appris que les formulations successives du « paradoxe politique » laissent entrevoir son évolution dans la méditation sur l'agir humain. C'est probablement pourquoi, écrit Pierre-Olivier Monteil, à mesure que le paradigme formulé en 1957 s'approfondit au bénéfice de la réflexion sur l'agir, il donne lieu à des reformulations successives. Notre hypothèse est que cette évolution se traduit effectivement par la prise en compte d'une dimension spatio-temporelle d'extension croissante au sein de l'agir politique.<sup>119</sup>

La formulation initiale du paradoxe politique s'exprime en termes de rationalité et d'irrationalité. Elle conduit la réflexion de Ricoeur vers ce qu'il tient pour « l'énigme du pouvoir », à savoir la violence qui lui est proprement constitutive. La première formulation a

<sup>116</sup> Paul Ricoeur, *Le juste*, Esprit, 2001, p.,257 ; voir aussi *Le Conflit des interprétations*, p.349 cité par Olivier Abel et Jérôme Porée, *Vocabulaire de Paul Ricoeur*, p.98.

<sup>117</sup> Olivier Abel et Jérôme Porée, *Vocabulaire de Paul Ricoeur*, p.98.

<sup>118</sup> Paul Ricoeur, « La philosophie politique d'Eric Weil », dans *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p.109.

<sup>119</sup> Pierre Olivier Monteil, *Ricoeur politique*, Parsi, Presses universitaires de Rennes, 2013, p.36.

consisté à comprendre le pouvoir à la fois comme forme et comme force.<sup>120</sup> Son statut paradoxal consiste alors en la « confrontation entre la forme et la force dans la définition de l'Etat ». La « forme », thématifiée par Eric Weil, est à compléter par la « force », théorisée par Max Weber, sous peine de lâcher le paradoxe politique et de dissoudre l'éthique du pouvoir.<sup>121</sup> Tout politique, souligne Ricoeur, est de proche en proche, touché par ce jeu trouble du sens et de la violence : car il y a politique parce qu'il y a Cité, donc parce que les individus ont commencé et partiellement réussi à surmonter leur violence privée en la subordonnant à une règle de droit. Le mot de la Cité porte cette marque universelle qui est une espèce de non- violence. Mais en même temps, la communauté n'est politiquement rassemblée que parce qu'une force double cette forme et communique au corps social l'unité d'un vouloir qui prend des décisions et les impose pour les rendre exécutoires.<sup>122</sup> La même lecture est confirmée dix ans plus tard par Ricoeur, qui présente le politique comme à la fois « une forme avancée de la rationalité » et « une force archaïque d'irrationalité »<sup>123</sup>.

Le « paradoxe politique » fait l'objet d'une deuxième formulation dans *Soi-même comme un autre* (1990), cette fois en termes d'« écart entre domination et pouvoir, constitutif du politique » (nous la considérons comme deuxième reformulation). C'est à partir de cet écart entre domination et pouvoir, constitutif du politique, qu'il est possible, écrit Ricoeur, de définir la politique : « Comme l'ensemble des pratiques organisées relatives à la distribution du pouvoir politique, mieux appelé domination. Ces pratiques concernent aussi bien le rapport vertical entre gouvernants et gouvernés que le rapport horizontal entre groupes rivaux dans la distribution du pouvoir politique »<sup>124</sup>.

C'est ce qui engendre des conflits propres à la sphère de la praxis du politique. Se combinent alors « une relation verticale de domination/ subordination et une relation horizontale constituée par le vouloir-vivre ensemble d'une communauté historique »<sup>125</sup>. Il y a donc coexistence d'un pouvoir avec et d'un pouvoir sur. Ricoeur souligne la fragilité de cette architectonique dont l'autorité issue du pouvoir hiérarchique, vertical, tend à masquer le

<sup>120</sup> Voir « Ethique et politique », 1983, repris dans *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p.433-448.

<sup>121</sup> Ricoeur place le second pôle (force) sous l'effigie de Max Weber qui définit l'Etat comme le détenteur du monopole de la violence légitime (*Le savant et le politique*, 1991, p.67), tandis que le premier pôle à Eric Weil qui conçoit l'Etat comme l'organisation d'une communauté historique ; organisée en Etat, la communauté est capable de prendre des décisions (*La philosophie politique d'Eric Weil*, 1957, p.131).

<sup>122</sup> Paul Ricoeur, « Violence et langage », 1967, repris dans *Lectures 1 Autour du politique*, p.135.

<sup>123</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p.152.

<sup>124</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.299-300.

<sup>125</sup> Paul Ricoeur, « Responsabilité et fragilité », 1992, repris dans *Autres Temps*, n°76-77, Printemps 2003, p.134.

vouloir-vivre ensemble, qui est pourtant la source véritable du pouvoir. Ce vouloir-vivre ensemble, qui est fondateur, sans le savoir, ne se connaît que dans le danger et dans la défaite où, comme le mot l'indique, tout se défait. Tout, c'est-à-dire le lien de coopération, enfoui et comme oublié.

Le « paradoxe politique » connaît une troisième et dernière figure, celle de « l'englobant/englobé », qui fait l'objet d'approches progressives au cours des années 1990. Dans *Le Juste* (1995), dans sa discussion avec Walzer, Boltanski et Thévenot, Ricoeur montre que la « cité civique » ou la sphère proprement politique est à la fois une « cité englobée », gouvernée par les règles de la compétition pour le pouvoir (« la politique »), et une cité « englobante » (« le politique ») dans la mesure où elle a pour finalité de donner forme au vivre-ensemble, de construire la citoyenneté, et de fixer les règles de coexistence entre les différentes « cités »<sup>126</sup>

A la préoccupation de faire prévaloir le rationnel sur l'irrationnel s'ajoute alors celle de faire prévaloir le lien horizontal sur le lien vertical, lien irréductiblement hiérarchique de commandement et d'autorité<sup>127</sup>. Pour clore, Ricoeur décrit le « labyrinthe du politique » comme « le rêve impossible de combiner le hiérarchique et le convivial ». C'est l'indice, à notre perception, d'une asymétrie entre l'axe vertical et l'axe horizontal du pouvoir. Toutefois, pour en revenir au paradoxe politique en général, soulignons qu'on retrouve la structure de l'article de 1957 dans celle de la « petite éthique » de *Soi-même comme un autre* : ancrage téléologique, passage par la norme avec l'Etat, et moment de la sagesse pratique. Quelque vingt ans plus tard, la problématique n'a rien perdu de son importance aux yeux de Ricoeur, tout au contraire. L'éthique de la « visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes » est animée par un projet d'autoréalisation des sujets. L'anthropologie philosophique qui la soutient se borne à formuler les conditions permettant à chacun d'adopter la posture du sujet d'une vie examinée.<sup>128</sup> Vivre ensemble, c'est une question de solidarité et de justice sociale.

Revenons en dernier essor à l'événement de Budapest pour comprendre toute la motivation de Ricoeur dans son article intitulé « paradoxe politique ». Mais avant cela, comparée à la précocité de ses réflexions sur l'éthique et la morale, force est de constater que la pensée politique de Paul Ricoeur prend son essor plus tardivement, surtout à partir du milieu

---

<sup>126</sup> Paul Ricoeur, « Vers le paradoxe politique », dans *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995, p.134-142

<sup>127</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction, entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p.153.

<sup>128</sup> Pierre-Olivier Monteil, *Ricoeur politique, op.cit.*, p.96.

des années 1950. Il est néanmoins vrai que dans un sens plus large, la question du politique, dans la mesure où il en va de la destinée du vivre-ensemble, travaille médiatement l'ensemble de la philosophie pratique de Paul Ricoeur, qu'il s'agisse de son anthropologie ou de son épistémologie<sup>129</sup>.

Le soulèvement de Budapest :

C'est en ouverture d'un dossier de la revue *Esprit* consacré, en mai 1957, à la répression soviétique du soulèvement de Budapest<sup>130</sup> que Ricoeur systématise sa pensée sur le « paradoxe politique ». En effet, il n'est pas inutile de reprendre cette longue citation que nous trouvons dès les premières lignes de son article, et dans laquelle Ricoeur détaille l'événement déclencheur de ses réflexions politiques. Ricoeur affirme que l'événement politique, notamment celui marqué par la violence envers les hommes, affecte tout homme où qu'il soit, indépendamment de sa situation, sa race, son état : « L'événement de Budapest, comme tout événement digne de ce nom, a une puissance indéfinie d'ébranlement ; il nous a touchés et remués à plusieurs niveaux de nous-mêmes »<sup>131</sup>.

Il distingue deux niveaux d'affectation : le niveau de la sensibilité historique, marquée par l'inattendu, le niveau du calcul politique, etc.

« Il nous a touchés et remués au niveau de la sensibilité historique, mordue par l'inattendu ; au niveau du calcul politique à moyen terme ; au niveau de la réflexion durable sur les structures politiques de l'existence humaine. Il faudrait toujours aller et venir de l'une à l'autre de ces puissances de l'événement »<sup>132</sup>.

Bref, la politique touche la sensibilité, contient aussi bien une part de l'inattendu que du jeu du calcul. Elle est portée par des structures communes de l'existence humaine et exige une réflexion. La politique ne se fait pas dans la précipitation, dans l'artificiel ou dans la

---

<sup>129</sup> Johann Michel, *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Armand Colin, 2005, p.351.

<sup>130</sup> En février 1956, Nikita Khrouchtchev, alors Premier secrétaire du parti communiste d'URSS, critique son prédécesseur dans son rapport au 20<sup>ème</sup> Congrès. En juin, à Poznan (Pologne), enhardies par ce signal d'ouverture, des revendications ouvrières débouchent sur de violentes émeutes qui amènent les Soviétiques à placer à la tête du pays le dirigeant réformiste Wladyslaw Gomulka, emprisonné quelques années plus tôt sur ordre de Staline. Le 23 octobre, les Hongrois s'engouffrent dans la brèche pour réclamer le retour à la présidence du Conseil d'Imre Nagy, communiste modéré expulsé du pouvoir l'année précédente, ce qu'ils obtiennent. Le nouveau chef du gouvernement s'engage dans la voie du multipartisme, forme un exécutif de coalition, annonce le retrait de la Hongrie du Pacte de Varsovie. Alors, le 4 novembre, l'Armée rouge investit Budapest et écrase la rébellion. La répression fera quelque 200 000 morts. Nagy sera pendu quelques mois plus tard. Contrairement à leur promesse, les puissances occidentales restent l'arme au pied, pas mécontentes de voir administrer par autrui la preuve que la liberté est à l'Ouest. Cf. Pierre-Olivier Monteil, dans *Ricoeur politique*, p.27

<sup>131</sup> Paul Ricoeur, « Le paradoxe politique », dans *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p.260.

<sup>132</sup> *Ibidem*.

superficialité. Elle refuse de résorber les événements dans les « faits divers » et exige, défie l'exercice de la pensée :

« Il ne faut pas être pressé de résorber les événements, si l'on veut être instruit par eux. Et puis après, cet événement qu'on a laissé parler tout seul, il faut l'évaluer, le remettre en place dans une situation d'ensemble, lui retirer son caractère insolite, le faire entrer en composition avec la guerre d'Algérie, la trahison du parti socialiste, l'évanouissement du Front Républicain, la résistance du communiste français à la déstalinisation ; bref, il faut passer de l'émotion absolue à la considération relative »<sup>133</sup>.

Malgré le changement des « techniques », la politique marquée par la surprise de l'événement, se déroule selon le même paradoxe de la rationalité et « des possibilités de perversion », ce qui m'a surpris dans ces événements, écrit Paul Ricoeur :

« C'est qu'ils révèlent la stabilité, à travers les révolutions économique-sociales, de la problématique du pouvoir. La surprise, c'est que le pouvoir n'ait pour ainsi dire pas d'histoire, que l'histoire du pouvoir se répète, piétine ; la surprise, c'est qu'il n'y ait pas de surprise politique véritable. Les techniques changent, les relations des hommes à l'occasion des choses évoluent, le pouvoir déroule le même paradoxe, celui d'un double progrès, dans la rationalité et dans les possibilités de perversion ».<sup>134</sup>

De cet article, nous pouvons dégager trois grandes préoccupations. Ricoeur se saisit de l'occasion ou s'empare des circonstances de l'événement de Budapest pour dénoncer d'abord les limites de la pensée marxiste : « Je me demandais, écrit Ricoeur, comment il était possible que les communistes, et nous en avons beaucoup parmi nos amis, surtout à ce moment-là, entérinent si facilement la violence politique ».<sup>135</sup> Au fait, la critique du marxisme se traduit en pensée de l'autonomie du politique.

Ricoeur s'emploie ensuite à dépasser la déception que suscite le politique, singulièrement au temps de la guerre froide, pour entreprendre de débusquer le mal politique à sa racine. Plus fondamentalement, il s'attache à proposer les termes d'une réflexion durable sur « les structures politiques de l'existence humaine »<sup>136</sup>. En deuxième lieu, établissant les

---

<sup>133</sup> *Ibidem*.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>135</sup> Paul Ricoeur, « La critique et la conviction », cité par François Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie : Le tragique du 20<sup>ème</sup> siècle : le mal et la culpabilité*, p.147.

<sup>136</sup> Paul Ricoeur, « Le paradoxe politique », dans *Histoire et vérité, op.cit.*, p.294.



rappports entre politique et philosophie, Ricoeur s'interroge sur ce que signifie « penser l'événement », mettant l'accent sur la nécessité de préserver une sorte d'unité d'intention du raisonnable entre l'existence concrète des hommes, l'agir politique et la raison philosophique.<sup>137</sup> Penser l'événement, c'est se reconnaître concerné comme sujet de l'humanité surtout par notre identité narrative et à cause de la solidarité ontologique. Autrement dit, avant de lire des événements comme faits politiques, il faut les comprendre d'abord comme faits anthropologiques. On comprend alors pourquoi Budapest, après Varsovie, a sans doute relancé et confirmé la nécessité chez Ricoeur d'une réflexion engagée depuis longtemps, et dont le premier paradoxe serait que le pouvoir n'a pas d'histoire, tant son histoire se répète et piétine.

En fin de compte, le troisième enjeu de la réflexion de Ricoeur dans les circonstances de Budapest ; c'est le risque, en particulier chez les intellectuels, de confondre la dénonciation du mal politique et la renonciation à l'action ou à l'engagement politique lui-même. En présentant le mal politique comme inhérent à la rationalité du politique,

« Le paradoxe politique » s'oppose donc au mouvement qui consisterait, pour l'observateur engagé comme pour le militant et le citoyen, à tirer pour tout enseignement des événements de Budapest une alternative ruineuse entre l'acceptation du cynisme des puissances, des deux blocs, ou la désaffection par moralisme ».<sup>138</sup>

Au regard de ce qui précède, nous pouvons dire avec Adrien Lentiampa que la première période de la pensée politique de Ricoeur est celle qui se confronte avec ce que l'on a appelé la « guerre froide », c'est-à-dire l'opposition entre le libéralisme et le marxisme. Ricoeur s'efforce de réhabiliter la politique (et l'Etat) dans son autonomie, et de montrer le bien-fondé de cette autonomie par rapport aux questions purement économiques, mettant ainsi la politique à sa juste place.<sup>139</sup> D'où le souci de faire ressortir d'abord la rationalité spécifique de la politique, son *telos*, avant de dire le mal spécifique de la politique qui caractérise cette période de sa pensée politique.

Somme toute, nous retenons avec Paul Ricoeur que l'Etat est l'objet du « plus grand mal » par la violence qu'il génère et l'objet du « plus grand bien » parce qu'il permet à l'humanité de s'accomplir selon un *telos* que Paul Ricoeur n'hésite pas à appeler, avec Aristote, le bonheur. A en croire Michel Johann, cette approche paradoxale appelle en contrepartie une

<sup>137</sup> Pierre-Olivier Monteil, *Ricoeur politique*, Paris, Presses universitaires de Rennes, 2013, p.27.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p.28.

<sup>139</sup> Adrien Lentiampa, *Paul Ricoeur. La justice selon l'espérance*, Lessius, Bruxelles, 2009, p.272.

tentative de résolution qui va au-delà du seul jugement moral. Si l'homme ne peut sérieusement éluder sa destination politique, sous peine de nier sa propre humanité, une attitude de vigilance et de prudence ne s'en impose pas moins du fait des ressorts passionnels de tout pouvoir.

« La seule résolution du paradoxe politique tient donc dans la mise en place d'un contrôle de l'Etat. Cette thèse typiquement libérale, au sens politique du terme, justifie donc l'existence de l'Etat tout en inventant des techniques institutionnelles spécialement destinées à rendre possible l'exercice du pouvoir et impossible l'abus du pouvoir »<sup>140</sup>.

#### 2.1.4. Pas de pouvoir politique sans mal.

Il convient de noter que c'est pendant la première guerre mondiale que Ricoeur fait l'expérience du mal avec la mort de son père. Il découvre les horreurs de la guerre et sans doute, ce qui va approfondir son sentiment de culpabilité. Il va donc mesurer la dimension politique du mal. Que le mal ne soit pas une question d'une petite culpabilité individuelle, d'un petit péché moral et privatif mais il découvre que le mal c'est quelque chose qui est large, anonyme, qui est ample et traverse les structures politique, économique, culturelle. Bref, le mal est légion. Cela étant admis, pouvons-nous dire qu'il n'y a pas de vie sans mal ?

C'est comme ce que nous relate le récit de la bible de l'homme aux esprits mauvais (le démoniaque gerasénien), délivré par Jésus. Cet homme habitait dans un cimetière près de la mer de Galilée. Lorsque Jésus a demandé au mauvais esprit de dire son nom, il a répondu : « légion est mon nom, car nous sommes beaucoup » (Mc5,1-9). Le cimetière est un lieu de morts, le mal conduit à la mort ; pas seulement mort physique mais spirituel, moral, politique, économique, social, écologique, etc. Si tel est le cas, l'homme peut-il vaincre le mal ?

Pour le dire avec Paul Valadier,

« Sans verser dans le pessimisme, la présence du mal doit rappeler qu'aucun système n'a pour lui la pérennité ; et donc, que la démocratie elle-même peut être affectée par des formes du mal qui, pour être affectée par des formes du mal qui, pour être apparemment indolores ou moins violentes que les totalitarismes, détruisent pourtant le vivre-ensemble et le sens même d'une société bien ordonnée »<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> Paul Ricoeur, « Le paradoxe politique », *Histoire et vérité*, p. 276 ; cité par Johann Michel, « Le libéralisme politique de Paul Ricoeur à l'épreuve des totalitarismes », dans *Cités*, Presses Universitaires de France, 2008/1 n° 33, pp.17-30.

<sup>141</sup> Paul Valadier, « Le mal politique moderne », dans *Etudes* 2001, n°2, (tome 394), p.197-207.

Certes, le mal est légion, quelque chose de vaste qu'on retrouve dans tous les domaines de la vie, nous ne pouvons pas nous désarmer face au mal. Mais il est bon de reconnaître qu'à côté du mal se trouve autre chose de bon. Le monde n'est pas réductible seulement au mal. Selon Ricoeur, c'est la confiance originaire dans un monde bon qui doit être premier en nous et non pas se laisser englober par le sentiment dominant du mal. « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : cela était très bon » (Gn1,31). En effet, les œuvres de Dieu sont belles. Malheureusement, lorsque nous voyons comment les choses se passent, les événements se déroulent dans notre monde d'aujourd'hui, il y a lieu de confirmer la force des ténèbres qui gouvernent le monde. C'est pourquoi, pour combattre le mal, nous devons toujours avoir le pressentiment de dire : « le monde est bon ».

« Encore faut-il bien entendre le mot politique ; il désigne l'ensemble des relations des hommes à l'occasion du *pouvoir* : conquête du pouvoir, exercice du pouvoir, conservation du pouvoir, etc. *Le pouvoir est la question centrale de la politique : qui commande ? à qui ? dans quelles limites ? sous quels contrôles ?* C'est dans les activités qui concernent le pouvoir, soit du côté de ceux qui le détiennent, soit du côté de ceux qui le subissent, le contestent ou le briguent, c'est dans toutes ces activités que se noue et dénoue la *destinée* d'un peuple. C'est à travers le pouvoir, directement ou indirectement, que les « grands hommes » agissent principalement sur le cours des événements ; et ces événements sont eux-mêmes en grande partie des accidents de pouvoir, tels que révolutions et défaites. Finalement, si nous rattachons ces remarques à notre première analyse du mouvement des civilisations qui naissent et meurent, c'est encore dans la couche politique de ces civilisations que se reflètent les défis, les crises, les grandes options »<sup>142</sup>.

Par ailleurs, il faut noter que l'expérience historique à laquelle Ricoeur était mêlée, lui fait déplacer le centre de gravité du problème du mal, de la faute à la souffrance. Désormais, dans ses réflexions, Ricoeur cherche à établir le lien entre l'homme agissant et l'homme souffrant. C'est donc, à partir de la souffrance injuste, à partir du débordement de souffrance dans le monde, que Ricoeur pense la possibilité d'une lecture de l'histoire comme une histoire des victimes. Cela influencera sa réflexion sur le mal comme l'injustifiable et non pas beaucoup plutôt comme coupable. Dans le même ordre d'idées, concernant les crises de l'éthique actuelle, Alain Thomasset, écrit :

---

<sup>142</sup> Paul Ricoeur, « Le Christianisme et le sens de l'histoire », dans *Histoire et Vérité*, p.104-105.

« Aussi l'expérience la plus massive de notre temps est celle du *mal* dans ces situations limites de l'aventures humaine où sont bafouées et piétinées des valeurs qui apparaissent indéniables au moment même où elles sont niées. Les violations des droits de l'homme et les ravages du terrorisme, les guerres civiles et les millions d'affamés : autant d'événements qui ont suscité et provoquent encore le surgissement de la conscience morale dans le refus de l'injustifiable »<sup>143</sup>.

La réflexion de Ricoeur met en cause la théorie de la rétribution (de vieilles religions) qui finalement réduit tout le mal au mal de culpabilité puisque le mal du souffrance ne serait qu'une sorte de punition pour le mal de culpabilité. L'exemple de Job est très évoqué pour confirmer l'idée de la rétribution. Partant de l'hypothèse que Job est présumé innocent, mais pourquoi souffre-t-il ? Donc, on ne peut plus se servir de l'explication par la rétribution. Comment s'est fait-il que dans une création bonne qu'il y ait cette faille, cette tâche du souffrir injuste ? Cette question énigmatique emmènera Ricoeur de regarder pas seulement du côté de Job mais aussi du côté de la tragédie grecque. Nous reviendrons à la tragédie grecque d'Antigone de Sophocle dans notre huitième chapitre pour expliquer le passage de la morale à la sagesse pratique.

Ricoeur a fait l'expérience du mal, avons-nous dit, dès le bas-âge. Mais cette expérience l'est dans la vie de chaque personne. Si l'homme est un sujet capable de..., mais face au mal, que peut-il faire ? Car, le mal est quelque chose qui ne devrait pas être, alors qu'il est déjà là. Puisqu'il faut faire avec le mal, comment l'homme peut riposter au mal ? On le voit bien, la question du mal reste centrale chez Ricoeur et traverse ses écrits : *De l'homme capable à l'homme faillible*, *La symbolique du mal*, *Le mal comme défi à la philosophie et à la théologie*, même dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, la problématique du mal est toujours là. L'existence du mal nous fait comprendre, par exemple, le pourquoi de sa réflexion sur la mémoire douloureuse et le pardon difficile. Selon Ricoeur, « c'est parce que l'Etat est une expression de la grandeur humaine la plus exposée, la plus encline au mal. Le mal politique, c'est, au sens propre, la folie de la grandeur, c'est-à-dire, la folie de ce qui est grand- Grandeur et culpabilité du pouvoir »<sup>144</sup>. Mais c'est le philosophe jésuite, Paul Valadier qui a encore bien explicité le mal politique moderne. « Faire le mal sans y penser ou penser que ce n'est pas le mal, puisqu'il est voulu par une volonté supérieure, hiérarchique, ou fondée sur le sens inéluctable de l'histoire ou de la nature, voilà bien la forme assez caractéristique du *mal*

---

<sup>143</sup> Alain Thomasset, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven, Presses Universitaires de Louvain, 1996, p.7.

<sup>144</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, éditions du Seuil, 1955, p.310.

*politique moderne* »<sup>145</sup>. Le mal est un grand destructeur, un véritable démolisseur des liens sociaux d'amitié et de fraternité.

Nous lisons dans cet article « Le scandale du mal » que « le mal, c'est ce qui est et ne devrait pas être, mais dont nous ne pouvons pas dire pourquoi cela est »<sup>146</sup>. D'où le « défi » qu'il constitue pour la philosophie comme pour la théologie. Ce défi sera d'autant plus redoutable qu'il aura pour origine non le mal commis dans la faute mais le mal subi dans la souffrance. Car l'un n'explique pas l'autre ; et la pensée du mal reste partagée ainsi entre la figure de l'homme coupable et celle de l'homme victime, victime d'un mystère d'iniquité qui rend digne de pitié autant que de colère et « injustifiable »<sup>147</sup>. Elle consiste dans une diminution de notre puissance d'exister, la souffrance n'est pas la douleur. Il s'agit moins, alors, de penser que d'agir : le mal n'est pas ce sur quoi l'on glose ; « c'est ce contre quoi on lutte ».<sup>148</sup> Encore la lutte éthique et politique contre le mal rencontre-t-elle à son tour sa limite. Seuls demeurent alors la « timide espérance » et les prolongements qu'elle trouve dans des « expériences solitaires de sagesse » inspirées par les différentes religions du monde. Ricoeur distingue le mal physique (qui provoque la douleur) du mal moral (le fait de casser le code éthique, le remords) et le mal politique. Comment Ricoeur conçoit le mal politique et pourquoi la politique est paradoxale ? Du point de vue de l'agir de l'homme, le mal est un choix. Quel que soit l'angle sous lequel on aborde le pouvoir, on bute sur une pluralité de paradoxes et d'apories. « Le mal politique au sens propre, écrit Ricoeur, c'est la folie de la grandeur et la cupidité du pouvoir »<sup>149</sup>.

Comment un discours philosophique sur le mal est-il possible ? A cette question, Ricoeur répond au début des années soixante par la révolution de méthode qui le fait privilégier, à mi-chemin de la révolte muette et des rationalisations trompeuses, le niveau intermédiaire du mythe et du symbole. Témoignage multimillénaire de l'imagination déployée par le génie des peuples pour permettre à l'homme de faire face à sa condition, le symbole, en effet, « donne à penser »<sup>150</sup>. Mieux encore : il aide à vivre. En lui le mal trouve un langage plus primitif et plus persuasif que celui de la théodicée ou des grandes synthèses spéculatives. La tâche du philosophe est alors de déchiffrer ce langage et d'en délivrer les ressources existentielles. « Délivrer » est le mot, si les symboles sont, selon la définition adoptée dans la *Symbolique du mal*, des expressions à multiples sens. Car ces multiples sens donnent lieu à de multiples

<sup>145</sup> Paul Valadier, « Le mal politique moderne », dans *Etudes* 2001, n°2, (tome 394), p.197-207

<sup>146</sup> Paul Ricoeur, « Le scandale du mal », dans *Esprit*, n°140-141, 1988, p.62.

<sup>147</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.477 ; *Lectures 2, La Contrée des philosophes*, Seuil, 1992, p.251

<sup>148</sup> Paul Ricoeur, « Le scandale du mal », *op.cit.*, p.60.

<sup>149</sup> Paul Ricoeur, « Le paradoxe politique », *Histoire et vérité*, p.275.

<sup>150</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, Aubier, 1960, p.479.

interprétations. Or quand certaines de ces interprétations augmentent notre puissance d'exister, d'autres, au contraire, la diminuent. C'est le cas de l'interprétation augustinienne du mythe adamique, dont les effets délétères se font sentir autant dans la vie personnelle que dans une institution judiciaire animée trop souvent par la seule volonté de punir. Comme écrit Olivier Abel :

« Chercher dans le mythe adamique la raison de la souffrance et la trouver dans l'équivalence présumée de la faute et du châtement, c'est opérer une mystification. C'est méconnaître surtout l'intention profonde qui anime l'histoire du péché du premier homme. Ranimer cette intention, telle est alors la tâche critique de l'interprétation philosophique. Elle consiste, en l'occurrence, à subordonner l'accusation à la promesse, et l'apparente fatalité de la peine à l'espérance de la grâce et du pardon »<sup>151</sup>.

Il y a aussi, dans l'expérience du mal, une part d'« injustifiable » (la notion, pour une part, vient du livre de Job, et pour l'autre de l'*Essai sur le mal* de Nabert) qui introduit un autre sens du mot justice, dont la fonction propre du symbole est d'ouvrir et de préserver la perspective<sup>152</sup>. Le mal est pensé alors comme il doit l'être : « en avant, vers le futur »<sup>153</sup>. Il est important de rappeler, dans cette perspective, que la culpabilité suppose l'innocence, et que la souffrance n'annule pas l'expérience, elle aussi irréductible, de la joie. Pour radical que soit le mal, il est moins originel que le bien<sup>154</sup>. Le mal est sans nul doute un fil conducteur de la pensée de Ricoeur et particulièrement de sa réflexion sur le langage. En témoignent ses études sur le symbole mais aussi sur la métaphore et sur le récit où l'on peut voir autant de « ripostes » au pouvoir de négation que le mal oppose à notre désir d'être. L'Etat, écrit Ricoeur, « avance à travers l'histoire à coups de décisions qui changent de manière durable la destinée du groupe humain que cet Etat organise et dirige ».<sup>155</sup>

En fait, la société est la donnée de la politique ; la politique est au cœur du social. Selon Ricoeur, le politique est organisation raisonnable, la politique est décision<sup>156</sup>. Comme organisation, le politique régularise et gère les rapports humains. C'est vraiment quelque chose de typiquement humain qui n'est pas réductible au conflit des classes en général. La politique

<sup>151</sup> Olivier Abel et Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, p.,79.

<sup>152</sup> Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p.348.

<sup>153</sup> *Ibid.*, « Le scandale du mal », p.59.

<sup>154</sup> Olivier Abel et Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris, éditions Ellipses, 2009, p.79

<sup>155</sup> Paul Ricoeur, « Le paradoxe politique », *Histoire et vérité*, p.268.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

est fondamentalement décisionnelle dans l'actualisation des analyses probables des situations. Cela nous fait comprendre clairement qu'on ne peut pas parler de décisions ou actions politiques sans réfléchir sur le pouvoir, d'autant plus qu'une décision exige un pouvoir avant d'être acceptée ou de se faire exécuter. Il convient de noter que c'est précisément la politique définie par référence au pouvoir qui pose le problème du mal politique. Néanmoins, Ricoeur fait une distinction importante entre le pouvoir et le mal. Non pas que le pouvoir soit le mal. Mais le pouvoir est une grandeur de l'homme politique éminemment enclin au mal. D'ailleurs, il a tout à fait raison lorsqu'il dit que le pouvoir est peut-être, dans l'histoire, la plus grande occasion et démonstration du mal.<sup>157</sup> Et cela parce que le pouvoir est une très grande chose et voire l'instrument ou instance de la rationalité historique de l'Etat. Il ne faut, ajoute-t-il, à aucun moment lâcher ce paradoxe.

« Ce mal spécifique du pouvoir a été reconnu par les plus grands penseurs politiques avec un ensemble saisissant. Les prophètes d'Israël et le Socrate du *Gorgias* se rencontrent exactement en ce point ; le Prince de Machiavel, la Critique de la philosophie de droit de Hegel par Marx, l'Etat et la Révolution de Lénine... tous disent fondamentalement la même chose, dans des contextes théologiques et philosophiques radicalement différents. Cette convergence même atteste la stabilité de la problématique politique à travers l'histoire et, grâce à cette stabilité, nous comprenons ces textes comme une vérité pour tous les temps »<sup>158</sup>.

Par ailleurs, l'exercice du pouvoir suscite la problématique des moyens de sa conquête et de sa conservation. Platon dénonce, dans le *Gorgias*, la flatterie comme conjonction de la sophistique et de la tyrannie, double perversion de la philosophie et de la politique. La mort de Socrate comme celle de Jésus passent par un procès politique. Le pouvoir n'est pas le mal, et l'on a vu que la visée du vivre-bien est première ; mais le pouvoir est une grandeur éminemment exposée au mal. Une étonnante stabilité à travers les siècles pourrait faire croire, à cet égard, « à la permanence d'une nature humaine », selon l'expression de Pierre Olivier Monteil.<sup>159</sup>

Par ailleurs, dans *Histoire et vérité*, Ricoeur réfléchit sur la déchéance de l'avoir, du pouvoir et du valoir en lien avec le mal.

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p.269.

<sup>158</sup> *Ibidem.*

<sup>159</sup> Pierre Olivier Monteil, *Ricoeur politique*, p.31.

« Que le mal passe par l'individuel et le collectif, notre exemple initial du langage le suggère : le mythe de Babel c'est le mythe de la destruction du langage comme instrument de communication ; or le langage est frappé à la fois comme pouvoir de l'individu par mensonge, bavardage, flatterie, séduction et comme institution, par dispersion des langues et par malentendu à l'échelle des ensembles culturels, des nations, des classes, des milieux sociaux »<sup>160</sup>.

Ricoeur estime que nous avons là un exemple pour réfléchir sur la déchéance de l'avoir, du pouvoir et du valoir. Sans trop se préoccuper de la différence entre péché individuel et péché collectif, l'homme est mauvais non seulement en son « cœur » mais dans la part non personnalisée de son humanité, dans les divers collectifs qui sont comme le tissu essentiel de son humanité. Il y a lieu de se demander à quoi se réfère Paul Ricoeur lorsqu'il parle de la part non personnalisée de l'humanité de l'homme ?

Commençons par le mal de *l'avoir*. A propos, Paul Ricoeur écrit :

« En son fond l'avoir n'est pas mauvais : c'est la relation de l'Adam primordial avec le terroir qu'il cultive, relation familière d'appropriation par laquelle le moi se prolonge dans un mien, sur lequel il s'appuie, qu'il humanise et dont il fait sa sphère d'appartenance. Mais l'avoir, innocent en son fond, est un des plus grands pièges de l'existence. Il y a malédiction de la possession que nous pouvons suivre sur le plan collectif comme sur le plan individuel ; les moralistes l'ont assez dit : en m'identifiant à ce que j'ai, je suis possédé par ma possession, je perds mon autonomie ; c'est pourquoi le jeune homme riche doit vendre tous ses biens pour suivre Jésus ; « malheur aux riches », tonne le Christ de l'Evangile. Ce malheur du cœur dur est tout de suite un obstacle à la communication : le mien exclut les tiers et ainsi les individus s'exproprient mutuellement en s'appropriant les choses ; c'est de là que vient notre représentation des existences humaines comme séparées les unes des autres »<sup>161</sup>.

Comment obtenons-nous notre avoir ? Pour certains, ce sont des biens mal acquis, et pour d'autres, c'est le fruit de leur travail. Mais si nous analysons la réalité de près, on se rend compte que les zones des conflits à travers le monde se situent dans des régions où vous avez des richesses, ce sont des conflits liés à l'avoir. Ricoeur parle de malédiction de la possession. De même, certaines personnes qualifient les minerais de l'Afrique comme minerais de malédiction

<sup>160</sup> Paul Ricoeur, « Déchéance de l'avoir, du pouvoir et du valoir », dans *Histoire et vérité*, op.cit., p.133.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p.133-134.



dans la mesure où en lieu et place d'être des ressources pour le bien-être du peuple, ils sont devenus la cause des malheurs et de sa mort. Nous l'avons compris, dans le récit du jeune homme riche de la Bible auquel Ricoeur fait allusion, l'attachement aux biens, aux richesses et de ce que nous possédons peut faire de nous des esclaves. On croit être plus heureux avec beaucoup d'argent et de richesses. Pour les obtenir, certains n'hésitent pas à utiliser la violence et les compromissions. Il est difficile pour nous de nous détacher de certaines choses, de notre avoir même pour un bien supérieur. L'esprit du détachement vis-à-vis de l'avoir est une vertu que nous devons cultiver.

Ce qui vient d'être dit de l'avoir peut l'être du *pouvoir*.

« Il y a malédiction de la possession que nous pouvons suivre sur le plan collectif comme sur le plan individuel ; les moralistes l'ont assez dit : en m'identifiant à ce que j'ai, je suis possédé par ma possession, je perds mon autonomie ; c'est pourquoi le jeune homme riche doit vendre tous ses biens pour suivre Jésus ; « malheur aux riches », tonne le Christ de l'Evangile. Ce malheur du cœur dur est tout de suite un obstacle à la communication : le mien exclut les tiers et ainsi les individus s'exproprient mutuellement en s'appropriant les choses ; c'est de là que vient notre représentation des existences humaines comme séparées les unes des autres »<sup>162</sup>.

Comme dans le récit du jeune riche que nous venons de commenter, il va de même pour le *pouvoir*. Les biens de ce monde ne sont que de la pacotille. Le pouvoir ne donne sens à la vie de l'homme. Aucun pouvoir n'arrête le pouvoir de la mort. Face aux difficultés et aux épreuves de la vie, il faut reconnaître que le bonheur et la joie ne sont les fruits de bien vivre avec les autres, de l'amour qu'on doit avoir les uns les autres.

« *Le pouvoir* est la structure fondamentale du politique : elle met en jeu toute la gamme des relations de gouvernant au gouverné ; même dans le cas limite d'une communauté qui se gouvernerait elle-même sans interposition ou délégation de pouvoir, une distinction demeurerait entre commander et obéir ; c'est en passant par le pouvoir inconditionnel d'exiger et de contraindre physiquement qu'une communauté historique s'organise en Etat et devient capable de décision »<sup>163</sup>.

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, p.133-134

<sup>163</sup> *Ibid.*, p.135

Certes, c'est à travers le pouvoir de décision que l'homme fait de l'histoire. Mais Ricoeur cite des exemples pour montrer jusqu'où les passions du pouvoir peuvent conduire au dérapage, la grandeur de la puissance :

« C'est donc la même relation qui, au sens propre, institue l'homme et l'a toujours déjà égaré : on connaît la plainte des sages contre les grands et les puissants ; l'Ancien Testament abonde en critiques violentes contre les rois ; le Magnificat annonce l'abaissement des grands et l'élévation des petits ; Jésus lui-même rappelle que « les chefs des nations les asservissent ». Les tragiques grecs ont connu le même problème : Œdipe-roi, Créon, Agamemnon sont les figures de la grandeur orgueilleuse et foudroyée ; Socrate dresse le portrait du tyran et y résume l'anti-philosophie avant de succomber victime de la cité injuste. Alain résume : « Le pouvoir rend fou. »<sup>164</sup>.

En effet, Jésus fustige le comportement des grands de ce monde. Pour lui, les chefs doivent servir et non pas être servis en premier. « Les ayant appelés près de lui, Jésus dit : vous savez que les chefs des nations dominent sur elles en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir » (Mt20,25). Ce que Jésus dit au sujet des chefs des nations, Marie sa mère l'avait déjà chanté et annoncé dans le Magnificat pendant la visitation à sa cousine Elisabeth (« Déployant la force de son bras, il disperse les superbes ; il renverse les puissants de leurs trônes, il élève les humbles... »). Le pouvoir se montre bien souvent arrogant mais rarement humble et reconnaissant à l'égard du peuple, le souverain premier.

Pour parler la déchéance du *valoir*, nous nous situons au niveau de la rencontre de l'homme avec l'homme. En d'autres termes, dans le troisième cycle de relations sera-t-elle plus exclusivement personnalisée que dans les deux cycles précédents ? On le croirait volontiers. De quoi s'agit-il ici ?

« Il s'agit de cette recherche que nous poursuivons chacun, la recherche de l'estime d'autrui qui est essentielle à la consolidation de notre existence propre ; car nous existons pour une part par la grâce de la reconnaissance d'autrui, qui nous valorise, nous approuve ou nous désapprouve et nous renvoie l'image de notre propre valeur ; la constitution des sujets humains est une constitution mutuelle par opinion, estime et reconnaissance ; autrui me donne sens en me renvoyant la tremblante image de moi-

---

<sup>164</sup> *Ibidem*.

même.[...] Cette relation de la reconnaissance mutuelle est vite parasitée par toutes les passions de la vanité, de la prétention, de la jalousie »<sup>165</sup>.

S'il faut pousser plus loin avec l'élucidation, il nous semble que ce n'est pas perdre son temps que d'aimer le plus petit des hommes comme un frère, comme s'il était seul au monde. Ce qui est proposé, c'est d'être présent aux côtés de celui qui a besoin d'aide, sans se soucier de savoir s'il fait partie ou non du même cercle d'appartenance. Dans une relation de reconnaissance mutuelle, il ne faut pas dire que j'ai des prochains que je dois aider, mais plutôt que je me sens appelé à devenir un prochain pour les autres.

« Or toutes ces images de l'homme sont incorporées à nos relations interpersonnelles ; ce sont des médiations silencieuses qui s'insinuent et s'intercalent entre les regards que deux êtres humains échangent ; nous nous voyons mutuellement à travers des images de l'homme ; et la culture vient lester de ses significations les relations que nous croyons les plus directes, les plus immédiates [...].Toujours l'homme se fait et se défait au fond du cœur de chacun, mais aussi par l'intermédiaire de tous ces « objets » qui soutiennent la relation de l'homme avec l'homme, depuis l'objet économique jusqu'à l'objet culture en passant par l'objet politique »<sup>166</sup>.

## 2.2. Démocratie et paradoxe politique africains.

Le thème du paradoxe politique dévoile dans le politique une disproportion tragique qui a pris dans les écrits de Ricoeur plusieurs formes successives. Afin de mieux le comprendre, les formulations du paradoxe politique chez Paul Ricoeur serviront, de prime abord, de base à notre réflexion. Ensuite, nous réfléchirons sur l'un des plus grands paradoxes africains : le cas de la République Démocratique du Congo. L'Afrique est sans doute le continent le plus riche du monde. Il détient le tiers des réserves mondiales des minerais, mais comment peut-elle rester le continent le plus pauvre du monde ? Qu'est-ce qui peut expliquer cette inertie, cette incongruité ? Certains vont très loin jusqu'à parler en termes de malédiction<sup>167</sup> des matières

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p.137.

<sup>166</sup> *Ibid.*, 138-139.

<sup>167</sup> Les titres de ces articles en disent long : Ingéieurs sans frontières, « Exploitation des ressources naturelles en RDC : un paradoxe inacceptable », dans [www.isf-france.org](http://www.isf-france.org), « La malédiction des minerais de sang du Congo », « Afrique : comment mettre fin à la malédiction minière » La tribune d'Olivier Kamitatu, [www.lopinion.fr](http://www.lopinion.fr), « Malédiction des ressources naturelles en RD Congo : Quelques propositions pour renforcer la bonne gouvernance dans le secteur minier », dans [www.researchgate.net](http://www.researchgate.net), « Mettre fin aux minerais des conflits et à la malédiction des ressources dans les Grands Lacs », dans [www.cncd.be](http://www.cncd.be), « Le mythe de la malédiction des ressources naturelles » d'Augustin Matata Ponyo, dans [www.intelcongo.com](http://www.intelcongo.com), « La malédiction du coltan congolais », dans [www.Economia.ma](http://www.Economia.ma), « De la qualification de scandale géologique à la malédiction des ressources naturelles », dans [www.wathi.org](http://www.wathi.org), etc.

premières de l'Afrique. Pourquoi n'existerait-elle que chez nous en Afrique et pas chez les autres ? Par exemple, pourquoi le pétrole serait une bénédiction pour les pays du golfe tels que l'Arabie saoudite, le Koweït et le Qatar, et il serait une malédiction pour le Congo Brazzaville, l'Angola, le Tchad, la Guinée équatoriale et le Nigeria ? En réalité, le narratif sur la pauvreté de l'Afrique doit changer.

Il est judicieux, à notre avis, de reconnaître que l'Afrique est appauvrie. La République Démocratique du Congo reste l'un des plus grands paradoxes du continent africain. Nous savons bien que ce pays n'est pas pauvre, qu'il est sans doute l'un des plus riches du monde, un scandale géologique mais ses habitants sont maintenus dans la pauvreté, la population vivant avec moins d'un dollar par jour. Elle occupe la 8<sup>ème</sup> place au classement des pays les plus pauvres de la planète (après Soudan du Sud, Malawi, Burundi, Madagascar, République centrafricaine, Niger et Liberia). D'après la Banque mondiale, la proportion de la population congolaise vivant en dessous du seuil de la pauvreté atteignait 37% en 2018. Ainsi, près d'une personne sur six en situation d'extrême pauvreté en Afrique subsaharienne vit en République démocratique du Congo.

La question se pose, alors : à qui profitent exactement ces immenses richesses potentielles qui laissent les Congolais dans une extrême pauvreté. N'y a-t-il pas d'autres pays africains riches qui se sont développés et mieux organisés grâce à leurs richesses ? Si oui, pourquoi la République Démocratique du Congo ne se développe-t-elle pas, profitant de ses richesses potentielles, comme les autres pays ? Le doute pèse beaucoup sur la volonté réelle des dirigeants de mettre fin à cette guerre entretenue pour ponctionner les ressources et les minerais du Congo vers l'étranger, en passant par certains pays voisins. Pourquoi le coltan serait-il une malédiction, minerais de sang pour le Congo et une source de bénédiction et de développement pour certains pays comme le Rwanda. Ce qui est intolérable et révoltant, c'est de voir le peuple croupir dans la misère avec un sous-sol extrêmement riche, profitant scandaleusement à d'autres.

Par ailleurs, le vent de la démocratie a commencé à souffler en Afrique vers les années 90. Ce courant politique venu de l'Occident secouait les régimes mis en place après les indépendances. C'était la bourrasque salvatrice qui allait sortir le continent de l'obscurantisme et de la misère. Il fallait combattre l'ancien régime et leurs présidents, les dictatures, les partis uniques pour le multipartisme et chasser du pouvoir ceux qui s'accrochent au fauteuil en chef coutumier. Avec la démocratie, il était temps d'organiser en Afrique des élections libres, transparentes, démocratiques et crédibles. Désormais, les anciens régimes et leurs dirigeants

étaient considérés comme la source de nos malheurs. Il était temps de s'émanciper, de changer le jeu avec la potion magique, ce remède avec lequel on espérait guérir tous les maux sociaux et politiques de l'Afrique. Trente ans après, quel bilan de la démocratie en Afrique ? En effet, les espoirs placés en la démocratie se sont envolés.

On se rend compte que l'avènement tant attendu d'un règne de paix, de justice, de prospérité, l'effectivité des principes démocratiques, les libertés d'expression et des personnes, la sécurité, la prospérité, le respect des droits de l'homme, le choix libre des dirigeants, la vérité des urnes qui donnerait des leaders nouveaux, au moins de mentalité, la volonté de mettre fin à l'impunité, à la corruption par le contrôle de nos représentants publics par les institutions prévues à cet effet, cette aspiration au changement semble être déçu. Les violences, les crises deviennent de plus en plus aiguës, les conflits, les injustices sociales, la concentration de richesses de l'Etat sur un groupe de personnes, la pauvreté et le sous-développement ne font que s'accroître.

Comme nous le fait observer, dans un esprit critique, le philosophe Paul Valadier, « il ne faudrait pas que la nécessaire dénonciation des crimes politiques du récent passé nous aveugle sur les bassesses ou les contradictions de nos démocraties ; celles-ci aussi engendrent de graves injustices, multiplient les laissés-pour-compte, incarnent une théâtralité du politique qui contribue à l'a-politisme et renvoient le citoyen à la passivité ou à la seule recherche de ses intérêts propres »<sup>168</sup>

Bref, les conditions de vie de la population n'ont pas changé dans le positif, mais ont plutôt régressé, faisant face au développement du sous-développement. La situation socio-économique s'est détériorée dans plusieurs pays. Est-ce un échec ou une déception pour l'Afrique et les Africains qui désiraient voir le changement salutaire apporté par la démocratie ? Ne fallait-il pas lire avant Paul Ricoeur pour comprendre que la démocratie est une terre fertile où les conflits germent facilement. Blasés des anciens régimes et de leurs dirigeants, certains Etats africains ont embrassé cette nouvelle idéologie en adoptant des textes démocratiques presque toujours calqués sur les modèles occidentaux, notamment ceux de l'ancien colonisateur. Pour ce faire, il faut donner à l'Afrique la chance de repenser et inventer sa propre démocratie.

---

<sup>168</sup> Paul Valadier, « Le mal politique moderne », dans *Etudes* 2001, n°2, (tome 394), p.197-207.

### 2.2.1. Quelle démocratie pour l'Afrique ?

La fin de la guerre froide et la disparition des blocs ont eu, parmi d'autres, une conséquence dont la communauté internationale n'a pas su prendre les justes mesures. Les espoirs nés en Afrique à la fin de la guerre froide n'ont pas duré : des guerres civiles, les groupes armés à l'assaut des Etats, le jeu des alliances transfrontalières, le pillage des richesses et ressources naturelles, les coups de force et le recours aux armes comme mode d'expression politique ont affaibli le continent noir.<sup>169</sup> Penser politique en Afrique, c'est donc analyser à partir de quelle fondation les hommes politiques travaillent à une redéfinition d'un « vouloir-vivre ensemble » et à la revendication de l'universalité de la démocratie.

Actuellement, tout le monde parle de la promotion de la démocratie comme solution miracle pour éradiquer le fléau de la violence et de l'arbitraire en Afrique. Au fait, le thème de la démocratisation a pris une certaine ampleur en Afrique depuis le début des années 90, après l'effondrement du système soviétique en Europe de l'Est qui signifiait aussi le triomphe des démocraties occidentales. Les sociétés africaines ont été invitées à se démocratiser à leur tour, à respecter davantage les droits de l'homme, à constituer des sociétés de droit, avec des Etats de droit. Depuis lors, le désir démocratique, qui s'était exprimé jusque-là dans la clandestinité, est devenu, partout en Afrique, une exigence explicite et pressante. De l'avis de nombreux spécialistes, la démocratie se présente comme la forme de gestion des hommes et des nations qui conduit plus rapidement à l'épanouissement moral, social et matériel des individus et des sociétés et qui augmente les chances de la paix et du développement dans un espace public d'interaction et de compétition. « La démocratie et le développement, écrit Ngoma-Binda, se présentent de nos jours comme des expressions de la modernité qui s'imbriquent ».<sup>170</sup> Elle est le moins mauvais et le plus expressif système politique des libertés individuelles et des groupes.

La conviction que la démocratie est le meilleur ou le moins mauvais des régimes politiques est solidement établie, dans la mesure où ses principes prétendent être universels et s'appliquent à tous les êtres humains comme peuples et citoyens d'un Etat. La pratique de la démocratie est devenue le critère de légitimation des gouvernements et des systèmes politiques et de l'Etat de droit, de l'Etat au sens moderne du terme. En partant de l'idée que la démocratie est une valeur universelle génératrice de paix et de progrès, nous proposons ou rappelons

---

<sup>169</sup> Martin Kuengiendia, *Quelle démocratie pour l'Afrique ? Pouvoir, éthique et gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.7.

<sup>170</sup> Ngoma-Binda, *Une démocratie libérale communautaire pour la République Démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2001, p.7.

quelques valeurs démocratiques universelles à intégrer sous forme de perspectives afin d'accroître les chances de bâtir un espace de paix et de justice entre les citoyens et entre les Etats africains pour un « mieux-vivre-ensemble » durable. Pour ne pas se laisser influencer par les positions contraires de ceux qui ont pensé et continuent de penser librement sur le modèle approprié de démocratie en Afrique, il nous semble indiqué de commencer par analyser les différents types de démocratie qui existent avant de proposer celui qui convient pour l'Afrique.

Evoquant « *la démocratie piégée par la raison capitaliste* <sup>171</sup> », Kasereka estime qu'en Afrique, comme ailleurs dans le monde, la démocratie est en crise. Nous partageons avec lui ce point de vue en ce sens : si, de prime abord, elle passe pour ce qui fait l'objet d'un consensus et cristallise l'espoir d'un monde plus juste et plus humain, le sens à donner ou, si l'on veut, le sens donné aujourd'hui à cet emblème de toute société qui se veut civilisée, pose problème. Parfois, ceux qui ne jurent que par elle ne manquent pas de manifester une haine à son égard, allergiques qu'ils sont à la voix du peuple dès que ce dernier s'oppose à leurs privilèges et exprime son droit le plus légitime : *l'aspiration à une vie décente*.

Par ailleurs, il ne se trouve pas aujourd'hui un seul parti représenté au Parlement congolais à ne pas se dire républicain. Encore faut-il s'entendre sur la définition du mot « république ». Si étymologiquement, « république » vient du latin *res publica*, c'est-à-dire la « chose publique », et donc que la république est assimilée à l'Etat législateur, garant de l'intérêt général au-dessus des intérêts particuliers, il est rare de voir encore des partis et individus défendre totalement le bien et l'intérêt commun. Bien plus, c'est la Constitution qui donne la forme du gouvernement d'un Etat. La seule constitution qui résulte du pacte social, sur lequel doit se fonder toute bonne législation d'un peuple, écrit Kant : « est la constitution républicaine Elle seule est établie sur des principes compatibles avec la liberté qui convient à tous les membres d'une société, en qualité d'hommes, avec la soumission de tous à une législation commune, comme sujets et, enfin, avec le droit d'égalité qu'ils ont tous, comme membres de l'Etat ».<sup>172</sup> Mais, dans un de ses livres intitulé *Une Terre promise*, ce livre puissant et magnifiquement écrit est l'expression de la conviction profonde de l'ancien président américain Barack Obama.

---

<sup>171</sup> K. Kavwahiret, « Pour une nouvelle pensée sur la démocratie en Afrique. Les lieux d'ancrage », in *Congo-Afrique. Economie-politique-vie sociale-culture*, n°492 Févr.2015, pp.85-99.

<sup>172</sup> Emmanuel Kant, « Projet de paix perpétuelle », dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986, p.342.

« Dans le premier volume de ses mémoires, Barack Obama raconte l'histoire passionnante de son improbable odyssée, celle d'un jeune homme en quête d'identité devenu dirigeant du monde libre, retraçant son éducation politique et les moments emblématiques du premier mandat de sa présence. Point de vue exceptionnel sur l'exercice du pouvoir, témoignage singulier sur les ressorts de la politique intérieure et de la diplomatie internationale. Une terre promise est aussi un récit introspectif. Barack Obama parle sans détour du défi colossal qu'il lui a fallu relever : être le premier candidat afro-américain à la présidence, incarner l'espoir et le changement aux yeux de toute une génération. La démocratie, assure-t-il, n'est pas un don du ciel, mais un édifice fondé sur l'empathie et la compréhension mutuelle, que nous bâtissons ensemble, jour après jour »<sup>173</sup>.

Le courage politique oblige de sortir de nos enfermements et de nos peurs d'appartenance liées à nos origines. Obama a osé et a fait preuve de ce qu'il valait pendant ses deux mandats à la tête des Etats-Unis. Sans nous donner la prétention de juger, mais nous osons dire qu'il a fait ce qui était de son pouvoir et donne, aujourd'hui, aux peuples africains et à toutes les minoritaires l'audace d'oser et d'espérer dans la vie. En effet, comme premier président afro-américain, l'histoire retiendra de lui que nous ne pouvons pas juger les gens selon leurs origines. La conception de la démocratie comme une maison fondée sur l'empathie et la compréhension mutuelle, mais une maison à construire chaque jour, nous rapproche de Ricoeur qui parle du consensus conflictuel, se mettre d'abord d'accord sur les règles du jeu avant les désaccords.

Kant recommande de ne pas confondre l'Etat républicain et l'Etat démocratique. Il précise que la démocratie n'est pas la manière de gouverner l'Etat, mais plutôt une forme de souveraineté qui accorde le pouvoir à tous ceux qui, ensemble, constituent la société civile. Cependant, « la Constitution républicaine, explicite Kant, désigne une forme de gouvernement (*forma regiminis*) et concerne la manière fondée sur la Constitution (l'acte de la volonté universelle par laquelle la foule devient un peuple) à partir de laquelle l'Etat fait usage de sa pleine puissance ».<sup>174</sup>

De ce qui précède, il appert que la *démocratie républicaine* est une des portes sûres de sortie pour les pays africains qui bégaiement et tâtonnent jusque-là dans la réalisation de la démocratie, dans la mesure où le peuple détient une souveraineté inaliénable et indivisible qu'il exerce à

---

<sup>173</sup> Barack Obama, *Une Terre Promise*, Paris, Fayard, 2018, résumé traduit de l'anglais (États-Unis) par Pierre Demarty, Charles Recoursé et Nicolas Richard.

<sup>174</sup> Emmanuel Kant, « *Projet de paix perpétuelle* », *op.cit.*, p.343.



travers le suffrage universel direct ou indirect, tout en garantissant la liberté et le droit d'égalité des membres soumis à une législation commune, comme sujets de droits et de devoirs dans la visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes. Toutefois, ce système démocratique occidental devrait s'intégrer dans la tradition africaine, c'est-à-dire, se fusionner avec elle pour devenir, en fin de compte, un mode de gestion politique et sociale qui tienne compte des réalités culturelles du milieu dans lequel il s'incarne. Nous allons voir et essaierons de comprendre dans notre quatrième chapitre, comment la sagesse comme art de bien vivre en société illuminait déjà l'action politique traditionnelle africaine.

### 2.2.2. Des ambivalences et apories en politique

Le terme grec « aporos, aporia » signifie un problème ou une difficulté entraînée par une impasse. Il est utilisé pour la première fois par les présocratiques pour désigner une situation commune difficile (Démocrite).<sup>175</sup> Le pouvoir révèle une contradiction entre l'idéal et la réalité. Il recèle en lui les possibilités de sa perversion. Certes, la politique n'est pas que violence ; elle est aussi rationalité, recherche du bien. Eu égard à cette pierre d'achoppement taillée sur les deux facettes, l'auteur nous met en garde de ne jamais cogiter sur un seul aspect du paradoxe.

« L'énigme est une difficulté initiale, proche du cri et de la lamentation ; l'aporie est une difficulté terminale, produite par le travail de la pensée ; ce travail n'est pas aboli, mais inclus dans l'aporie. C'est à cette aporie que l'action et la spiritualité sont appelées à donner une solution, mais une réponse destinée à rendre l'aporie productive, c'est-à-dire à continuer le travail de la pensée dans le registre de l'agir et du sentir »<sup>176</sup>.

Le paradoxe ainsi que les apories en politique ont des origines diverses. L'autopsie de la vie sociétale nous présente différentes origines de cette pathologie inhérente au politique. Parmi ces différentes origines, on peut citer : l'inséparabilité problématique de deux fins du pouvoir (service et domination), la limite que le temps impose aux acteurs politiques, le conflit entre la théorie et la pratique, le manque de discernement dans le choix des moyens pour réaliser les fins visées, l'orgueil et le désir de la puissance, de l'avoir et du valoir, la non-coïncidence structurelle de l'homme avec soi-même (paradoxe anthropologique) et la possibilité présente en tout homme de commettre des actes répréhensibles ou le caractère faillible de l'homme, etc.

Nous voulons, quant à nous, nous arrêter à l'analyse de quatre éléments qui nous ont paru mieux représenter ces paradoxes et apories politiques. Il s'agira d'examiner de manière critique

<sup>175</sup> « Aporie » in *Encyclopédie philosophique universelle*, p.131

<sup>176</sup> Olivier Abel et Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, op.cit., p.21.

ce qui suit : les hiérarchies naturelles, l'inséparabilité problématique de deux fins du pouvoir : le service et la domination, la limite que le temps impose au politique ou la finitude du pouvoir, le conflit entre moyens et fins visées.

- *Les hiérarchies naturelles :*

L'homme est une réalité fondamentalement paradoxale en tant qu'il est à la fois « passion » et « raison ». Son agir est marqué par cette double dimension inséparable. Le monde d'aujourd'hui est marqué par des relations inégales, voire opposées que les hommes entretiennent entre eux. Parfois on se demande pourquoi je suis né ? La vie est absurde ! La vie est importante, mais il faut accepter que cette vie se déroule dans une contingence de finitude. Notre volonté s'exerce sur une charpente de ce que nous n'avons pas choisi. Nous sommes parmi tant d'autres...et nous devons accepter nos différences. Le fait de naître dans une famille noble ou pauvre, homme ou femme ne dépend pas de nos mérites, mais de contingences de l'existence qu'il faut gérer.

Il y a une opposition, on dirait, naturelle qui se fonde entre les riches et les pauvres, les hommes et les femmes, les aînés et les cadets, les indigènes (autochtones) et les étrangers, le maître et l'esclave ou le serviteur, supérieur et inférieur, les forts et les faibles, les courageux et les fainéants, les habiles, les sages et les imbéciles, l'élite et la masse, les gouvernants et les gouvernés, les blancs et les nègres etc. Ce qui fait que le pouvoir, dans la sphère politique, devient comme une chasse-gardée d'une seule catégorie de personnes. En fait, il y a légitimation d'une espèce de méritocratie naturelle qui se développe d'une manière inconsciente jusqu'à établir une certaine subordination entre les personnes. L'appartenance à tel ou tel rang social n'influence-t-elle pas l'agir de l'homme, animal politique ?

Quand Ricoeur parle de l'égalité et de l'inégalité<sup>177</sup> et de hiérarchie, ce n'est pas d'abord et uniquement politiquement. Il s'agit d'une « hiérarchie naturelle », qui fait que « naturellement », il y aura des gens plus doués pour ceci que pour cela... C'est ce qui fait même dans la communauté familiale, qu'il y aura toujours un papa et une maman, un aîné et des cadets, etc. Que parmi tous les hommes, au-delà du fait qu'ils sont égaux en droit et en

---

<sup>177</sup> « Nous sommes tous dans la contradiction entre l'égalité d'attribution des droits et l'inégalité de distribution des biens ». Paul Ricoeur sous-entend l'idée de respect à celle de la confiance et s'intéressant à la petite enfance in prend l'exemple du nourrisson qui a besoin d'être rassuré dans sa capacité d'exister et doit être sûr du lien affectif qui l'entoure, pour avoir confiance en soi il faut avoir confiance en l'autre. Le philosophe évoque alors l'importance de la « mutualité » dans le respect. Paul Ricoeur est l'invité en 2002 des « Chemins de la connaissance » pour parler du principe de respect qu'il définit comme un sentiment moral et en présente tous les contours : sentiment normatif, besoin de confiance et de mutualité. « Je crois que toute notre vie nous avons besoin d'être rassurés de notre capacité d'exister », dans *France culture*, Philosophie, publié le jeudi 27 avril 2017 à 12h16.

devoir en tant qu'humains, il y aura toujours des différences dans la manière de vivre l'existence, certains s'en sortant mieux que les autres, indépendamment de la société et des règles les plus justes pour tous.

Que dans une société ou une *polis*, il y aura toujours des gens qui doivent « gouverner » pour le bien de tous, bien sûr, mais ils « gouvernent » ; donc sont quelque part « naturellement » au-dessus de tous. Même s'ils sont « *primus inter pares* » (Arendt), il reste qu'ils sont « *primus* ». C'est cela que Ricoeur comprend par hiérarchie naturelle et Platon attribue cette différence entre les hommes au « dieu » qui en a décidé ainsi.

Au fait, la justice et l'injustice produites par les pratiques du pouvoir sont déjà thématiques dans *La République* de Platon ainsi que dans *Le Politique et les lois*. En effet, Platon établit un parallélisme entre la hiérarchie des âmes et la hiérarchie des classes dans la cité idéale. Il écrit : « vous êtes tous frères dans la cité [...] mais le dieu qui vous a formés a fait entrer de l'or dans la composition de ceux d'entre vous qui sont capables de commander : aussi sont-ils les plus précieux. Il a mêlé de l'argent dans la composition des auxiliaires ; du fer et de l'airain dans celle des laboureurs et des autres artisans »<sup>178</sup>.

De manière plus concrète, Ricoeur recourt pour le cas de la politique au concept de « dissymétrie », une dissymétrie qu'il qualifie d'« initiale ». Cette dissymétrie attribue instinctivement le rôle de l'agent au gouvernant et celui de l'exécutant (rôle passif) au gouverné. Cette attribution s'exprime mieux dans le langage courant grammatical. Le pouvoir, dans sa conquête tout comme dans son exercice, divise la société en deux catégories de membres. D'un côté, les gouvernants et de l'autre, les gouvernés. C'est pourquoi, Ricoeur déplore à ce sujet la dissymétrie initiale inhérente à l'activité politique. Il n'y a pas de jeu de réciprocité en politique.

« Le plus remarquable dans la formulation de certaines règles, c'est que la réciprocité exigée se détache sur le fond de la présupposition d'une dissymétrie qui place l'un dans la position d'agent et l'autre dans celle de patient. Cette absence de symétrie a sa projection grammaticale dans l'opposition entre la forme active du faire et la forme passive de l'être-fait, donc du subir »<sup>179</sup>.

Cependant, en réfléchissant sur le tragique de l'action et particulièrement sur le geste d'Antigone qui brava l'interdit pour assurer à son frère une sépulture conforme aux rites, bien qu'il soit devenu l'ennemi de la cité, Ricoeur affirme que le lien entre frère et sœur peut

<sup>178</sup> Platon, *La République*, Livre III, p.16.

<sup>179</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.255-256.

dépasser cette dissymétrie et ignorer les règles de la politique qui distingue ami et ennemi, etc.<sup>180</sup>.

Comment dès lors comprendre l'article fondamental des droits de l'homme qui stipule que « tous les hommes naissent égaux » ? Ricoeur situe la réponse dans la ligne du paradoxe en politique de l'égalité dans l'inégalité entre les membres d'une même communauté politique. Il s'appuie pour cela sur Rawls et Aristote.

« Chez Rawls comme chez Aristote et sans doute tous les moralistes, c'est le scandale de l'inégalité qui met en mouvement la pensée. Rawls pense d'abord aux inégalités qui affectent les chances initiales à l'entrée de la vie, ce qu'on peut appeler les « positions de départ » (*the starting places*). Il pense, bien entendu aussi aux inégalités liées à la diversité des contributions des individus à la marche de la société, aux différences de qualifications, de compétence, d'efficacité dans l'exercice de la responsabilité, etc. : inégalités dont nulle société connue n'a pu ou voulu se départir»<sup>181</sup>.

Rawls pense d'abord aux inégalités qui affectent les chances initiales à l'entrée de la vie, ce qu'on peut appeler les « positions de départ ». Il pense aussi, bien entendu, aux inégalités liées à la diversité des contributions des individus à la marche de la société, aux différences de qualification, de compétence, d'efficacité dans l'exercice de la responsabilité, etc., inégalités dont nulle société n'a pu ou voulu se départir<sup>182</sup>. Nous comprenons par-là que les inégalités naturelles que Rawls appelle les inégalités des positions de départ, Paul Ricoeur confirme qu'on les trouve dans toutes les sociétés.

- *L'inséparabilité problématique de deux fins du pouvoir : service et domination.*

Le pouvoir a pour visée ultime l'émancipation de l'homme, l'organisation de la société, le bien. Or, l'action politique passe par une décision. Celle-ci est acceptée ou repoussée par la reconnaissance ou non du pouvoir de la part de celui qui ordonne l'action. En d'autres termes, « chaque décision prise dévoile un avenir possible, ouvre telles voies, en ferme d'autres »<sup>183</sup>. Mais, ce pouvoir est incontestablement une domination dans ce sens qu'il jouit aussi du monopole légitime de la coercition, de la violence. Ainsi, le pouvoir semble être une réalité écartelée entre ces deux fins.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p.282. Héroïne de la pièce « Antigone », écrite par Sophocle après « Œdipe Roi ».

<sup>181</sup> *Ibid.*, p.272.

<sup>182</sup> Paul Ricoeur, « Après théorie de la justice de John Rawls », dans *Le Juste I*, Paris, Esprit, 1995, p.106.

<sup>183</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Seuil, 1988, p.62.

Par conséquent, la cohabitation ou le mariage entre le service et la domination pose problème dans bien des cas. D'où la question : dans quelle mesure celui qui domine autrui et tire profit de cette domination peut-il être appelé serviteur ? L'exemple patent est celui de la colonisation. Dans quelle mesure pouvons-nous dire que la colonisation est un bien ? A ce sujet, Mabika Kalanda dans *La remise en question. Base de la décolonisation mentale*, parle du « paradoxe de la colonisation »<sup>184</sup> dans la mesure où le colonisateur ne vise pas seulement l'émancipation ou le bien du colonisé, mais aussi et surtout l'exploitation de ses richesses ou sa spoliation.

Autant préciser, cependant, sans tarder, qu'il y a en tout homme le germe de l'égoïsme qui le pousse toujours à la recherche du bien personnel et aux intérêts égoïstes. Il demeure insatiable dans cette quête. Pour ce faire, la course aux appétits égoïstes devient prioritaire par rapport à la cause commune. Ainsi, Hobbes dira dans le *Léviathan* que l'homme est « *homo homini lupus* ». L'homme est entièrement caractérisé par l'égoïsme et les intérêts individuels. L'expérience humaine ne démontre pas le contraire. Généralement, l'homme d'aujourd'hui gère à bon escient un bien privé plutôt que communautaire. Les exemples abondent.

Le moins que l'on puisse dire, partant de considérations évoquées jusque-là, c'est que la non-coïncidence du pouvoir avec soi-même par rapport à ses fins, est l'une des racines des apories et paradoxes politiques. Ricoeur souligne donc ce paradoxe du pouvoir comme service et domination en ces termes : « la communauté est mon bien parce qu'elle tend à m'achever dans le nous où la lacune de mon être serait comblée. Mais en retour cette même communauté qui m'achève m'oblige parce qu'elle ne tend à m'achever qu'en me dépassant comme vouloir-vivre »<sup>185</sup>. Une contrainte mal digérée dégénère en contestation.

D'ailleurs, sur le plan politique, beaucoup de conflits naissent d'une incompréhension ou mieux d'une disharmonie entre les décisions du gouvernement et le peuple qui doit en subir les conséquences. Des incohérences qui peuvent donner lieu à des erreurs et contestations, des manifestations et toutes autres formes d'expression de la population. Bref, il sied de noter qu'il y a donc une antécédence du vouloir-vivre ensemble sur le pouvoir vertical. Vivre en communauté, c'est soumettre sa volonté personnelle pour être en conformité avec les règles qui la régissent. L'homme est appelé à une transcendance morale de soi, de ses inclinations personnelles pour s'ouvrir au monde afin de considérer aussi les autres. Car, comme l'écrit

---

<sup>184</sup> Mabika Kalanda, *La remise en question. Base de la décolonisation mentale*, Ed. Remarques Africaines, Bruxelles, 1967, p.37.

<sup>185</sup> Paul Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, op.cit., p. 122.

Ricoeur : « dans la sphère des relations intersubjectives l'être du sujet n'est pas solipsiste ; il est être-en-commun. En dernière analyse, c'est l'autre qui vaut ». <sup>186</sup>

La société joue le rôle de garde-fou, mais elle apparaît en même temps comme un obstacle pour le sujet à vouloir vivre libre de toute contrainte. Certes, la communauté se présente à la fois comme un désir et une menace pour l'homme, ce qui le complète et ce qui tend à l'opprimer par des lois contraignantes légiférées par ceux qui détiennent le pouvoir.

- *La finitude de l'exercice politique dans le temps.*

La problématique de la finitude de l'exercice politique dans le temps évoque la question de la durée du mandat ou de la charge confiée à un élu. En effet, un mandat politique est une charge publique élective, notamment une fonction de membre d'une assemblée élue. C'est pourquoi on parle de mandat de député, de mandat législatif mais aussi de mandat présidentiel. Le politique ne peut pas rêver son pouvoir dans l'éternité du temps. Par contre, comme le fait remarquer Ricoeur : « parce qu'il est en situation historique et corporelle, parce qu'il n'est ni au commencement ni à la fin, mais toujours au milieu, in *medias res*, l'homme doit décider au cours d'une vie brève, dans le cadre d'une information bornée et dans des situations d'urgence qui n'attendent pas » <sup>187</sup>. L'urgence, dit-on, accule parfois à l'improvisation. Entre-temps, comme le pouvoir corrompt facilement la conscience, on n'a plus envie de laisser son trône à un autre candidat, malgré le serment juré au respect des lois de l'Etat. Afin de conserver longtemps le pouvoir, on invente des stratégies démagogiques et contre indiquées pour se maintenir et pérenniser son pouvoir.

Pourtant, l'homme n'est pas le maître du temps. A chaque instant et à chaque action, le temps s'écoule et lui échappe inexorablement. Aussi, le pouvoir politique est limité dans l'espace et le temps. Autrement dit, le politique exerce son pouvoir dans une circonscription territoriale juridiquement limitée et dans une mandature bien déterminée par les lois qui régissent la société dans laquelle il est incorporé. Vivant et immergé dans le temps qui se caractérise par une fugacité fluide, le politicien se sent coincé et pressé par le temps par rapport au projet de société, à ses propres prétentions et rêves. A la pointe de cette idée, on trouve la même préoccupation chez Ricoeur lorsqu'il écrit : « ce qui radicalement ne dépend pas de moi c'est que le temps s'écoule : c'est un aspect radicalement involontaire du glissement d'avant en arrière, à propos de la prévision et du projet ... Le temps est le flux du présent » <sup>188</sup>. Aussi n'est-

---

<sup>186</sup> *Ibidem.*

<sup>187</sup> *Ibid.*, p.166.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p.144.

il pas rare qu'on assiste à des hiatus entre le dire et le faire, et surtout entre les fins visées et le choix des moyens pour les réaliser.

Quelques exemples concrets démontrent effectivement que la limite que le temps impose aux acteurs politiques s'avère l'une des causes des paradoxes et apories politiques. L'homme politique est un homme d'action. Or, agir, dans le langage ricoeurien, c'est produire des événements dans le monde. Toute action sensée ou réfléchie fait objet d'une certaine planification. Mais, là encore, la délibération préalable à l'action ou l'exécution de la décision ne peut pas s'étendre à l'infini. Or l'on constate avec amertume que beaucoup de belles théories ou de belles synthèses où toutes les valeurs mises en place sont sauvegardées, meurent souvent dans les tiroirs des politiciens par faute du temps et à cause des préoccupations liées à la vie immédiate. Bien plus, écrit Ricoeur,

« L'attachement primordial à la vie interfère sans cesse avec cette impassible hiérarchie et tend à rendre incommensurables les valeurs entre elles. [...] La pointe de la faim est incomparable à l'émotion fine sous laquelle je ressens la forte parole de l'honneur ; et l'angoisse de la mort est absolument hétérogène à l'appel de la communauté en danger »<sup>189</sup>.

Autre chose est donc la promptitude comme qualité d'un acteur politique. Certes, le politicien est un homme de coup d'œil. L'homme politique doit être l'acteur ayant une propension à l'agir précautionneux. C'est pourquoi le retard dans la mise en œuvre d'une solution dans l'échéance normale sonne faux chez Ricoeur. A ses yeux,

« La situation qui sert de contexte à nos choix détermine le plus souvent l'échéance même de nos décisions ; toute occasion est à terme alors qu'en droit la réflexion est sans fin [...] Inexactitude, improvisation, partialité, telles sont les servitudes que l'action impose à la genèse du projet : ces servitudes rappellent encore la condition corporelle du vouloir »<sup>190</sup>.

Par ailleurs, l'homme construit son histoire dans le double sens : positivement tout comme négativement. Aussi, la conscience de sa propre finitude et celle de n'importe quelle carrière exercée par l'homme-être-fini devraient en principe stimuler l'acteur politique à marquer

---

<sup>189</sup> Paul Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Seuil, 1967, p.140.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p.140.

positivement son temps, à laisser des bonnes traces indélébiles afin de pérenniser son agir dans l'histoire.

Il est clair que l'urgence accule parfois à l'improvisation. L'urgence d'une action peut pousser les acteurs politiques à des erreurs de jugement, d'appréciation ou d'estimation. Face à leur responsabilité de porter le destin et les espoirs de tout un peuple dans la gestion des affaires courantes, les politiques se voient quelque fois, sous la pression du temps, submergés et contraints à agir dans la précipitation. Ils n'ont plus assez le temps de s'asseoir pour délibérer et discerner la justesse des décisions à prendre ou du choix des moyens susceptibles devant conduire à des valeurs ou au bien de tous. D'où l'importance de la *phronesis* entendue comme la capacité de faire de bonnes choses, au bon moment, pour une bonne cause et dans des bonnes proportions. Dans le cadre de la prudence aristotélicienne, « le fait de bien agir, en effet, est le but même de l'action »<sup>191</sup>. Certes, le temps limite l'exercice du pouvoir temporel. Mais, la menace et la crainte de perdre ce qu'on détient depuis longtemps, les honneurs, les avantages sociaux et autres considérations, surtout les incertitudes d'un lendemain obscur et moins sécurisant, font qu'on s'y accroche jusqu'à poser des actes contraires à la loi voire des actes irréflechis.

- *Le conflit entre moyens et fins visées.*

Nous venons de voir que le politicien est l'homme de l'agir. Mais, son action exige nécessairement un certain pouvoir et une décision. L'histoire évolue à coups de décisions, dit-on. On comprend alors pourquoi Ricoeur accorde une place non négligeable à la notion de décision : le choix et les motifs.

« Nous ne connaissons les pouvoirs que par leur mise en œuvre, l'exécution est le seul critère de la force du pouvoir lui-même. Une décision implique que le projet de l'action soit accompagné du pouvoir ou de la capacité du mouvement qui réalise ce projet. Il y a une différence de principe entre une décision et un simple vœu ou un commandement »<sup>192</sup>.

Il n'y a pas de vie sans décisions pour un être humain. La décision est un acte libre et personnel. D'où le sens de la responsabilité. Mais, il faut savoir bien décider pour ne pas être en proie à ses inclinations. En fait, la décision constitue l'acmé de la vie morale, c'est le lieu de l'authenticité de l'homme. Bien décider, c'est-à-dire décider en fonction d'une volonté bonne, procure la conscience heureuse après l'action.

<sup>191</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. De J. Voilquin, Paris, Flammarion, 1965, p.12.

<sup>192</sup> Paul Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, p.40.



Généralement, une décision place l'homme d'action devant un choix à opérer en présence d'une multitude de moyens qui s'offrent à sa conscience. En outre, l'élément « volitionnel », c'est-à-dire lié à la volonté, joue aussi un rôle capital dans l'agir de l'homme. Autrement dit, il n'y a pas de pouvoir sans éventuel vouloir. Et, il n'y a pas de vouloir sans pouvoir. Il y a une certaine circularité entre les deux. Le pouvoir remplit virtuellement le vouloir.

Il apparaît sagement qu'il ne suffit pas de vouloir quelque chose ou de formuler un vœu pour le voir se réaliser automatiquement. Mais, il faut nécessairement se doter des moyens appropriés et justes pour atteindre une fin ou réaliser un rêve. Contrairement aux machiavélistes qui pensent que « la fin justifie les moyens », le choix des moyens nécessite impérativement la médiation de « l'insight délibératif » ou de la raison. Cette délibération est un processus qui implique trois aspects à savoir : l'esprit (aspect cognitif), le cœur (les sentiments), et la volonté ou la décision. Du moment où ce processus n'est pas respecté, on aboutit à des impasses, à des succédanés. Mais comment s'assurer que les moyens choisis ne produiront pas des effets pervers non voulus ou contraires aux fins poursuivies ? A cette problématique, Ricoeur fait observer que le politique choisit des moyens efficaces susceptibles de lui permettre de mener à bien son action.<sup>193</sup> C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il définit l'Etat, dans *Du texte à l'action*, comme « la synthèse de l'efficace et du juste ».<sup>194</sup>

Toutefois, l'expérience prouve aussi le contraire. Le moyen efficace n'est pas forcément juste. L'exemple le plus patent est celui de la bombe atomique avec ses conséquences insoupçonnées, bombe larguée sur les deux villes japonaises : Hiroshima et Nagasaki. Pour corroborer cette thèse, par rapport aux pertes de vies humaines qu'elle a provoquées, on se demande s'il était juste et nécessaire de dévaster toute une ville avec tant d'innocents, de la réduire en cendres, parce qu'on voulait s'attaquer à quelques inciviques ou ennemis. Est-ce juste de brûler une maison parce que le serpent s'y est caché ? Ricoeur renchérit :

« D'autres conflits procèdent de la pureté même de la conscience : ce sont d'abord les conflits entre moyens et fins. Combien de fins légitimes ne peuvent être atteintes que par des moyens que la conscience refuse ! Puis-je dérober un document pour faire éclater l'innocence d'un accusé ? Puis-je accepter que l'on restreigne la liberté de

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, p.320.

<sup>194</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique 2.*, Paris, Seuil, 1986, p.400.

pensée et d'action pour accroître la justice sociale ? Que l'on exerce la violence pour assurer l'ordre ? »<sup>195</sup>.

Or, on n'atteint pas le but à n'importe quel prix. Pour le politique, l'efficacité de son action est liée au succès qu'il remporte. Mais, pour qu'il ne tombe pas dans une frénésie du succès, il faut qu'il se convainque qu'il agit pour le bien commun et supérieur. C'est à lui de choisir les moyens pour le but qu'il vise, mais en tenant compte des conséquences et de l'efficacité éventuelle des moyens.

Récapitulons. A la lumière des considérations émises, nous pouvons retenir qu'il arrive que l'homme politique acculé par l'urgence ou insuffisamment éclairé, choisisse quelquefois de violer les valeurs qui régissent sa société et confond l'efficacité visée avec des moyens illégitimes que désapprouve même sa propre conscience.

### 2.2.3. Le paradoxe politique africain

Il nous semble important de reprendre quelques questions soulevées dans la problématique de ce travail. L'Afrique est sans doute le continent le plus riche du monde. Il détient le tiers des réserves mondiales, mais comment peut-elle rester le continent le plus pauvre du monde ? Qu'est-ce qui peut expliquer cette inertie, cette incongruité ? Certains vont très loin jusqu'à parler en termes de malédiction des matières premières de l'Afrique. Pourquoi elle n'existerait que chez nous en Afrique et pas chez les autres ? En réalité, l'Afrique n'est pas pauvre, mais elle est appauvrie. La République Démocratique du Congo reste l'un des plus grands paradoxes du continent africain. Nous savons bien que ce pays n'est pas pauvre, qu'il est sans doute l'un des plus riches du monde, un scandale géologique mais ses habitants sont maintenus dans la pauvreté, une population vivant avec moins d'un dollar par jour. Elle occupe la 8<sup>ème</sup> place au classement des pays les plus pauvres de la planète (après Soudan du Sud, Malawi, Burundi, Madagascar, République centrafricaine, Niger et Liberia). D'après la Banque mondiale, la proportion de la population congolaise vivant en dessous du seuil de la pauvreté atteignait 37% en 2018. Ainsi, près d'une personne sur six en situation d'extrême pauvreté en Afrique subsaharienne vit en République démocratique du Congo.

Ainsi, nous nous demandons à qui profitent exactement ces immenses potentielles richesses qui laissent les Congolais dans une extrême pauvreté. N'y a-t-il pas d'autres pays africains riches qui se sont développés et mieux organisés grâce à leurs richesses ? Si oui,

---

<sup>195</sup> Paul Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, op.cit., p.141.

pourquoi la République Démocratique du Congo ne se développe-t-elle pas, profitant de ses potentielles richesses, comme les autres pays ? Le doute pèse beaucoup sur la volonté réelle des dirigeants de mettre fin à cette guerre entretenue pour ponctionner les ressources et les minerais du Congo vers l'étranger, en passant par certains pays voisins. Pourquoi le coltan serait-il une malédiction, minéral de sang pour le Congo et une source de bénédiction et de développement pour certains pays comme le Rwanda. Ce qui est intolérable et révoltant, c'est de voir le peuple croupir dans la misère avec un sous-sol extrêmement riche, profitant scandaleusement à d'autres.

En outre, la politique africaine en général reste dominée par une crise multisectorielle. Et, des analyses sur la crise africaine abondent. Ainsi, partant de sa position géographique et par rapport aux questions de répartition économique et de justice sociale, Mazrui pensait qu'il y avait six paradoxes qui sont au cœur de la compréhension de l'Afrique. De même, comme l'Afrique a la forme d'un revolver dont la gâchette se trouve en Rd-Congo, nous allons confronter les éléments paradoxaux de l'Afrique explorés par le politologue Kenya à la situation géostratégique et sociopolitique du Congo.

Le problème de l'Afrique réside dans ce que Ali Mazrui appelle le « paradoxe africain »<sup>196</sup>. Cet auteur présente le portrait de l'Afrique en crise et le définit en termes de paradoxes. On peut en épingler six :

Premièrement : L'Afrique a été le berceau de l'humanité, mais elle est dernière dans la courbe du progrès et du développement. C'est le dernier continent à être rendu habitable au sens moderne du terme. En outre, généreuse par son humanité, son sens d'altruisme, l'Afrique s'est fait piéger à la suite de son hospitalité. Une terre humiliée par l'esclavage et la colonisation, pillée et mal gérée par ses propres fils et les autres, ses conditions de vie font qu'elle devienne moins habitable, un lieu où il ne fait pas beau et bon vivre. Lorsqu'on parle de l'Afrique à d'autres peuples non africains, les premières images qui traversent leurs esprits, selon les témoignages plusieurs fois entendus et recueillis : ce sont des images ou des stigmates qui inspirent la souffrance, la misère et le manque d'envie d'habiter son sol, la pauvreté, les guerres, etc.

---

<sup>196</sup> Ali Mazrui (1933-2014), philosophe et politologue Kenyan, professeur d'études africaines à l'Université de Binghamton, Directeur de l'institut d'études culturelles mondiales à l'Université du Michigan New York, « Le paradoxe africain », In *Revue Africaine des livres*, vol. 7, n°2 (2011).

Deuxièmement : L'Afrique est la plus différente de l'Occident sur le plan culturel, mais s'occidentalise plus rapidement que n'importe quelle autre région du monde. En effet, nous stigmatisons à ce niveau l'imitation aveugle de l'Occident par les Africains qui va jusqu'à l'abandon de sa propre culture. Ali Mazrui constate que l'Afrique s'est occidentalisée sans se moderniser. Le contraire de l'Asie, par exemple du Japon, où il y a eu une modernisation inspirée par l'Occident, mais sans toutefois s'occidentaliser. Nous pouvons qualifier ce paradoxe en termes de culturel. En Afrique, il y a le rejet de la modernisation et on assiste à l'acceptation de l'occidentalisation. Donc, c'est un paradoxe culturel.

En effet, dans *Histoire et vérité*, comme le souligne Paul Ricoeur, dans sa réflexion sur la civilisation universelle et les cultures nationales, qu'il nous soit permis de reprendre ici toute sa pensée :

« Pour entrer dans la voie de la modernisation, faut-il jeter par-dessus bord le vieux passé culturel qui a été la raison d'être d'un peuple ? C'est souvent sous la forme d'un dilemme et même d'un cercle vicieux que le problème se pose ; en effet la lutte contre les puissances coloniales et les luttes de libération n'ont pu être menées qu'en revendiquant une personnalité propre ; car cette lutte n'était pas seulement motivée par l'exploitation économique mais plus profondément par la substitution de personnalité que l'ère coloniale avait provoquée. Il fallait donc d'abord retrouver cette personnalité profonde, la réenraciner dans un passé afin de nourrir de sève la revendication nationale. [...] Voilà le paradoxe : comment se moderniser et retourner aux sources ? Comment réveiller une vieille culture endormie et entrer dans la civilisation universelle ? ». <sup>197</sup>

Ce même paradoxe, précise Ricoeur, est affronté par les nations industrialisées qui ont réalisé depuis longtemps leur indépendance politique autour d'un pouvoir politique ancien. Par exemple, dans la manière de s'habiller. Dans le temps, une femme africaine ne portait pas de pantalon, mais le pantalon est devenu un accoutrement normal. En outre, les Africains veulent vivre comme des Occidentaux, avoir un ordinateur, un téléphone, une voiture de dernier cri, ce qui n'est pas mauvais, alors qu'ils sont incapables de résoudre les besoins fondamentaux de vie

---

<sup>197</sup> Paul Ricoeur, « Civilisation universelle et cultures nationales », dans *Histoire et vérité*, Paris, Editions du Seuil, 1955, p.329. C'est partout, à travers le monde, écrit Ricoeur, le même mauvais film, les mêmes machines à sous, les mêmes horreurs en plastique ou en aluminium, la même torsion du langage par la propagande, etc. ; tout se passe comme si l'humanité, en accédant en masse à une première culture de consommation était aussi arrêtée en masse à un niveau de sous-culture. Nous arrivons ainsi au problème crucial pour les peuples qui sortent du sous-développement.

(manger, boire, se vêtir, logement, santé, éducation, route, l'électricité...). Voilà ce qui justifie, à mon sens, la ruée vers l'Europe, la terre promise et le paradis de rêve des Africains. Et l'on comprend mieux pourquoi le taux élevé d'émigration, de l'exode rural en Afrique ces derniers temps.

Certes, le manque des biens primaires peut conduire à la violence, à la révolte ou vers une terre étrangère à la recherche de la vie. Mais il serait rationnel de se demander comment les autres (les Occidentaux) ont fait pour atteindre le niveau de vie qu'ils ont aujourd'hui ? Le développement ne tombe pas du ciel, mais c'est un problème d'engagement personnel dans le processus social et de responsabilité commune. Il faut rappeler à cet effet qu'il y a un siècle, leurs aînés ou ancêtres ont connu des périodes noires de famine comme en Afrique après les guerres, mais ont su résister à la tentation d'attentisme de la manne du ciel. Ils ont travaillé durement de leurs propres mains. Par ailleurs, en creusant la même question, certains Africains découvrent que l'Afrique a aussi et continue de contribuer au développement de l'Occident. Par rapport à la situation actuelle et paradoxale de l'Afrique, quelle est sa part de responsabilité et celle des autres ?

Troisièmement : L'Afrique possède une richesse naturelle extrême, mais ses habitants sont très pauvres. La République Démocratique du Congo, avons-nous dit, est le plus grand modèle ou exemple de ce paradoxe, de ce contraste entre les potentielles richesses et le niveau de vie de la population. Nous avons déjà commenté plus haut ce sujet. Il faut de la volonté de changement de la part de ceux qui maintiennent cette population dans la pauvreté et de la détermination pour ne pas considérer cette situation comme fatalité. Parmi ses richesses, nous pouvons citer sa population jeune, mais sans travail. Un autre exemple d'irrationalité : la République Démocratique du Congo est dotée d'un potentiel hydroélectrique gigantesque : 100000 mégawatts, soit le tiers du potentiel de l'Afrique, mais seuls 2677 MW sont installés dont seulement 1130 MW sont en fonctionnement pour cause de manque de maintenance. Et c'est comme ça que seuls 9% de ses habitants ont accès à l'électricité !

Quatrièmement, il faut voir que l'Afrique est un continent immense (2<sup>ème</sup> après l'Asie), mais très fragmenté, c'est-à-dire, sans unité politique). L'organisation de l'union africaine est une structure de nom sans impact politique sur l'échiquier mondial. En effet, il n'y a pas d'unité réelle entre les Congolais suite au phénomène du tribalisme ou régionalisme et entre Africains. On profite de sa diversité culturelle et des idéologies politiques pour la fragiliser en divisant son peuple.

En cinquième lieu, l'Afrique est géographiquement centrale, mais politiquement marginale. A ce niveau, on peut comprendre ce paradoxe en constatant simplement que dans le concert des maîtres de ce monde, par exemple avec la rencontre de Davos, pour la prise de solution de grande envergure qui engagerait le monde entier, l'Afrique est absente. Cependant, elle n'est utile que comme terrain d'expérimentation de ce qui peut faire mal, de cobaye d'expérience scientifique ou encore de vache laitière mal nourrie. Le continent africain a été plusieurs fois dans l'histoire au centre de rencontres, de conférences, de débats et décisions le concernant, mais sans qu'il soit lui-même partie prenante. L'exemple de la Conférence de Berlin en dit long. C'est pourquoi, Ali Mazrui constate que l'Afrique est géopolitiquement située au centre, mais marginalisée politiquement, économiquement et militairement dans le processus de la mondialisation.

Enfin, l'Afrique compte beaucoup d'intellectuels, mais en même temps peu de considération pour le secteur de l'éducation toujours en baisse. L'éducation n'est plus la préoccupation première de plusieurs politiciens. Mais, pour se faire élire, la plupart se promènent avec des arrêtés pour implanter des nouveaux établissements scolaires dans leur territoire, mais sans se préoccuper du personnel, des infrastructures et de la qualité du niveau de l'enseignement en vue de former l'élite de demain. Du moment que les enseignants sont très mal payés, comment voulez-vous qu'ils prennent au sérieux leur travail. Au Congo, les enseignants sont très mal rémunérés. C'est ce qui justifie les grèves à répétition. Or, s'ils ont du mal à faire face à la conjoncture actuelle afin de nouer les deux bouts, comment voulez-vous qu'ils ne soient pas tentés de succomber à la corruption ?

Sur la même lancée d'idées, Mabika Kalanda, dans son ouvrage intitulé *La remise en question. Base de la décolonisation mentale*<sup>198</sup>, a tenté d'expliquer ce « paradoxe » à partir de cinq arguments principaux. L'argument colonial postule que la crise tient à la colonisation. Aujourd'hui, on parle du néocolonialisme. Pour y mettre fin, il faut rompre avec l'Occident. L'argument politique soutient que l'institution de la dictature détruit la démocratie véritable. Pour ce faire, il faut promouvoir la démocratie, les élections libres, la réconciliation nationale. L'argument anthropologique vise d'abord l'homme et son agir. Ainsi, il faut une conscientisation, l'éducation et la formation des cadres, une décolonisation mentale. L'argument de la mondialisation rappelle l'existence des nouveaux maîtres du monde (les finances, la technologie, l'informatique, les médias, etc.). Aujourd'hui, la mondialisation est

---

<sup>198</sup> C'est un livre écrit en 1965 au lendemain des indépendances africaines, par Mabika Kalanda, (un écrivain congolais). C'est le début de la crise africaine qu'il essaye d'analyser depuis ce temps-là.

inévitable : il faut donc se battre et être compétitif. L'argument culturel : la culture compte. Il faut prendre au sérieux le paradigme culturel. En réalité, les quatre premiers arguments avancés par Mabika n'expliquent pas clairement le paradoxe, mais commentent une partie du paradoxe. Dans cet ordre d'idées, nous pouvons ajouter un autre paradoxe, celui de l'autorité : en Afrique, on trouve des gens qui aiment se faire respecter comme autorité par des honneurs mais sans modèle d'exemplarité. Ils vivent en contradiction interne avec ce qu'ils prônent et ce qu'on attend d'eux. Par exemple en ce qui concerne la polygamie : ils la condamnent sur le papier, c'est-à-dire, officiellement mais la pratiquent en réalité. Mais cette réalité n'est pas qu'africaine.

D'autres auteurs africains comprennent ce paradoxe comme la crise de la rationalité et postulent la nécessité, mieux, l'urgence d'une nouvelle figure de rationalité africaine, une nouvelle manière d'être-au-monde. La crise, disent-ils, n'est pas à aborder comme un objet extérieur. Autrement dit, le véritable problème se situe au niveau de l'homme africain lui-même. C'est dans ce sens que Kasereka écrit :

« L'Afrique, entre passé et futur, est aussi une étape essentielle dans le débat sur les formes possibles de l'engagement de l'intellectuel africain comme sur les lieux d'ancrage d'une nouvelle figure de rationalité postcoloniale dans une Afrique lucidement ouverte à d'autres parties du monde comme l'Amérique latine ou l'Asie ». <sup>199</sup>

Abondant dans la même perspective, Kä mana considère que le Congo, tout comme l'ensemble du continent africain, a aujourd'hui pour tâche non seulement d'interroger fortement les problèmes de son autodétermination à partir des drames du passé et des traumatismes d'aujourd'hui, mais surtout d'inventer une nouvelle indépendance. C'est cela qu'il appelle la destinée africaine dans le miroir de la tragique expérience congolaise<sup>200</sup>, nouvelle rationalité, décolonisation mentale, nouvelle indépendance, etc.

Il faut noter que bien des modèles et schémas proposés pour sortir l'Afrique de ses marasmes se sont presque tous soldés par des échecs. D'où partir pour sauver l'Afrique en proie à plusieurs maux ? Ne faut-il pas faire « une remise en question » comme base de la décolonisation mentale <sup>201</sup>? Il nous semble en tout cas que la sauvegarde de la paix, de la sécurité des biens et

---

<sup>199</sup> K. Kasereka, *L'Afrique, entre passé et futur. L'urgence d'un choix public de l'intelligence*, Bruxelles, Peter Lang, 2009, p.228.

<sup>200</sup> Kä mana, *Il y a urgence. Pour la nouvelle indépendance de l'Afrique et de notre temps*, Editions universitaires Africaines, Kinshasa, 2010, p.9.

<sup>201</sup> Expression chère et titre du livre de Mabika Kalanda, *La remise en question : base de la décolonisation mentale*, Kinshasa, Edition de Laboratoire d'analyses sociales de Kinshasa, 1990, 205p.

des personnes, du développement, n'a pour condition de possibilité qu'un Etat démocratique et de droit où règne la force de la loi et non la loi de la force. Pour reprendre Ricoeur, l'instauration des Etats soucieux de promouvoir le bien commun et le vivre-ensemble dans des institutions justes.

En examinant de manière critique l'analyse de la crise africaine et plus particulièrement congolaise faite par Mabika Kalanda, on se rend compte que ses conclusions formulées en 1965 sont encore pertinentes actuellement. Du coup, on peut se demander pourquoi cette passivité chez l'africain comme si sa situation était une fatalité ?

Face à ces paradoxes, nous nous posons jusqu'aujourd'hui la question de savoir pourquoi cet état des choses ? Que faire pour remédier à ces maux ? Pouvons-nous parler du paradoxe de la colonisation qui était en même temps un bien et un mal pour les Congolais ? En effet, la colonisation a permis l'ouverture des peuples qui jusque-là étaient repliés sur eux-mêmes et vivaient pour la plupart du temps dans des conditions déplorables. Mais, il faut reconnaître aussi que le peuple congolais n'était pas encore bien préparé et outillé politiquement afin d'assumer ses propres responsabilités. Le manque d'élites ou d'hommes forts, de bons leaders capables d'amener les gens vers leur vision, a contribué au mauvais décollage d'une indépendance politique. C'est le savoir ou la bonne formation qui confère la supériorité morale nécessaire pour veiller sur les lois et les institutions. Dans une situation de crise, on a besoin des hommes forts ou d'une minorité pour réaliser l'œuvre de la révolution.

Par ailleurs, il faut reconnaître que le Congolais a pris l'habitude d'accuser les impérialistes et les communistes. Ne faudrait-il pas reconnaître et affirmer la part de responsabilité qui revient aux hommes politiques et au peuple congolais lui-même ? Esprit de vengeance, recours à la violence comme moyen presque exclusif pour le règlement des conflits, absence des traditions humanistes, bas degré de formation civique, etc. Ne sont-ce pas là autant de carences que nous devrions éviter d'attribuer gratuitement au colonialisme ? Mabika Kalanda son ouvrage par ce proverbe : « aide-toi le ciel t'aidera »<sup>202</sup>. Ce proverbe n'est pas d'origine biblique mais il vient d'une sagesse et de la poésie populaire qui signifie que l'homme doit se prendre en main pour que Dieu intervienne dans sa vie, ou encore l'action de l'homme est nécessaire pour son salut. Pour Mabika, cela veut dire que le véritable problème de la décolonisation se situe au niveau de l'homme lui-même.

---

<sup>202</sup> Mabika Kalanda, *La remise en question. Base de la décolonisation mentale*, Bruxelles, Editions Remarques Africaines, 1967.



Doit-on prendre au sérieux la solution proposée par Mabika Kalanda pour reconstruire l'Afrique ? Autrement dit, la décolonisation de l'esprit de l'Africain est-elle une solution pertinente ? En effet, cette thèse initiée il y a plus de 50 ans vaut son pesant d'or dans la mesure où on a l'impression que l'Afrique avance à reculons. Le projet de Mabika est repris aujourd'hui par certains philosophes africains : Ngugi wa tshiongo (kenyan), Madubwike (nigérian), Valentin-Yves Mudimbe (congolais : *The invention of Africa*), Tidiane Diakite (sénégalais), Daniel Etounga Manuelle (Camerounais), Axelle Kabou (française et sénégalaise), Kä mana, etc. Bref, depuis les années 80, il y a un courant critique qui s'est développé ; un courant qu'Axelle Kabou appelle « L'école de l'intérieur <sup>203</sup> ». Pour sauver l'Afrique, il faut plus mettre l'accent sur les réalités africaines, et surtout sur la culture africaine.

Il est important que les Africains regardent le passé de leur continent en face et en tirent les leçons pour eux-mêmes et pour les enfants de leurs enfants. Car, rien n'est perdu et rien n'est jamais trop tard dans l'histoire qui, généralement, a l'habitude de rattraper les hommes. En outre, il ne faut pas continuer à raconter ce passé toujours sous un angle uniquement doloriste, il nous faut apprendre à tirer les leçons de cette très longue histoire sans pour autant se faire des illusions. En effet, les sociétés ne changent pas leurs formes d'organisations, leurs modes de consommation, leur rapport à la connaissance et l'orientation de ces activités parce qu'elles ont réussi à tirer des leçons de leur passé mais bien parce qu'elles sont parvenues à secréter, par le conflit, la guerre, et autres formes de confrontation, d'autres façons de faire, de travailler, accumuler, produire et répartir la richesse ; d'autres façons de percevoir leur place dans le monde.

De quoi s'agit-il ? Autrement dit, que signifie le paradigme de la « décolonisation de l'esprit » ? Par décolonisation de l'esprit, il faut entendre le processus par lequel quelqu'un parvient à éviter une pure propagande, plus précisément le fait de répandre des idées, des idéologies, des informations, des rumeurs...qui peuvent soit construire la société, l'institution, soit la détruire. Dans le cas de l'Afrique, cette propagande pure a pour nom : la tendance tenace d'accuser l'autre (particulièrement l'Occident) comme étant la cause première des malheurs qui s'abattent sur l'Afrique. Et corrélativement, la tendance tenace à ne pas reconnaître sa propre responsabilité. Cette propagande est un « *pharmakon* » (un produit qui peut être soit un remède pour vous guérir, soit un poison aux effets mortels). La rhétorique intellectuelle et souvent incendiaire contre l'Occident, peut être dangereuse pour notre santé. La tendance malade à

---

<sup>203</sup> Cette expression a été utilisée pour la première fois par Axelle Kabou, « Quand les Africains critiquent l'Afrique », dans *Le Courrier Afrique-Caraïbes-Pacifique*, n°134 (juillet-août 1992), p.64-66.

une « verbeuse phraséologie anticolonialiste ou anti-post colonialiste » peut être suicidaire pour nous. D'ailleurs, la décolonisation de l'esprit, c'est le fait d'éviter un tel discours diffamatoire, incendiaire, pas pour flatter le colonialisme, mais pour reconstruire notre esprit.

En tout état de cause, il y a trois raisons qui président à cette démarche : D'abord, l'hégémonie politique, culturelle, économique et militaire de l'Occident est un fait indéniable, y compris à l'âge du (post) colonialisme. Ensuite, le discours incendiaire est pénible et dramatique. Il paralyse l'action, il est contre-productif. Il plonge l'Africain dans l'irréel, dans un état de rêve. Enfin, cette pure propagande conduit à des oppositions : l'Occident contre l'Afrique. Mais, en même temps, cet Occident critiqué, houspillé, fascine et attire (plusieurs enquêtes témoignent que beaucoup de jeunes Africains 70% veulent aller vivre en Europe). On comprend pourquoi l'Africain est miné par des paradoxes, un homme énigmatique et plein de contradictions. Pour sortir du mythe de l'Occident, Kä-mana pense qu'il faut bousculer l'imaginaire de l'Africain.

Par ailleurs, certains leaders des indépendances africaines qui ont voulu réorganiser autrement leurs pays ont été éliminés. Cela a marqué l'histoire du continent africain et continue de porter préjudice à son organisation et à son développement. Les cas de Thomas Sankara, Patrice Emery Lumumba, Barthélemy Boganda, Nkwamé Nkruma, Um Nyobé, Mouhamed Kadaffy, etc. Dans son ouvrage intitulé *Leaders assassinés en Afrique centrale 1958-1961. Entre construction nationale et régulation des relations internationales*, Karine Ramondy fait un constat : « Je suis parti de la figure de Lumumba et la chronologie qui m'intéressait, c'était ce moment d'accélération de l'histoire, au moment où des personnalités prennent en charge le basculement d'une décolonisation vers les indépendances qu'ils vont incarner, ce qui était censé être le monde de demain. J'ai été particulièrement frappée de constater que sur un espace aussi restreint, si on est à l'échelle mondiale, en Afrique centrale, il y avait déjà plusieurs personnalités qui avaient été assassinées dans ce tournant des années 60 ». Elle poursuit sa pensée en disant que :

« Si l'indépendance signifie la re-dépendance avec la signature d'accords bilatéraux extrêmement favorables à l'ex-colonie, on ne peut pas considérer que c'est une indépendance. Or, ce que souhaitaient notamment les leaders camerounais et Patrice Emery Lumumba, c'était véritablement une indépendance, c'est-à-dire récupérer un certain nombre de prérogatives de l'Etat et considérer que désormais, la nation qu'ils allaient conduire avait son autonomie, son indépendance dans la façon de concevoir sa politique extérieure, sa politique intérieure, comment ses ressources et son sous-sol

allaient être utilisées, à qui elles allaient être vendues. Et du coup, ces leaders sont très vite devenus encombrants »<sup>204</sup>.

Dans la vie politique, chacun cherche d'abord ses intérêts et les moyens de les garantir dans une politique de « rapport de forces » ; ce qui est tout à fait légitime et normal à nos yeux. Il me semble que, derrière le visage de victimes de la guerre, ce sont d'abord des humains comme nous. Le récit du premier meurtre fratricide dans la Bible d'Abel par Caïn, interpelle notre sens d'humanité et de respect à la vie, en même c'est une interpellation à notre conscience que le sang des innocents crie fort que celui d'Abel. « Yahvé dit à Caïn : Où est ton frère Abel ? il répondit : Je ne sais pas. Suis-je le gardien de mon frère ? Yahvé reprit : Qu'as-tu fait ! Ecoute le sang de ton frère crier vers moi du sol ! Maintenant, sois maudit et chassé du sol fertile qui a ouvert la bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère. Si tu cultives le sol, il ne te donnera plus son produit : tu seras un errant parcourant la terre » (Gn4,9-13).

Quant à la question de savoir quelle démocratie pour l'Afrique, commençons par répondre à la première question, celle de savoir, ce qu'est en fait la démocratie ? Il nous semble que la démocratie n'est pas uniforme, elle est multiforme ou plurielle. A titre d'exemple, la démocratie américaine n'est pas la démocratie européenne ; la démocratie qui est en Angleterre n'est pas celle qui est en Belgique, etc. Au-delà de son caractère pluriel, les valeurs de la démocratie restent les mêmes. Une démocratie authentique n'est pas seulement le résultat d'un respect formel de règles, mais le fruit de l'acceptation convaincue des valeurs qui inspirent les procédures démocratiques : la dignité de chaque personne humaine, le respect des droits de l'homme, le « bien commun » comme fin et critère de régulation de la vie politique. S'il n'existe pas de consensus général sur de telles valeurs, la signification de la démocratie se perd et sa stabilité est compromise. Mais, puisqu'une démocratie est avant tout une manière d'être, pour que cela tienne en Afrique, cette manière d'être, les Africains doivent l'inventer non pas en se calquant sur les modèles des autres continents ou sur ce que les pouvoirs coloniaux leur disent. Mais ils doivent l'inventer en comprenant d'abord quels sont les enjeux qui leurs font vivre et respecter les autres afin de garder le partenariat dans le respect mutuel, tout en sauvegardant ce qu'ils ont de particulier, c'est-à-dire, leur culture et tout en aidant la population en fait à vivre dignement.

---

<sup>204</sup> Karine Ramondy, « Ces pères des indépendances africaines assassinés », Entretien avec Wendy Bashi et revient sur ce sombre épisode de l'histoire du continent africain, dans *Afrique-Actualités* du 29/06/2022.

« Il est tragique, dit le Pape François, que la République Démocratique du Congo, et plus généralement le continent africain, souffre encore de diverses formes d'exploitation. Après le colonialisme politique, un colonialisme économique tout aussi asservissant s'est déchaîné. Ce pays largement pillé ne parvient donc pas à profiter suffisamment de ses immenses ressources. On est arrivé au paradoxe que les fruits de sa terre le rendent étrangers à ses habitants. Le poison de la cupidité a ensanglanté ses diamants. C'est un drame devant lequel le monde économiquement plus avancé ferme souvent les yeux, les oreilles et la bouche »<sup>205</sup>.

C'est inadmissible de tolérer un modèle économique qui consiste à ce que des ressources soient prises au Congo pour permettre, en quelque sorte, la stabilité économique de voisins, sans toutefois profiter aux Congolais eux-mêmes.

Appauvri et déshumanisé, meurtri et dévasté par des conflits et des guerres chroniques, des pillages de ses richesses, le visage de l'Afrique actuelle ressemble à celui du bon passant, victime du guet-apens des assaillants, roué de coups, blessé et abandonné à son triste sort, gisant et agonisant au bord de la route, que nous relate la parabole du Bon Samaritain (Lc10,25-37). Cependant, ce continent agressé ne peut nullement espérer son salut d'ailleurs. En effet, les solutions aux problèmes africains ne peuvent sortir que des africains eux-mêmes. Par ailleurs, face aux théories évoquées plus haut et aux démocraties « mal portantes » de notre temps, quelle démocratie pour l'Afrique et particulièrement pour la République Démocratique du Congo ? Il faut une démocratie qui s'intègre à la culture congolaise, qui tient compte des conditions existentielles de l'Afrique actuelle, une politique qui réforme la justice mettant ensemble le droit coutumier et le droit judiciaire. Une démocratie authentique n'est possible que dans un Etat de droit et sur la base d'une conception correcte de la personne humaine. Elle requiert la réalisation des conditions nécessaires pour la promotion des personnes, par l'éducation et la formation à un vrai idéal, et aussi l'épanouissement de la « personnalité » de la société, par la création de structures de participation et de coresponsabilité. En somme, « Aujourd'hui le thème de la démocratie à l'africaine est repris par des versions qui ne s'appuient pas directement sur la tradition mais sur l'évolution récente des rapports de forces entre les continents. Il n'en demeure pas moins que le référentiel démocratique est fortement marqué par le problème de l'identité : les solutions acceptables ne peuvent être qu'authentiquement africaines »<sup>206</sup>.

---

<sup>205</sup> Pape François, « Retirez vos mains... La République Démocratique du Congo et l'Afrique ne sont pas une mine à exploiter », message direct délivré par le Pape à son arrivée à Kinshasa, lundi 01 février 2023.

<sup>206</sup> Patrick Quantin, « La démocratie en Afrique à la recherche d'un modèle », dans *Pouvoirs* 2009/2,129, p.65-76.

Pour un pays qui compte plus de 250 ethnies, comme on peut l'imaginer, la cohabitation entre les peuples d'ethnies différents n'est pas facile, on n'intègre difficilement les autres. Les conflits ethno-politiques constituent un grand danger permanent qui divise le peuple et fragilise la paix sociale. Parfois, instrumentalisés et manipulés par des décideurs politiques, les conflits identitaires sont au centre des violences liées aux revendications de reconnaissance de certaines minorités. Le chapitre suivant aborde les conflits identitaires et les violences sociopolitiques.

Cependant, nous voulons conclure ce chapitre en ajoutant cette réflexion de Godefroid Kä Mana sur pouvoir politique et pesanteurs tribales. Il relève trois contradictions fondamentales caractérisant l'être-ensemble en République Démocratique du Congo :

« Primo : Contradiction au cœur de nous-mêmes. Au fait, les Congolais, en dépit de la diversité tribale, rêvent d'unité. Pourtant, lorsqu'il s'agit d'assumer réellement les conditions de cette unité, tout dérape. Nous rêvons donc une chose et en faisons une autre. Secundo : La contradiction avec le monde. Le monde actuel se caractérise par une logique d'ensemble des identités ouvertes et la construction des ensembles supra-ethniques visant l'horizon mondial. Pourtant, nos tribus, au lieu d'être des lieux d'ouverture politique pour la reconstruction d'une grande identité-monde, se recroquevillent sur elles-mêmes, devenant ainsi pauvres en relations. Tertio : Contradiction avec l'avenir. En effet, l'avenir d'une nation dépend de la vision que les citoyens ont d'eux-mêmes et de leur place dans le concert des peuples. Or, avec les pathologies ethniques de nos contradictions avec nous-mêmes et avec le monde, c'est l'orientation même de notre avenir qui est en danger ; c'est le non-sens que nous promouvons »<sup>207</sup>.

Cela étant admis, pour changer la donne, l'auteur propose trois exigences d'action : une éducation fondée sur l'analyse de nos pathologies politiques et de leurs conséquences, afin de construire un Congo de la raison et du bon sens ; une animation culturelle nourrie par des utopies et des rêves d'une unité à inventer en fonction de la puissance mondiale à laquelle nous devons aspirer ; une dynamique solidaire de tous ceux qui refusent les identités meurtrières<sup>208</sup>.

---

<sup>207</sup> Kä Mana, *Réimaginer l'éducation de la jeunesse africaine : lignes directrices et orientations fondamentales*, Goma-Yaoundé, Pole Institute-AIS Editions, 2013, publié en ligne le 08/11/2014 par Bernardin Ulimwengu Biregeya, <http://ulimwengubiregeya.over-blog.com>

<sup>208</sup> *Ibidem*.

### **Chapitre 3. Conflits identitaires et violences sociopolitiques.**

Comment les conflits identitaires naissent-ils ? Pourquoi les violences sociopolitiques ? Ce chapitre se donne pour tâche d'essayer d'apporter des éléments de réponse à ces deux préoccupations.

Les situations sociopolitiques font que plusieurs personnes émigrent leur milieu de vie vers un autre. La raisons de ce déplacement ne sont pas que sociopolitiques mais d'ordres divers. Pour ce faire, il va sans dire que nous vivons dans une société qui fait du jour au jour l'expérience de brassage culturel à tel point que le vivre-ensemble devient difficile. La coexistence humaine entre personnes des différentes appartenances culturelles n'est pas du tout facile. Parfois, celui qui arrive, l'étranger n'est pas bien accueilli, parce qu'il constitue une menace pour celui qui habite le lieu. Se sentant rejeté et pas respecté dans sa différence par l'autre, celui qui arrive cherche par tous les moyens à faire reconnaître ses droits à la vie qui sont inaliénables pour chaque être humain. Et, parfois, cela se passe mal, jusqu'à engendrer un comportement d'un marginalisé qui est toujours à la défensive. On se met plus facilement dans la peau de celui qu'on persécute, oubliant que notre comportement, toujours à la défensive, rend davantage le vivre-ensemble difficile. Mais il convient de remarquer que la lutte pour la reconnaissance identitaire, est l'une des causes remarquables de plusieurs tensions et violences qui montent dans notre société. Nous assistons aux crimes, aux persécutions, à l'exclusion, à la crainte et à la menace de l'autre pour des raisons identitaires, des raisons politiques et religieuses. La radicalisation et l'intolérance rendent meurtrières les identités que nous portons, comme le dira Amin Maalouf. Quelle solution et voie de la sagesse pour apaiser les tensions et promouvoir le vivre ensemble dans le respect de nos différences ?

Comme l'indique si bien son intitulé, « Conflits identitaires et violences sociopolitiques », ce chapitre comporte deux grands points. Dans le premier point qui se propose de traiter les conflits identitaires, il dégage d'abord, la réflexion de Ricoeur sur la fragile identité, ensuite la conception d'identités meurtrières chez Amin Maalouf, et enfin les conflits ethniques comme conflits d'appartenances identitaires en République Démocratique du Congo. Le second et le dernier point, lui, se penche sur les violences sociopolitiques. Il traite de l'héritage de la violence fondatrice selon Paul Ricoeur, de la montée de la violence sociale en République Démocratique du Congo, de la problématique du terrorisme et de la guerre.

### 3.1. Conflits identitaires

Le problème de la reconnaissance de l'identité de chacun, de son genre et le respect de l'autre se pose avec beaucoup d'acuité (degré d'intensité ou de sensibilité) dans notre temps. Certaines relations se tissent sur la base des appartenances culturelles. En Afrique et particulièrement au Congo, on constate parfois une certaine méfiance vis-à-vis de certaines cultures mal réputées ou étiquetées comme des tribus conflictuelles. Cette généralisation des faits d'un individu à toute la communauté ne favorise pas le bien-vivre-ensemble. Dans certaines opérations de la vie, les acteurs se gênent pour brandir leurs identités afin de se protéger soi-même, son image (sa réputation) et son entourage. Dans certaines circonstances, la loi punit ceux qui cherchent à dissimuler leurs visages. Une personne s'est fâchée devant les juges du tribunal, parce qu'ils étaient incapables d'écrire correctement son nom. L'identité de la personne est un élément primordial et incontournable pour mener une enquête judiciaire. La question de l'identité et de la sécurité devient un sujet d'actualité politique pour notre temps. Ainsi, nous pouvons travailler philosophiquement cette question importante. En fait, l'importance de l'identité semble relative : pour les déracinés par les tempêtes de l'histoire, la question de l'identité n'est pas un luxe d'autant plus qu'ils ont un passé qui est en train de se perdre. Cependant, pour celui qui vient d'une grande famille, d'une famille qui a connu un passé glorieux, l'identité est une dignité morale.

Comme nous l'avons souligné dans les lignes précédentes, plusieurs conflits naissent dans notre société, on assiste à la montée de la violence, aux drames, aux massacres et à des tensions, à la radicalisation et à l'exclusion au nom d'identité, à des luttes de reconnaissance autour de l'identité et d'appartenance culturelle. Comment ces conflits naissent-ils ? C'est le chemin que ce premier point veut parcourir. Cependant, il est nécessaire de clarifier d'abord les deux concepts-clés.

Clarification conceptuelle : Comment définir les termes conflit et identité ?

*Qu'est-ce qu'un conflit ?* Dans son étymologie latine, conflit vient de *conflictus* (qui signifie choc, heurt) et *confligere* (heurter, opposer). Le conflit est un concept polysémique abondamment utilisé dans le langage ordinaire des gens. Généralement, il implique l'idée d'un vif désaccord, d'une altercation, d'une forte opposition d'idées, d'éléments, des sentiments contraires et d'intérêts entre soi et autrui ou à l'intérieur de soi, jusqu'à prendre, en fin de compte, la forme d'une lutte, d'une guerre, d'une dispute, d'un clash, d'une brouille, une mésentente, une agitation sociale, des troubles, d'une grogne, d'un mécontentement, d'un

combat, d'une rivalité, d'une concurrence, d'une tension, d'une hostilité, d'un choc, d'une contestation, d'une discorde, d'un différend grave, d'une dissension, d'une crise, d'un tiraillement, d'un antagonisme, d'un contentieux, etc. Selon *l'Encyclopédie philosophique* :

« Conflit social désigne une forme commune d'interaction sociale qui peut être définie comme une lutte pour faire reconnaître des valeurs et pour revendiquer le droit à un statut, à un pouvoir et à des moyens économiques disponibles en faible quantité, dans laquelle les parties prenantes du conflit visent à nuire à leurs antagonistes ou à les éliminer ». <sup>209</sup>

Dans *Trésor de la Langue Française informatisé*, du latin, *identitas* « qualité de ce qui est le même », lui-même dérive du latin classique *idem* (le même). L'identité est ce qui fait qu'une chose, une personne est la même qu'une autre, qu'il n'existe aucune différence entre elles. Caractère de deux ou plusieurs êtres identiques. Ou encore caractère de ce qui sous divers noms ou aspects, ne fait qu'une seule et même chose ; caractère de ce qui est permanent, ce qui fait qu'un individu est celui qu'il dit être ou présumé être.

En *droit*, l'identité est l'ensemble des traits ou caractéristiques qui, au regard de l'état civil, permettent de reconnaître une personne et d'établir son individualité au regard de la loi. L'identité légale est une identité officielle d'une personne reconnue et garantie par l'Etat. Elle est enregistrée à l'état civil. Aujourd'hui, avec l'informatique, on parle de l'identité numérique : ensemble des traces laissées par une personne sur Internet. C'est pourquoi, on peut constater, vérifier l'identité de quelqu'un et attester ou justifier son identité. Parmi les éléments constitutifs des dossiers administratifs, l'identité de la personne vient souvent au premier plan.

En *logique*, l'identité est la relation qu'ont entre eux deux termes identiques. Le principe d'identité est le principe selon lequel une chose ne peut être elle-même et son contraire.

En *mathématique*, l'identité c'est l'égalité entre deux quantités connues et qui reste valable quelles que soient les valeurs prises par celles-ci.

L'identité personnelle : ensemble des particularités qui font qu'une personne est unique. L'identité sociale correspond à tout ce qui permet à autrui d'identifier de manière pertinente un individu par les statuts, les codes, les attributs qu'il partage avec les autres membres des groupes auxquels il appartient ou souhaiterait appartenir.

---

<sup>209</sup> Gianni Vattimo (dir), *Encyclopédie de la Philosophie*, La Pochothèque, Librairie Générale Française 2002, p.309.



De l'identité collective, on peut parler de l'identité familiale, de l'identité culturelle, de l'identité nationale, etc. En effet, notre naissance et nos origines sociales nous octroient une identité. Nul ne peut ignorer l'importance d'une identité.

Comment Paul Ricoeur pense-t-il l'identité ? Qu'est-ce qui fait la fragilité de l'identité ? Par ailleurs, nous nous appuyons sur la pensée d'Amin Maalouf pour comprendre ce qu'il appelle « identités meurtrières ». Au Congo, la question d'identité est au centre du tribalisme, de la politique d'exclusion, bref de dimensions ethniques des conflits. Telles sont les préoccupations qui vont orienter notre parcours dans les lignes qui suivent.

### 3.1.1. Fragile identité : respect de l'autre et identité culturelle chez Ricoeur.

Chaque personne est identifiée par les traits caractéristiques constructifs de son être, de la composition génétique à d'autres aspects extérieurs. L'identité est ce qui permet de distinguer aussi deux ou plusieurs individus entre eux. Par exemple, en cas d'infraction, lorsqu'un inculpé n'a aucun papier sur lui, il est difficile pour les agents de l'ordre d'établir son identité. Avant d'aborder la question de la fragile identité chez Ricoeur, il nous semble nécessaire de rappeler avant tout sa conception du conflit.

#### a) *La conception du conflit chez Ricoeur*

Selon Ricoeur,

« Le conflit est une structure fondamentale de l'action humaine. Et surtout dans nos sociétés développées qui contrairement à ce qu'on pourrait penser d'abord, ne deviennent pas plus pacifiques, je dirais elles deviennent plus pacifiques en ce sens que les conflits ne se traduisent pas par le meurtre et donc par la violence physique, mais ils sont portés dans le langage et dans des organisations, dans des forces puissamment organisées des systèmes de justification des argumentations etc. Mais le conflit est le prix de la complexité »<sup>210</sup>.

Lorsqu'on nous parle des conflits, nous avons tendance de penser d'abord à ce qui oppose les gens, la haine, l'envie, la guerre, la violence, le refus d'accepter les différences, etc. Mais on se préoccupe moins pour déterminer l'origine ou ce sur quoi porte le conflit en soi. A en croire

---

<sup>210</sup> Paul Ricoeur, « Paul Ricoeur, philosophe de tous les dialogues », dans ce documentaire, la réalisatrice Caroline Reussner restitue étroitement le fil biographique et la pensée de Ricoeur, au travers d'entretiens avec le philosophe et du témoignage de ses proches, de ses anciens élèves et collaborateurs, qui discutent aujourd'hui sa pensée, l'éclairent et l'expliquent. YouTube : Regards protestants, Ecriture : Olivier Abel, François Dosse, caroline Reussner, CFRT (Comité français de radiotélévision), 21 mai 2005.

Ricoeur, les conflits comme structure fondamentale de l'action humaine, sont portés d'abord dans le langage et dans les organisations institutionnelles.

Notons qu'il existe plusieurs sortes de conflits et diverses façons de les résoudre. Les conflits sont internes (d'ordre psychologique) et externes (d'ordre social). Bien souvent, les premiers engendrent les seconds. Mais, tous les conflits externes ne conduisent pas à la violence ni au tragique, car l'homme, quoiqu'être conflictuel, est aussi pacificateur, « opérateur des médiations »<sup>211</sup>, par usage du langage il arrive à apaiser les tensions. Puisque la politique est l'organisation des rapports humains et des conditions du vivre ensemble dans la cité, force est de constater que c'est la divergence des intérêts personnels, des points de vue multiples et des objectifs à atteindre qui engendre des conflits politiques.

C'est pour quoi chez Ricoeur, l'homme n'est pas seulement un être de conflit mais aussi un opérateur de médiation ou médiateur pacifique par le langage. Donc, le langage ne porte pas seulement les conflits mais le même langage aide aussi l'homme à régler les conflits, à apaiser les tensions, par exemple, dans un dialogue. Dans la culture lunda, on dit que ce qui divise la famille ce n'est pas l'avoir mais la mauvaise langue, c'est-à-dire la façon dont on s'exprime et on considère les autres. Il faut être prudent et réfléchir avant de prendre parole. Celui qui parle à tort et à travers risque de s'attirer des ennemis. N'est-ce pas là le sens de ces conseils bibliques ? « Qui garde sa bouche et sa langue, garde son âme de détresses » (proverbes21, 23), « Celui qui parle beaucoup ne manque pas de pécher, mais celui qui retient ses lèvres est un homme prudent » (Proverbes10,9). Le sage tourne sept fois sa langue dans sa bouche avant de prendre parole. L'insensé trébuche souvent non pas du pied mais de ses paroles.

Par ailleurs, celui qui a une parole respectueuse et aimable dans sa bouche, même s'il n'a pas à manger ni à boire pour vous offrir, sa maison rassemble facilement les amis et la famille. Pour une vie harmonieuse, pour préserver la paix sociale, la culture lunda conseille de faire attention avec la parole, d'éviter la précipitation en matière de parole. Les Africains disent : « mieux vaut se mordre la langue avant de parler qu'après avoir parlé ». En d'autres termes, il faut réfléchir deux fois avant de parler. Par ailleurs, si les conflits sont portés dans le langage, nous comprenons bien pourquoi le langage est souvent source de malentendu. A ce niveau, on peut se demander si le conflit des interprétations ne constitue pas le fondement de plusieurs conflits interpersonnels ?

---

<sup>211</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité1, L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960, p.23

Ricoeur catégorise le conflit dans trois domaines distincts : *anthropologique, éthico-politique et épistémologique*.

D'abord, au niveau anthropologique, il se réfère au conflit interne à l'homme, conflit d'ordre psychologique. Ce conflit tient à la constitution la plus originaire de l'homme. Il s'agit de l'homme faillible dans sa dualité ou disproportion interne d'un homme à la fois « plus grand et plus petit que lui-même, corps et âme, sensibilité et raison, plaisir et bonheur »<sup>212</sup>, etc. Plusieurs comportements de l'homme dérivent de son aspect psychique. Il s'agit donc d'une certaine non-coïncidence de l'homme avec lui-même. A ce conflit originaire de « nous-mêmes à nous-mêmes » reconduisent tous les conflits que l'on peut appeler externes et qui nous voient aux prises avec la nature, la société ou la culture<sup>213</sup>. Si certains de ses actes étonnent, c'est parce que l'homme est intérieurement en conflit dans le choix à faire entre deux poussées contraires.

Dans la vie, nous avons ce choix que nous devons refaire chaque jour, un choix qui peut parfois prendre l'allure d'un vrai combat. Actuellement, nous ne manquons pas d'exemple. Devant les questions de société entres autres : le choix d'un comportement évangélique peut nous placer complètement à contrecourant de notre entourage parfois très proche. Le choix du pardon aussi, nous le savons bien, dans certains cas peut être un véritable combat intérieur, le refus de compromission, de privilège, de commission, du piston comme on dit, etc. Autant de combats contre nous-mêmes et contre les habitudes faciles de notre société. Conscient de ce combat intérieur, saint Paul s'adresse aux Philippiens en ces termes : « Afin de vous rendre irréprochables et purs, enfants de Dieu sans tache au milieu d'une génération dévoyée et pervertie, c'est-à-dire qui a perdu son chemin, vous apparaissez comme des sources de lumière dans le monde, vous qui portez la Parole de vie » (Ph2,15-16). C'est encore assez clair, lorsqu'il s'adresse aux Galates : « car la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair ; il y a entre eux antagonisme, si bien que vous ne faites pas ce que vous voudriez » ( Ga5,17). Ce passage montre bien comment s'opposent ces deux principes d'action, la chair et l'esprit. Mené par l'esprit, le chrétien spontanément vit selon l'Esprit et se détourne des œuvres auxquelles le porte la convoitise de la chair. Ne confondons pas ici le combat spirituel et le conflit intérieur que nous rapprochons du conflit anthropologique chez Ricoeur. La division est la source des conflits en nous, nous sommes toujours tirillés intérieurement à faire le choix, mais le combat spirituel se gagne dans l'unification de notre vie avec Jésus ; « qui n'amasse pas avec moi

---

<sup>212</sup> Olivier Abel et Jérôme Pôree, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris, Ellipses, 2009, p.37

<sup>213</sup> Paul Ricoeur, *L'Homme Faillible*, p.148 ; Olivier Abel, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris, Ellipses, 2009, p.37-38.

disperse » (Lc11,23). « Nul ne peut servir à la fois deux maîtres » (Mt6,24) ; et « tout royaume divisé est dévasté » (Lc11,17) ! De même, une famille divisée par le conflit, un homme ou une femme divisée par le conflit est déjà détruit intérieurement. Le conflit intérieur ôte la paix, nous paralyse et les passions charnelles prennent dessus et sont nuisibles dans nos vies.

Ensuite, sur le plan éthico-politique, le conflit nous met en présence de l'épreuve humaine de l'homme dans ses relations avec les autres et avec les institutions, où s'affrontent interminablement les classes sociales. Prétendre éliminer les conflits de classes, de générations, de sexes, de goûts culturels, d'opinions morales et de convictions religieuses, est une idée chimérique. C'est ici que le conflit appelle le consensus, autant que le consensus rend possible la négociation pour un « *modus vivendi* ». C'est à ce stade que Ricoeur fait appel au pouvoir de délibérer et à la tâche de nous bien conduire dans la vie privée comme dans la vie publique. Face à l'imperfection de solutions qui, restent des compromis fragiles, il fait appel à la *phronesis* aristotélicienne comme sagesse pratique. En effet, la vertu de la prudence est une sagesse en politique.

« En prenant pour point de départ le sentiment tragique, ce sentiment touche en effet au fond agonistique de l'épreuve humaine, où s'affrontent interminablement l'homme et la femme, la vieillesse et la jeunesse, la société et l'individu, les vivants et les morts, les hommes et le divin ; mais il en appelle aussi à notre pouvoir de délibérer, auquel il confie la tâche de nous bien conduire dans la vie privée comme dans la vie publique ; on peut parler en ce sens, d'une instruction de l'éthique et du politique par le tragique »<sup>214</sup>.

En effet, le passage de l'éthique à la norme morale est dû à la violence ou au meurtre, et celui de la morale à la sagesse pratique est introduit par l'action tragique. Donc, le conflit éthico-politique se trouve au centre de la problématique de notre travail. Et, comme nous le verrons dans le huitième chapitre sur la sagesse pratique, par le tragique, devant des situations inédites et singulières, la gestion de ce type de conflits fait appel à la *phronesis* d'Aristote. Cela étant admis, cette remarque prend tout son sens dans les sociétés démocratiques car elles sont les seules où « tous les conflits sont ouverts », les seules donc où s'opposent des individus capables, sans doute, de raison, mais animés aussi par des valeurs et convictions différentes. Il

---

<sup>214</sup> Olivier Abel et Jérôme Pôrée, *Le vocabulaire de Ricoeur, op.cit.*, p.38-39.

s'agit alors d'arriver à un « équilibre réfléchi » entre propos bien argumentés et convictions bien pesées<sup>215</sup>.

Enfin, au sens épistémologique, Ricoeur situe le conflit au niveau des interprétations : par exemple, le sens que reçoit dans une philosophie herméneutique, le terme de conflit, et son application à des interprétations rivales<sup>216</sup>. Déjà la contradiction est un conflit, mais sur quoi porte le conflit ? Ne dit-on pas que le langage est source de malentendu ? Comment prétendre résoudre un conflit si les deux personnes qui s'opposent ne parlent pas de la même chose ? Certes, le langage politique est à la fois conflictuel et consensuel, mais le conflit des interprétations n'est-il pas un élément déterminant pour tout conflit ? Par exemples : les conflits des religions, des lois et des règles, ne reposent-ils pas sur des interprétations des textes ?

Il y a des gens qui n'aiment pas être contredits. Ce qu'ils pensent et dictent doit être pris pour vérité dogmatique et loi inviolable. Imbus d'orgueil et de la considération d'autosuffisance qui ne tient pas compte des avis des autres, une fois contredits dans le débat ou en public, ils se voient démunis et humiliés..., ce qui déclenche le cycle de règlement des comptes qui n'est autre qu'un comportement conflictuel. Or, la démocratie suppose un espace d'expression libre de négociation et non d'imposition. Et, pour véhiculer sa pensée, l'homme use du langage pour rendre compréhensible sa vision politique ou une réforme par exemple, afin de convaincre son public.

#### b) La fragile identité

Le vocabulaire de Paul Ricoeur, fait l'approche de l'identité en ces termes :

« En latin, *identitas* dérive de *idem* : le même. Aussi parlons-nous de la « même chose » ou de la « même personne ». L'identité des personnes n'est pas cependant, comme celle des choses, une identité substantielle : c'est une identité temporelle. Elle consiste moins, en outre, à rester le même (*idem*) qu'à être soi-même (*ipse*). Elle conjugue donc deux traits, « la mêmeté et la mienneté », « la permanence et l'ipséité » dont la question est de savoir comment ils peuvent également lui appartenir. La réponse tient dans la notion de l'identité narrative, qui lie, comme son nom l'indique, notre capacité d'être nous-mêmes et celle de raconter une histoire dans laquelle nous puissions nous reconnaître »<sup>217</sup>.

<sup>215</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.335.

<sup>216</sup> Olivier Abel et Jérôme Pôrée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, op.cit., p.39.

<sup>217</sup> *Ibid.*, « identité narrative », p.60.

Quelque chose de fragile désigne, dans le langage courant, une matière ou un objet qui, par nature, manque de résistance, de solidité et peut être facilement brisé ; ou encore, quelque chose qui manque de vigueur, d'intensité. De même, l'identité de la personne se révèle comme une réalité fragile demandant des ménagements et des soins particuliers. En effet, l'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature mais un roseau pensant, disait Blaise Pascal. C'est une façon de reconnaître la fragilité de sa condition humaine.

Par ailleurs, il m'arrive de penser, régulièrement, que mon existence peut s'arrêter à tout moment. Cette probabilité de vivre encore et de ne pouvoir plus continuer d'exister sur cette terre, reste possible à tout moment. La maladie, l'accident, la vieillesse, la mort, sont pour moi, des expressions de la fragilité de la vie humaine. L'homme comme un être capable de...ou un être de pouvoirs et de capacités, se découvre, à un moment de sa vie, incapable de faire ceci ou cela. Nos existences tiennent au bout d'un fil et sont fragiles comme un fil. Le pouvoir limité de l'homme est l'expression de la contingence de nos existences.

Cela étant admis, Paul Ricoeur a réfléchi sur la fragile identité, particulièrement en ce qui concerne le respect de l'autre et l'identité culturelle. Il analyse le problème de l'identité en posant la question de la mémoire personnelle et la mémoire collective. Pour lui,

« Ce qui rend l'identité fragile, c'est le rapport difficile au temps et la confrontation avec autrui ressentie comme une menace. Une autre cause de la fragilité, c'est l'héritage de la violence fondatrice partout lisible conduit à des comportements où s'opposent les droits de la personne et la sécurité institutionnelle. Dénué de sanctions, le droit reste sous la garde de la protection morale »<sup>218</sup>.

C'est au cours d'un colloque dont le thème choisi était la question de l'identité et la reconnaissance d'autrui, colloque de la Fédération internationale de l'Action des chrétiens pour l'abolition de la torture (ACAT), à Prague, en octobre 2000, que Paul Ricoeur prononcera ce texte. Pour bien comprendre la perplexité de la question de l'identité, Ricoeur commence par se demander : qui sommes-nous ? A la question qui ? Qui suis-je ? nous opposons des réponses en « quoi ». de la forme : voilà ce que nous sommes, nous autres<sup>219</sup>.

Pour la fragilité de l'identité qui va occuper la communication de Paul Ricoeur, il l'aborde en quatre petits points : la question de la mémoire, qu'est-ce qui la fragilité de l'identité ? autrui

---

<sup>218</sup> Paul Ricoeur, « Fragile identité : respect de l'autre et identité culturelle », dans *Politique, économie et société*, *op.cit.*, p.255.

<sup>219</sup> *Ibidem*.

ressenti comme une menace, et l'héritage de la violence fondatrice. Nous allons ressortir une idée pour chacune de ces quatre remarques.

Pour la question de la *mémoire* :

Au plan de la mémoire, Ricoeur nous fait remarquer que « la question du sens de l'identité n'est pas facile, en ce sens que, à première vue, la mémoire pourra être une identité non seulement personnelle mais intime : se souvenir, c'est d'emblée se souvenir de soi. Or, la mémoire n'est pas seulement remémoration personnelle, privée, mais aussi commémoration, c'est-à-dire mémoire partagée. [...] Bref, notre mémoire est dès toujours mêlée à celle des autres »<sup>220</sup>. Quelques exemples peuvent nous aider pour comprendre cette première remarque. Il suffit de penser à nos hymnes nationaux, à nos récits, à nos légendes, à nos hérauts, à nos célébrations et rituels. Par ailleurs, « lorsque nous pensons au rôle du langage, cela devient encore plus clair qu'avant. En effet, nous utilisons notre langue maternelle pour parler d'un souvenir. Or, la langue maternelle est une langue communautaire. Nous nous souvenons de beaucoup de choses, les souvenirs les plus anciens, ceux de notre enfance, nous représentent mêlés à la vie des autres, dans la famille, à l'école, dans la cité ; c'est bien souvent ensemble que nous évoquons un passé partagé »<sup>221</sup>. Si notre histoire est enchevêtrée dans les histoires des autres, il en est de même pour la mémoire.

*Qu'est-ce qui fait la fragilité de l'identité ?*

A en croire Ricoeur, « il faut nommer comme première cause de la fragilité de l'identité son rapport difficile au temps ; difficulté primaire qui justifie le recours à la mémoire en tant que composante temporelle de l'identité, en conjonction avec l'évaluation du présent et la projection du futur. Or le rapport au temps fait difficulté en raison du caractère équivoque de la notion du même, implicite à celle de l'identique. Que signifie en effet rester le même à travers le temps ? »<sup>222</sup>.

Cette identité, c'est ce que Ricoeur appelle à partir d'un terme latin, l'identité-idem, c'est-à-dire l'identité d'une certaine manière toujours répétée. Mais l'identité humaine n'est pas une identité répétée ; le moi n'est pas quelque chose qui se superpose indéfiniment à lui-même. Le moi est une réalité dans l'évolution ou en changement. L'homme est un être en perpétuel devenir. Néanmoins, le moi est une structure permanente ; C'est pourquoi, au lieu de l'appeler

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p.256-257.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p.256-257.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p.258.

l'identité *idem*, Ricoeur l'appelle *l'identité-ipse* ; *ipse* en latin, c'est un pronom réfléchi qui veut dire soi-même. C'est ce qu'il va appeler *l'ipséité*. Et donc, être soi-même, ce n'est pas être le même, c'est-à-dire, ce que l'on a été. Mais c'est d'être d'une certaine manière toujours capable de répondre de soi. C'est ce que Ricoeur va appeler *l'attestation*. L'attestation, c'est le pouvoir de témoigner de soi-même devant les autres ; c'est une identité faite par la reprise de soi par soi.

Ici, Ricoeur fait la distinction entre l'identité, le même comme *idem*, *same*, *gleich*, et le même comme *ipse*, *self*, *selbst*. Pour le philosophe français, le maintien de soi dans le temps repose sur un jeu complexe entre mêmété et ipséité. La tentation identitaire, comme il le nomme, ou encore la déraison identitaire, consiste dans le repli de l'identité *ipse* sur l'identité *idem*.<sup>223</sup>

La *mêmété* évoque, chez Ricoeur, le caractère du sujet dans ce qu'il a d'immuable (d'inchangé) à la manière de ses empreintes digitales, tandis que l'ipséité est liée à la temporalité (l'*idem* qui change avec le temps). Parlant de nous-mêmes, nous disposons, de fait, de « deux modèles de permanence dans le temps » : le caractère et la parole tenue<sup>224</sup>. Or, la parole tenue suppose donc le maintien de soi. L'identité-*ipse* se détache clairement alors de l'identité-*idem*. Mais la grande question est de savoir comment pourtant être soi-même, sans rester le même ? En quoi dire soi n'est pas dire moi ? Ne dit-on pas à bon droit de l'homme fidèle qu'il « ne varie pas » au gré des circonstances, que dans l'adversité on le trouve « toujours présent », etc. ? Le pouvoir du récit est alors, écrit Ricoeur, d'unir dialectiquement l'ipséité et la mêmété<sup>225</sup>. N'entendons-nous pas dire : je ne suis plus la même personne que tu as connue ? En fait, il sied de rappeler que la notion d'identité narrative forme le cœur de la théorie de la personne développée par Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*.

#### *Autrui ressenti comme une menace*

« J'évoquerai maintenant, écrit Ricoeur, une deuxième source de fragilité de l'identité : la confrontation avec autrui ressentie comme une menace. C'est un fait que l'autre, parce qu'autre, vient à être perçu comme un danger pour l'identité propre, celle de nous comme celle du moi. Faut-il que notre identité soi fragile, au point de ne pouvoir supporter, de ne pouvoir souffrir, que d'autres aient des façons différentes de

<sup>223</sup> *Ibid.*, 258-259.

<sup>224</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p.143.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p.167.



nous de mener leur vie, de se comprendre, d'inscrire leur propre identité dans la trame du vivre-ensemble ? C'est ainsi. Ce sont bien les humiliations, les atteintes réelles et imaginaires à l'estime de soi, sous les coups de l'altérité mal tolérée, qui font virer de l'accueil au rejet, à l'exclusion, le rapport que le même entretient à l'autre »<sup>226</sup>.

L'identité n'est pas une question individuelle ; elle se caractérise par des appartenances. Cela se prouve par un sentiment troublé de l'identité commune à travers le récit national. Or, le problème d'intégration dans un récit commun ou national varie d'un esprit à un autre. Ricoeur parle d'hospitalité narrative et nous propose de penser cette hospitalité narrative mutuelle, c'est-à-dire une hospitalité qui projette un horizon commun. Comment identifier une identité ? Est-ce une notion biologique ou culturelle ? ou est-ce une question philosophique ? Nous avons besoin des défenses immunitaires pour exister qui sont le socle de toutes les différenciations entre soi et l'autre. Mais quand son immunité est affaiblie par des attaques extérieures, on se replie dans le communautarisme ou dans le racisme. On se soutient dans le discours et les échanges pour faire bloc et renforcer la réaction. La question de l'identité nous conduit à accepter les frontières, les limites entre moi et l'autre.

Ricoeur essaie d'analyser ce comportement ou mieux cette réaction hostile à l'autre. Il ressort de cette analyse deux raisons explicatives.

Premièrement, Ricoeur attache une première cause à la racine biologique de la défense immunitaire de l'organisme.

« Comme on le voit dans le rejet de l'intrus dans le cas de la greffe ; l'organisme défend farouchement son identité, à deux exceptions près, qui sont plus que des exceptions : le cancer et la gestation de l'embryon. Mais à cet égard, Ricoeur ajoute que le sida propose un exemple troublant de la ruse de l'intrus qui négocie le franchissement des verrous de l'immunité. Il se passe ici quelque chose aux frontières de la cellule et de l'organisme : des opérations de reconnaissance et d'identification s'y déroulent, réglées par des codes précis. Cette défense identitaire prend des formes proprement humaines dès lors qu'intervient le phénomène de la langue. En dépit des réussites relatives de la traduction et des échanges linguistiques, les langues ne sont pas hospitalières les unes les autres »<sup>227</sup>.

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p.261-262.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p.262

Cette ruse s'observe encore dans le comportement de demandeurs d'asile ou d'un étranger qui cherche à s'attirer la sympathie de celui qui l'accueille pour qu'il ne soit pas rejeté. Il commence par développer en lui un code éthique semblable à celui de l'accueillant pour que celui-ci puisse s'identifier et se reconnaître en lui. C'est la reconnaissance d'être des semblables dans beaucoup de choses, mais c'est pareil chez nous. Mais la grande difficulté ou la grande barrière c'est la langue. Même s'il arrive à apprendre et à bien parler la langue de l'autre mais son accent trahira toujours son identité étrangère. Ce qui est vrai c'est que plusieurs communautés développent aujourd'hui des attitudes qu'on qualifierait de défense immunitaire à l'égard de tout ce qui est étranger.

Deuxièmement, Ricoeur écrit :

« Au sentiment de menace résultant d'une altérité mal tolérée s'ajoute la relation d'envie qui ne fait pas moins obstacle à la reconnaissance d'autrui ; l'envie rend intolérable le bonheur des autres. A la difficulté de partager le malheur s'ajoute le refus de partager le bonheur. De l'envie comme forme de tristesse s'ajoute le côté actif de la rivalité dans la possession. Bref, ces phénomènes de défense, de rejet, d'envie nous invitent à franchir la distance entre identité individuelle et identité collective ; le phénomène nucléaire est celui du caractère menaçant pour l'intégrité du soi que constitue la simple existence d'un autre que différent de moi<sup>228</sup>.

L'hospitalité langagière chez Ricoeur consiste à ne pas qualifier de « barbare » une langue que l'on ne connaît pas. Pour Ricoeur, tout ce qui est humain n'est pas étranger. Donc, je peux apprendre la langue de l'autre et communiquer avec lui. Cela étant, je peux comprendre l'autre et l'autre aussi peut me comprendre. L'autre est celui qui reçoit ou bien celui qui est reçu ? Il y a de l'autre en nous et de nous dans les autres. Mais sur le champ de l'hospitalité, on peut facilement basculer dans l'hostilité. On a besoin d'échanges, mais pour échanger et bénéficier de quelque chose de l'autre qu'on n'a pas, il faut qu'il y ait des différences. Pour rencontrer un autre que soi, il faut avoir un soi (c'est-à-dire quelque chose de personnel). Pour rencontrer une autre culture, il faut qu'elle existe d'abord ou qu'elle ait la force d'exister.

---

<sup>228</sup> *Ibid.*, p.263.

### 3.1.2 Identités meurtrières chez Amin Maalouf<sup>229</sup>.

Que signifie identités meurtrières chez Amin Maalouf ? Et qu'arrive-t-il lorsqu'on a des identités multiples ?

« Dès le commencement de ce livre, écrit Amin Maalouf, je parle d'identités « meurtrières » – cette appellation ne me paraît pas abusive dans la mesure où la conception que je dénonce, celle qui réduit l'identité à une seule appartenance, installe les hommes dans une attitude partielle, sectaire, intolérante, dominatrice, quelquefois suicidaire, et les transforme bien souvent en tueurs, ou en partisans des tueurs. Leur vision du monde en est biaisée et distordue. Ceux qui appartiennent à la même communauté sont « les nôtres », on se veut solidaire de leur destin mais on se permet aussi d'être tyrannique à leur égard ; si on les juge « tièdes », on les dénonce, on les terrorise, on les punit comme « traîtres » et « renégats »<sup>230</sup>.

Le monde d'aujourd'hui passe par une période extrêmement inquiétante où nous expérimentons une montée de la violence vers plus de radicalisation et d'intolérance au nom d'une certaine appartenance identitaire. Amin Maalouf, s'inquiète du fait que le problème d'immigration devient un cas extrêmement sensible pour notre société, à tel point qu'il peut facilement arriver au dérapage là où il y a forcément des tensions entre la population qui arrive et celle qui était déjà là. Il convient de rappeler que dans les premières lignes de son ouvrage, *Les identités meurtrières*, s'assigne pour tâche : « d'essayer de comprendre pourquoi tant de personnes commettent aujourd'hui des crimes au nom de leur identité religieuse, ethnique, nationale, ou autre. En a-t-il été ainsi depuis l'aube des temps, ou bien y a-t-il des réalités spécifiques à notre époque ? »<sup>231</sup>. Par ailleurs, il se pose une question fondamentale celle de savoir pourquoi on n'arrive pas à traiter de la manière sereine, rationnelle et sage avec laquelle on devrait traiter la question des identités ? Au-delà de tous les problèmes que nous observons autour de nous, Amin Maalouf se rend compte que ce sont des problèmes liés à la difficulté de gérer la question des identités qui sont au cœur des conflits. Que faire ?

---

<sup>229</sup> Né à Beyrouth en 1949, Amin Maalouf vit en France depuis 1976. Devenu franco-libanais, Journaliste puis rédacteur en chef de la revue *Jeune Afrique*, il est l'auteur de plusieurs livres dont *Léon l'Africain*, *Samarcande*, *Le Rocher de Tanois* (prix Goncourt 1993), *Les identités meurtrières*, *Les Origines*, *Le naufrage des civilisations*. Il a reçu en 2010 le prix Prince des Asturies pour l'ensemble de son œuvre. Il est membre de l'Académie française depuis 2011.

<sup>230</sup> Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998, p.43.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p.17.

« Sur ce qu'il est convenu d'appeler une « pièce d'identité », on trouve nom, prénom, date et lieu de naissance, photo, énumération de certains traits physiques, signature, parfois aussi l'empreinte digitale, toute une panoplie d'indices pour démontrer, sans confusion possible, que le porteur de ce document est untel, et qu'il n'existe pas, parmi les milliards d'autres humains, une seule personne avec laquelle on puisse le confondre, fût-ce son sosie ou son frère jumeau. Mon identité, c'est ce qui fait que je ne suis identique à aucune autre personne »<sup>232</sup>.

La question de l'identité personnelle est devenue une question philosophique très débattue. L'identité personnelle, c'est la question de savoir : comment je sais que je suis moi-même et que je le demeure tout au long de ma vie, malgré les changements qui affectent mon corps, mes idées, mes fréquentations et le monde dans lequel je suis ? En d'autres termes, comment je sais que je suis le même dans toutes les circonstances de ma vie ? La question de l'identité personnelle, chez Ricoeur, se pose dans la mesure où l'homme chercherait à savoir comment il est le même de la même manière que l'on se pose la question de savoir, par exemple, comment le bâtiment est le même malgré les différentes réfections dont il a été l'objet, comment une ville est la même bien que les rues ou les dessins des rues aient changé, etc.

Par ailleurs, notons que « l'identité d'une personne n'est pas une juxtaposition d'appartenances autonomes, ce n'est pas un « patchwork », c'est un dessin sur une peau tendue ; qu'une seule appartenance soit touchée, et c'est toute la personne qui vibre »<sup>233</sup>. A en croire Maalouf, la notion de l'identité, c'est la question primordiale de la philosophie depuis le « connais-toi toi-même ! » de Socrate<sup>234</sup>. Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : qui ? Il s'agit de dévoiler qui je suis, c'est interpréter ce que je suis par la parole et par les actions. Nos paroles, nos actes sont une interprétation qui dit notre identité. Par rapport à l'action, l'identité du sujet capable change. En effet, la même personne peut être un vainqueur et un vaincu (qui a subi une défaite de la part d'un ennemi). A ce niveau, l'identité qui change pose un problème au regard de la question philosophique de « qui suis-je ? » et de « connais-toi toi-même » de Socrate et la question de Jésus à ses disciples : « Et pour vous, qui suis-je ? » (Mt16,15). Donc, nous pouvons penser l'identité comme une réponse à la

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, p.18

<sup>233</sup> *Ibid.*, p.35.

<sup>234</sup> *Ibidem.*

question : qui ? Même pour la justice pénale, on a besoin de celui qui répond à la question : Qui est le coupable ? Qui est la victime ? Qui est le témoin ?

« L'identité de chaque personne est constituée d'une foule d'éléments qui ne se limitent évidemment pas à ceux qui figurent sur les registres officiels. Il y a, bien sûr, pour la grande majorité des gens, l'appartenance à une tradition religieuse ; à une nationalité, parfois deux ; à un groupe ethnique ou linguistique, à une famille plus ou moins élargie, à une profession, à une institution, à un certain milieu social... Mais la liste bien plus longue encore, virtuellement illimitée : on peut ressentir une appartenance plus ou moins forte à une province, à un village, à un quartier, à un clan, à une équipe sportive ou professionnelle, à une bande d'amis, à un syndicat, à une entreprise, à un parti, à une association, à une paroisse, à une communauté de personnes ayant les mêmes handicaps physiques, ou qui sont confrontées aux mêmes nuisances »<sup>235</sup>.

En fait, toutes ces appartenances, forment des éléments constitutifs de la personnalité, « les gènes de l'âme » mais tout en précisant que la plupart ne sont pas innés. Généralement, à partir du nom de quelqu'un, on peut deviner ses origines. Ainsi, nous nous demandons si l'identité de la personne se réduit à son visage, à son nom ou va au-delà du visible ? En effet, on peut connaître et reconnaître le visage d'une personne sans toutefois connaître son nom. De même, on peut connaître le nom de quelqu'un sans avoir vu son visage. L'identité peut-elle être symbolique ? C'est-à-dire à partir d'un signe, d'un symbole on peut reconnaître quelqu'un qui appartient au même cercle de vie, même communauté, même école de pensée, car il y a des signes qui ne trompent pas dans la vie. Le symbole donne à penser : un geste, un symbole peut paraître banal alors qu'il est chargé de signification aux yeux des initiés ou des membres d'une même communauté.

« Si chacun de ces éléments constitutifs d'une identité peut se rencontrer chez un grand nombre d'individus, jamais on ne retrouve la même combinaison chez deux personnes différentes, et c'est justement cela qui fait la richesse de chacun, sa valeur propre, c'est ce qui fait que tout être est singulier et potentiellement irremplaçable »<sup>236</sup>. Au Congo, il y a des gens qui changent leurs identités en prenant d'autres noms ou modifient en ajoutent un accent, une lettre à résonance d'une appartenance ethnique, surtout celle qui est au pouvoir. Ou encore, certains apprennent carrément la langue maternelle de celui qui est au pouvoir pour se faire proche de

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p.19.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p.20.

lui ; certains c'est pour raison de trafic d'influence. Mais on n'arrive jamais à avoir deux personnes pleinement identiques.

Par ailleurs, à partir d'un nom, on peut facilement deviner votre province d'origine et voire votre tribu. Parfois, on arrive même à catégoriser ou identifier les gens selon les caractéristiques de votre province. Par exemple : Les gens de l'Est sont des courageux et très ouverts ; les gens de telle tribu sont des orgueilleux et menteurs ; les gens du Nord sont des intellectuels mais des pauvres ; telle tribu est réputée dans le commerce, telle autre dans les élevages, les gens du Sud sont accueillants, ceux de telle province sont de bons viveurs, etc.

« Là où les gens se sentent menacés dans leur foi, c'est l'appartenance religieuse qui semble résumer leur identité entière. Mais si c'est leur langue maternelle et leur groupe ethnique qui sont menacés, alors ils se battent farouchement contre leurs propres coreligionnaires. Les Turcs et les Kurdes sont également musulmans, mais diffèrent par la langue, leur conflit en est-il moins sanglant ? Les Hutus comme les Tutsis sont catholiques et ils parlent la même langue, cela les a-t-il empêchés de se massacrer ? Tchèques et Slovaques sont également catholiques, cela a-t-il favorisé la vie commune ? Tous ces exemples pour insister sur le fait que s'il existe, à tout moment, parmi les éléments qui constituent l'identité de chacun, une certaine hiérarchie, celle-ci n'est pas immuable, elle change avec le temps et modifie en profondeur les comportements ». <sup>237</sup>

La question fondamentale dans le conflit identitaire se pose en ces termes : Comment faire d'une pluralité d'identités (particulièrement la pluralité des cultures) une unité vivante, vivable et cohabitable ? C'est le problème de la cohabitation pour créer une communauté dans une symbiose (association biologique des différents organismes dans un corps) pour un vivre-ensemble pacifique au-delà de nos différences. Par ailleurs, la mondialisation nous invite à des échanges universels. La mondialisation impose la technique partout. L'immigration et l'internet (la technologie) ont fait du monde de notre temps un archipel (ensemble d'îles) d'immixtions. Malgré cette vie d'ensemble, de métissage culturel, plusieurs restent attachés à leurs racines culturelles. La technologie fait que les étrangers restent attachés à leur pays, en suivant à distance tout ce qui se passe chez eux. En d'autres termes, la mondialisation renforce parfois l'identité nationale. Il suffit de penser aux supporters lors des compétitions nationales, pour découvrir la force d'appartenir à une même communauté. Nous devons éviter la ségrégation

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, p.22-23

sociale, c'est-à-dire, la formation des communautés minoritaires qui se protègent et se défendent contre les autres jusqu'à développer de la méfiance et de la haine.

« Les appartenances qui comptent dans la vie de chacun ne sont d'ailleurs pas toujours celles, réputées majeures, qui relèvent de la langue, de la peau, de la nationalité, de la classe ou de la religion »<sup>238</sup>. Pour Amin Maalouf, celui qui ne fait pas l'expérience de la rencontre de l'autre, c'est-à-dire de la différence, ne saura pas mesurer l'importance de l'identité. Les regards des autres questionnent beaucoup et parfois on se sent mal à l'aise dans sa peau ou dans sa situation. Par exemple, il est facile pour une femme de vivre seule si elle travaille et comprend bien ce qui fait la valeur de la vie, ce qui est essentiel. Mais c'est le regard des autres qui vous fait comprendre que votre situation est anormale. En Afrique, c'est encore un peu plus difficile pour celle qui ne laisse pas une progéniture.

« Le monde est couvert de communautés blessées, qui subissent aujourd'hui encore des persécutions ou qui gardent le souvenir de souffrances anciennes ; et qui rêvent d'obtenir vengeance. Nous ne pouvons demeurer insensibles à leur calvaire, nous ne pouvons que compatir avec leur désir de parler librement leur langue, de pratiquer sans crainte leur religion ou de préserver leurs traditions. Mais de la compassion, nous glissons parfois vers la complaisance. A ceux qui ont souffert de l'arrogance coloniale, du racisme, de la xénophobie, nous pardonnons les excès de leur propre arrogance nationaliste, de leur propre racisme »<sup>239</sup>.

Il faut inventer une nouvelle manière de faire de la politique, on a besoin de réinventer la démocratie, on a besoin de réinventer la relation entre les citoyens et les pouvoirs, on a besoin de réinventer l'identité parce que les notions d'identité telles qu'elles sont aujourd'hui conduisent à des désastres. Il y a beaucoup de choses à réinventer, mais en commençant par l'éducation de la jeunesse pour le changement de mentalité.

Pour notre compte, nous retenons deux leçons de sagesse dans ses analyses autour des identités meurtrières. La première, par rapport à notre jugement lorsque nous regardons un conflit de l'extérieur ; la deuxième, sa position de la sagesse pratique qu'il propose d'adopter dans la rencontre de deux cultures.

« Et lorsque notre regard, je veux dire celui des observateurs extérieurs, se mêle de ce jeu pervers, lorsque nous installons telle communauté dans le rôle de l'agneau, et telle

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p.23

<sup>239</sup> *Ibid.*, p.45-46

autre dans le rôle du loup, ce que nous faisons, à notre insu, c'est d'accorder par avance l'impunité aux crimes des uns. On a même vu, dans des conflits récents, certaines factions commettre des atrocités contre leur propre population parce qu'elles savaient que l'opinion internationale accuserait spontanément leurs adversaires »<sup>240</sup>.

Nous devons faire très attention lorsque nous regardons de l'extérieur un conflit. En plus, et comme tous ceux qui gravitent autour d'eux partagent ce sentiment, « les massacreurs ont souvent bonne conscience, et s'étonnent de s'entendre appeler criminels. Criminels, ils ne peuvent pas l'être, jurent-ils, puisqu'ils cherchent seulement à protéger leur vieille mère, leurs frères et sœurs, et leurs enfants »<sup>241</sup>. Nous pouvons facilement tomber dans ce piège de prendre pour bourreau la victime et vice-versa.

La position la plus juste ce serait celle de la sagesse : c'est comme marcher sur la crête d'une montagne, il faut faire attention lorsque l'on marche sur le tout petit chemin qui est en haut de la montagne avec deux précipices dans lesquelles on peut tomber de chaque côté. Dans une rencontre, il ne faut jamais considérer sa culture comme supérieure à l'autre, car tout a été déjà dit ou écrit, et qu'on a plus besoin d'apprendre de l'autre. Mais c'est une question de la réciprocité, c'est-à-dire, d'interagir mutuellement, les deux parties doivent fournir un effort pour l'autre. Plus vous vous imprégnez de la culture du pays d'accueil, plus vous pourrez l'imprégner de la vôtre. De l'autre côté, plus un immigré se sent respecté dans sa culture d'origine, plus il s'ouvre à la culture du pays d'accueil. Maalouf nous invite à être beaucoup empathique, d'essayer de comprendre les autres, d'être beaucoup plus dans la tolérance pour accepter ce qui est différent de nous. Il s'agit bien du respect mutuel de l'identité culturelle de l'autre dont parle Ricoeur.

Du point de vue conflit, dans les massacres qui ont été commis, quand on finit par récupérer les auteurs de ces massacres, généralement les leaders, eux, ils sont surpris d'être accusés des massacreurs, parce que de leur point de vue à eux, ils ne sont que des protecteurs. C'est pourquoi, pour Malouf, il se pose donc la question du regard extérieur. Quand on est extérieur à un conflit, il faut faire très attention : parce que c'est en fonction du regard qu'on va poser sur ce conflit, qu'on peut avoir un impact sur les différentes parties du conflit. Il faut faire attention de ne pas être aveuglé par l'histoire tragique d'un peuple. Car dans ce peuple victime, il peut y avoir aussi des gens qui ont des ressentiments, comme partout et qui deviennent

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p.47

<sup>241</sup> *Ibid.*, p.25.



identitaires, et de façon abusive, vont à leur tour devenir violents soit envers leur ennemi traditionnel soit envers un autre. Or, on ne cultive pas de la violence pour venger la violence.

« Partout où se côtoient aujourd’hui des groupes humains qui diffèrent les uns des autres par la religion, par la couleur, par la langue, par l’ethnie, ou par la nationalité, partout où se développent des tensions, plus ou moins anciennes, plus ou moins violentes – entre immigrés et population locale comme entre blancs et noirs, catholiques et protestants, juifs et arabes, hindouistes et sikhs, lituaniens et russes, serbes et albanais, grecs et turcs, anglophones et québécois, flamands et wallons, chinois et malai... –, oui, partout, dans chaque société divisée, se trouvent un certain nombre d’hommes et de femmes qui portent en eux des appartenances contradictoires, qui vivent à la frontière entre deux communautés opposées, des êtres traversés, en quelque sorte, par les lignes de fracture ethniques ou religieuses ou autres. Nous n’avons pas affaire à une poignée de marginaux, ils se comptent par milliers, par millions, et leur nombre ne cessera de croître. « Frontaliers » de naissance, ou par les hasards de leur trajectoire, ou encore par volonté délibérée, ils peuvent peser sur les événements et faire pencher la balance dans un sens »<sup>242</sup>.

Pour les conflits entre frontaliers dont parle Maalouf, il convient de noter que nous y reviendrons sur cette question dans notre septième chapitre sur le plan politique lorsque nous traiterons le problème de respect des frontières et du principe d’intangibilité, qui est l’une des causes du conflit rwando-congolais, en nous appuyant sur la pensée d’Hélène L’Heuillet avec sa *théorie du voisinage : réflexions sur la coexistence humaine*.

Nous vivons dans un monde où plusieurs langues, cultures et modes de pensées cohabitent, et nous sommes contraints de vivre ensemble et de respecter nos différences. Il est donc important de penser à bien vivre cette relation avec l’autre. Pour ce faire, nous devons d’abord apprendre à nous connaître, à connaître cette partie obscure de l’inconscient qui se trouve au fin fond de nous et qui nous semble quelque peu étrangère. Devant les réactions naturelles de l’homme mais parfois surprenantes, on entend souvent dire : « je ne sais pas pourquoi je le fais ». Par conséquent, si l’homme n’arrive pas à appréhender tout ce qui se passe en lui, combien plus lui sera-t-il difficile de comprendre l’agir de l’autre ?

En somme, Maalouf nous invite à être beaucoup empathique, d’essayer de comprendre les autres, d’être beaucoup plus dans la tolérance pour accepter ce qui est différent de nous. Il

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, p.51.

s'agit bien du respect mutuel de l'identité culturelle de l'autre dont parle Ricoeur. Il faudrait pouvoir bâtir des doctrines universalistes, des doctrines humanistes qui ne passent pas par des violences, des dictatures et des monstruosités. Qu'en est-il de la conception tribale de l'identité en République Démocratique du Congo ?

### **3.1.3. Les dimensions ethniques des conflits congolais.**

Depuis l'accession du Congo belge à l'indépendance jusqu'à nos jours, le facteur ethnique joue un rôle non négligeable, sinon très influent dans l'organisation de la vie politique de ce pays. Le problème de fond que nous allons examiner, consiste à comprendre comment le facteur ethnique occupe une place prépondérante dans les conflits actuels qui déchirent le tissu social de la République démocratique du Congo. En effet, le tribalisme et le régionalisme, la politique d'exclusion constituent un obstacle à l'unité et à l'intégrité nationale.

L'ethnocentrisme (du grec *ethnos*, « peuple », « race »), attitude qui consiste à appréhender les autres cultures en fonction des critères de la sienne propre, témoignant ainsi d'une certaine incapacité à comprendre les autres cultures dans ce qu'elles ont d'original<sup>243</sup>. L'ethnocentrisme comme caractéristique socio-culturelle est un fait non négligeable en Afrique. Nous verrons que même en matière électorale ou de vote, le facteur ethnique constitue la base la plus sûre pour les différents candidats en compétition. Chacun compte d'abord sur le nombre de voix de votants qui sont membres de sa tribu ou fils du terroir, ressortissants du même territoire régional que lui. Autrement dit, les votes se font d'abord sur base d'affinités ethniques et non pas sur des principes idéologiques ou programmes de société à défendre. Anthropologiquement parlant, le tribalisme est une organisation sociale par tribus. Pour ce qui est du Congo, il paraît que la colonisation a réussi à modifier son aspect économique et social, mais n'a pas pu transformer les conditions politiques, morales et religieuses de ce qu'il est convenu d'appeler le tribalisme<sup>244</sup>.

Dans la doctrine socio-politique apparue au 19<sup>e</sup> siècle, le régionalisme pose pour principe l'existence au sein de l'Etat de communautés culturelles, sociologiques, économiques correspondant aux régions et réclamant la reconnaissance politique de cette réalité. Mais, au Congo, les concepts de régionalisme et de tribalisme sont évoqués péjorativement comme tendance à ne considérer que les intérêts particuliers de la région d'un pays qu'on habite ou de la région dont on est originaire. Cela est valable en politique mais aussi dans la vie courante,

---

<sup>243</sup> G. Vattimo (dir), « Ethnocentrisme », dans *Encyclopédie de la philosophie*, La Pochothèque, Librairie Générale Française 2002, p.534

<sup>244</sup> Jacques Lantier, *Les Temps des mercenaires*, Verviers, Marabout, 1969, p.281.

les échanges, les amitiés, le mariage, le souci de connaître les origines ou la région de provenance de son interlocuteur se fait souvent sentir. Ce souci habite généralement les Africains, certains d'entre eux vont très loin dans leur investigation identitaire : ils cherchent le lieu dont vous êtes originaire, le nom du village et celui de la famille, etc. En fait, le manque de confiance entre les gens qui sont appelés à vivre et travailler ensemble pousse la curiosité à s'assurer de l'identité de l'autre.

Melchior Mbonimpa fait remarquer que :

« Le mode d'occupation du territoire africain est tribal, même dans les villes. De même, où qu'il se trouve, c'est à la manière tribale que l'Africain gère les relations avec ses semblables. Cela n'est pas une catastrophe, car là où il n'y a ni aide publique pour secourir les indigents, ni orphelinats, ni hospices pour vieillards et handicapés, l'appartenance reconnue à une tribu précise est presque toujours le seul recours »<sup>245</sup>.

La tribu est une réalité incontournable en Afrique. Il faut en tenir compte et faire avec. Les conflits ethniques ont des causes variées et profondes qui tirent leurs origines du passé et dont les conséquences en termes de rivalité et rancunes se transmettent des générations en générations. Malheureusement, cette transmission des mésententes, des inimitiés entre deux peuples, deux familles ou entre tribus, sous forme d'un travail de mémoire collective, contribue parfois à entretenir les conflits. Si tout est racontable, comment évoquer des souvenirs traumatisants ou un passé conflictuel sans cultiver l'esprit de vengeance ou entretenir l'oubli ? A ce sujet, dès la première page de son ouvrage *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paul Ricoeur souligne une inquiétude qui motive sa réflexion lorsqu'il écrit : « je reste troublé par l'inquiétant spectacle que donnent le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire et d'oubli. L'idée d'une politique de la juste mémoire est à cet égard un de mes thèmes civiques avoués »<sup>246</sup>. Dans un ouvrage intitulé *Au cœur de l'ethnie : Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Jean-Loup Amselle et Elikia M'bokolo montrent la nécessité de repenser cette notion controversée d'ethnie et tribu à partir de la réalité africaine<sup>247</sup>. Pour ne pas évoquer une mémoire dangereuse, la sagesse

<sup>245</sup> Melchior Mbonimpa, *Ethnicité et démocratie en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1994, p.11-12. Pour cet auteur, l'univers tribal en Afrique est bâti sur un type de solidarité radicale sans laquelle la délinquance massive et l'abandon des faibles deviendraient l'issue fatale.

<sup>246</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Editions du Seuil, 2000, p.1.

<sup>247</sup> Jean-Loup Amselle et Elikia M'bokolo, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique* (ils sont directeurs d'études à l'Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS)). Jean-Loup Amselle est l'auteur de *Vers un multiculturalisme français* (Aubier, 1996, Flammarion, 2001). Elikia M'bokolo a publié *L'Afrique au XX<sup>e</sup> siècle*, aux Editions du Seuil, 1985. Les anthropologues, bien souvent malgré eux, ont usé et abusé de la notion d'ethnie, sans toujours préciser ce qu'ils entendaient par ce terme. Parallèlement, les médias se sont hâtivement

africaine invite à la prudence dans un langage proverbial bantou qui dit : « Que ton œil ne soit blessé deux fois par le même branche ». Nous évoquons ce proverbe pour montrer à quel point la mémoire dangereuse invite à la prudence et à la sagesse pratique. A en croire l'auteur d'*Ethnicité et démocratie en Afrique*, la mémoire dangereuse est justement :

« La mémoire du désastre auquel donna lieu la négation des tribus. Il faut appuyer l'ordre souhaité sur le récit des histoires dangereuses qui tracent la frontière que l'action ne doit pas transgresser. Chaque peuple dispose d'une telle mémoire, mais c'est la fréquence, la permanence et le caractère impératif de la référence à cette mémoire qui permet de préserver le destin collectif, parfois dans des conditions qui semblent objectivement désespérées »<sup>248</sup>.

En effet, si nous admettons que tout homme est une histoire, tout homme a une histoire ; et puisque l'homme comme animal rationnel et social vit en société, du coup nous affirmons que chaque société a une histoire. La structure parentale se veut un facteur important dans la vie de l'homme africain. Comme évoqué plus haut, avant la Conférence de Berlin, les sociétés africaines étaient organisées au sein de grands regroupements ethniques partageant les mêmes valeurs culturelles. Cette considération des structures parentales en Afrique joue un rôle important en politique et dans les relations de l'homme avec ses semblables. Donc, chez l'Africain il existe un lien très étroit entre la parenté, le pouvoir et la politique.

En outre, rappelons que le Stagirite (Aristote) dans son ouvrage *La Politique* définissait l'homme comme un être naturellement politique, c'est-à-dire, appelé à organiser la cité (polis). A ce titre, il identifiait l'Etat à un regroupement social. C'est ce que Georges Balandier soutient dans son *Anthropologie politique* : « l'action politique est par nature segmentaire, puisqu'elle s'exprime par le truchement des groupes et des personnes en compétition »<sup>249</sup>. Et, la culture est la manière dont un groupe vit, pense, sent, s'organise lui-même, célèbre et partage la vie. Dans chaque culture, il y a des systèmes de valeurs sous-jacents, des significations et de visions du monde qui s'expriment visiblement dans le langage, les gestes, les symboles, les rites et les styles.<sup>250</sup> Donc, dans un pays comme le Congo qui compte plus de 250 ethnies, parler le même

---

emparés de cette appellation si peu contrôlée pour tenter d'expliquer tel ou tel événement de la politique africaine. Encore aujourd'hui, l'utilisation de ce terme sert de référence aux analyses souvent réductrices de certains conflits. D'où, l'importance de repenser cette notion controversée à partir de la situation africaine.

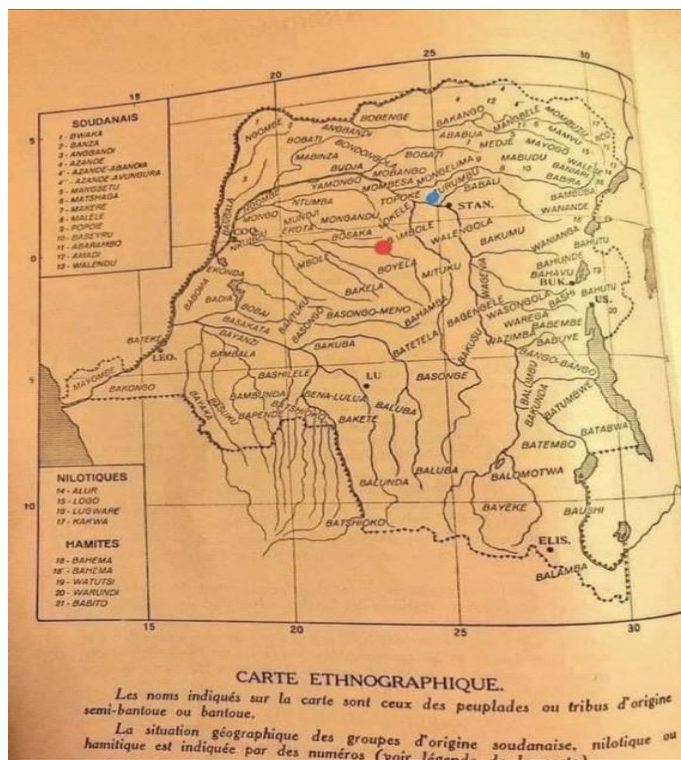
<sup>248</sup> Melchior Mbonimpa, *Ethnicité et démocratie en Afrique*, op.cit., p.55.

<sup>249</sup> Georges Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967, p. 36.

<sup>250</sup> René De Haes, « Culture Africaine, Démocratie et Développement Durable », in Actes des VIII<sup>è</sup> Journées philosophiques de la Faculté saint Pierre Canisius/Kimwenza, Editions Loyola, Publications Canisius, 2005,7-10 ; Voir aussi César Mwanzi, op.cit., p.33.

dialecte, c'est se reconnaître déjà proches et frères à travers la langue. Car, c'est la culture qui influence le langage, principalement au plan du contenu, dans la mesure où elle décide quelles significations la langue doit pouvoir exprimer, et de quelles façons ces significations doivent être organisées entre elles.

Carte ethnographique de la République Démocratique du Congo (1958)

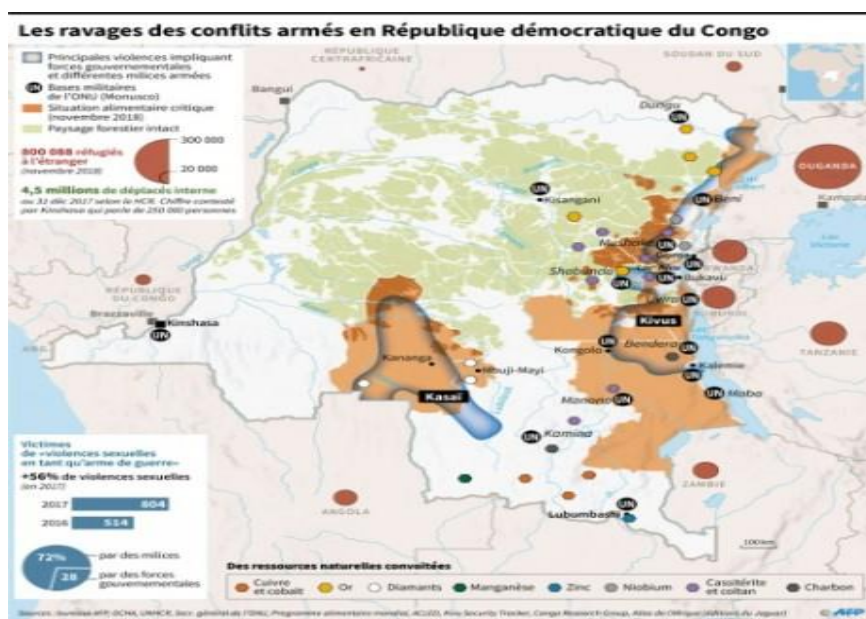


Sources : *Fiston Mahamba wa Biondi, on Twitter : RDC carte ethnographique (1958). Extrait du livre Congo-Ruanda-Urundi @jpsafricas.*

*Quelles dimensions ethniques des conflits actuels au Congo ?*

La réponse à la préoccupation de cette assertion est de montrer comment la revendication et la défense des intérêts ethniques vis-à-vis de l'Etat central et contre « les étrangers », ont une part non négligeable dans les conflits actuels au Congo. En réalité, comme le souligne Léonard Santedi, parmi les maux qui accablent l'Afrique de nos jours, il y a certainement le grave problème des divisions, et des guerres qui déchirent les peuples, met en péril la paix et retarde le développement des nations. Déjà, l'Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* (l'Eglise en Afrique du 14 septembre 1995) du Pape Jean-Paul II attestait en ces termes :

« Il a été remarqué avec raison qu'à l'intérieur des frontières héritées des puissances coloniales la coexistence de groupes ethniques, de traditions, de langues et même de religions différents rencontrent souvent des difficultés dues à des graves hostilités réciproques. Les oppositions tribales mettent parfois en péril sinon la paix, du moins la poursuite du bien commun de l'ensemble de la société. (...) C'est pourquoi l'Eglise en Afrique se sent appelée précisément à réduire ces fractures »<sup>251</sup>.



Sources : UNHCR, Secr. Général de l'ONU, Programme alimentaire mondial, ACLED, Atlas de l'Afrique, Kivu Security Tracker (APF/Archives Joël Saget), Congo research Group.

Par ailleurs, à en croire Tshiyembe Mwayila, « l'africanisme a longtemps affirmé que l'ethnicité constituait l'alpha et l'omega des conflits sur le continent. A supposer qu'il soit fondé d'admettre l'existence du nationalisme ethnique, aucune preuve n'est jamais venue corroborer cette thèse. Il démontre dans son article que la conflictualité africaine est une violence politique dont l'enjeu est le pouvoir d'Etat »<sup>252</sup>.

En effet, comme nous l'avons mentionné dans le cadre historique contemporain : dès les débuts de l'indépendance, l'unité du pays était menacée par une tendance de regroupements ethniques dans la composition des partis politiques. Cette réalité malheureuse et dangereuse

<sup>251</sup> Léonard Santedi, « Promouvoir une socialité de convivialité en Afrique. Une tâche pour l'Eglise en route vers le synode des évêques pour l'Afrique », in *Annales de l'Ecole théologique Saint-Cyprien*, Année XII, n°23 (2009).

<sup>252</sup> Tshiyembe Mwayila, « Conflits ethniques ou luttes pour le pouvoir ? », Dans *Le Monde diplomatique*, « L'Atlas un monde à l'envers », 2009, n°5/ L'Afrique au tournant, p.190-191. Docteur d'Etat en Droit, diplômé des Hautes Etudes internationales et d'Etudes Approfondies en Science politique, Professeur associé à l'Université de Lubumbashi, Zaïre (en 1989), Chargé de Conférence au Centre d'Etudes Diplomatiques et Stratégiques de Paris, Directeur de l'Institut panafricain de géopolitique, Paris (1989).

continue à occuper une place centrale dans les conflits actuels. Déjà à l'époque coloniale, les réunions des populations autochtones posant problème aux administrateurs coloniaux, et par crainte de voir se former des partis politiques, seule fut autorisée la création d'Associations des ressortissants de telle ou telle région afin de discuter et réfléchir sur le problème du développement de leur région. Cette pratique fut encouragée par une reconnaissance légale de la mutualité, alors qu'elle fera naître petit à petit l'esprit régionaliste. Le mutualisme ou le solidarisme est un esprit de corps, d'entraide et de fraternité, tandis que le régionalisme est une tendance à favoriser les traits particuliers d'une région et du point de vue linguistique, la langue joue un rôle important pour ses membres. Bien souvent, le régionalisme est influencé par le facteur économique pour le développement régional ou encore par un sentiment commun d'oppression et d'injustice ressenti par les ressortissants d'un espace régional.

Le facteur tribal se révèle être une arme très dangereuse exploitée par les hommes politiques africains ou des leaders de telle ou telle région pour diviser et fragiliser l'unité d'un peuple. Une coterie fondée sur une base ethnique, divise selon les intérêts les filles et fils d'un même pays qui finalement considèrent la présence des autres nationaux comme une menace. En effet, la sécession katangaise au moment de l'indépendance qui est à la base du séparatisme katangais aujourd'hui est une menace permanente contre l'unité nationale. Au fond, les conflits qui sévissent actuellement dans la partie Est de la République démocratique du Congo, traduisent une réalité très complexe ; plusieurs paramètres entrent en ligne de compte. Mais, ce qui est évident, c'est que certains conflits actuels tirent leurs origines des conflits ethniques ou mieux des rivalités tribales. Car, il existe des ethnies rivales ; le cas des Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi qui conduira jusqu'au génocide en est un exemple. D'ailleurs, ce génocide est à l'origine de la fuite de milliers de personnes de la population hutu du Rwanda vers le Zaïre.

De fil en aiguille, la haine tribale s'est révélée être à l'origine du génocide rwandais (massacre des tutsi par les Hutu); et les conséquences de ce conflit ethnique demeurent encore irréparables. En effet, rien n'est plus dangereux en Afrique que d'utiliser l'arme du tribalisme ou de la séparation ethnique. C'est une arme dangereuse dans la mesure où quiconque n'est pas de votre tribu constitue une sorte de « menace étrangère ». C'est ainsi que se développe parfois chez certains, de manière inconsciente, une certaine xénophobie.

On peut noter que les ressources naturelles du Congo ne sont pas réparties de manière équitable dans les différentes régions du pays. Certaines d'entre elles disposent de minerais parmi les plus demandés au monde : c'est le cas des provinces de Katanga, les deux Kasai, de

l'Ituri et de deux Kivu. Par contre, d'autres provinces ne retiennent pas pratiquement l'attention du monde, on en parle moins dans des médias, parce qu'elles ne possèdent pas des « grandes richesses ». Dans ces régions « pauvres, oubliées, moins nanties », notons-le, on ne constate pas trop ou moins de violence, de conflits et de guerres. En fait, la découverte des matières ou ressources naturelles à forte valeur peut faire qu'une région sera taxée de « riche » par rapport à d'autres.

Mais, quel est le lien entre l'inégale répartition des ressources naturelles au Congo et les conflits ethniques ? Le mot ethnique ici est pris dans son sens régionaliste, c'est-à-dire, l'ensemble d'un peuple parlant la même langue régionale et défendant les intérêts de sa région tout en excluant les autres. Communautairement parlant, l'inégale répartition des ressources peut être à la base d'un sentiment d'orgueil, de jalousie, de convoitise et d'envie des uns à l'égard des autres. Et, naturellement, les populations vivant dans une région riche ou dotée des ressources naturelles peuvent avoir tendance à se considérer comme les « ayant droits » et exclure les autres membres de la société.

On entend souvent dire aux étrangers : « vous venez voler nos richesses ». Mais, il faut noter que cette phrase à caractère séparatiste est prononcée, non pas seulement envers les étrangers de nationalité et race différentes, mais aussi aux autres membres de la société, originaires d'autres régions. Par conséquent, il faut combattre cette tendance à revendiquer le droit de propriété exclusif sur les ressources naturelles, en excluant d'autres membres de la société. Cette dimension séparatiste peut constituer un élément dangereux et déclencheur des conflits. Malheureusement, on expérimente cette triste pratique au Congo. Par exemple, quelqu'un arrivant au pouvoir, s'entoure uniquement de membres de sa tribu. Ces derniers considérant le pouvoir comme le leur, développeront d'abord leur région d'origine. Tous les postes stratégiques sont occupés par les filles et fils du terroir en vue de se maintenir au pouvoir. Voilà pourquoi le choix du candidat aux élections est fait d'abord sur une base ethnique, peu important le profil et le programme de société du candidat. Là où le bât blesse : les Africains, y compris les intellectuels doivent mettre de côté ce sentiment de sécurité et de confiance qui se manifeste dans le penchant vers son appartenance ethnique. C'est ce qui justifie les expressions comme : « *betu na betu* », « *mpangi* » en kikongo, « *mwana betu* » en tshiluba, « *mu toto wa mama* » en swahili, « *biso na biso* » en lingala, ce qui se traduirait par « c'est entre nous ! ». En d'autres termes, c'est une invitation à ne pas douter ni avoir peur de l'autre, car le groupe n'est pas hétérogène ni infiltré par l'étranger.



Comme le souligne Xavier Bienvenu Kitsimbou dans sa thèse sur *La démocratie et les réalités ethniques au Congo*<sup>253</sup> :

« Depuis l'accession du Congo à l'indépendance en 1960, la question ethnique a toujours été au centre de toutes les mutations qui se sont opérées aussi bien sur le plan politique que sur le plan social. La question ethnique est au centre de la problématique des conflits qui secouent le continent africain, la cause de l'échec des Etats-Nations en Afrique. Mais cette question aussi sensible soit-elle, n'est pas une exclusivité africaine. En effet, l'humanité entière a encore en mémoire toute la conflictualité contemporaine qui a généré à travers le monde des expressions telles que la purification ethnique, le nettoyage ethnique, l'homogénéité ethnique au point que toute conflictualité est désormais interprétée en termes ethniques, régionalistes et même tribalistes »<sup>254</sup>.

Dans cette perspective, Jean-Loup Amselle et Elikia M'bokolo « étaient-ils excédés de voir les débats qui animent les sociétés africaines ramener, sans cesse, à un tribalisme lui-même conçu comme l'expression politique de l'ethnie. Une manière, notent-ils d'abaisser les sociétés africaines au rang le plus bas dans la hiérarchie des sociétés humaines »<sup>255</sup>.

En outre, le conflit peut venir du mécontentement de la population locale à l'endroit de l'Etat central dans la mesure où elle se rend compte qu'il n'y a pas d'actions concrètes au niveau régional qui reflètent le bénéfice de leurs ressources naturelles. La logique voudrait qu'un pourcentage important de l'exploitation des ressources soit reversé dans le trésor régional pour son développement ; quand bien même le sol et le sous-sol appartiennent à l'Etat selon la Constitution congolaise. Vu sous un angle d'exploitation marginale, si aucun avantage mesurable n'est ressenti au niveau local, cela peut donner accès à un mouvement sécessionniste. Le cas de la déclaration sécessionniste de l'Etat indépendant du Katanga par Moïse Tshombé après l'indépendance du Congo en est l'exemple.

Or, dans une même région ou province du Congo, on peut dénombrer plusieurs ethnies (une dizaine ou plus). La concentration d'un peuple par ethnie forme ce qu'on appelle un groupement sociologique. De ce fait, chaque groupement ethnique considère comme siennes et

---

<sup>253</sup> Thèse de doctorat en Science politique soutenue à l'université de Nancy II en 2006, sous la direction de François Borelle, Professeur émérite.

<sup>254</sup> Xavier Bienvenu Kitsimbou, *La démocratie et les réalités ethniques au Congo*, Thèse de doctorat en Sciences politiques, sous la direction de François Borella, le 26 octobre 2001 à Nancy, p.4 ; en ligne dans <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00168467/document>.

<sup>255</sup> Jean-Loup Amselle et Elikia M'bokolo, *Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Ed. La découverte, 1985, 228p. cité par Xavier Bienvenu Kitsimbou, *op.cit.*, p.4.

don du ciel toutes les richesses naturelles concentrées sur son territoire. A ce niveau, le *jus soli* (le droit du sol) joue aussi un rôle déterminant dans les revendications. Bien souvent, les politiciens se servent du facteur ethnique pour envenimer les tensions, cultiver la haine entre les filles et fils d'un même pays afin d'obtenir ce qu'ils recherchent. Donc, il y a au moins une dimension ethnique non négligeable dans les conflits actuels en République démocratique du Congo. Pour ne citer qu'un exemple récent : le massacre lié au conflit ethnique dans la province de Maï-ndombe entre les groupements Bosele et Bolonga, les personnes tuées à Yumbi en décembre 2018, font suite à un conflit foncier<sup>256</sup>.

Par ailleurs, les affrontements ethniques entre les Hema et les Lendu, deux groupes ethniques qui se regardent en chien de faïence<sup>257</sup>, dans la province d'Ituri à l'Est du Congo, suscitent un conflit séculaire dont les hostilités se prolongent jusqu'à aujourd'hui. On ne s'imagine pas combien la situation devient difficile à gérer pour les familles où les couples sont issus des ethnies en conflit. Or, en République démocratique du Congo, on compte plus de 250 ethnies, c'est-à-dire 250 langues maternelles. Selon Paul Ricoeur,

« La défense identitaire prend des formes proprement humaines dès lors qu'intervient le phénomène de la langue. En dépit des réussites relatives de la traduction et des échanges linguistiques, les langues ne sont pas hospitalières les unes aux autres. Il se passe à ce niveau quelque chose de comparable à la défense immunitaire du plan biologique »<sup>258</sup>.

A partir de cette observation de Ricoeur, nous pouvons comprendre la problématique des *Banyamulenge*, une tribu à l'Est du Congo qui se sent mal vue par les autres ethnies parce qu'elle parle le *Kinyarwanda*, langue vernaculaire au Rwanda et Burundi alors que cette ethnie se veut congolaise d'origine. Au regard de ce qui précède, nous pouvons affirmer avec Ricoeur

<sup>256</sup> Monusco, Rapport de mission d'enquête spéciale sur les violences intercommunautaires des 16 et 17 décembre 2018 dans le territoire de Yumbi (RDC).

<sup>257</sup> Les Hema et les Lendu sont deux ethnies qui se partagent le territoire de l'Ituri qui fait frontière avec l'Ouganda et le Sud Soudan. Pour comprendre les dessous du conflit et de la violence entre les deux ethnies qui se regardent en chien de faïence, les Hema sont d'origine nilo-hamite et sont donc des éleveurs, en quête de terre pour le pâturage. Quant aux Lendu, ils sont d'origine soudanaise (Walendu signifie : homme du village). Les Hema sont considérés comme des seigneurs tandis que les Lendu sont considérés comme inférieurs. Les Hema, avec leurs vaches, se sentaient proches des Tutsi : une minorité ethnique qui formait la couche supérieure de la société. Les Lendu étaient des cultivateurs qui se comparaient eux-mêmes aux Hutu : nombreux, mais en de l'échelle. Au fond, le conflit ethnique se cache un conflit foncier, la difficulté de vivre-ensemble entre les éleveurs et les agriculteurs, surtout lorsqu'une des ethnies se croit supérieure à l'autre.

Pour en savoir plus, on peut lire : [www.congoforum.be](http://www.congoforum.be), « Ituri : le conflit Hema-Lendu, des affrontements ethniques à la rwandaise ? dans *Echos d'Afrique/Mediacongo*, 10.01.2020)

<sup>258</sup> Paul Ricoeur, « Fragile identité : respect de l'autre et identité culturelle », *Politique, économie et société. Ecrits et conférences 4*, Paris, Seuil, 2019 p.262.

que le conflit ethnique est un *conflit identitaire*. Puisque chacun de nous est tributaire d'une identité fragile, c'est-à-dire, menacée par la mémoire de ce que nous sommes en réalité et par la reconnaissance d'autrui, Ricoeur conseille le respect de l'autre et de son identité culturelle. Du moment où autrui est ressenti comme une menace, notre propre identité se sent fragilisée. Et, cette tentation à défendre son identité habite tout le monde. D'ailleurs, maintes fois, il nous arrive de proclamer et déclarer notre identité sans trop le savoir lorsque nous disons : voilà comment nous fonctionnons ici ou encore dans notre culture, dans la tradition de notre famille voilà comment les choses se passent. Plusieurs cohabitations deviennent difficiles à conjuguer par manque de connaissance et de respect de l'identité culturelle de l'autre.

Somme toute, avoir une identité culturelle différente de l'autre, n'est pas un mal. Mais, considérer l'autre, l'étranger comme une menace parce que n'ayant pas la même identité culturelle que soi-même est un mal, un danger permanent qui guette nos sociétés et rend le vivre-ensemble difficile. A ce niveau, nous devons travailler pour faire de nos différences ethniques ou culturelles une richesse dans un esprit de « co-inclusion »<sup>259</sup>. Car, rien n'est plus dangereux et nuisible pour un pays comme le Congo que de semer la graine de la haine tribale ou ethnique entre les enfants d'un même pays pour des raisons égoïstes séparatistes et politiciennes. La question ethnique reste effectivement un problème central en Afrique.

### 3.2. Violences sociopolitiques

Depuis l'époque précoloniale, la région des Grands Lacs d'Afrique a été, avec des périodes d'accalmie, le théâtre de violences qui tournent autour de la domination ethnique et sociopolitique.

« Dans les récentes rébellions et conflits qui ravagent la région depuis les années 1990, les femmes et les enfants ont été les cibles particulières des seigneurs de guerre. Cette violence et cette cruauté extrêmes envers des personnes innocentes, qui ne sont pas disposées à prendre part aux combats, rentrent dans les stratégies des guerres nouvelles et introduisent de nouveaux éléments déchirant plus profondément le tissu social et détruisant toute base de la vie économique »<sup>260</sup>.

---

<sup>259</sup> Nous empruntons le terme « co-inclusion » au philosophe et chercheur congolais Robert Kuzwela qui prône l'idée de « Co-inclusion » au Luxembourg dans son analyse sur le processus d'intégration des immigrés en Europe : complexités et défis. Dans *L'Immigration au Luxembourg, et après ?*, Institut d'études européennes et internationales du Luxembourg, Dutch University Press, 2007, 216p.

<sup>260</sup> Emmanuel Ndahayo et Aimable-André Dufatanye, *La violence politico-militaire contre les femmes au Rwanda*, Préface de Martine Syoen, Lille, Editions Sources du Nil, 2015, p.15.

En effet, dans les conflits armés qui sévissent particulièrement dans la partie est de la République Démocratique du Congo, il nous semble important de constater et noter que la violence contre les femmes et les enfants est devenue l'arme de guerre qui monte à une vitesse de croisière. Les conséquences de cette violence provoquent des traumatismes psychiques qui resteront irréparables.

L'objet poursuivi dans ce deuxième point est de montrer que la conséquence des conflits dont l'origine est le mal, c'est la violence. Pour ce faire, tant qu'on n'arrivera pas à cerner les véritables raisons de la violence et de sa montée dans la société de notre temps, toutes les tentatives pour enrayer sa spirale seront vouées à l'échec. Autrement dit, il nous faut nous attaquer à la racine du mal si nous voulons combattre le mal. D'entrée de jeu, point n'est besoin de se demander pourquoi réfléchir sur la violence ? Comment les violences naissent-elles ? En effet, nous avons une bonne raison de nous interroger encore sur la violence parce que nous savons qu'elle grandit dans notre univers et ses conséquences ne peuvent nous laisser indifférents. C'est dire en d'autres termes qu'on n'en finira jamais d'exploiter une thématique tant qu'elle donne matière à réflexion.

En effet, partant de l'héritage de la violence fondatrice selon Paul Ricoeur, nous avons une bonne raison de nous interroger encore sur la violence parce que nous savons qu'elle grandit dans notre société et ses conséquences ne peuvent nous laisser indifférents. L'escalade de la violence dans le monde et particulièrement en République Démocratique du Congo nous donne matière à réflexion. Mais, la question qui se pose est celle-ci : d'abord, y a-t-il une société, même dans les sociétés occidentales, où le mécanisme de la violence est définitivement résolu ? Comment rendre compte du terrorisme en Afrique qui est considéré comme l'une des formes de violence les plus brutales ? Et pourquoi la guerre, se demande Paul Ricoeur ?

Faisons une petite clarification terminologique. On se représente communément la violence sous la forme d'un mouvement *destructeur* : un phénomène violent se traduit, en effet, bien souvent, par un mouvement impétueux, subit et rapide, qui crée des dégâts et des dommages sur son passage. Que l'on songe aux glissements de terrain produits par un torrent de montagne, aux coups et blessures qu'un homme peut dans un accès de colère causer à autrui, ou encore à la mise à sac d'une ville par une armée ; dans tous ces exemples, nous avons affaire à des phénomènes violents qui sont, partiellement du moins, destructeurs. Les ravages produits par la violence sont imputables à certains *dérèglements* qui peuvent survenir dans le cours de la nature ou dans la vie des hommes : ils sont l'effet de mouvements qui transgressent les lois ou les *règles* qui régissent habituellement les phénomènes naturels et humains. C'est pourquoi

on peut considérer la violence comme un phénomène enfreignant des règles déterminées, comme un phénomène *anormal*. Il ne faut cependant pas se figurer tous les phénomènes violents comme *chaotiques*, comme des formes d'activité ne se pliant à aucune règle assignable<sup>261</sup>.

Mais, comment peut-on décrire la violence ? En effet, la violence, c'est vouloir obtenir quelque chose par la force ; c'est créer une pression psychologique sur l'autre pour l'obliger ou forcer à voir, à ressentir, ou à faire quelque chose dont il ne voulait pas. Dans une interaction entre deux ou plusieurs personnes, il y a violence lorsqu'un acte (parole, écrit, geste ou réaction quelconque) est posé intentionnellement contre autrui et peut entraîner des conséquences sur celui-ci (anxiété, peur, perte des biens matériels, humiliation, traumatismes, blessures physiques, décès). C'est pourquoi, on parle de la violence verbale, écrite, gestuelle, physique, psychologique, violence du mal dominant, etc. En fait, dans la violence, il y a toujours de l'agressivité, un caractère de rivalité qui est mis en jeu ; elle est essentiellement un combat entre deux ou plusieurs rivaux qui se disputent quelque chose, et qui obéit à la loi du plus fort ou du rapport des forces.

### 3.2.1. L'héritage de la violence fondatrice selon Paul Ricoeur

A côté du rapport difficile de l'identité au temps et d'autrui ressenti comme une menace, Ricoeur évoque une dernière cause de la fragilité, l'héritage de la violence fondatrice. Nous nous posons d'emblée cette question : Qu'est-ce que Ricoeur entend par l'héritage de la violence fondatrice ?

« Ce que je viens d'appeler *l'héritage de la violence fondatrice*, écrit Ricoeur, c'est un fait qu'il n'existe pas de communauté historique qui ne soit née d'un rapport qu'on peut dire originel à la guerre. Ce que nous célébrons sous le titre d'événements fondateurs, ce sont pour l'essentiel des actes violents légitimés après coup par un État de droit précaire. [...] Ce n'est pas par hasard, poursuit-il, si les fondateurs de la philosophie politique, Hobbes en tête, ont placé la crainte de la mort violente à la base du réflexe sécuritaire sur lequel se greffent les formes variées et divergentes du principe de souveraineté. Au sens fort du mot, c'est la sécurité que les individus attendent de l'État, de quelque façon que celui-ci procède dans sa réplique à la crainte

---

<sup>261</sup> G. Viattimo (dir), *Encyclopédie de la philosophie*, La Pochothèque, Librairie Générale Française 2002, pour la traduction et l'adaptation, p. 1658.

de la mort violente au niveau institutionnel. Évoquer cette crainte, c'est rappeler la place du meurtre dans la genèse de la politique »<sup>262</sup>.

Pour faire simple, Ricoeur place l'héritage de la violence fondatrice dans l'ADN de l'État.

La violence de l'État, c'est la violence de son caractère pénal. L'État punit ; en dernière analyse, c'est lui qui a le monopole de la contrainte physique, morale et légitime. On sent l'influence de Max Weber chez Ricoeur, en ce sens que l'État ne peut être défini si l'on n'incorpore pas à sa fonction le monopole de la violence légitime<sup>263</sup>. Au fait, dans l'idée de la violence légitime, l'adjectif marque l'idée de la place de la force du droit, le droit contre le droit de la force. Au fond, quand il y a un État qui a la possibilité de protéger un espace de discussion en expropriant en quelque sorte la violence privée : du coup, nous sommes privés (la population) de la violence par laquelle nous pourrions nous rendre ou nous faire nous-même justice. En fait, l'Etat exproprie ou arrache au citoyen le droit de se venger ou de se faire justice par la violence. Car, vouloir se faire soi-même justice est condamnable par la loi. En d'autres termes, en expropriant les citoyens de la violence et en condamnant tout acte de violence comme capacité de se venger ou de se faire soi-même justice ; du coup, l'Etat devient le seul détenteur de la violence légitime. Pour faire simple, il faut rappeler simplement qu'on a inventé la politique pour lutter contre la violence de l'homme dans l'état de nature. Par conséquent, quand la politique recule, croise les bras, laisse faire ou se désintéresse de sa mission première, c'est la violence qui monte et le désordre s'installe dans le pays. L'enjeu c'est la sécurité et la paix qu'il faut à tout prix rechercher.

« On peut se demander légitimement, pense Ricoeur, si cette cicatrice n'a jamais été effacée même dans les Etats de droit. Les marques de la violence sont partout lisibles. C'est au plan individuel, la persistance de l'esprit de vengeance au cœur de l'esprit de justice. L'Etat a certes désarmé les citoyens, les privant de la possibilité de se rendre justice à eux-mêmes ; mais il a concentré entre ses mains l'exercice de la violence réputée légitime ; toute punition, si proportionnée soit-elle au délit ou au crime, ajoute une souffrance à celle infligée à l'agresseur »<sup>264</sup>.

En effet, selon Weber, l'État est cette communauté humaine qui, à l'intérieur d'un territoire déterminé, revendique pour elle-même et parvient à imposer le monopole de la

<sup>262</sup> Paul Ricoeur, *Politique, Économie et Sociétés. Ecrits et conférences*, op.cit., p. 266.

<sup>263</sup> Paul Ricoeur, « Eric Weil, violence et langage », dans *Lectures I. Autour du politique*, p. 134.

<sup>264</sup> Paul Ricoeur, *Politique, économie et sociétés*, op.cit., p.267.

violence physique légitime. En abordant la violence de l'État par son côté pénal, punitif, on va droit au problème central, pense Ricœur. Car les multiples fonctions de l'État, son pouvoir de légiférer, de décider et d'exécuter, sont finalement sanctionnées par le pouvoir de contraindre en dernière instance. L'efficacité avec laquelle l'exercice de la violence arbitraire (illégale) sert les desseins de l'État a décidé certains penseurs politiques à considérer cette forme de violence comme un moyen normal et *légitime* de gouverner. Nicolas Machiavel (au 15<sup>e</sup> siècle) est l'un des premiers philosophes politiques à avoir légitimé la violence politique illégale au nom de la *raison d'État*, c'est-à-dire au nom de la sauvegarde de l'ordre public. Selon lui, le bon politique ne doit pas hésiter à agir malhonnêtement, avec tous ceux qui menacent la souveraineté de l'État, en rompant les engagements pris envers eux et en leur infligeant même des châtiments si la raison d'État l'exige. Soulignons au passage que dans le but d'acquérir des stratégies pour conserver le pouvoir, *Le Prince* de Machiavel est beaucoup exploité et cité, souvent et malheureusement à tort par plusieurs politiques africains pour justifier leur agir politique.

En effet, l'État est détenteur du monopole de la violence légitime.

« L'idée de l'État comme instrument de régulation sociale s'est développée et s'est étayée notamment dans le cadre des doctrines sociologiques. La violence d'État apparaît comme une composante inséparable de l'exercice de la souveraineté, même lorsque celle-ci n'est pas l'instrument du despotisme. Afin de justifier cette violence, on évoque parfois « la raison d'État », notamment pour désigner l'impératif au nom duquel le pouvoir politique transgresse le droit ou la morale dans l'intérêt de l'État ou du public. La sécurité de l'État justifierait sous certaines conditions, un acte immoral ou illicite, et le recours aux « secrets d'État »<sup>265</sup>.

Par ailleurs, Ricœur fait une distinction importante entre le pouvoir et le mal. Non pas que le pouvoir soit le mal, mais le pouvoir est une grandeur de l'homme éminemment enclin au mal. D'ailleurs, il a tout à fait raison lorsqu'il dit que le pouvoir est peut-être dans l'histoire, *la plus grande occasion et démonstration du mal*.<sup>266</sup> Et, cela parce que le pouvoir est une très grande chose voire l'instrument ou instance de la rationalité historique de l'État. Il ne faut, ajoute-t-il, à aucun moment lâcher ce paradoxe. Certes, le pouvoir n'est pas le mal, et l'on a vu que la visée du vivre-bien est première ; mais le pouvoir est une grandeur éminemment exposée au mal.

<sup>265</sup> *Encyclopédie de la philosophie*, La Pochothèque, Librairie Générale Française, 2002, p. 523

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 269.

Cependant, Ricœur emprunte le concept de pouvoir à Hannah Arendt qui le distingue avec soin de la force et de la violence. La violence n'est pas un abus de pouvoir et le pouvoir, n'est pas ou n'est pas fondamentalement l'usage légitime de la violence. Les deux concepts sont même, dit-il, antithétiques et inversement proportionnels. Le pouvoir n'existe que là où une action en commun est réglée par un lien institutionnel reconnu. En fait, l'erreur initiale est de lier « pouvoir » à « commander/obéir » ; avant le pouvoir *sur*, vient le pouvoir *dans*. Or, « *Potestas in populo, auctoritas in senatu* », (le pouvoir réside dans le peuple mais l'autorité siège au Sénat) disent les Latins<sup>267</sup>. Le pouvoir procède fondamentalement de la capacité d'agir en commun. Or, l'action en commun n'existe qu'aussi longtemps que les acteurs l'entretiennent. Le pouvoir existe quand les hommes agissent ensemble ; il s'évanouit dès qu'ils se dispersent. La violence est l'exploitation même de cette faiblesse par l'autorité qui est un projet instrumental à court terme.

Dans « *la crise de la démocratie et la conscience européenne* », Ricœur déploie une vision arendtienne d'un pouvoir qui ne naît pas de lui-même, mais « monte du peuple [...] comme la nuée procède de l'évaporation sur la surface terrestre ». L'homme « fait le pouvoir » et l'exerce « directement ou par délégation », affirme-t-il<sup>268</sup>. À partir de la conception du pouvoir, Arendt jette une vive lumière sur les phénomènes de la violence, et constitue donc une contribution précieuse pour tous ceux qui ne prennent pas leur parti des violences de nos sociétés et s'efforcent d'œuvrer à un traitement négocié, non violent, des conflits inhérents à toute vie sociale politique. La violence n'est rien d'autre que la manifestation la plus évidente du pouvoir. Dans une formulation qui apparaît paradoxale au premier regard, Arendt soutiendra au contraire que c'est quand le pouvoir manque que la violence tend à occuper le terrain ; mais elle ajoute aussitôt que celle-ci manifeste sa totale incapacité à instaurer quelque lien politique que ce soit : « le règne de la pure violence s'instaure quand le pouvoir commence à se perdre » et ne faut-il pas ajouter si « *la violence peut détruire le pouvoir, elle est parfaitement incapable de le créer* »<sup>269</sup>.

Le pouvoir correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé. La violence se distingue par son caractère instrumental. Sous son aspect phénoménologique, elle s'apparente à la puissance, car

<sup>267</sup> « Hannah Arendt, De la philosophie au politique », dans *Lectures 1. Autour du politique*, p. 18.

<sup>268</sup> Pierre Olivier. Monteil, *Ricœur politique*, *op.cit.*, p. 45.

<sup>269</sup> Hannah Arendt, « Sur la violence », p.154 ; Repris dans *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*. Paris, Calmann-Lévy (coll. Agora), 1972, p. 135.



ses instruments, comme tous les autres outils, sont tous conçus et utilisés en vue de multiplier la puissance naturelle jusqu'à ce qu'au dernier stade de leur développement ils soient à même de la remplacer<sup>270</sup>. La violence comme contrainte est comprise pour l'État comme moyen de garantir le droit. Mais la problématique de la légitimité de la violence physique de l'État se situe au niveau des moyens utilisés pour contraindre. Généralement, une décision place l'homme d'action devant un choix à opérer en présence d'une multitude de moyens qui s'offrent à sa conscience.

Il apparaît *sagement* qu'il ne suffit pas de vouloir quelque chose ou de formuler un vœu pour le voir se réaliser automatiquement. Mais, il faut nécessairement se doter des moyens appropriés et justes pour atteindre une fin ou réaliser un rêve. Contrairement au machiavélisme qui soutient la logique de « la fin justifie les moyens », nous estimons que le choix des moyens nécessite impérativement la médiation de « *l'insight délibératif* » dont parle Bernard Lonergan ou de la raison ; au cas contraire, on aboutit à des impasses, à des succédanés (ce qui peut remplacer ou suppléer). Cela étant admis, une autre question est celle de savoir comment s'assurer que les moyens choisis ne produiront pas des effets pervers non voulus ou contraires aux fins poursuivies ? À cette problématique, Ricœur fait observer que le politique choisit des moyens efficaces susceptibles de lui permettre de mener à bien son action.<sup>271</sup> C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il définit l'Etat, dans *Du Texte à l'Action*, comme « la synthèse de l'efficace et du juste ».<sup>272</sup> Bien analyser anticipativement certaines décisions en politique pour qu'elles soient justes et efficaces pour tout le monde, est signe de sagesse. En effet, la sagesse dans des équilibres à tenir afin de ne pas frustrer ou mécontenter, vous éviterait en amont de prendre des décisions ou créer des lois qui visiblement favorisent une catégorie de personnes en défavorisant la majorité de la population. Or, la démocratie dans son système représentatif et de prise de décisions par la majorité, incarne d'une manière ou d'une autre de la *violence symbolique* dont parle le sociologue français Pierre Bourdieu. Cette violence est une domination des dominants qui touche particulièrement les dominés ou le bas peuple et s'observe dans la légitimation des normes et des dictats des dominants<sup>273</sup>.

Toutefois, l'expérience prouve aussi le contraire. *Le moyen efficace n'est pas forcément juste*. L'exemple le plus patent, est celui de la bombe atomique avec ses conséquences

---

<sup>270</sup> Paul Ricoeur, « Hannah Arendt, Pouvoir et violence », *Lectures 1. Autour du politique*, p. 22.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>272</sup> P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1998, p. 400.

<sup>273</sup> Ugo Palheta, « Violence symbolique et résistances populaires : Retour sur les fondements théoriques d'une recherche », *Education et socialisation*, vol.37, 2015, mis en ligne le 01 mars 2015, consulté le 2 juin 2021.

insoupçonnées, bombe larguée sur les deux villes japonaises : *Hiroshima et Nagasaki*. Pour corroborer cette thèse, par rapport aux pertes de vies humaines qu'elle a provoquées, on se demande s'il était juste et nécessaire de dévaster toute une ville avec tant d'innocents, de la réduire en cendres parce qu'on voulait s'attaquer à quelques inciviques ou ennemis. Est-ce juste de brûler une maison parce que le serpent s'y est caché ? Pour faire bref, l'exercice de la violence légitime du pouvoir face à la recrudescence de la violence dans nos sociétés, reflète aujourd'hui une autodestruction pragmatique du pouvoir. Par ailleurs, il est indubitable que la violence fait souffrir ses victimes, les déshumanise et déshumanise aussi les violents eux-mêmes.

En revanche, en face de l'État, nous avons un autre pôle d'incarnation de la violence : les citoyens ou les êtres humains. Donc, la violence n'est pas un moyen neutre, elle est incarnée dans l'homme ou mieux comporte une représentation de l'être humain. Si nous osons affirmer que : « opter pour la violence, c'est nier d'une manière ou d'une autre son humanité », il nous faut cependant répondre à la question : c'est quoi l'homme ? Au triptyque questionnement fondamental de la philosophie kantienne, à savoir que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ? la « tâche urgente »<sup>274</sup> que constitue pour la philosophie, aux yeux de Paul Ricoeur, est une réponse à la question : qu'est-ce que l'homme ? Pour répondre à cette question fondamentalement anthropologique, il nous semble nécessaire de rappeler la vision de l'homme chez Hobbes, Rousseau et Kant, parmi des références ou mieux des théoriciens philosophes politiques cités par Ricoeur. Ainsi, leur vision nous servira de lanterne pour éclairer la question de la violence en tant que mal en lien avec l'homme.

En effet, pour Thomas Hobbes, dans l'état de nature, ce temps asocial, pré-politique, où les hommes coexistent sans qu'il existe une autorité surplombante qui leur impose la paix ou un certain nombre de lois communes à respecter, les hommes vivent dans la jungle. Au fond, Hobbes imagine cet état comme un état de guerre de tous contre tous à cause de trois passions naturelles : la peur, l'appétit des jouissances et le besoin de reconnaissance. Du coup, dans sa méchanceté l'homme devient un loup pour l'homme (*homo homini lupus est*). Ainsi, pour changer le comportement de l'homme ou l'obliger à cesser avec sa méchanceté, il faut une loi absolue, efficace, promulguée par le souverain Léviathan qui tient compte de la sécurité et

---

<sup>274</sup> Paul Ricoeur, « L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique », *infra*, p. 21.

de la paix des hommes. Pour ce faire, avec la loi civile, la culture de la référence à l'autorité compétente est d'une importance incontournable.

Chez J.-J.Rousseau, l'homme naît bon, c'est la société qui le corrompt. Cela étant, Rousseau affirme que par essence, l'homme n'est pas violent, parce qu'il naît avec des qualités morales supérieures et que celles-ci se dégradent au contact des lois, des institutions et coutumes de la société civilisée. Pour ce faire, il propose alors une double thérapie : du point de vue politique par le respect du contrat social et du point de vue éducatif, par l'effort de recréer l'homme au moyen de l'éducation, afin de le façonner.

De même pour Kant, l'homme ne devient homme que par l'éducation. Cependant, dans sa thèse de l'insociable sociabilité, qu'il expose du point de vue cosmopolitique, E. Kant soutient que l'homme serait un être antagoniste dans son rapport à autrui : à la fois sociable et insociable ; prêt à composer avec l'autre, mais aussi à le sacrifier et même à sacrifier la société lorsque ses intérêts sont mis en jeu ! À cet effet, Kant propose des impératifs catégoriques pouvant aider l'homme à bien agir. Par exemple : « Agis donc de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen ». Et devant les sollicitations de nos penchants mauvais, c'est-à-dire à agir mal contre autrui (pour le cas d'espèce nous pouvons dire : à réagir par la violence contre la violence) ; il faut un moment s'arrêter et se demander : si tout le monde doit agir de la sorte ou mieux de la même manière que moi, (par exemple : si tout le monde se mettait à mentir, à voler, à ne s'occuper que de soi-même, en fait à être égoïste, à s'enflammer et réagir de façon épidermique, être passionnel et irrationnel devant n'importe quelle situation, à détourner les deniers publics, à voler les biens d'autrui, à exiger le pot de vin ou de sortir avec les femmes des autres avant de les embaucher au travail, à ne pas respecter les biens communs et les lois de la République, etc. Bref, se demander : si tout le monde se mettait à faire un tel mal comme je suis tenté de le faire... , que deviendrait alors notre humanité ou notre monde ? A chaque fois que nous sommes tentés d'avoir un comportement non éthique : demandons-nous ce que serait la vie si chacun faisait comme nous ? C'est une question de sagesse pratique qui consiste à inventer les conduites qui satisferont notre humanité. Pour ce faire, c'est à cause de la violence qu'il faut passer de l'éthique à la morale<sup>275</sup>.

En effet, demandons-nous ce que serait une société de délateurs, de profiteurs, de voleurs corrupteurs et de corrompus, de menteurs, de délinquants, d'insoucians, d'égoïstes, de

---

<sup>275</sup> Sagesse pratique de Paul Ricoeur qui commente l'impératif kantien dans *Soi-même comme un autre*, p.312

fraudeurs ou tricheurs, d'hypocrites, de violents, de bandits, etc. ? Certes, on peut continuer la liste des qualificatifs à loisir, mais la réponse est une : cela serait une société vouée à l'échec et peut-être à la déchéance, à la misère matérielle et intellectuelle. Donc, nous devons éviter de tels comportements, à quelque niveau que ce soit, si nous voulons construire notre société de demain où il fera beau et bon vivre. Déterminons-nous à débusquer et à écarter sans complaisance et au besoin à punir sans faiblesse ce qui ruine notre société ou la dessert : les corrompus, les antinationaux, les roublards, les charognards et les paresseux.

Il nous semble important de conclure cette section avec Ricoeur lorsqu'il écrit :

« A savoir que les comportements d'hostilité entre les peuples ou leurs États sont d'un autre ordre que les relations d'inimitié entre particuliers ; celles-ci restent accessibles au compromis, à la transaction. Au niveau des États prévaut la relation ami-ennemi qui fait rage dans les situations où la survie ou l'intégrité de la communauté sont en jeu. Que dire de la torture et de la licence donnée au meurtre dans des états de guerre ? Or, la torture et les traitements inhumains figurent parmi les crimes de guerre. Mais ce droit reste dénué de sanctions, il reste sous la garde de la seule protestation morale. Du moins devons-nous savoir pourquoi nous protestons et militons. Ricoeur précise : c'est au nom de l'idée de la dignité de tout être humain, même coupable ; de son droit à la considération. Car, derrière le faire souffrir se cache l'humiliation qui voudrait que l'autre persécuté perde le respect de soi, se méprise »<sup>276</sup>.

Face à la croissance de la violence dans notre société, l'État a une grande responsabilité d'éduquer sa population afin de bien canaliser ses multiples situations ou problèmes et mécontentements qui peuvent dégénérer et s'exprimer par des violences et conflits à répétition. Pour y parvenir, il a aussi le devoir de recourir en toute justice et justesse à son pouvoir de violence légitime, d'autant plus que la paix tant recherchée dans le monde reste le fruit de la justice et de la charité fraternelle.

### 3.2.2. De la violence sociale : cas de la République Démocratique du Congo

Les violences existent partout (en commençant par la famille qui est la première institution de l'intégration sociale des humains ; à l'école (*les violences scolaires*), dans les lieux de travail ou différents services de l'État (on parle des violences institutionnelles, militaires ou policières, meurtrières, idéologiques, contestataires et populaires, etc.), dans la

---

<sup>276</sup> Paul Ricoeur, *Politique, économie et sociétés*, op.cit, p.267-268

rue, entre amis ou voisins, et paradoxalement même en amour, on observe de la violence (violences sexuelles). Sur le plan économique et environnemental, on peut aussi parler d'une certaine violence économique qui fait que les gens n'arrivent pas à vivre du fruit de leur travail, de leur production ; cela est une violence peu visible, mais très dangereuse.

La situation sécuritaire dans la partie Est de la République Démocratique du Congo (dans les provinces du sud et nord Kivu, Ituri) inquiète toujours et reste très complexe ; les enjeux politiques et économiques sont de taille. Plusieurs facteurs entrent en ligne de compte et rendent les investigations difficiles afin de juguler la violence et instaurer la paix dans cette partie de son territoire national. En effet, dans cette partie de la République Démocratique du Congo, on enregistre des enlèvements par des kidnappeurs (notamment de deux touristes britanniques en 2018), des attaques et embuscades le long des routes, les pillages et viols perpétrés par toutes les forces armées impliquées dans le conflit, les victimes civiles fuyant les zones de combat, le recrutement forcé d'enfants soldats, des massacres de civils, le nombre des cadavres ou des morts tués, éventrés et abandonnés dans la brousse ou en plein village augmente tous les jours. La population devient la victime expiatoire des attaques criminelles et gratuites des rebelles, milices et groupes armés. La problématique de l'insécurité sur l'ensemble du territoire du Congo ayant pour cause des violences multiformes, est une réalité très complexe. Son approche holistique plonge ses racines dans des causes lointaines externes et internes.

#### 1. *Les causes lointaines externes ou étrangères :*

En face des abus de la colonisation, une violence émancipatrice trouve sa justification : au-delà des raisons ou objectifs qui justifient *la colonisation* des petits Etats par d'autres États, il faut reconnaître l'usage d'une certaine violence dans l'agir de tout colon. Pour ce faire, puisque la violence appelle la violence ; en tant que colonisés, il fallait user de la violence pour se défaire de la violence du colon. Avec la naissance des mouvements nationaux de libération dans les années 60, il faut faire remarquer qu'aucune indépendance des pays colonisés n'a été octroyée pacifiquement. *La violence était utilisée comme acte émancipateur pour se libérer du joug du colon.* On pourra ici penser à ce qui arriva en Algérie, au Vietnam, en Irlande du Nord, aux Pays-Bas au 17<sup>ème</sup> siècle etc. Au Congo, à cause de son caractère nationaliste et de son arrogance accompagnée de violence, Patrice Eméry Lumumba paiera de sa vie juste après avoir arraché la fameuse « indépendance ». Vu sous cet angle, la violence était un mode de libération acceptable. En utilisant la violence comme réplique contre certaines actions ou punitions inhumaines du colon, le colonisé croyait devenir libre : on se libère soi-même en tant que

colonisé et les autres de la colonisation. Donc, à l'époque des luttes pour les indépendances, *la violence émancipatrice* était une ligne forte de justification et de légitimation de la violence.

Par ailleurs, l'incapacité des différents cessez-le-feu et accords de paix pour mettre fin aux guerres et pour consolider la paix est révélatrice de problèmes non résolus profondément ancrés qui perpétuent les antagonismes entre groupes ethniques, le manque de confiance de la population et des communautés à l'égard de l'État, et les relations conflictuelles entre la République Démocratique du Congo et les différents pays voisins. La plupart de ces problèmes ont des antécédents qui découlent de l'époque coloniale. L'administration coloniale a notamment établi un système, soutenu par l'État, d'exploitation des ressources minérales pour l'enrichissement personnel des dirigeants. Cette pratique s'est poursuivie du règne du roi Léopold II et de l'administration coloniale belge aux régimes d'après-indépendance. Ainsi, à l'heure actuelle, les guerres qui font rage au sein de la République Démocratique du Congo restent associées à l'exploitation insuffisamment réglementée du secteur des *ressources naturelles*, devenu le terrain de concurrence entre les acteurs gouvernementaux et non gouvernementaux locaux et étrangers qui cherchent à tirer profit du vide juridique (le manque de l'État) et de l'insécurité. Bien que n'étant pas en soi à l'origine des conflits, l'exploitation des ressources naturelles est devenue à la fois une incitation à la rébellion contre l'État ainsi que le nerf de la guerre, en raison de l'absence d'institutions solides permettant de garantir une surveillance réglementaire efficace ainsi que la protection des droits de l'homme.

L'hospitalité africaine est un trésor ; mais celle du Congo est l'une des sources de ses malheurs dans la mesure où son hospitalité envers les étrangers se retourne bien souvent contre lui. En effet, les réfugiés venant des pays voisins, en des moments de guerre ou de génocide (pour le cas des réfugiés rwandais), accueillis sur le territoire congolais, constituent une autre source de menaces permanentes pour le pays d'origine et le pays qui accueille. Cependant, la légitimité de la non-violence, dans le cadre de la politique intérieure, paraît contredite par son illégitimité dans la politique internationale. *A-t-on le droit de ne pas riposter à l'agression militaire d'un peuple étranger ? Une guerre défensive n'est-elle pas toujours légitime ?* En effet, si la guerre offensive peut être considérée comme un moyen illégitime utilisé par un État pour accroître de manière frauduleuse sa richesse ou pour échapper au péril d'une guerre intérieure (civile), la guerre défensive, elle, semble tout à fait justifiée.

Autrement dit, jusqu'où peut-on rester dans la non-violence si son agresseur ne prend pas conscience de l'illégitimité de son action ? La non-violence peut-elle pousser à l'oubli et au pardon ? Même pour les victimes qui ne sont plus en vie, il sied de rappeler que pour

l'Africain les morts ne sont morts que s'ils sont oubliés par les vivants. Ainsi, une agression est doublement trahie lorsqu'elle est niée par son agresseur.

Face à l'envie, au vol et à l'exploitation illégale des richesses, René Girard explique la violence du désir en ces termes : « l'ordre du monde est régulé par la quête inassouvie de chacun pour ce que possède l'autre. Or, ce que je convoite est précisément l'objet du désir d'autrui et son caractère convoitable provient justement de sa dimension désirée. [...] Toute mimesis portant sur le désir débouche automatiquement sur le conflit »<sup>277</sup>. La quête de la convoitise de l'autre, inévitablement reproduite par ma propre concupiscence, favorisera un cycle sans fin de violences entre les hommes ou les sociétés.

L'ingérence des grandes puissances dans la vie politique : c'est le fait que les résultats de nos élections sont souvent décidés par les « Maîtres du monde » qui nous imposent les dirigeants en fonction de leurs intérêts.

La présence des groupes armés étrangers : il s'agit de ceux qui viennent sous prétexte de poursuivre leurs ennemis réfugiés au Congo et des forces armées étrangères sollicitées en appui d'une opération militaire, ce qui serait une bonne chose pour ces dernières dans le cadre d'une politique de coopération bilatérale entre États. Néanmoins, nous constatons avec amertume que bien souvent, ils se détournent de leurs objectifs : en lieu et place de sécuriser la population locale, celle-ci devient leur cible ; ils maintiennent ou installent davantage un climat d'insécurité pour profiter, dans tous les sens, de la situation.

## 2. *Les causes internes*

-Conflits intercommunautaires : En ce qui concerne les violences liées aux conflits intercommunautaires ou interethniques, soulignons au préalable que *rien n'est plus dangereux en société que la manipulation des esprits afin d'insurger une tribu contre une autre ou diviser la population contre elle-même*. Au fondement de cette problématique, tout commence pour la plupart des cas par des conflits fonciers entre deux peuples ou villages voisins partageant le même sol. *Or, le pouvoir coutumier africain est lié au droit de sol*. En fait, le pouvoir que détient et exerce le chef de terre qu'on appelle chef coutumier, émane des ancêtres tutélaires (qui assurent une protection). À ce titre, il est le dépositaire direct de l'ancêtre et l'héritier de sa charge, de ses prérogatives, de son patrimoine et de sa puissance. L'attachement au sol justifie pour les Africains les origines de chacun. C'est pourquoi, entre compatriotes congolais,

---

<sup>277</sup> *Penser la violence avec René Girard*, cité par Guillaume Devin et Michel Hastings, *10 concepts d'anthropologie en science politique*, Paris, CNRS Editions, 2018, p. 221.

tous se reconnaissent filles et fils d'une seule patrie, mais chacune et chacun est identifié comme originaire d'une région, d'un territoire, d'un coin ou d'un village donné. Bref, d'un côté, on assiste à une espèce de télescopage entre le pouvoir juridique et le pouvoir coutumier dans la mesure où, selon la constitution congolaise, le sol et le sous-sol appartiennent à l'État. De l'autre côté, par ce lien qui rattache l'individu africain au sol de ses aïeux, on peut comprendre et expliquer les nombreux conflits fonciers (de terre) ou d'imperium (conflits frontaliers) qui naissent en RDC et qui paralysent par ce fait même le projet de paix et de développement durables. (Cela rejoint le droit à la propriété chez John Locke).

-Le manque des satisfactions des besoins primaires ou la pauvreté :

En effet, le manque, l'insatisfaction, la misère, le désir, les inégalités sociales poussent facilement à la violence. Faisant ici allusion à la pyramide des besoins d'Abraham Maslow parmi lesquels les besoins physiologiques ou de maintien de la vie se placent au premier degré, c'est-à-dire, avant tous les autres ; manquer des moyens de les satisfaire, et surtout dans un monde de consommation comme le monde actuel, peut créer inévitablement des frustrations et pousser à la violence. Et, par conséquent, son instinct de conservation le pousse à poser parfois des actes répréhensibles. Par exemple : on peut attendre pendant plusieurs jours la réponse ou l'embauche à une demande d'emploi ; mais on ne fera pas la même chose à son ventre qui réclame quelque chose à mettre sous la dent. Donc, tout homme devrait, en principe, posséder le minimum des conditions de vie matérielle pour vivre en paix avec les autres. Alors, il est facile de comprendre que tout être humain dépourvu de satisfactions de besoins primaires (manger, s'habiller, loger, éducation, etc.), sentant sa vie menacée, peut se faire violence jusqu'à troubler la quiétude des autres. Il s'agit presque de l'anthropologie de la colère. Pour le cas échéant, il va sans dire que le manque des moyens primaires de subsistance pousse facilement les gens à émigrer (ce qui donne sens à l'expression : aller chercher la vie ailleurs).

Dans le même ordre d'idées, Romain Gary parle de la « société de provocation » dans son livre intitulé *Le Chien blanc*. Après l'assassinat de Martin Luther King à Memphis le 4 avril 1968, il s'ensuit des émeutes durant lesquelles la communauté noire pille de nombreux commerces. Témoin de ses événements, Romain Gary écrit :

« J'appelle société de provocation, toute société d'abondance et en expansion économique qui se livre à l'exhibitionnisme constant de ses richesses et pousse à la consommation et à la possession par la publicité, les vitrines de luxe, les étalages alléchants, tout en laissant en marge une fraction importante de la population qu'elle



provoque à l'assouvissement de ses besoins réels ou artificiellement créés, en même temps qu'elle lui refuse les moyens de satisfaire cet appétit. Comment peut-on s'étonner, lorsqu'un jeune Noir du ghetto, cerné de Cadillac et de magasins de luxe, bombardé à la radio et à la télévision par une publicité frénétique qui le conditionne à sentir qu'il ne peut pas se passer de ce qu'elle lui propose [...], comment s'étonner, dites-le-moi, si ce jeune finit par se ruer à la première occasion sur les étalages béants derrière les vitrines brisées ? »<sup>278</sup>

Au fond, il y a lieu de dire que ceux qui étalent leurs richesses de manière insolente, se moquent et provoquent d'une manière ou d'une autre, ceux qui en ont aussi besoin, mais manquent des moyens pour s'en procurer.

C'est ce qui se passe en réalité au Congo. Par exemple, ne soyez pas surpris, au marché central de Kinshasa en ville, un groupe de jeunes « voyous » qu'on appelle communément des *chegués*, c'est-à-dire, enfants de la rue (puisque la plupart passent la nuit dans la rue, à la belle étoile), se permettent de vous arracher ou mieux : voler en plein jour et parfois sous le regard impuissant des agents de l'ordre, soit votre téléphone entre vos mains ou un autre objet de valeur, soit des bijoux, etc., rien que pour aller les revendre à un prix dérisoire afin de se procurer de quoi manger. À cause du taux de chômage très élevé dans ce pays, la plupart des jeunes ne travaillent pas, mais sont obligés de sortir tous les jours le matin de chez eux dans l'espoir de ramener le soir à la maison le butin de sale besogne (vol, braquage, mendicité). La plupart d'entre eux ont femmes et enfants ; c'est-à-dire que ce sont des parents mais sans moyens pour payer le loyer et faire face à la vie pour nouer les deux bouts. Du coup, ils développent de l'agressivité, d'une violence incroyable dans leur façon d'opérer. Et comme on peut l'imaginer, cela ne peut créer que de l'insécurité totale à telle enseigne qu'on craint de se promener seul dans certaines rues de la ville. Du moment où l'État ne fait rien pour prendre ces jeunes désœuvrés en charge pour les occuper autrement et bien canaliser leur violence, la situation restera permanente. Malheureusement, les mêmes jeunes sont utilisés et manipulés par des politiciens (moyennant quelques billets d'argent) au nom de leurs intérêts, pour poser des actes de barbarie jusqu'au sabotage des biens publics lors de manifestations des partis politiques. Cette réalité s'observe même dans des pays dits de vieille démocratie. Cependant, l'anthropologie politique congolaise se fait sur une base ethno-tribale qui finalement donne une mauvaise conception du pouvoir qui est considéré (non pas comme service), mais comme objet

---

<sup>278</sup> Romain Gary, La « société de provocation », dans *Le Magasin d'idées.fr.* consulté en ligne ce 12/avril/2021.

de gloire, de considération et domination, comme un moyen d'enrichissement personnel et enrichissement de ses proches (sa famille, ses amis, ses collègues de promotion, ses fanatiques, etc.).

Au regard de ce qui se passe en République Démocratique du Congo, nous pouvons affirmer que la cause principale, *c'est la soif immodérée du pouvoir, de l'avoir et de la gloire qui caractérise la classe politique congolaise. Au fond, nous pouvons dire que c'est la recherche effrénée de l'argent qui en est la cause fondamentale.* L'argent que l'on veut avoir par tous les moyens, y compris les moyens malhonnêtes. Ce qui justifie les vols, les tueries, les guerres, la corruption, et tous les autres maux. *C'est le triomphe de la cupidité* dont parle si bien Joseph Eugène Stiglitz (l'économiste américain) dans son livre intitulé *Le triomphe de la cupidité*<sup>279</sup>.

Cette soif immodérée de l'argent est dans le cœur de l'homme congolais. *Comment arracher cette racine de tous les maux dans le cœur des hommes ?* Puisque l'argent appelle l'argent, comment comprendre et arrêter ce désir de s'enrichir sans limite dans le cœur des riches, des éternels insatiables ? Mais le plus difficile, c'est comment convaincre un pauvre qu'on peut vivre heureux sur cette terre sans argent, où l'argent est utile mais pas nécessaire ? Du moment où l'argent donne l'illusion qu'il peut tout s'acheter (même l'amour, c'est-à-dire les amis), à l'exception de la vie éternelle si elle existe, d'autant plus que l'argent demeure bon serviteur et en même temps mauvais maître.

-En outre, les conflits locaux autour de la terre interagissent avec les dynamiques nationales et internationales. Des armées étrangères sont présentes dans la région, sous prétexte de venir chasser leurs ennemis sur le sol congolais. Le processus de DDR (désarmement, démobilisation, réintégration) est difficile parce qu'il faut déjà identifier les combattants, qui sont parfois des fermiers, des pêcheurs, des chasseurs, des cultivateurs qui prennent les armes ponctuellement. La misère pousse aussi la population à rejoindre les groupes armés. Par ailleurs, le dernier enjeu de taille qui complique davantage la situation est que certains acteurs politiques, sécuritaires et institutionnels jouent aux « sapeurs-pompiers », ils sont impliqués directement ou indirectement dans le maintien de cette instabilité. Comme nous le savons, les ennemis les plus dangereux de la société ne sont pas d'abord ceux du dehors, mais plutôt ceux du dedans. Cette permanence d'instabilité sécuritaire dans l'Est de la République Démocratique du Congo

---

<sup>279</sup> Joseph Eugène Stiglitz, (Prix Nobel d'économie), *Le triomphe de la cupidité*, Essai traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Paul Chemla, Edition Les liens qui libèrent, 2013, 473p. cf. Résumé du livre en ligne, fr.m.wikipedia.org. *Le triomphe de la cupidité*

reflète à suffisance *La société ouverte et ses ennemis* de Karl Popper Dans cet ouvrage de philosophie politique, écrit au début de la Seconde Guerre mondiale, Karl Popper y traite de la philosophie sociale et présente une défense de la société ouverte et ses ennemis. Un pays dont les frontières sont poreuses est une société en proie aux ennemis, mais les ennemis les plus redoutables sont des fils des autochtones qui jouent à la trahison et à la complicité au détriment de leur propre pays. C'est pourquoi nous soutenons que les premiers ennemis du Congo, ce ne sont pas d'abord les étrangers, mais les Congolais eux-mêmes.

Comme le décrit Théophile Mfundu, ancien ministre de l'Enseignement supérieur et universitaire en République Démocratique du Congo :

« Pendant longtemps, on a présenté les autorités traditionnelles comme victimes du surgissement de l'Etat moderne. Ils auraient perdu leur pouvoir auprès de leur peuple et le colonisateur puis l'Etat congolais, zaïrois puis congolais auraient usurpé le monopole de ces autorités traditionnelles. Ce monopole reposait à la fois sur une mobilisation des ressources matérielles, des moyens de défense militaire, de gestion, de gestion interne de police et de justice et surtout sur les ressources symboliques de la production de mythes explicatifs du monde et de son ordonnancement. Tout cet édifice aurait été détruit par l'arrivée brutale des Européens et de leur cortège d'administrateurs, de missionnaires, d'entrepreneurs qui auraient sapé l'autorité des chefs coutumiers en mettant à nu leur impuissance »<sup>280</sup>.

### 3.2.3. Face à la problématique du terrorisme

Commençons par une approche conceptuelle du terme terrorisme. S'il faut parler en termes d'étymologie et par germination, le terrorisme est une doctrine des partisans de la Terreur. Par exemple, pendant la Révolution française avec le terrorisme jacobin. Cependant, nous avons intérêt à réfléchir sur les causes de terrorisme et de lutter contre le terrorisme parce que le terrorisme rugit encore autour de nous et nous assistons à une recrudescence du terrorisme dans notre société moderne. Du moment où tout le monde est potentiellement victime du terrorisme, dans la mesure où personne n'est à l'abri de la violence gratuite, dévastatrice et aveugle du terrorisme, c'est un leitmotiv pour nous d'aborder ce sujet tabou, sensible et d'actualité, mais qui pour certains fait peur des représailles. Selon Hélène L'Heuillet :

---

<sup>280</sup> Héritier Mambi Tunga-Bau, *Pouvoir traditionnel et pouvoir d'Etat en République Démocratique du Congo. Esquisse d'une théorie d'hybridation des pouvoirs politiques*, Préface de Pierre Verjans et Postface de Théophile Mbemba Fundu, Kinshasa, Médiaspaul, 2010, p.9-10.

« Le terme de « terrorisme », apparaît pour la première fois en 1798 dans le supplément du Dictionnaire de l'Académie française, dans une acception péjorative, pour désigner la politique du Comité de salut public. Le 5 septembre 1793, la Convention met 'la terreur à l'ordre du jour' et entend 'frapper de terreur les ennemis de la révolution'. La deuxième et la troisième période de la terreur débutent avec les lois des suspects des 17 septembre 1793 et 10 juin 1794. Certes, dès ce moment, deux caractéristiques de toute politique de terreur se dégagent : la politique de terreur prétend n'être qu'une réponse à une terreur antécédente subie, et la terreur est une guerre psychologique. Ainsi, dans les écrits de Saint-Just<sup>281</sup>, il est frappant de constater qu'avant octobre 1793, le terme de terreur est employé pour désigner l'action des ennemis de la révolution et qu'il est synonyme de tyrannie »<sup>282</sup>.

De prime abord, quel lien pouvons-nous établir entre la violence et le terrorisme ? En effet, le terrorisme est considéré aujourd'hui comme une des formes les plus brutales de la violence qui bouleverse notre société : il sème la haine, la mort, la destruction, le désir de vengeance et de représailles. En effet, le terrorisme est un ensemble d'actes de violence qu'une organisation politique exerce dans le but de désorganiser la société existante et de créer un climat d'insécurité tel que la prise du pouvoir soit possible.

« Le terrorisme ne porte pas seulement en puissance la destruction de notre monde, mais aussi celle de notre pensée. S'il constitue un défi pour le sens commun que nous conférons à la politique, c'est parce que son but n'est pas uniquement de réduire à l'impuissance les sociétés menacées par cette nouvelle forme de violence, mais de susciter le désarroi mental et psychologique des membres de celles-ci, et de tous ceux qui sont pris dans sa logique, que ce soit d'acteurs, de spectateurs ou de victimes. Il ne se contente pas de faire périr des vies et des biens, mais vise à engourdir notre sens politique. Le terrorisme contemporain nous pose problème, et particulièrement le terrorisme islamiste. On peut chercher à démythifier Al-Qaïda, et arguer que les 'Tigres noirs' tamouls aussi commettent des attentats-suicides, néanmoins aucune forme de terrorisme à l'heure actuelle n'a autant qu'Al-Qaïda la puissance d'engendrer la peur. C'est cette capacité à jouer de l'effroi que l'on nomme terrorisme »<sup>283</sup>.

---

<sup>281</sup> Saint-Just, « Rapport sur le gouvernement », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2004, p.602.

<sup>282</sup> Hélène L'Heuillet, *Aux sources du terrorisme. De la petite guerre aux attentats suicides*, Paris, Fayard, 2009, p.5.

<sup>283</sup> *Ibidem*.

Nous situons la problématique du terrorisme dans sa version moderne au terrorisme algérien vers les années 70 (décennie noire ou décennie du terrorisme). Donc, nous pouvons situer le début du terrorisme en Afrique dans la guerre d'Algérie (1954-1962). Le terrorisme est devenu un mode d'opération d'un mouvement révolutionnaire ou un mode de défense d'un pouvoir menacé. Le terrorisme est devenu un moyen pour détruire ou conquérir un pouvoir. Mais dans les deux cas, on a toujours affaire à une violence sans nom qui laisse toujours des traumatismes et frustrations. « L'Algérie, à l'instar de nombreux pays dans le monde, vit depuis plus d'une décennies les affres des traumatismes collectifs intentionnels qui touchent toutes les franges de la société. Ces traumatismes sont mis en actes avec des techniques précises : tortures, viols, kidnappings, assassinats, enlèvements, attentats...de la part de groupes terroristes islamistes »<sup>284</sup>. Mais les attentats-suicides islamistes du 11 septembre 2001 aux Etats-Unis, est une date historique et, il apparaît que personne n'est à l'abri de la violence. Il est important de prendre conscience de l'ampleur de ce phénomène à cause des sentiments de plus en plus forts d'injustice, de domination et d'exploitation. Ces sentiments vécus par les faibles peuvent expliquer le mouvement d'anarchie, de luttes et de contestations. Mais, qu'est-ce que le terrorisme ?

Pour Christian Mellon (jésuite), dans son article : « Terrorisme : condamner, expliquer, résister »<sup>285</sup> fait du terrorisme un mot qui n'est pas innocent. Les enjeux politiques évidents se cachent derrière la décision de désigner comme terroriste tel acte de violence et non pas tel autre. La question qu'on se pose d'emblée : qui détermine ce qui peut être qualifié de terroriste et ce qui ne l'est pas pour apprécier ou influencer les actions déterminées d'un peuple ou d'un pouvoir ? Par exemple, les attentats suicides visant les citoyens Israéliens sont taxés de terroristes, les attentats ou les meurtres des citoyens palestiniens sont taxés d'auto-défenses. Et, pour les pays qui n'ont pas de moyens de défense, on entend parler des effets collatéraux. Dans la définition du terrorisme, il y a des éléments dont il faut tenir compte, à savoir : les moyens utilisés, les fins poursuivies, les cibles visées.

Le 8 décembre 1999, pour la Convention sur la répression du financement du terrorisme, l'ONU adopte une définition du terrorisme. Il est défini comme :

---

<sup>284</sup> Latéfa Belarouci, « Le terrorisme en Algérie : entre honte et trauma », dans *Dialogue* 2010/4, 190, p.107-116. Les traumatismes engendrés sont d'autant plus profonds et destructurants que les terroristes islamistes se réfèrent au sacré. Par ailleurs, ces mêmes familles ont subi les exactions, les persécutions, les arrestations arbitraires et les harcèlements des forces de l'ordre. Le pouvoir en place a mis en pratique une logique comparable à celle des terroristes, à savoir l'utilisation de la terreur et de la répression à l'égard des familles de terroristes et de leurs proches, notamment celles soupçonnées de soutien et de collaboration avec les terroristes.

<sup>285</sup> Christian Mellon, « Terrorisme : condamner, expliquer, résister », dans *Etudes* 2005/11, tome 403, p.487-496.

« Tout acte destiné à tuer ou blesser grièvement un citoyen ou toute autre personne qui ne participe pas directement aux hostilités dans une situation de conflit armé, lorsque, par sa nature ou son contexte, cet acte vise à intimider une population ou à contraindre un gouvernement ou une organisation internationale à accomplir ou à s'abstenir d'accomplir un acte quelconque »<sup>286</sup>.

Par ailleurs, si nous devons analyser les réactions des grandes puissances, ne serions-nous pas tentés de dire comme Noam Chomsky que le terrorisme est l'arme des puissants<sup>287</sup> ? En effet, il faut prendre conscience que l'on ne réagit pas de la même façon selon que l'on est du côté des opprimés ou du côté de ceux qui oppriment. En outre, il faut noter que bien que le 11 septembre 2001 soit considéré comme une date historique inoubliable qui a signé un tournant décisif. [...] Ce sont ces puissances qui, au regard des actes terroristes, ont cherché à déceler les pays dits porteurs du terrorisme ; et pour cela sont considérés comme Etats-voyous<sup>288</sup>.

A en croire Jacques Derrida, la question du terrorisme ou de la voyoucratie est un problème lié à l'exercice du pouvoir qui va avec ou s'accompagne de l'abus du pouvoir. Dès qu'il y a souveraineté, il y a abus du pouvoir et Etat-voyou. La souveraineté ne peut que tendre à l'hégémonie impériale. Donc, il y a des Etats-voyous en puissance ou en acte. Dans cette optique, la voyoucratie est cette disposition à décider unilatéralement par rapport à ses intérêts sans égard pour les autres, au point d'attaquer, de déstabiliser, de détruire tout un pays. Pour le dire autrement, la voyoucratie c'est la raison du plus fort. Le terrorisme serait alors un acte posé par un groupe ou un gouvernement dans le but de provoquer telle ou telle société par le biais des intimidations qui peuvent adopter diverses formes de violence. Si les raisons politiques sont évidentes, il faudrait y joindre des raisons religieuses ou culturelles.

---

<sup>286</sup> ONU, *Convention Internationale pour la répression du financement du terrorisme*, Nations Unies, 1999, Art2, §2.

<sup>287</sup> Noam Chomsky et André Vltchek, *L'Occident terroriste. D'Hiroshima à la guerre des drones*, Montréal, Ecosociété, 2015, 176p. Dans son article, Les Etats-unis entre hyperpuissance et hyperhégémonie : « Terrorisme, l'arme des puissants », dans *Le Monde diplomatique*, Décembre 2001, p.10-11. Pourquoi s'interrogeait le président Bush, des gens « peuvent nous détester », alors que « nous sommes si bons » ? Les dirigeants américains, écrit Chomsky, n'ont pas toujours conscience des effets à moyen et à long terme de leur détermination à toujours l'emporter contre n'importe quel adversaire. Et leurs exploits d'hier peuvent se payer demain d'un prix très lourd. Il sied de préciser que Noam Chomsky (né le 7 décembre à Philadelphie) est un linguiste et philosophe américain reconnu dans sa discipline, mais il est devenu mondialement célèbre pour son activisme politique et ses critiques de la politique étrangère des Etats-Unis et d'autres pays. Chomsky est souvent décrit comme un anarchiste socialiste et considéré comme une figure intellectuelle majeure de la gauche américaine. Plus généralement, il est une référence pour bon nombre de courants de gauche et d'extrême gauche dans tous les pays occidentaux.

<sup>288</sup> Nous trouvons cette expression chez Jacques Derrida, *Voyous : deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003, 216p.

Du point de vue de ces différentes définitions du terrorisme, il nous semble important de rappeler que le droit pénal français anti-terroriste dispose avec l'article 421-1 du Code pénal que

« constituent des actes de terrorisme...les infractions suivantes : Les atteintes volontaires à la vie, les atteintes volontaires à l'intégrité de la personne, l'enlèvement et la séquestration ainsi que le détournement d'aéronef, de navire ou de tout autre moyen de transport ; les vols, les extorsions, les destructions, dégradations et détériorations, ainsi que les infractions en matière informatique ; les infractions en matière de groupes de combat et de mouvements dissous ; la fabrication ou la détention de machines, engins meurtriers ou explosifs ; le recel du produit de l'une des infractions prévues ci-dessus »<sup>289</sup>.

Comment rendre compte du terrorisme en Afrique ? L'enjeu de cette problématique nous semble capital dans la mesure où l'Afrique doit refuser de servir de base arrière au terrorisme international. En outre, pour ce qui concerne la paix en République Démocratique du Congo, le président Félix Tshisekedi a fait état de l'activisme des terroristes dans la partie Est de son pays dans son discours du haut de la tribune des Nations Unies à l'occasion de la 76<sup>e</sup> Assemblée générale de cette organisation le 21 septembre 2021. En effet, le président congolais se plaint de l'activisme des terroristes « sous couvert des FDLR (Forces démocratiques de libération du Rwanda) et ADF (Forces démocratiques alliées, d'origine ougandaise) » dans l'Est du pays<sup>290</sup>. Avant de répondre à cette préoccupation, nous tacherons d'abord de spécifier les types de terrorisme, les causes et les dangers du terrorisme.

Notons par ailleurs que tous les terrorismes ne sont pas semblables. En lien avec la terreur semée par le climat des conflits en Afrique, nous pouvons parler du *terrorisme des minorités ethniques, du terrorisme religieux, du terrorisme anarchique et du terrorisme d'Etat*. -En effet, les actes de terrorisme peuvent être menés pour l'affirmation d'une autonomie, pour la revendication d'ordre culturel, langagier. Pour cette première forme on parlerait du terrorisme des minorités ethniques.

-On parle du terrorisme religieux lorsqu'il est mené pour des raisons religieuses. C'est une des formes les plus graves du terrorisme dans la mesure où des gens se font la guerre au nom de

---

<sup>289</sup> Art 421-1 du Droit pénal français anti-terroriste, cité dans *Centre d'études en sciences sociales de la défense. Terrorisme : Les stratégies de communication*, juillet 2003, p.12-13

<sup>290</sup> RDC : Félix Tshisekedi à la tribune de l'Assemblée générale de l'ONU, ce mardi 21 septembre 2021. Discours en ligne dans *Actualité.cd ; TV5 Monde plus*.

Dieu. Aucune religion ne peut tolérer le terrorisme et, encore moins, le prêcher. Les religions s'emploient plutôt à collaborer pour éliminer les causes du terrorisme et pour promouvoir l'amitié entre les peuples.

-Le terrorisme anarchique est un type de terrorisme dont le but serait simplement de renverser l'ordre établi au nom d'une certaine idéologie en vue d'un autre ordre.

-Le terrorisme d'Etat, quant à lui, c'est le terrorisme lié à des formes de gouvernement en vue de maintenir à tout prix un groupe au pouvoir. Il est donc lié aux dictatures, au régime à parti unique et au régime totalitaire. Ce gouvernement utilise la terreur contre son propre peuple ou le peuple sous sa dépendance. Il y a aussi des agressions contre d'autres Etats ou groupes ethniques déterminés.

*Quelles sont les causes du terrorisme ?*

Nous venons de distinguer les différents types de terrorisme. Mais il nous semble important de faire une analyse lucide des motivations sous-jacentes afin de comprendre les causes du terrorisme si nous voulons lutter contre cette forme plus grave de la violence qui gagne du terrain en Afrique. En effet, comme on peut l'imaginer, les causes du terrorisme sont multiples et les motivations sous-jacentes sont diverses. Parmi les causes du terrorisme, nous pouvons citer : *la pauvreté, le chômage, l'analphabétisme, l'injustice, l'humiliation, la situation tragique d'enfance, etc.*

- De la misère :

Il est à constater sans peine que le terrorisme pousse facilement sur le sol de la misère. Qu'entendons-nous par misère ? De façon générale, qui dit misère dit la pauvreté, le chômage, la faim, les injustices liées au développement entre les pays. Par ces critères qui sous-entendent la misère, nous pouvons dire sans ambages que la République Démocratique du Congo est un sol « fertile » où l'esprit du terrorisme peut pousser facilement. En fait, les disparités de développement, l'exposition à travers les médias des richesses insolentes des uns et de la précarité des autres, peuvent créer de la jalousie, de la frustration, de la révolte avec le sentiment de se dire que ces disparités ne pourront jamais être dépassées. En réalité, la pauvreté dans laquelle vit la population de la République Démocratique du Congo est un phénomène de tous les temps. Mais la pauvreté devient cause du terrorisme dans la mesure où elle peut être provoquée, voulue, entretenue par un système politique. Par conséquent, cette situation peut donc engendrer la révolte et le terrorisme. Pour le dire autrement, l'enrôlement des terroristes



est effectivement plus facile dans des contextes ou situations sociales où les droits humains ne sont pas respectés et les injustices sociales s'avèrent criantes et longtemps tolérées.

Les extrémistes profitent de la situation pour financer et faire le recrutement des jeunes désœuvrés. En plus, il faut remarquer qu'en Afrique, les mouvements djihadistes ne sortent, pour la plupart, que dans les régions à conflits où il y a une forte concentration de matières premières, celles qui sont les plus recherchées par plusieurs pays. En effet, le 11 septembre a révélé une face encore plus sombre de la mondialisation. Le terrorisme aussi franchit aisément les frontières. Ses racines sont complexes, mais le désespoir et le chômage massif qui règnent dans tant de pays du monde lui offrent un terreau fertile (Joseph Stiglitz, *Quand le capitalisme perd la tête*). Toutefois, qu'on se le dise : tout jeune chômeur n'est pas corruptible et porté à la violence. Car la pauvreté n'est pas une malédiction ni une malchance pour un peuple. Il y a lieu de vivre bien dans sa situation de pauvreté et pacifiquement. Il nous semble que le Congolais est un peuple naturellement pacifique.

- L'humiliation :

Il s'agit ici d'une humiliation liée à une forme d'hypocrisie. D'une part, on s'emploie à valoriser certaines attitudes, certaines affirmations, par exemple, la démocratie, les droits de l'homme ; et d'autre part on constate l'avidité du profit, le cynisme du plus fort qui font que les belles déclarations se vident de leur contenu. L'humiliation est partout dans nos vies et elle est devenue le cœur sombre de nos sociétés.

Dans « *De l'humiliation, le nouveau poison de notre société* », Olivier Abel observe la dimension politique et sociale de l'humiliation. Il souhaite, à travers cette publication, inscrire en priorité dans l'agenda politique le projet de concevoir des institutions qui n'humilient pas ceux qu'elles traitent. Car, selon lui, nous sommes captifs d'une alternative ruineuse. Nous aurions d'un côté un discours humiliant, qui ne nous traite pas comme des sujets parlants mais comme des « homo economicus » vaquant à nos brefs intérêts privés. Et de l'autre des manipulations plus ou moins cyniques et démagogues, du ressentiment, de la jalousie, de la peur, que ressent une partie de la population française. Spécialiste de Paul Ricoeur qui fut un grand penseur de la reconnaissance, Olivier Abel ne prône pas seulement la reconnaissance de l'autre, mais plus encore la considération de l'autre. Apprendre à ne pas humilier doit devenir une priorité des institutions<sup>291</sup>. Au fond, le grand problème qui fait l'humiliation, c'est le

---

<sup>291</sup> Olivier Abel, *De l'humiliation. Le nouveau poison de notre société*, Paris, Editions Les liens qui libèrent, 2022, 224p.

principe de deux poids, deux mesures qui implique une justice à géométrie variable, une inégalité de traitement dans la manière de régler les conflits analogues entre deux personnes, deux groupes ethniques ou deux Etats selon leurs intérêts. Bref, cette injustice provoque de l'humiliation et de la frustration.

- Le parti pris :

Dans le même ordre d'idées, le parti pris (souvent de manière injuste ou sentimentale) pour certaines personnes ou groupes de personnes au détriment d'autres, là où la justice et le droit sont attendus, peut être l'une des causes de revendication terroriste. Nous avons ce cas de parti pris en particulier dans le triangle des rapports entre les Etats-Unis, la Palestine et Israël. A cet effet, dans l'hebdomadaire français « Réforme » qui propose un regard protestant sur l'actualité, le philosophe Paul Ricoeur invite à réfléchir à la qualification morale du terrorisme et appelle à relancer au plus vite les négociations de paix entre Israël et les Palestiniens. « Il s'agit, écrit-il, de couper l'herbe sous les pieds des prétendus vengeurs des pauvres et des opprimés. Il faut les priver de leur argument en accélérant le traitement des dossiers brûlants. Je nomme une de ces justes causes, celle des Palestiniens, victimes d'un déni historique de justice. Il faudra que quelqu'un contraigne les parties à reprendre la négociation là où elle s'est arrêtée à Camp David et à Taba »<sup>292</sup>.

- La politique d'arrogance :

Du fil en aiguille, cet aspect des choses nous amène à évoquer *la politique d'arrogance* comme l'une des causes du terrorisme. En effet, l'arrogance se manifeste de plusieurs manières. Nous constatons cette politique d'arrogance tout d'abord dans les interventions dans le monde pour maintenir ses propres intérêts et cela en soutenant la dictature. En fait, l'arrogance se manifeste dans le non-respect des engagements internationaux par rapport à l'armement, à l'environnement. En outre, l'arrogance c'est aussi la volonté d'imposer ses politiques et ses vues sur le monde.

- La politique de guerre :

Point n'est besoin de rappeler qu'il y a des guerres qui sont provoquées. On peut créer des situations de guerre en soutenant des rébellions, en formant des groupes contre un gouvernement en vue de le soumettre à une volonté étrangère. Il faut noter que, bien souvent, c'est dans des situations de guerre que l'exploitation des biens devient le plus facile. Pendant

---

<sup>292</sup> « Terrorisme : l'analyse de Paul Ricoeur », article dans *Protest Info*, Archives, 17 octobre 2001.

que l'attention et l'opinion de la communauté internationale sont focalisées sur le champ de bataille, en même temps, on exploite les richesses sous contrôle des belligérants.

En plus, il faut faire remarquer que la politique de la guerre est économique parce qu'elle permet d'évacuer les armes. Il est d'autant plus remarquable que les armes se vendent mieux dans des régions en conflit. Pour ce faire, il faut entretenir le climat des conflits afin de promouvoir les affaires économiques. Une des solutions contre le terrorisme serait une démarche de justice, de vérité et d'amour les uns à l'égard des autres. En fait, c'est une invitation à chaque Etat d'entrer dans la perspective des pactes signés, afin que le peuple profite de leur propre richesse. D'où la question : comment rendre compte du terrorisme ?

En effet, la vraie lutte contre le terrorisme doit nécessairement passer par des actes de justice, de vérité, de réconciliation sous diverses formes par lesquelles on reconnaît la dignité humaine de tout homme. La lutte contre le terrorisme passe aussi par l'établissement des systèmes de commerce équitable, par la réduction de la trop grande influence de multinationales derrière lesquelles se cachent d'autres pays ; et cela en vue de pacifier le monde. Par ailleurs, du point de vue éthique, on peut se régler sur certains principes pour juger le terrorisme. Il faut rappeler aux terroristes qui frappent profondément la dignité humaine et constituent par le fait même une offense à l'humanité entière que : l'homme est toujours une fin et jamais un moyen. Cette dignité doit être reconnue à tout homme.

- La dignité de l'homme bafouée :

Compte tenu de l'importance de la dignité accordée à tout homme, les causes et les effets conduisent au même mépris de la dignité humaine. Cela étant, il ne faut pas négliger les causes qui peuvent motiver cette forme inacceptable de revendication. Cependant, cette lutte contre le terrorisme présuppose le devoir moral de contribuer, comme nous l'avons dit plus haut, à créer les conditions de vie pour qu'il ne naisse pas ni ne se développe. Nous ajoutons aussi que cette lutte contre les terroristes doit se faire ou être menée dans le respect des droits de l'homme et des principes de l'Etat de droit. En effet, avant de réagir ou de répliquer contre un mal qui est à la source de la violence, il faut que l'identification des coupables soit faite en bonne et due forme. Et cette identification des coupables demande du temps pour mener des enquêtes fouillées et de la patience qui peut sembler une faiblesse aux yeux du monde. Si nous admettons que la responsabilité pénale en droit est toujours personnelle, il n'est donc pas question de s'en prendre à toute une religion, à la nation, à la race, à l'ethnie auxquelles appartiennent les terroristes en lieu et place de s'attaquer aux coupables.

Par ailleurs, chaque individu, chaque Etat a le droit de se défendre en cas d'agression de ses droits. Mais si nous voulons combattre le terrorisme, on ne peut pas appliquer les mêmes pratiques, les mêmes armes peut-être les plus puissantes et à destruction massive pour combattre les terroristes ; ce serait de l'autodestruction pragmatique. Car on ne peut pas combattre de la violence par la violence, de la méchanceté par la méchanceté jusqu'à en faire une chaîne de mêmes actes et de mêmes effets. En fait, tout le monde parle des terroristes et condamne en même temps le terrorisme. Mais, pour mettre fin à ce fléau, il nous suffirait de chercher à connaître d'abord et clairement qui est derrière les terroristes ? Qui finance les terroristes ? Qui recrute et arme les terroristes ? Malheureusement, si l'Occident qui a tout un arsenal des services de renseignements et des moyens technologiques plus que sophistiqués n'arrive pas à détecter et dire exactement qui est derrière les terroristes ; à plus forte raison comment l'Afrique y arriverait-elle, elle qui est limitée dans ce domaine ?

Somme toute, le terrorisme est d'une part négativement une mise en question des principes moraux ; d'autre part et de façon directe une incitation à la valorisation morale en poussant à travailler à l'élimination des causes profondes de la violence humaine. En effet, l'avenir de notre monde dépend du respect des valeurs humaines, de la dignité de la personne, du respect de l'homme et des sociétés. L'humanité est capable d'éliminer les causes de terrorisme à condition qu'elle mette en place les mécanismes capables de promouvoir le droit, la justice et l'égalité entre les peuples, quelles que soient leurs cultures, leurs races et leurs langues. En définitive, nous estimons que l'élimination du terrorisme ne se fera pas avec les armes, mais elle reste une tâche éthique à accomplir.

#### **3.2.4. Pourquoi la guerre ?**

A la question de savoir : Quoi de neuf sur la guerre ?<sup>293</sup> Y a-t-il la renaissance d'une violence archaïque dans la position des Etats-Unis qui a peu à voir avec le système démocratique ? Paul Ricoeur répondait à Georges Guitton en ces termes :

« Qu'une puissance souveraine augmente son empire, ce n'est pas un fait nouveau. Depuis Alexandre le Grand, César, l'Europe médiévale. Le fait nouveau, c'est l'existence d'une opinion publique internationale. Pour moi, c'est le fait majeur. Même si elle a perdu la bataille instantanée, locale, épisodique, cette opinion internationale a

---

<sup>293</sup> Entretien réalisé par Georges Guitton pour *Ouest-France* le matin du 19 mars 2003 à Rennes, où Paul Ricoeur était accueilli par la Ville en tant que citoyen d'honneur. La guerre d'Irak (troisième guerre du Golfe) venait d'être déclarée et l'entretien portait sur la guerre. Le soir de ce 19 mars, l'ultimatum américain ayant expiré, les Etats-Unis lancèrent à 21h37 leur premier missile sur Bagdad. La guerre sera formellement déclarée par Georges Bush le lendemain, 20 mars 2003.

l'avenir devant elle : ce que l'on tolérait jusque-là, on ne le tolère plus maintenant. Et je crois que le tournant a été pris après la Seconde Guerre mondiale, du fait que l'Europe a entièrement éliminé les rapports de force pour résoudre ses conflits. On ne peut plus imaginer une guerre entre la France et l'Allemagne, ni entre aucun des pays qui ont une revendication réelle. Je reviens de Hongrie, pays plein de revendications à l'égard de ses voisins, la Slovaquie, la Roumanie, la Yougoslavie, il n'est pas question de faire la guerre »<sup>294</sup>.

Mais ce qui rend les choses difficiles, pense-t-il, c'est que le processus de la décision a également changé de forme. Pour Ricoeur, il y a trois niveaux de formation de la prise de décision : (a) les mouvements populaires dans la rue, les associations, etc, mais qui n'ont pas de pouvoir d'exécution. Puis vous avez (b) un autre niveau qui est celui des élus dans les régimes parlementaires, c'est-à-dire la quasi-totalité des régimes démocratiques mais qui, eux-mêmes, peuvent être en désaccord avec leurs gouvernements. Les deux modèles que nous avons actuellement, ce sont Tony Blair et José Maria Aznar, ces deux chefs de gouvernement sont capables de ne suivre ni la majorité parlementaire qui se dessine, ni la rue. Et au-dessus, (c), vous en avez un seul, celui qu'on peut appeler l'empereur, celui qui réalise tout à fait le modèle de Karl Schmitt, c'est-à-dire le souverain qui a la possibilité de décider de la situation exceptionnelle. Les Etats-Unis sont capables de décider que la situation exceptionnelle, c'est l'Irak, et non pas Jérusalem et la Palestine, etc. Et le pouvoir de décider quel est le lieu de la souveraineté ultime ne nous appartient pas.

En effet, à en croire le Cardinal Robert Sarah, les guerres et les crises économiques qui ont fait beaucoup de mal à la République Démocratique du Congo, sont souvent le fruit de politiques sans vergogne dont on tait les véritables motivations. Il me suffit de prendre un exemple, écrit-il :

« Qui distribue les armes dont se servent les enfants soldats ? Les pays pauvres n'ont pas les moyens de produire ce matériel militaire. Les pays du Moyen-Orient, la Lybie, la Syrie et plus loin, l'Afghanistan sont brisés, déstructurés par l'esprit de domination et les intérêts économiques. [...] Des milliers d'enfants partent dans la plus grande indifférence coupable. Dans le même temps, lorsqu'un soldat italien ou français meurt au combat, un deuil national est immédiatement décrété. Le mensonge qui pratique des morales à géométrie variable est scandaleux. Je me souviens des appels désespérés

---

<sup>294</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie, éthique et politique*, p.131.

de Jean-Paul II pour empêcher la première guerre en Irak. Il avait compris que cette campagne qui ne voulait pas dire son nom n'était qu'une guerre commerciale déclenchée au nom de faux principes humanitaires. Le complexe militaro-pétrolier n'avait aucune considération pour les droits du peuple irakien. L'histoire a donné raison au pape polonais. [...] en Afrique, nous connaissons cette instrumentalisation des intérêts des pauvres. L'idéologie des grandes puissances permet qu'y soient perpétrés des massacres en toute impunité. Il faut dénoncer la grande braderie des ressources naturelles de l'Afrique au profit des étrangers, effectuée avec la complicité des leaders politiques nationaux. L'Afrique est littéralement pillée, exploitée par les multinationales et les gouvernements étrangers. On fomenté la guerre, on traque ses ressources minières avec des armes. Puis, pendant que les Africains se battent, on exploite son sous-sol. On pollue l'environnement et on laisse le continent dans la pauvreté endémique. Le marché des armes en Afrique est une horreur qui décime les populations africaines, crée une instabilité permanente et des haines qui ruinent les peuples »<sup>295</sup>.

Ricoeur pense que l'avenir va être celui de cette reconquête à partir de l'opinion publique, des parlements et des gouvernements. Et il espère un peu que la phase de reconstruction amènera les Etats-Unis à rechercher des concours. D'ailleurs, plusieurs gouvernements qui ont dit « non » comme la France seront de bon gré ou mauvais gré amenés à entrer dans le jeu. Cela ne laisse-t-il pas bien augurer de l'avenir du monde ? Cette guerre qui commence, on voit comment elle peut être menée. Mais elle va soulever des problèmes considérables, pas seulement sur la carte politique du monde, mais sur toutes les ressources de pensée, de discussion. En particulier, l'épreuve va être dure pour l'islam : est-ce que l'islam va pouvoir se détacher de ses formes extrémistes, se demandait Ricoeur ? Peut-être qu'alors le point critique sera l'Arabie saoudite, qui se trouve être officiellement alliée. En fait, elle se trouve être le noyau dur de l'hérésie wahabite et fournit les kamikazes. En fait, Ricoeur était préoccupé par cette question : « Quel est l'avenir de l'islam ? Va-t-il sortir de son indéfini déclin<sup>296</sup> ? » Au cours de cette émission, Ricoeur s'était permis de dire que, lorsque l'attaque a eu lieu sur les Tours World Trade Center, son premier cri n'a pas été « Ils l'ont mérité », contrairement à beaucoup de ses camarades gauchistes, mais « Quel malheur pour l'islam ! ».

---

<sup>295</sup> Robert Sarah et Nicolas Diat, *Le soir approche et déjà le jour baisse*, La Flèche (France), Fayard, 2019, p.244-245.

<sup>296</sup>. Sans doute « déclin sans fin » (*NdE.*),

Mais, à une autre question de savoir : Comment, en tant que chrétien concevez-vous qu'un chef d'Etat chrétien tel que Georges W. Bush puisse vouloir à ce point la guerre ?

Le religieux est un habillage, pense Ricoeur, mais n'est pas la motivation profonde. La vraie motivation, c'est le leadership mondial et le droit et la capacité de remodeler le monde. Qu'une motivation morale et religieuse vienne en renfort de la motivation politique profonde, c'est une spécificité américaine qui tient à sa propre naissance puisque la fondation des Etats-Unis est due aux émigrés qui quittaient des formes de cultures qu'ils considéraient comme oppressives et coercitives venant de vieilles Eglises, que ce soient les vieilles Eglises protestantes comme l'Eglise anglicane, et l'Eglise catholique. Donc, il y a une religiosité de base. Mais en plus je crois qu'il ne faut pas sous-estimer la résistance. Le conseil américain des Eglises a pris position fermement contre la guerre, et plus clairement encore l'Eglise catholique<sup>297</sup>. Ne perdons pas de vue, poursuit-il, l'effet du 11 Septembre qui a créé un sentiment de vulnérabilité et d'insécurité et donc, il s'est fait dans l'opinion publique moyenne une fusion entre Al Qaïda et l'Irak, alors que rien ne prouve qu'il y a un lien direct entre les deux. Mais c'est cette espèce d'amalgame qu'a fait l'opinion. Vous savez que le *New York Times* est opposé à l'intervention militaire. Donc, il ne faut pas parler du tout de l'homogénéité de l'Amérique. On pourrait presque dire à la limite que Bush est aussi en avance par rapport à la sienne. Mais, il tient et revient à son argument que la capacité à décider sur la situation d'exception est concentrée entre quelques mains.

Il faut rappeler que pour Ricoeur, l'état de paix, c'est la tranquillité de l'ordre. La tranquillité est un mot d'une grande intensité émotionnelle, poétique. La tranquillité, c'est être disposé à recevoir des autres et être au service des autres, dans un système de mutualité et de cordialité dans la totalité des rapports sociaux. Les hommes aujourd'hui sont encore, tous, très sensibles au souhait profond de cordialité, au souhait de rencontrer dans l'autre non pas un rival, un ennemi, mais un complément.

La violence ne constitue jamais une réponse juste. Les conséquences de la violence citées supra nous pousse à dire que la violence est un mal, la violence est inacceptable comme solution aux problèmes et que la violence n'est pas digne de l'homme. La violence est un mensonge, car elle va à l'encontre de la vérité de notre foi, de la vérité de notre humanité. La violence détruit ce qu'elle prétend défendre : la dignité, la vie, la liberté des êtres humains. Le monde actuel a lui aussi besoin du témoignage de prophètes non armés, hélas objet de railleries

---

<sup>297</sup> Paul Ricoeur, *Quoi de neuf sur la guerre ?* dans *Philosophie, éthique et politique*, p.131-139.

à toute époque : Ceux qui renoncent à l'action violente et sanglante, et recourent pour la sauvegarde des droits de l'homme à des moyens de défense à la portée des plus faibles rendent témoignage à la charité évangélique, pourvu que cela se fasse sans nuire aux droits et obligations des autres hommes et des sociétés. Ils attestent légitimement la gravité des risques physiques et moraux du recours à la violence avec ses ruines et ses morts.

« Nous ne pouvons donc pas penser à la guerre comme une solution, du fait que les risques seront probablement toujours plus grands que l'utilité hypothétique qu'on lui attribue. Face à cette réalité, il est très difficile aujourd'hui de défendre les critères rationnels, mûris en d'autres temps, pour parler d'une possible 'guerre juste'. Jamais plus la guerre ! Toute guerre laisse le monde pire que dans l'état où elle l'a trouvé. La guerre est toujours un échec de la politique et de l'humanité, une capitulation honteuse, une déroute devant les forces du mal. N'en restons pas aux discussions théoriques, touchons les blessures, palpons la chair des personnes affectées »<sup>298</sup>.

La légitime défense : Une guerre d'agression est intrinsèquement immorale. Dans le cas tragique où elle éclate, les responsables d'un Etat agressé ont le droit et le devoir d'organiser leur défense en utilisant notamment la force des armes. Pour être licite, l'usage de la force doit répondre à certaines conditions rigoureuses : « – que le dommage infligé par l'agresseur à la nation ou à la communauté des nations soit durable, grave et certain ; – que tous les autres moyens d'y mettre fin se soient révélés impraticables ou inefficaces ; – que soient réunies les conditions sérieuses de succès ; – que l'emploi des armes n'entraîne pas des maux et des désordres plus graves que le mal à éliminer. La puissance des moyens modernes de destruction pèse très lourdement dans l'appréciation de cette condition. Ce sont les éléments traditionnels énumérés dans la doctrine dite de la « guerre juste ». L'appréciation de ces conditions de légitimité morale appartient au jugement prudentiel de ceux qui ont charge du bien commun ».

Si cette responsabilité justifie la possession de moyens suffisants pour exercer le droit à la défense, il reste pour les Etats l'obligation de faire tout leur possible pour « garantir les conditions de la paix, non seulement sur [leur] propre territoire mais partout dans le monde ». Il ne faut pas oublier que « faire la guerre pour la juste défense des peuples est une chose, vouloir imposer son empire à d'autres nations en est une autre. La puissance des armes ne légitime pas tout usage de cette force à des fins politiques ou militaires. Et ce n'est pas parce

---

<sup>298</sup> Pape François, *Fratelli tutti* (Tous frères), op.cit , §258, 261



que la guerre est malheureusement engagée que tout devient, par le fait même, licite entre parties adverses ».

La Charte des Nations Unies, élaborée à la suite de la tragédie de la deuxième guerre mondiale dans le but de préserver les générations futures du fléau de la guerre, se base sur l'interdiction généralisée du recours à la force pour résoudre les différends entre les Etats, à l'exception de deux cas : la légitime défense et les mesures prises par le Conseil de Sécurité dans le cadre de ses responsabilités pour maintenir la paix. Quoi qu'il en soit, l'exercice du droit à se défendre doit respecter « les limites traditionnelles de la nécessité et de la proportionnalité ». Mais une question se pose : comment prétendre faire la guerre contre un Etat plus puissant que le vôtre, car même la Bible conseille de vite faire la paix avec son adversaire dès que l'on a conscience de ses limites ou faiblesses vis-à-vis de son adversaire. Par exemple : Le Congo peut-il penser faire la guerre contre les Etats-Unis ? Quels moyens qu'il pourrait utiliser pour faire entendre sa voix et auprès de quelle institution internationale ?

Avec la guerre de l'Ukraine, l'Europe qui semble garantir la protection de sa population est appelée aujourd'hui à revoir la notion de la sécurité, qui englobe celle des individus, des sociétés et des institutions, nous nous demandons, a fortiori l'Afrique, ce que doit faire face au caractère imprévisible de la guerre capable de déjouer les calculs et prévisions politiques.

En *conclusion*, nous disons que la paix c'est l'affaire de tout le monde ; elle se construit ensemble, mais elle reste toujours trop fragile. Pour la maintenir, chaque individu, comme partie prenante de la société, doit faire attention en contrôlant, en toute responsabilité, chacun sa façon de dire, d'agir, de raconter, afin de juguler ensemble la métastase du cancer de la violence qui ronge nos sociétés. En effet, nul n'est à l'abri des violences. Les attentats du 11 septembre 2001 aux Etats-Unis se posent pour beaucoup comme le début d'une ère nouvelle, parce qu'aucune personne n'est épargnée contre la violence gratuite et aveugle. Quand bien même on s'en prend souvent à des monuments symboliques de l'État, mais les victimes de ces attaques sont des pauvres innocentes. Les attentats, le terrorisme sont devenus une menace contre tous et une des formes de violence redoutable. La violence a atteint son paroxysme dans notre monde et personne ou aucune société puissante ou démocratique soit-elle n'est à l'abri du danger de la violence gratuite. Point n'est besoin de le prouver. Plusieurs souvenirs des actes de violence enregistrés ces derniers temps dans le monde se bousculent encore dans nos mémoires.

La violence ne construit pas le pouvoir, encore moins la paix. Ainsi, celui qui ne pratique pas la vérité et la justice envers son prochain ne peut être en paix avec lui-même et sa famille,

ni avec la société et encore moins avec la nature et le divin. Pour ce faire, il faut des hommes de grand coeur et qui aménagent une clairière autour de soi, des hommes qui s'éprouvent intérieurement en luttant contre les forces contraires comme l'égoïsme, les honneurs, l'orgueil, l'amour du pouvoir, les petites glorioles, etc. En fait, il s'agit d'aménager une clairière en soi à partir de laquelle on se rend compte et prend conscience que *la responsabilité à l'égard de l'autre est un devoir qui m'incombe*. Ce principe, nous le trouvons déjà en Egypte antique ou pharaonique avec la question de la « mâât » qui évoque l'unité, la justice, la solidarité, l'équilibre cosmique, la bienveillance et la cohésion des êtres constituant l'univers. Bref, *une responsabilité écologique*.

La guerre n'est jamais une solution. Et cela ne concerne pas que le Congo. Il convient de retenir que depuis l'homme existe, la guerre a toujours apporté de malheurs, elle a toujours créé des veuves et des orphelins, la destruction et la désolation. Si, on peut trouver de solution pour éviter la guerre, c'est mieux de penser aux négociations possibles pour éviter la guerre. Deuxièmement, quand on veut faire une guerre, il faut qu'on soit certain de la gagner, sinon, il y a lieu de faire la paix avant, comme nous le conseille la Bible (Mt5,25). Parce que si l'on n'est pas certain de la gagner, on risque d'aggraver encore la situation. Par exemple, c'est depuis 1994 que l'Est de la République Démocratique du Congo est ravagé par les guerres et qu'on n'arrive pas à finir. Par ailleurs, l'exemple de Poutine qui, est le chef d'Etat d'un pays parmi les grandes puissances de ce monde, était sûr de remporter la guerre contre l'Ukraine dans peu de temps, mais il se trouve pratiquement coincé dans une guerre qui n'en finit pas et de ce fait, il se met dans une situation qu'il n'avait pas prévue. De même pour le Congo, face à un défi militaire, peut-être qu'on n'arrivera pas à surmonter, il faut toujours privilégier la voie diplomatique plutôt que de penser à la guerre.

En somme, chaque citoyen ou membre de la société, à quelque niveau que ce soit, doit apporter sa pierre de contribution à la construction de l'édifice d'un monde de paix tant recherché partout. En effet, en République démocratique du Congo, précisément dans sa partie Est, se perpétue une violence de grande ampleur face à laquelle le monde entier assiste de manière impuissante et indifférente pour de multiples raisons. Au-delà des justificatifs possibles que la raison humaine pourra avancer, il convient de noter qu'il y a de l'horreur face à cette violence grandissante qui inquiète énormément. Pour élargir l'horizon de recherche, cette réflexion se veut une invitation aux sociologues et anthropologues à mener des études approfondies et sensibiliser tous les esprits épris de justice, de paix, de réconciliation afin de lutter contre la violence, dans toutes ses formes. Ainsi, partant de la notion de la violence

légitime de l'État mal assimilée jusqu'à des violences individuelles, chaque membre de notre société doit se considérer comme partie prenante de cette lutte afin de construire un monde plus fraternel, une société d'amour, de pardon, de justice, de solidarité, de générosité et de paix où il fera beau et bon vivre-ensemble.

## Chapitre 4. Organisation du pouvoir dans la tradition sapientielle africaine.

Au regard des situations de crise à répétition comme celle que traverse la République Démocratique du Congo, nous avons l'impression de nous trouver dans un cul-de-sac. Or, le moment de crise est crucial, une occasion de décision pour affronter l'obstacle ou le problème mais en décidant d'agir autrement qu'avant. Car on ne peut pas s'attendre aux résultats contraires, en posant les mêmes actes. Il convient de rappeler que nous sommes dans une situation de conflits, dans un pays riche des ressources mais ensanglanté par une guerre qui ne se termine jamais, parce qu'il y a toujours ceux qui alimentent le feu. En même temps, on se rend compte qu'en réalité, le pays ne mérite pas cette situation injuste qui lui est imposée par ses propres fils et par ses ennemis.

Face à l'impasse des conflits fratricides interminables et instrumentalisés, que devons-nous faire ? La sagesse nous apprend que lorsque tu ne sais pas où tu vas, regarde d'où tu viens. Certes, le monde et les réalités de nos sociétés changent mais ils ne nous invitent pas à la résignation. Nous ne pouvons pas rêver des solutions immédiates. Au milieu d'un si orageux conflit, l'espérance nous oblige de tenir sans cesse au bord de l'abîme. La clé, c'est de trouver comment dialoguer autour d'une table, aplanir les conflits et se réconcilier pour vivre et marcher ensemble. Mais avant d'en arriver là, nous voulons dans ce chapitre, questionner le passé, la sagesse ancestrale et la tradition africaine pour voir et s'inspirer de la manière dont nos ancêtres organisaient leur vie, leur pouvoir et comment ils géraient, arbitraient, apaisaient, tranchaient les conflits. Mais dans cette recherche d'un souffle nouveau dont le Congo a besoin, il sied de noter que le fait de nous référer à la tradition africaine ne nous ferme pas les portes d'autres traditions. Nous voulons puiser dans notre passé ce qu'il y a de valable. Donc, notre démarche reste ouverte aux contributions de toutes les autres traditions. Dans le même ordre d'idées, Ricoeur pense que : « seules une reprise du passé et une réinterprétation vivante des traditions permettront aux sociétés modernes de résister au nivellement auquel les soumet la société de consommation. Nous touchons là au travail de culture, plus précisément au travail de langage, par lequel notre critique de l'idée de civilisation confine au problème herméneutique »<sup>299</sup>. Cela étant admis, étudier sa tradition pour y puiser les valeurs qui peuvent contribuer à améliorer les conditions existentielles de l'aujourd'hui, nous semble capitale et incontournable.

Le chapitre comporte six points. Le premier point se propose de dégager la réflexion de Ricoeur sur la civilisation universelle et les cultures nationales, le deuxième point justifie le

---

<sup>299</sup> Paul Ricoeur, « La sagesse pratique », dans *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p.255.

choix de l'Empire Lunda, le troisième traite les structures traditionnelles du pouvoir chez les Lunda, le quatrième explique la gestion de conflits au regard de l'Empire Lunda du Congo, le cinquième expose l'éthique de la personne du chef coutumier lunda, et le sixième et le dernier point, lui, se penche sur une étude comparative de l'exercice du pouvoir dans d'autres cultures.

Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, il nous semble nécessaire de faire une clarification conceptuelle. Que signifie tradition et qu'entendons-nous par sapientielle ? Dans *Le Trésor de la Langue Française informatisée* (TLFi), la tradition, l'héritage par lequel le passé se survit dans le présent<sup>300</sup>, est l'ensemble de la culture et de la civilisation en tant que conservé et transmis par les moyens et les modes de socialisation dont dispose le groupe<sup>301</sup>. C'est pourquoi, on peut parler de la tradition orale, écrite, antique, primitive, universelle, occidentale, indienne, africaine, vivante, noble, respect de la tradition, abandonner ou conserver la tradition, retour à la tradition, etc. Paul Ricoeur appelle considère les traditions en tant que véhicules historiques des convictions<sup>302</sup>.

Sapientielle, est un adjectif du substantif *sapience*. Du latin, *sapientia*, intelligence, jugement, sagesse, science, savoir, en particulier recherche de la vérité, philosophie.

Dans le contexte religieux notamment judéo-chrétien, sapience signifie la sagesse de celui ou celle qui possède le savoir, la science à un degré élevé ainsi que les qualités de jugement, d'habileté, de raison, de prudence. Sapience, c'est Dieu lui-même, sa parole, synonyme du *verbe, le logos*, l'amour pur de Dieu. Dans la Bible, les rois étaient sacrés par l'huile, car l'huile signifie oint, renommée, gloire et sapience. Nous avons des livres sapientiaux qu'on attribue à Salomon (sagesse de Salomon obtenue de Dieu par la prière 1Rois3,6-14). En philosophie, la sapience, amour de la sagesse, œuvre de la clairvoyance et qui met en œuvre son jugement, son esprit critique, la recherche de la vérité, sa raison en vue d'une meilleure connaissance de soi (Socrate me propose d'être avant tout sapient de moi-même). Dans la vie ordinaire, sapience est ce « savoir-faire », dextérité, sagesse de l'homme qui le rend capable de distinguer le bien et le mal. Cela étant admis, sapientiel désigne ce qui est considéré en tant que possédant le savoir, la sagesse<sup>303</sup>. Cette dernière acception traversera en filigrane tout notre travail.

<sup>300</sup> *Encyclopédie Universalis*, tome 16, 1973, p.230.

<sup>301</sup> *Trésor de la Langue Française informatisée* (TLFi), consultée en ligne le 11, octobre 2022.

<sup>302</sup> Paul Ricoeur, « En quête de fondements », dans Postface au « Temps de la responsabilité », *Lectures 1*, p.289.

<sup>303</sup> *Ibidem*.

#### **4.1. Civilisation universelle et cultures nationales chez Ricoeur**

D'entrée de jeu, il convient de noter que nous n'allons pas développer toute la réflexion de Ricoeur sur le conflit entre la civilisation universelle mondiale et les cultures nationales. Mais nous nous intéressons aux trois questions qu'il se pose dans sa réflexion sur ce qui constitue le noyau créateur d'une civilisation et sur les conditions de possibilité d'une rencontre de cultures diverses.

« Une certaine unité de mémoire et une certaine unité de projet rassemble les hommes dans le temps et définit du même coup l'appartenance de ces hommes au même espace de civilisation. Ainsi le cœur d'une civilisation est un vouloir-vivre global, un style de vie ; et ce vouloir-vivre est animé par des appréciations, des valeurs ». Cela étant admis, ce noyau culturel d'identité et de permanence cependant n'apparaît que lorsqu'il est menacé, souligne Ricoeur.

« Le phénomène d'universalisation constitue une sorte de subtile destruction, non seulement des cultures traditionnelles, ce qui ne serait peut-être pas un mal irréparable, mais de ce que j'appellerai provisoirement, avant de m'en expliquer plus longtemps, le noyau créateur des grandes civilisations, des grandes cultures, ce noyau à partir duquel nous interprétons la vie et que j'appelle par anticipation le noyau éthique et mythique de l'humanité »<sup>304</sup>.

Certes, Ricoeur n'a pas réfléchi sur l'organisation et la gestion du pouvoir dans la tradition africaine. Mais ses analyses philosophiques sur le pouvoir, la civilisation et les cultures nationales sont éclairantes et permettent de penser à une adaptation de l'héritage culturel au regard du progrès technique qui caractérise la civilisation moderne de notre temps. Par ailleurs, sa réflexion pertinente est d'actualité pour moi, dans la mesure où le constat qu'il fait de la « tension entre, d'une part, la nécessité d'accès et de progrès technique et d'autre part, l'exigence de sauvegarder nos patrimoines hérités »<sup>305</sup>, est une urgence pour les jeunes Africains d'aujourd'hui. Comprendons bien une chose : par souci de cohérence, il nous semble nécessaire de commencer par Ricoeur avant de revenir à l'Afrique.

Rappelons que nous avons déjà parlé du pouvoir, chez Ricoeur, en lien avec la violence dans le troisième chapitre. Mais pour l'essentiel, reprenons la définition proposée par Hannah Arendt (*Condition de l'homme moderne*) et qu'il répète : « Le pouvoir correspond à l'aptitude de

<sup>304</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, op.cit., p.328-329.

<sup>305</sup> Paul Ricoeur, « Civilisation universelle et cultures nationales », dans *Histoire et vérité*, Paris, Editions du Seuil, 1955, 322.

l'homme à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle, il appartient à un groupe et continue à lui à appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé. La violence peut détruire le pouvoir, elle est parfaitement incapable de le créer »<sup>306</sup>. Une seule chose à retenir au sujet du pouvoir chez Hannah Arendt et Ricoeur, c'est qu'il vient du peuple. Mais comme nous le verrons dans la culture lunda, il n'y a pas que le peuple qui est aux fondements du pouvoir.

Maintenant, revenons aux questions que se pose Ricoeur dans son analyse de la civilisation universelle et cultures nationales. « Cette réflexion contrastée, écrit Ricoeur, me conduit à poser les questions suivantes : *Qu'est-ce qui constitue le noyau créateur d'une civilisation ? A quelles conditions cette création peut-elle se poursuivre ? Comment est possible une rencontre de cultures diverses ?* »<sup>307</sup>.

Pour répondre à la première question, il nous semble qu'il faut d'abord dire ce que Ricoeur appelle noyau éthico-mythique d'une culture. En effet, « dans les cultures traditionnelles, le noyau créateur des grandes civilisations, des grandes cultures, est ce noyau à partir duquel nous interprétons la vie et que j'appelle par anticipation le noyau éthique et mythique de l'humanité »<sup>308</sup>. La culture, c'est le support de mode de vie, de penser, de valeurs d'un peuple ; la culture c'est le trésor moral d'un peuple. Il y a toujours un fonds culturel qui fait les grandes civilisations du passé. Cela étant admis, la civilisation est le fait pour un peuple de quitter une condition primitive (un état de nature) pour progresser dans le domaine des mœurs, des connaissances, des idées. Chaque peuple a son histoire et sa tradition. Le vieux passé culturel constitue la raison d'être d'un peuple. Les traditions culturelles sont comme des racines, la fondation de la personnalité propre d'un peuple, et il n'est pas facile de les déraciner complètement. Mais parfois et bien souvent, nous avons affaire à des récits mythiques pour justifier les origines de peuples. Afin de répondre à la première question, Ricoeur fait l'analyse du noyau éthico-mythique.

« Il n'est pas aisé de bien entendre ce que l'on veut dire quand on définit la culture comme un complexe de valeurs ou, si l'on préfère, d'évaluations ; nous sommes trop vite enclins à en chercher le sens à un niveau trop rationnel ou trop réfléchi, par exemple à partir d'une littérature écrite, d'une pensée élaborée ou, dans la tradition européenne, dans la philosophie. Ces valeurs

---

<sup>306</sup> Paul Ricoeur, « Pouvoir et violence », dans *Lectures 1. Autour du politique*, op.cit., p.25.

<sup>307</sup> Paul Ricoeur, « Civilisation universelle et cultures nationales », *Histoire et vérité*, p.331.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p.328-329.

propres à un peuple, qui le constituent comme peuple, doivent être cherchées beaucoup plus bas »<sup>309</sup>. Qu'est-ce qui constitue un peuple ? Quelle est l'âme d'un peuple ?

« Les valeurs dont nous parlons ici résident dans les attitudes concrètes en face de la vie, en tant qu'elles forment système et qu'elles ne sont pas remises en question de façon radicale par les hommes influents et responsables. Parmi ces attitudes, celles qui nous intéressent le plus ici concernent la tradition elle-même, le changement, le comportement, le comportement à l'égard des concitoyens et des étrangers, et plus particulièrement encore l'usage des outillages disponibles. En effet un outillage, c'est, avons-nous dit, l'ensemble de tous les moyens ; nous pouvons donc l'opposer tout de suite à la valeur, en tant que la valeur représente l'ensemble de tous les buts »<sup>310</sup>.

Il est sage, comme le conseille Ricoeur, si l'on veut atteindre le noyau culturel, il faut creuser, scruter jusqu'au plus bas niveau de la couche d'images et de symboles qui constituent les représentations de base du peuple. A travers un détour à la psychanalyse, Ricoeur essaye d'interpréter les symboles et les images. Dans cette perspective, comme Ricoeur, nous vous invitons à pénétrer la culture pour découvrir sa richesse et la symbolique du pouvoir à travers ses armoiries.

« De la même façon, écrit Ricoeur, il faudrait pouvoir mener jusqu'aux images stables, jusqu'aux rêves permanents qui constituent le fonds culturel d'un peuple et qui alimentent ses appréciations spontanées et ses réactions les moins élaborées à l'égard des situations traversées ; images et symboles constituent ce qu'on pourrait appeler le rêve éveillé d'un groupe historique. C'est dans ce sens que je parle du noyau éthico-mythique qui constitue le fonds culturel d'un peuple [...] l'humanité ne s'est pas constituée dans un seul style culturel, mais a « pris » dans des figures historiques cohérentes, closes : *les cultures*. La condition humaine est telle que le dépaysement est possible »<sup>311</sup>.

Alors se pose la *seconde question* : à quelle condition la création culturelle d'un peuple peut-elle continuer ?

Selon Ricoeur, « seule pourra survivre et renaître une culture capable d'intégrer la rationalité scientifique ; seule une foi qui fait appel à la compréhension de l'intelligence peut « épouser »

---

<sup>309</sup> *Ibid.*331.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p.331-332.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p.333-334.



son temps. Le problème, c'est de ne pas répéter simplement le passé, mais de s'y enraciner pour inventer sans cesse »<sup>312</sup>. C'est cette préoccupation qui nous anime, pas d'être nostalgique d'un passé qu'on raconte qu'il l'a fait ses preuves dans le temps, mais nous nous référons à la tradition culturelle afin de penser comment répartir sur des valeurs ancestrales pour inventer une politique du bien-vivre-ensemble dans nos institutions politiques modernes.

Reste alors la *troisième question* : *comment est possible une rencontre de cultures diverses, entendons : une rencontre qui ne soit pas mortelle pour tous ?*

« Il paraît en effet ressortir des réflexions précédentes que les cultures sont incommunicables ; et pourtant l'étrangeté de l'homme pour l'homme n'est jamais absolue. L'homme est un étranger pour l'homme certes, mais toujours aussi un semblable. Il est possible de comprendre par sympathie et par imagination l'autre que moi, comme je comprends, écrit Ricoeur, un personnage de roman, de théâtre ou un ami réel mais différent de moi ; bien plus, je puis comprendre sans répéter, me représenter sans revivre, me faire autre en restant moi-même.[...] Etre homme, c'est être capable de ce transfert dans un autre centre de perspective. Alors se pose la question de confiance : qu'arrive-t-il à mes valeurs quand je comprends celles des autres peuples »<sup>313</sup>?

Si l'homme est un semblable, ses signes qu'il pose dans la nature peuvent être traduits. En outre, si tout n'est pas compréhensible ni traductible, mais quelque chose, au moins, passe. Donc, il y a lieu de s'approcher de la compréhension l'autre dans sa culture à partir de la nôtre en traduisant ce qui peut se traduire. Au moins, Ricoeur reconnaît que la rencontre des autres cultures a été pour la sienne une épreuve aussi considérable dont ils n'ont pas encore tiré toutes les conséquences. Mais « seule une culture vivante, à la fois fidèle à ses origines et en état de créativité sur le plan de l'art, de la littérature, de la philosophie, de la spiritualité, est capable de supporter la rencontre des autres cultures, non seulement de la supporter mais de donner un sens à cette rencontre »<sup>314</sup>, souligne Paul Ricoeur. Lorsque la rencontre est une confrontation d'impulsions créatrices, une confrontation d'élans, elle est elle-même créatrice. Mais, au-delà de cette épreuve, il est une richesse de découvrir autre chose différente de sa culture, de découvrir une autre vision du monde que celle d'avant. A ce niveau, l'effort consiste de sortir de son monde, pas pour s'appauvrir pour entrer dans la vision de l'autre. Le choc de la rencontre

---

<sup>312</sup> *Ibid.*, p.335

<sup>313</sup> *Ibid.*, p.335-336.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p.335.

doit se faire dans le respect total de la culture de l'autre. Chris Marker fait cette remarque au sujet de la considération de l'art africain par les autres cultures : « Parce qu'elles sont écrites dans le bois, nous prenons leurs pensées pour des statues ; et nous trouvons du pittoresque là où un membre de la communauté noire voit le visage d'une culture »<sup>315</sup>. Cela dit, essayons maintenant d'entrer en contact avec la culture traditionnelle lunda. En somme, retenons que

« La vérité humaine n'est que dans ce procès où les civilisations s'affronteront de plus en plus à partir de ce qui en elles est le plus vivant, le plus créateur. L'histoire des hommes, conclut Ricoeur, sera de plus en plus une vaste explication où chaque civilisation développera sa perception du monde dans l'affrontement avec toutes les autres. Or ce procès commence à peine. Il est probablement la grande tâche des générations à venir »<sup>316</sup>.

Donc de notre part, nous nous assignons la tâche d'expliquer dans les lignes qui suivent l'organisation du pouvoir dans la sapientiale africaine et particulièrement dans la chefferie lunda.

#### **4.2. Pourquoi le choix de l'Empire Lunda ?**

Pourquoi le choix du peuple Lunda parmi tant d'autres peuples africains ? En effet, j'ai choisi de parler de l'Empire Lunda et de prendre en exemple son organisation du pouvoir traditionnel, pour trois raisons. Premièrement, à en croire Paul Ricoeur :

« La façon dont un peuple développe sa culture repose sur une loi de fidélité et de création : une culture meurt dès qu'elle n'est plus renouvelée, recréée ; il faut que se lève un écrivain, un penseur, un sage, un spirituel pour relancer la culture et la risquer à nouveau dans une aventure et un risque total. La création échappe à toute prévision, à toute planification, à toute décision d'un parti ou d'un Etat »<sup>317</sup>.

C'est une façon de faire revivre notre culture. Deuxièmement, appartenant à tribu, c'est la culture traditionnelle que je semble bien maîtriser le fonctionnement en son sein et l'organisation du pouvoir. Premièrement, parce que je suis de cette culture, c'est notre tribu et par le fait même, c'est elle que je semble bien maîtriser par rapport à d'autres. Troisièmement, le lunda est une culture qui a son histoire, un passé glorieux et avec un sens élevé de la noblesse du pouvoir. En plus, il convient de rappeler que nous sommes dans la culture de l'oralité.

---

<sup>315</sup> Carlos Lopes, *L'Afrique est l'avenir du monde*, Paris, Seuil, 2021, p.11.

<sup>316</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, op.cit., p.337.

<sup>317</sup> Paul Ricoeur, « civilisation universelle et cultures nationales », dans *Histoire et vérité*, op.cit., p.334.

L'histoire de plusieurs ethnies ou tribus de la République Démocratique du Congo, n'est pas documentée. Mais dans la société lunda, on a au moins, l'avantage de trouver les ouvrages plusieurs écrits à son sujet. Ensuite, notre choix se justifie pour une deuxième raison : l'organisation de son pouvoir étant bien structurée, la gestion des conflits en son sein se règle dans la sagesse et de manière pacifique en vue du vivre-ensemble. Une dernière raison purement personnelle, c'est par rapport à mon deuxième nom ou post-nom qui est celui du Grand chef coutumier qu'on appelle Mwant Yaav. Somme toute, c'est une façon pour moi de valoriser notre culture mais surtout de faire connaître ses valeurs aux autres.

#### 4.1.1. *Bref historique de l'implantation du peuple lunda et de l'expansion de son empire.*

Nous lisons sous la plume de l'historien, anthropologue et homme politique sénégalais Cheik Anta Diop que :

« L'Afrique a connu des empires et royaumes florissants. A l'époque précoloniale, en effet, tout le continent était couvert de monarchies et empires. Aucun lieu où vivent des hommes, fut-ce en forêt vierge, n'échappait à leur autorité. Nous pouvons citer, par exemple, les empires du Ghana, du Mali, du Songhaï, de Gao et les royaumes des Ashanti, des Mossis, du Bénin à l'Ouest, le royaume Kongo, l'empire Lunda en Afrique centrale, etc. »<sup>318</sup>

Au cœur de l'Afrique, de la Zambie à l'Angola, en passant par la République démocratique du Congo, s'étend un immense Empire très organisé dont les origines remontent vers le début du 15<sup>ème</sup> siècle ; un empire où les règles de la démocratie et l'émancipation de la femme étaient déjà d'actualité dès son origine. L'Empire Lunda, puisque c'est de lui qu'il s'agit, est l'un de grands empires les mieux organisés de l'Afrique précoloniale. Il est constitué de plusieurs royaumes et principautés éparpillés en Afrique centrale et en Afrique australe dépendants de l'Empereur Mwant Yaav<sup>319</sup>.

Les Lunda appartiennent au peuple du groupe linguistique bantou ; par le terme bantou, il faut entendre, à la suite de Wilhem Bleek, qui fut le premier à appliquer cette appellation en 1862 à cet ensemble de peuples, la famille de langues qui désigne l'être humain par la racine « ntu » auquel on ajoute le préfixe « ba » pour indiquer le pluriel<sup>320</sup>. Dans ce peuple bantou, les

<sup>318</sup> Cheik Anta Diop, *L'Afrique noire précoloniale*, Ed. Présence Africaine, Paris, 1987, p.74.

<sup>319</sup> Matthieu Mpalang Kaking, *L'Empire Lunda. Histoire, Organisation, Coutume et Tradition* (Une société démocratique avec des femmes émancipées), 1<sup>ère</sup> édition, Kinhasa, Coopecco, 2010. 56p.

<sup>320</sup> Samwiri Lwanga-Lunyigo et Jan Vansina, « Les peuples bantophones et leur expansion » in *Histoire générale de l'Afrique III, L'Afrique du VIIème au XIème siècle*, Paris, Unesco, 1990, pp.165-187.

lunda occupent respectivement : le Nord-Est de l'Angola, le Nord-Ouest de la Zambie ; au Congo-Zaïre, ils s'étendent approximativement du Sud-Ouest de la province du Shaba (Katanga) au Sud-Ouest de la province de Bandundu, dans les deux provinces du Kasai et dans le Bas-Congo. Ils constituent une vaste confédération qui s'étend, selon Endre Sik, l'historien et homme politique hongrois, « entre le 6° et le 11° de latitude sud, à partir du cours supérieur du Kwango jusqu'aux sources du Zambèze, et du Congo (Loulaba). Sur cet immense territoire, le peuple lunda a formé une grande formation d'Etat dont la puissance et l'influence s'étendaient sur un bon nombre d'autres peuplades des bantous occidentaux »<sup>321</sup>. Donc, au 15<sup>ème</sup> siècle, l'Empire lunda était déjà constitué d'une quinzaine de clans ou chefferies dont l'administration revenait aux frères et sœurs de Ruwej, mère du pouvoir traditionnel de l'empire (nom de la femme qui assurait la direction, étant donné le caractère du système matriarcal).

Nous n'allons pas nous étendre sur toute la littérature épique et mythique de l'origine de lunda. Grosso modo, retenons simplement que les Lunda situent leur origine dans les régions septentrionales de leur territoire actuel, dans la vallée de la rivière Nkalaany au Katanga. Leur village d'origine mythique, auquel ils continuent à se référer pour se situer s'appelle « Kool » ; les Lunda du Sud-Ouest du Congo-Zaïre situent ce village à l'Est. Ce point cardinal associé à leur origine, à celle de leur culture et à l'horizon d'où l'astre du jour apparaît a une grande importance pour eux. A l'origine de ce peuple, certains historiens supposent qu'il y aurait eu un noyau de groupes de villages qui se serait établi dans ces différentes régions sous la conduite de leurs chefs, maintenant ainsi des relations entre villages en vertu des relations de la royauté perpétuelle jusqu'à devenir au début du 16<sup>ème</sup> siècle une entité politique avec des liens assez unifiés.

#### 4.1.2. L'expansion de l'Empire Lunda

Au sujet de l'expansion de l'Empire Lunda, nous lisons dans *Espace lunda et identités en Afrique centrale*, de Tharcisse Matadiwamba, il commence sa description en précisant ce qui suit : « Nous avons essayé de localiser les Lunda dans leur expansion, jusqu'à plus de 1000 Km de Kool pour certains. Cette exploration n'est pas exhaustive tant elle demande beaucoup de moyens et de temps. Pour le cas de l'Angola et de la Zambie, l'écueil est double : la langue et les moyens »<sup>322</sup>. Dans le même ordre d'idées, l'auteur tient de nous faire voir que malgré les

---

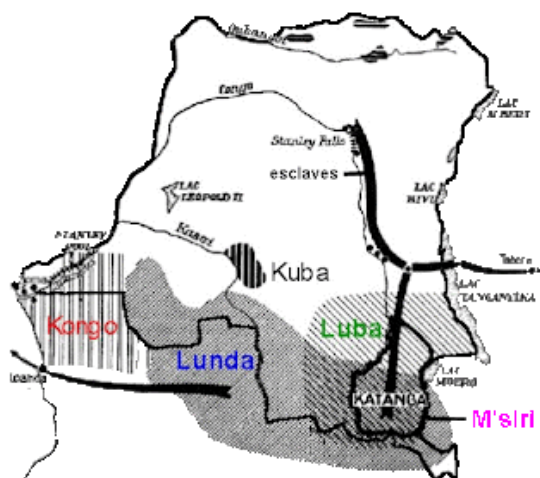
<sup>321</sup> Endre Sik, *Histoire de l'Afrique noire*, Budapest, Maison d'édition de l'Académie des sciences de Hongrie, 1961, p.64.

<sup>322</sup> Tharcisse Matadiwamba, *Espace lunda et identités en Afrique centrale. Lieux de mémoire*, Paris, L'Harmattan, 2009, p.93.

mutations géographiques, les Lunda de la diaspora reconnaissent tous leur seule et unique origine : kool, dans la province du Katanga.

« Il n'y a pas de raison de croire que les Lunda n'aient pas reproduit, où ils ont émigré, la même structure socio-politique, la seule qu'ils avaient dans leur tête. Certes, des contingences, des nécessités locales ont dû influencer ça et là mais le socle est identique à ce qu'ils ont emporté du pays d'origine. Nous allons donc passer en revue l'organisation originelle. Présentons la situation horizontalement, soit au niveau de la cour ou *ngand* a Mwant Yav et verticalement, soit au niveau du territoire lui-même, qu'on désigne également par le même vocable *ngand* »<sup>323</sup>.

A la fin de son analyse, Tharcisse Matadiwamba se pose la question de savoir : Pourquoi cette organisation a-t-elle survécu jusqu'à ce jour ? « La structure sociopolitique lunda a survécu à l'épreuve du temps, en s'accommodant à de nombreuses cultures, à de nombreux milieux. Elle a beaucoup de chance de ne pas disparaître, si ce n'est avec le pouvoir coutumier lui-même et encore ce ne serait pas du tout automatiquement. On sait ce que donne le ménage de la loi avec la tradition »<sup>324</sup>.



Sources : <https://fr.wikipedia.org>

Rappelons aussi que pour justifier l'expansion lunda, plusieurs traditions rapportent qu'elle est due à la révolte des princes héritiers qui n'acceptèrent pas le fait que leur sœur, alors qu'elle venait de succéder au trône du pouvoir et à leur père, remît tous les insignes royaux à son mari, un prince étranger Luba. Pour échapper à son autorité, ils partirent de la cour impériale et allèrent en quête d'autres territoires avec quelques partisans. Quant aux migrations, on peut penser qu'elles se faisaient probablement avec le départ de caravanes ou de petits groupes

<sup>323</sup> *Ibid.*, 93-94.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p.105.

d'hommes et de femmes qui recherchaient soit leurs alliés, soit de nouveaux territoires à conquérir.

Le secret de l'immensité de l'empire lunda se comprend par le fait que ses princes étaient stratèges pour se faire accepter auprès de différents peuples conquis. Dans la société lunda, le groupe social, le respect mutuel, la solidarité ou l'entraide, l'unité entre les membres constituent la règle de vie. La notion de la famille, du clan, de la tribu, de l'ethnie regroupe les descendants d'un ancêtre commun et soude entre eux les liens du sang et du sol. Ce qui justifie la solidarité économique. En plus, chaque représentant d'un clan avait reçu le titre de « Kabung » (pluriel : atubung), c'est-à-dire chef de terre. Ruwej (l'Impératrice) et ses tubung constituaient l'Assemblée délibérante du pouvoir politique des Lunda. En effet, pour être chef de n'importe quelle entité chez lunda, il faut non seulement avoir le sang lunda mais être aussi descendant de la famille à laquelle ce droit est reconnu.

#### ***4.3. Les structures traditionnelles du pouvoir chez les Lunda.***

De prime à bord, signalons qu'avant la colonisation, le Congo avait une organisation du pouvoir politique bien structurée en royaumes et principautés qui survivent actuellement sous forme de chefferies et de groupements. A en croire Isidore Ndaywel à Nziem :

« A l'origine la chefferie est née de la nécessité de résoudre des conflits portant sur la répartition des terres qui opposaient des communautés villageoises entre elles. Voilà pourquoi se créèrent des associations de villages c'est-à-dire des chefferies. Au sein de la chefferie, la préséance revenait à l'aîné des chefs du village. Il devenait du coup noble ; de même, tout son clan devenait aristocrate. Dans la suite, c'est au sein de ce clan exclusivement que se recrutaient les dignitaires devant exercer le pouvoir »<sup>325</sup>.

De manière générale, la politique était au service d'un bien supérieur, à savoir la paix et l'organisation harmonieuse de la vie en société. Avant de présenter les Lunda, faisons une mise au point ; en parlant de ce peuple, nous devons nous rappeler qu'il s'agit d'une société traditionnelle « où les représentations collectives sont reçues comme des évidences et ne suscitent pas de passions (...). Il n'y a pas non plus dans cette société comme dans toutes les sociétés traditionnelles de remises en question réflexives. »<sup>326</sup>. Par ailleurs, l'organisation

<sup>325</sup> Isidore Ndaywel, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*. Ed. Duculot, Bruxelles, 1998, p.60.

<sup>326</sup> André Berten, cité par Robert Kuzwela Mulanda, *La symbolique du régicide lunda. Un essai d'interprétation de quelques régicides*, Thèse de doctorat en Philosophie et Lettres, Université Catholique de Louvain, 1999-2000, p.70. Afin de comprendre le processus de réflexivité des sociétés traditionnelles dont il évoque, on peut se rapporter au symbole qui donne à penser de Ricoeur et à toute forme présente au monde est déjà une forme de rationalité de

politico-administrative de la RD-Congo reconnaît le village, le groupement et la chefferie comme entités administratives de l'Etat mais traditionnelles en ce qu'elles sont organisées selon la coutume. Elles constituent des structures locales de base du pays.

De la gestion du pouvoir : Dans les institutions traditionnelles de base de l'empire lunda, se trouve l'empereur appelé Mwaant Yaav. Ce titre de Mwaant désigne en même temps tout dignitaire. Il faut dire que cette appellation dénote la courtoisie et la noblesse. C'est donc un terme qui « rappelle la dimension éthique de l'homme noble qui a des vies humaines sous sa responsabilité »<sup>327</sup>. Comme on peut le constater, ce terme désigne d'abord l'être humain par son préfixe « mu », ensuite de la terminaison « aant » qui désigne le pluriel des êtres humains. D'où sa traduction littérale peut donner l'homme des hommes ou encore mieux, l'homme de l'humanité. C'est un terme qui évoque la seigneurie de l'homme noble au pouvoir, dont l'agir principal est celui de rassembler les hommes surtout avec sollicitude.

Quelle orientation éthique nous propose la sémantique du nom du chef ? Chez les lunda, le nom du chef semble déjà être un programme contre la fragilité sociale. On peut dire qu'il y a une exigence éthique qui est liée à la mission du chef, qui a le devoir ou la responsabilité de protéger précieusement le royaume et ses habitants contre la fragilité du monde. Au fait, qu'il nous soit permis d'utiliser le terme roi pour désigner les chefs coutumiers lunda. Cette désignation peut paraître inappropriée, mais en l'utilisant, nous voulons rester dans la logique de la culture lunda qui dit qu'un petit rend au chef d'un petit village ou groupement, le même respect dû au roi sans faire allusions aux fastes et aux éclats des cours. Le nom de Yaav quant à lui désigne dans la tradition Lunda, une espèce de vipère qui à dire vrai, exprimerait le sens de celui qui sait protéger. Sa présence a une signification dissuasive.

Dans son organisation politique, l'empereur lunda est entouré des chefs de terres, des dignitaires du territoire d'origine (N'Kalany), ainsi que de grands chefs résidents au village royal, mais faisant partie de la généalogie dynastique. On note également parmi eux, la présence des femmes (N'swan Muruund ou Rukonkish). On y trouve aussi des chefs provinciaux détachés à la cour impériale. Ceux-ci gardent toujours contact avec Mwaant Yaav. Ils ont pour mission de veiller et d'administrer les territoires et sujets conquis. Ils ont sous leur autorité des

---

Cassirer. On peut aussi lire J.B. Kabisa Bular Pawen, *Singularités des traditions et Universalisme de la démocratie, étude critique d'Eric Weil, sur l'espace négro-africain dans la mondialisation*, Université Libre de Bruxelles, 1999, pp.218-222.

<sup>327</sup>Robert Kuzwela, *La symbolique du régicide lunda. Un essai d'interprétation de quelques régicides*, Thèse de Doctorat en philosophie et lettres, Université Catholique de Louvain (Belgique). Année académique 1999-2000.

chefs de terres appelés communément chefs de groupements. Ceux-ci à leur tour ont un droit de regard et de juridiction sur les chefs de villages. Tous ces chefs coutumiers ont des titres perpétuels et sont en même temps considérés comme des nobles, des princes, du fait que leurs ancêtres ont participé aux expéditions de la conquête. Les chefs de villages ont pour subalternes, les chefs de lignages. Et ces lignages sont constitués par différentes familles se reconnaissant toutes d'un ancêtre commun. Filip de Boeck fait remarquer que les Lunda ont une conception unifiée du monde englobant en son sein les esprits, l'humain, le naturel, les animaux, le végétal, les astres, les phénomènes naturels comme la foudre, l'arc-en-ciel...<sup>328</sup>.

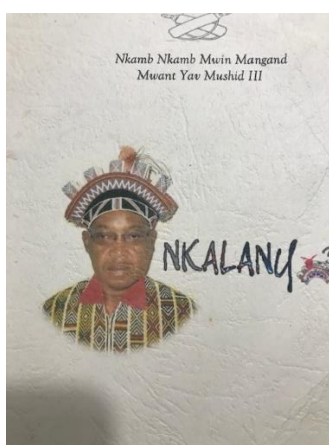


Photo de l'actuel Mwant Yav Mushid III

*Source : Twitter/Katanga diaspora « Mwant Yav Mushid III ».*

Quant à l'organisation politique de l'Empire Lunda, notons sans entrer dans les détails que l'empereur est entouré des chefs de terres et des dignitaires du territoire d'origine, la Nkalaany, ainsi que de grands chefs résidents au village royal, considérés comme appartenant à la généalogie dynastique. Parmi eux, on note la présence de deux femmes ayant respectivement le titre de nswan mulund et de lukonkish. Mais, il y a lieu de s'interroger sur le rôle de ces deux femmes dans la cour. En effet, étant du régime matriarcal, la femme joue un rôle non négligeable dans le système traditionnel lunda. Socialement, la femme n'est pas opprimée. Sur le plan politique, elle demeure omniprésente et joue un rôle éminemment confidentiel à l'ombre du pouvoir. Elle se présente dans la vie de chaque jour comme la garante du présent et de l'avenir en veillant sur la mémoire des empereurs ou des chefs décédés. En plus, « dans le domaine divinatoire, la femme apparaît comme celle qui brise la voûte du ciel et

<sup>328</sup> Filip de Boeck, Cité par Robert Kuzwela, *op.cit.*, p. 75.



entend le message inouï des génies dont elle est le passage obligé et le réceptacle sacré »<sup>329</sup>. C'est ainsi qu'elle participe à la prise des décisions qui engage l'empire et participe à la gestion quotidienne de la cité ou mieux du village. Donc, il ne faut jamais exclure la femme comme c'est le cas dans plusieurs cultures africaines ; mais chez les lunda, il faut instruire la femme et la mettre à sa place, car c'est la femme qui porte de la tradition, elle est porteuse et réceptacle de la vie, voilà pourquoi il faut d'ailleurs la respecter. A l'exemple de Jeanne d'Arc, figure de proue de la résistance en France, la femme chez les lunda incarne beaucoup de valeurs.

Au deuxième plan de l'administration politique de l'empire, il y a des chefs provinciaux qui, détachés de la cour impériale, gardent contact avec l'empereur, ils ont pour mission de veiller sur et administrer les territoires et sujets conquis. Ils ont sous leur autorité des chefs de terre communément appelés chefs de groupements, qui à leur tour ont un droit de regard et de juridiction sur les chefs de villages. Tous ces chefs coutumiers ont des titres perpétuels et sont également considérés comme des nobles, des princes dont les ancêtres avaient participé aux expéditions de la conquête. Les chefs des villages ont pour subalternes les chefs de lignages. Les lignages sont formés par plusieurs familles se réclamant d'un ancêtre commun. En fin de compte, on retrouve la famille au bas de l'échelle sociale.

Quant à la distribution des fonctions des dignitaires dans différentes cours, elles sont attribuées aux individus en fonction des relations et des responsabilités héréditaires antérieures exercées par leurs ancêtres dans la dynastie. En effet, selon Jan Vansina :

« Toute la structure reposait sur les mécanismes jumelés de la succession positionnelle et de la parenté perpétuelle. Un successeur n'héritait pas seulement de la charge mais du statut personnel du défunt y compris son nom propre et ses relations de famille. Ainsi, les anciennes relations de parenté étaient rétablies à chaque génération et il ne se créait de nouveaux liens qu'après que toutes les positions anciennes du système eussent été remplies. En pratique, ces mécanismes s'avéraient extrêmement utiles parce qu'ils opéraient un divorce entre la structure politique et la structure de la descendance réelle, n'étant lié à aucun principe particulier de la descendance »<sup>330</sup>.

Cette structure se composait de la manière suivante : la reine, l'empereur choisi par le conseil impérial composé de notables et de représentants de tous les autres royaumes et principautés,

<sup>329</sup> Matthieu Mpalang Kaking, *L'Empire Lunda*, Kinshasa, Coppecco, 2010, p.40.

<sup>330</sup> Jan Vansina, *Les anciens royaumes de la savane, les Etats des savanes méridionales de l'Afrique centrale des origines à l'occupation coloniale* (traduit de l'anglais par J. Taminiaux), University Wisconsin Press et Ires-Léopoldville, 1965, pp.63-64.

les magiciens de la guerre (chef des armées), les gardiens des tombes des empereurs, les juges et les griots de la Cour. Mais, l'autorité politico-administrative, cherchant à s'imposer pour faire asseoir son pouvoir, à côté du pouvoir traditionnel, se heurtera à plusieurs résistances de la population indigène attachée à la tradition. C'est le début du télescopage et conflit entre pouvoir juridique et pouvoir traditionnel coutumier. Les Etats doivent prendre au sérieux l'aspect culturel ou civilisationnel afin d'éviter les conflits (*Le choc des civilisations de Samuel Huntington*). Par conséquent, on ne peut pas avoir pour ambition de résoudre les conflits sociopolitiques en Afrique sans prendre en compte l'aspect de sa diversité culturelle (plusieurs coutumes liées aux différentes ethnies).

Pour poursuivre dans une même optique, comme le déclare Sékou Kouréissy Condé lors d'une conférence tenue à Paris pour parler du partage de l'Afrique organisé par Bismarck à Berlin en 1885, « les grandes nations se sont trouvées supplantées par de petits Etats aux frontières artificielles. C'est le plus grand piège auquel l'Afrique a été confrontée : aucun pays, à quelques exceptions près, n'a ensuite eu la capacité de se développer seul. Les fondateurs des indépendances se sont contentés de transposer les méthodes de gestion des affaires publiques qui existaient en Europe au lieu d'en créer de nouvelles »<sup>331</sup>. Or, cette méconnaissance des mécanismes propres à la société africaine porte en elle des germes de conflit.

*Quelle est la conception de la famille, du clan et de la tribu chez les Lunda ?*

La famille nucléaire, individuelle (père, mère et enfants) était inconnue en tant que collectivité autonome. Il s'agit donc ici de la famille élargie regroupant les descendants d'un ancêtre commun *Chinawej Mbar* et soudés entre eux par les liens du sang et du sol (solidarité économique). Un groupe social prend parfois des proportions étendues, il devient alors un clan, « une famille totale » à patronyme commun et avec les mêmes interdits, par exemple, comme le totem. L'autorité, à l'intérieur de la famille ou du clan, est en général très stricte. Ce pouvoir est transmis en général au frère aîné. Mais, l'autorité du patriarche n'est cependant pas discrétionnaire...la propriété étant le plus souvent collective.

Par rapport à la notion de la famille ou du clan, pouvons-nous établir un lien avec la Grèce antique ? En effet, l'on se souviendra qu'avant la réforme réalisée par Dracon, réforme évoquée plus haut, chaque clan ou « Génos » fonctionnait et réglait ses affaires de dettes et

---

<sup>331</sup> Sékou Kouréissy Condé, homme politique guinéen, ancien enseignant à l'Université Columbia et président de l'African Crisis Group, cabinet de conseil et d'études stratégiques pour la prévention et la résolution des conflits en Afrique. On peut lire son intervention dans *Les jeunes internationalistes : « La résolution des conflits en Afrique »*. Compte rendu de la conférence du mardi 20 mars 2017 à l'Université Paris II Panthéon-Assas.

conflits entre ses membres de manière autonome, indépendante de l'autorité suprême. Les membres de chaque clan vivaient en frères de sang, soudés et très solidaires entre eux. Ce sang, provenant d'une même souche, d'un ancêtre commun, circule et se transmet entre différents membres et générations du clan, reste précieux et intouchable. Le clan est une famille élargie. Ainsi, lors d'un conflit, l'individu n'est pas considéré comme une personne juridique mais comme appartenant à un groupe, à une famille. Par conséquent, porter atteinte à l'un de ses membres, c'est mépriser tout le clan et transgresser sa dignité. Ainsi, il devait être vengé par un membre de la famille.

Par ailleurs, comme la mort naturelle n'existe presque plus dans la tête des africains, chaque mort étant liée à une cause quelconque, surtout lorsqu'un membre jeune meurt, les africains de ma culture (lunda) se souviendront ici des dernières paroles incantatoires qu'on adresse à la « victime » avant son enterrement au cimetière : fort de la croyance d'une simple transformation de la vie après la mort, on exhorte au défunt le poursuivre ses ennemis, de ne pas les laisser en paix.... Ne te dérobes pas de la vengeance du sang ! Chez le peuple Lunda tout comme dans la Grèce ancienne la vengeance du sang était une obligation exigée par le fantôme de la victime afin que son âme n'erre pas éternellement de l'autre côté de l'Archéron sans pouvoir être jugée et donc ne pas avoir la permission d'entrer dans les Champs Elysées (comme les morts sans sépulcre)<sup>332</sup>.

Chez les Lunda, la famille, étant donné son histoire, est le premier lieu de la socialisation. La famille est construite sur des liens de chair et de sang, lieu où l'homme naît, où il est accueilli et protégé, premier lieu où l'homme reçoit une histoire qui le précède et l'inscrit dans un milieu social déterminé. Elle est le lieu où s'exerce l'amour et où se manifeste l'indispensable donation mutuelle entre les personnes. Pour les Lunda, quels que soient les conflits, les liens familiaux peuvent se distendre mais ne peuvent jamais se rompre. La famille est la base du pouvoir politique traditionnel qui a généré l'hérité des charges politiques. Selon Tsungu Bamesa : « l'édification des institutions politiques Kongo s'ébaucha à partir de l'unité familiale qu'est le dikhaanda et s'acheva avec l'avènement du royaume en passant par la seigneurie »<sup>333</sup>. En conclusion, ignorer les bases familiales du pouvoir dans les entités politico-

---

<sup>332</sup> Ysaline Homant, « 621 Dracon introduit la démocratie à Athènes » dans *Herodote.net. Le Média de l'histoire*, publié 03/05/2019, consulté dans [www.herodote.net](http://www.herodote.net), le 19/11/2019. Dans la mythologie grecque, Achéron est une branche de la rivière souterraine du Styx, sur laquelle Charon transportait en barque les âmes des défunts vers les enfers. Et, les champs Elysées sont les lieux des Enfers où les héros et les gens vertueux goûtent le repos après leur mort (pris dans le sens du paradis).

<sup>333</sup> Tsungu Bamesa cité par Héritier Mambi Tunga-Bau, *Pouvoir traditionnel et pouvoir d'Etat en RDC. Esquisse d'une théorie d'hybridation des pouvoirs politiques*, Kinshasa, éd ; Médiaspaul, 2010, p.26.

administratives traditionnelles reviendrait, sans aucun doute, à saper la base de l'administration territoriale du pays.

*Quels sont les fondements du pouvoir traditionnel coutumier ?*

Le pouvoir coutumier a ses fondements qui le justifient. Ce sont les mœurs, les usages traditionnels, la terre, la lignée cheffale, la culture et la capacité régulatrice de la coutume. La terre constitue le substrat matériel qui légitime le pouvoir traditionnel. Il s'appuie en même temps sur des croyances religieuses profondément enracinées et sur des considérations de parenté, liées à la structure traditionnelle de la société. Les liens de sang demeurent une condition *sine qua non* pour accéder au pouvoir.

Comme le fait remarquer Cornelius Castoriadis<sup>334</sup> pour parler de sociétés autonomes :

« Dans Presque toutes les sociétés humaines sont instituées dans l'hétéronomie, c'est-à-dire dans l'absence d'autonomie. Cela veut dire que, bien qu'elles créent toutes, elles-mêmes, leurs institutions, elles incorporent dans ces institutions l'idée incontestable pour les membres de la société que cette institution n'est pas œuvre humaine, qu'elle n'a pas été créée par les humains, en tout cas pas par les humains qui sont là en ce moment. Elle a été créée par les esprits, par les ancêtres, par les héros, par les dieux ; mais elle n'est pas œuvre humaine »<sup>335</sup>.

Ainsi, l'hérédité des charges politiques, l'absence d'alternance au pouvoir, le culte de la personne, la culture de l'oralité, sont des indicateurs d'un pouvoir exercé sur la base de la coutume. L'attachement à ces différentes valeurs constitue ce que nous pouvons appeler « la culture politique traditionnelle ». En revanche, nous tenons à mentionner dès le départ la difficulté de dire exactement l'origine de la coutume traditionnelle africaine, on ne sait pas clairement d'où elle vient, d'autant plus que ses explications remontent à des temps mythologiques. A la différence de la loi qui a un sens dans des sociétés juridiques où il y a un

---

<sup>334</sup> Cornelius Castoriadis, né le 11 mars 1922 à Istanbul (Turquie) et mort le 26 décembre 1997 à Paris, est un philosophe, économiste et psychanalyste français d'origine grecque, fondateur avec Claude Lefort du groupe socialisme ou barbarie. Il est arrivé en France en 1945, après des études de philosophie, d'économie et de droit à Athènes. Défenseur du concept d'« autonomie politique », il consacra une grande partie de sa réflexion à la notion d'autonomie, comme disposition à faire être du nouveau, projet de société visant l'autonomie individuelle et collective, soit une démocratie « radicale », qu'il opposait à l'hétéronomie, constitutive selon lui des sociétés religieuses et traditionnelles, ainsi que des régimes matérialistes productivistes industriels, capitalistes et communistes. Source : Cornelius Castoriadis, fr.m.wikipedia.org.

<sup>335</sup> Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Editions du Seuil, 1975, p.86.

législateur, la coutume, quant à elle, est tout simplement respectée sans rationalité, mais par obéissance.

La tradition (du latin, *traditio* ; de *tradere* ce qui veut dire livrer, transmettre) est l'acte de transmission de doctrines, de légendes, de coutumes, d'une personne à une personne, et pendant un long espace de temps. Tout phénomène social, qui ne s'épuise pas dans l'espace d'une génération, est objet de tradition. Mais puisque la tradition est un acte d'hommes envers d'autres hommes, elle subit des conditionnements historiques et culturels<sup>336</sup>. Soulignons à cet effet que l'objet d'une tradition, d'une coutume c'est la volonté de perpétuer de génération en génération des comportements à observer en vue d'un objectif supérieur : généralement la paix, l'unité ou la cohésion sociale. En effet, la tradition est fondement de l'ordre social. Dans le domaine de la vie sociale et politique, les traditions désignent tous les usages, les règles et les coutumes qui sont transmis de génération en génération et codifient les comportements du présent en recourant à la sagesse du passé<sup>337</sup>.

Le pouvoir politique traditionnel renvoie à l'ensemble de croyances et pratiques qui confèrent à un individu, une famille ou un clan l'autorité nécessaire à commander un groupe d'individus plus ou moins homogène et obtenir d'eux l'obéissance. Le pouvoir traditionnel renvoie, au bout de compte, à ce que Max Weber qualifie de domination traditionnelle dans la mesure où « sa légitimité s'appuie, et qu'elle est ainsi admise, sur le caractère sacré de dispositions transmises par le temps (existant depuis toujours) et des pouvoirs du chef. Le détenteur du pouvoir est déterminé en vertu d'une règle transmise. On lui obéit en vertu de la dignité personnelle qui lui est conférée par la tradition »<sup>338</sup>

A la différence de la coutume qui est un droit né de l'usage, la loi quant à elle, requiert un législateur. La loi est une règle ou ensemble de règles édictées par une autorité souveraine et imposées à tous les individus d'une société<sup>339</sup>. Autrement dit, la loi est une notion appliquée à l'origine aux comportements humains, dans le sens d'une règle de conduite ou d'une norme de justice qui, si elle est violée, entraîne la punition du coupable. Mais puisqu'il y a une multiplicité et variabilité des lois dans les rapports entre les hommes, il existe aussi une variété des coutumes et des lois civiles ou positives, c'est-à-dire, différentes des lois divines qui concernent la fin surnaturelle de l'homme). En République Démocratique du Congo, les

<sup>336</sup> « Tradition », in *Encyclopédie de la philosophie*, La pochotèque, ...p.1608

<sup>337</sup> Olivier Nay, *Histoire des idées politiques*, Paris, Armand Colin, 2004, p.337.

<sup>338</sup> Max Weber, *Economie et société, I. Les catégories de la sociologie*, Ed. Pocket, 2007, p.301-302.

<sup>339</sup> *Le Larousse, Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette livre, 2000, p.321.

coutumes sont nombreuses et variables selon qu'elles s'appliquent à tel ou tel groupe social. Dans l'ensemble, la « coutume » se conçoit comme un ensemble de vérités de foi liées aux mœurs, aux usages et aux habitudes du pouvoir qui sont transmises oralement de génération en génération dans une communauté donnée.

Si chez Max Weber les trois sources de la légitimité du pouvoir sont la coutume, le charisme et le droit<sup>340</sup>, il faut reconnaître que chez les Lunda, le fait de naître dans la lignée royale ne vous octroie pas automatiquement le privilège d'accès au trône. Le charisme ou les talents naturels jouent un rôle déterminant parmi les critères de choix d'un chef coutumier. En outre, pour ce qui est de la séparation du pouvoir telle que conçue par Montesquieu, notons que dans le pouvoir coutumier ou traditionnel, les trois pouvoirs s'imbriquent à tel point qu'on a du mal pour les séparer dans les prérogatives du chef et de sa personne qui meurt sur le pouvoir, pour le pouvoir et par le pouvoir. Donc, il ne faut pas faire la lecture de l'organisation du pouvoir politique traditionnelle avec les lunettes de la politique moderne ou occidentale. En effet, on peut aussi comprendre le pouvoir traditionnel en tant que pouvoir moral parce qu'il s'exerce dans le respect des mœurs, des règles de conduite en usage dans la société traditionnelle. Ainsi, il tient compte des valeurs qui règlent la conduite de la population sous son autorité. Il est légal, parce qu'il est conforme à la loi, reconnu et encadré par les lois et la constitution du pays (République Démocratique du Congo). Donc, c'est un pouvoir qui ne s'exerce pas en marge de la loi. Il faut ajouter que le pouvoir traditionnel doit aussi sa légitimité à la population autochtone qu'il régit, dans la mesure où celle-ci l'accepte en reconnaissant dans la personne qui l'incarne comme « mwana mbele » c'est-à-dire, fils de la lignée cheffale. En revanche, il faut noter que si la clairvoyance du prince dans la conception machiavélique s'acquiert par l'instruction, les armes, la fortune<sup>341</sup> et les talents, de même le mythe du pouvoir traditionnel est fondé sur l'exaltation des valeurs coutumières qui le légitiment.

Quant aux différentes fonctions étatiques, les plus importantes sont la fiscalité, la justice, l'armée et la protection du village. La justice faisait l'objet aussi de soins particuliers de la part de l'Empereur et l'usage journalier de circuler dans les quartiers pour rendre la justice dès qu'il

---

<sup>340</sup> Max Weber, *Le savant et le politique*, (1959), traduction et publication par Julien Freund, préface de Raymond Aron, Paris, Maison d'édition 10/18, 2002, p.119.

<sup>341</sup> Nicolas Machiavel, *Le prince*, VII, Traduction de Christian Bec, Paris, Pocket, 2019, p.307. La fortune désigne ce qui échappe à la maîtrise humaine. Par exemple : l'homme ne peut pas avoir le contrôle du cours des choses, car celui-ci est soumis à une contingence qui ne peut être déduite ou anticipée par la raison. En dépit de la force ressemblance des événements passés et futurs, les phénomènes politiques, en particulier, sont caractérisés par une irrégularité qui demande au prince une grande faculté d'adaptation pour réussir en politique. C'est la politique du moindre mal éclairée par la vertu. Il faut entendre par vertu les qualités, les capacités, qu'elles soient morales ou non, d'exercice de la décision. (cf. 1000 idées de culture générale, 1000idcg.com)

était informé par sa police, ses informateurs d'un conflit opposant différents membres de son village. Il faut vite les réconcilier sans trop laisser pourrir la situation conflictuelle. La fiscalité est minutieusement réglée et les impôts (tributs) sont collectés en espèces ou en nature par des intendants. L'armée, c'est le peuple (souvent les jeunes, les hommes) en marche sous les ordres du pouvoir. Les armes des soldats consistaient en arcs et flèches empoisonnées dont le coup ne pardonne pas, en massues, en lances et javelots ; en cotes de maille, etc.

*L'empire lunda : une société initiatique.*

A travers le processus initiatique, la sapientielle africaine fait de la société un lieu d'éveil à la visée de la maturité qui passe par *le pathos* (l'épreuve) de la vie. Fondée sur la tradition et l'expérience des anciens, la sapientielle africaine se veut une courroie d'initiation aux secrets de la vie qui se transmet dans une sphère purement culturelle des adultes sages et maîtres-initiateurs aux jeunes néophytes. Dans cette vie initiatique, le maître ne se substitue pas à l'initié pour tout faire à sa place, mais invite ce dernier à l'effort personnel, à apprendre à faire seul face à la vie. Les clés ou solutions face aux problèmes de la vie se trouvant dans la nature, « le disciple doit rentrer à l'intérieur de lui-même, afin d'y découvrir les voies et moyens qui lui sont offerts par le cosmos pour dénouer les énigmes de la vie »<sup>342</sup>.

Les lunda se répartissent naturellement par classes sociales d'âge : enfants, adultes, vieillards. Le passage principal de l'ascension sociale est la transformation d'enfants en adultes, c'est l'initiation fondamentale. La classe des adultes est plus diversifiée. La progression sociale est une sorte de raffinement d'esprit. Une cérémonie symbolise le passage à un état supérieur et cela par l'intermédiaire de l'épreuve et du courage. Par exemple, à l'âge de la puberté (âge de la majorité), les jeunes garçons et filles sont rassemblés dans le bois, sous la direction des vieux ou des vieilles, ils sont initiés aux secrets de la vie nouvelle qu'ils vont aborder. Initiation au cours de laquelle on leur apprend tout sur la vie d'une femme et sur ce qu'un homme doit savoir avant de s'engager dans la vie en les soumettant à diverses épreuves dont certaines les marquent pour toute la vie (circoncision ou le *mukhand*, le *mungong*, incisions diverses). En outre, ils apprennent l'histoire du village, la généalogie clanique, les paroles rituelles et le mot de passe du pouvoir de la lignée. C'est toute une école de vie.

Les vieillards jouent un rôle prédominant dans la société lunda. Sans pouvoir taxer cette dernière de gérontocratie, la prééminence des anciens s'explique par des raisons techniques et économiques. En effet, dans un monde en général sans écriture, sans possibilité d'exceller

---

<sup>342</sup> César Mawanzi, *La phénoménologie à l'épreuve de la vie sapientielle africaine*, Paris, L'Harmattan, 2017, p.26.

dans la connaissance par l'étude individuelle, force était, pour mieux produire et s'imposer à la considération sociale, de donner la prééminence à l'expérience (c'est-à-dire concrètement aux aînés). Ici se trouve l'adage populaire africain : « quand un vieillard meurt, c'est toute une bibliothèque qui brûle ». Les vieillards ont beaucoup plus de souvenirs des expériences de la vie. Ajoutons à cela l'influence des croyances religieuses d'après lesquelles les ancêtres sont des esprits protecteurs. Donc, les anciens se rapprochent le plus d'eux et participent à la vénération qu'on leur témoigne, d'autant plus qu'ils ont vécu avec eux.

#### **4.4. Gestion des conflits au regard de l'Empire Lunda du Congo.**

La manière dont nous gérons les conflits et tous les mécanismes de la vie sociale sont mis en place dans la gestion des conflits chez les Lunda. Au fait, la question de la gestion des conflits et des réconciliations est au cœur du pouvoir chez les lunda. Chez les lunda, il y a trois niveaux pour gérer les conflits, les prévenir et pour envisager les mécanismes de réconciliation. Cela se passe aux niveaux psychologique, sociologique (culturel) et environnemental<sup>343</sup>.

Le premier niveau, c'est le niveau psychologique du leadership. Cet aspect peut s'illustrer par deux proverbes : Le premier proverbe dit ceci : « *Mwant wa dia midiwu, mulong a diwulang milong ikwau* », cela se traduirait par : la part qui revient au chef c'est la gorge du gibier. De façon imagée, la gorge revient au chef pour lui permettre de prendre un peu de recul par rapport à la gestion de certains dossiers et à la prise de parole. Car, la parole du chef doit être une parole qui construit, qui réunifie, qui apaise et apporte la paix en rassurant les uns et les autres. La gorge doit jouer le rôle de filtrer la parole afin de ne pas laisser passer n'importe quoi ou des paroles qui soient indignes d'un chef. En fait, cette attitude qui est imposée au chef, c'est notamment pour promouvoir les aptitudes en rapport avec le sens de l'écoute, la perception, l'observation, l'anticipation, l'attention, etc. Tout cela pour justement permettre au chef de prendre la mesure des conflits latents et les autres problèmes corollaires. Tout compte fait, nous pouvons dire que toutes ces dispositions auprès du chef c'est pour lui permettre de bien envisager le dialogue social. Donc, le chef doit avoir le maximum d'éléments possibles au regard de tout ce qui se passe comme problèmes, de manière que le jour où il va parler, que cela soit une parole qui garantit le dialogue social et qui apporte la paix.

---

<sup>343</sup> Nous tenons cette répartition en trois niveaux de résolution des conflits et quelques proverbes Lunda de notre entretien réalisé avec le professeur Rida Kutsung, le 29/01/2021 à Kinshasa. Rida Kutsung est un cousin à moi, professeur de sociologie africaine à la faculté des sciences sociales de l'Université de Kinshasa (UNIKIN).



Le deuxième adage est : « *mwant wadia mikonu ni ma bambu* » (le mikonu, c'est la partie inférieure de la cuisse du gibier). Autrement dit, le chef se taille la part du lion parce que la cuisse et la poitrine lui reviennent. Mais, il faut directement préciser que la part du lion qui revient au chef signifie tout simplement que lui, il est l'instance de régulation et de redistribution équitables des ressources communautaires. Les « mabambu et les mikonu » qui reviennent de droit au chef, ne sont pas pour être gérés dans sa casserole, dans son assiette ou sur sa table ; mais c'est pour que le chef devienne un grenier des ressources communautaires au profit des couches sociales les plus vulnérables. Il est le grenier communautaire, non pas seulement pour venir en aide aux plus vulnérables de sa communauté, mais aussi pour faire face à certaines urgences sociales qui peuvent surgir à tout moment ou de manière inattendue. Donc, ce qui revient à dire que si tous ces mécanismes sont respectés et mis en place, le chef est en mesure de prévenir les conflits et les frustrations. A partir du moment où vous avez des personnes vulnérables qui ne peuvent pas aller aux champs, ni à la chasse et à la pêche, et qui ne peuvent pas faire le commerce, la cueillette..., alors qu'ils ont droit à la vie ; mais c'est bien donc au chef qu'il revient avec tout ce qu'il reçoit ou mieux tout ce qui est à sa disposition comme tribut, de voir comment les redistribuer dans la mesure du possible pour que ceux qui n'ont rien et qui ne peuvent rien faire se retrouvent aussi. Dans le cas contraire, cela engendrerait des frustrations et des conflits, tout simplement parce que les uns n'ont pas mangé.

Le deuxième niveau, c'est le niveau sociologique : A ce stade, nous avons deux processus. Le premier, c'est le processus de réconciliation qui passe par le mariage. Le mariage, chez les lunda, est une institution très importante pour consolider justement l'unité de la famille et la refondation de la famille. Mais ce mariage, on peut l'envisager au niveau intra-familial ou au niveau extra-familial. En effet, au niveau intra-familial c'est le mariage entre cousins, cousines, nièces, oncles, etc.. Cependant, il faut noter que ce type de mariage est fortement encouragé chez les lunda, car on se marie d'abord au sein de la famille. Donc, le choix préférentiel s'effectue d'abord au sein de son propre clan. C'est seulement quand on aura épuisé toutes les possibilités dans ce sens-là, que les autres voies seront explorées. Mais, l'objectif pour ce type de mariage c'est notamment d'envisager la réconciliation familiale. Par exemple, si entre deux fractions de la même famille il y a eu des antécédents à un moment ou tel autre de l'histoire, et qu'il y a deux jeunes gens provenant de ces deux fractions de la famille en conflit mais qui veulent se marier, leur mariage doit être soutenu par une cérémonie de réconciliation suivant un rituel bien établi.

Deuxièmement, le mariage extra-familial permet également la consolidation de la lignée familiale parce qu'il faut la conserver. Ainsi, en conservant la lignée familiale, on conserve aussi le pouvoir clanique et on évite tout ce qui viendrait à un certain niveau du pouvoir, la famille cheffale, car le pouvoir ne se transmet pas n'importe comment. Le mariage est aussi encouragé pour prévenir les conflits entre les membres des familles par alliance. Donc, comme on peut le constater, chez les lunda, le mariage est un moment très important qui ouvre la voie à la réconciliation. Mais cette réconciliation n'est pas seulement des paroles, elle est scellée par le lien de sang. Il y a des garanties mutuelles que l'on se donne *mutamb ni mutamb*, c'est-à-dire, des deux côtés. Les conflits étant inhérents à la vie humaine, qu'ils surviennent la nuit ou le jour, étant donné que chacun a des intérêts à garantir, du fait du mariage qui existe, on trouvera des voies pacifiques pour sortir des conflits. Le mariage extra-familial concerne des jeunes qui appartiennent à des clans, aux tribus ou aux ethnies différents. De la même manière que pour le premier niveau, l'objectif est le même : la réconciliation avec les autres familles ou clans voisins ; la prévention des conflits communautaires, le mimétisme culturel et les questions identitaires. Bref, la prévention des conflits et la réconciliation restent valables, comme nous l'avons dit lorsqu'il s'agit de mariage intra-familial.

*Le mimétisme culturel*, c'est une pratique très importante de la gestion du pouvoir chez les lunda. Si les lunda aujourd'hui qui sont disséminés dans plusieurs pays de l'Afrique se disent encore un empire, c'est notamment à cause du mimétisme culturel. Et, ce mimétisme culturel passait souvent par le lien de mariage. En effet, le mimétisme culturel a permis aux lunda de conquérir les autres territoires et d'autres cultures. Quand ils rencontraient d'autres cultures, ils apprenaient à parler leurs langues, épousaient leurs enfants, ils se comportaient comme eux, ils faisaient de la chasse dans la même forêt et fréquentaient la même rivière. En fait, ils épousaient leurs identités tout en rassurant la partie prenante comme un peuple pacifique. C'était une stratégie pour garantir la paix.

Au niveau sociologique, outre le mariage, nous avons le processus *de l'arbre à palabre*. Cet arbre appelé en lunda « muyomb », arbre sous lequel, effectivement, s'effectue tout ce qu'il y a comme rituel de réconciliation. Donc, tout se passe sous le muyomb, la palabre est une méthode de communication sociale. Mais, elle est aussi une méthode de psychothérapie de groupe et de réconciliation communautaire. Sous l'arbre à palabre, on vient pour mettre sur la table tout ce qu'il y a comme problème, comme différend entre deux personnes ou entre deux familles, deux villages, deux clans, etc. Prenant la parole, tour à tour, les deux camps commencent par restituer le fait comme cela s'est passé, en rappelant le nœud du problème

devant les sages. Mais en même temps l'objectif n'est pas de condamner X pour encenser Y, l'objectif est de permettre aux deux parties de regarder dans la même direction : nous avons tous compris ce qui s'est passé, c'est passé ; maintenant là nous devons tous ensemble « *kwendil ni mpemb ni mpezu* ». L'objectif n'est pas de donner raison ni de condamner, mais de se réconcilier et de se demander mutuellement pardon. Avant de partager le vin de palme que tout le monde va boire en signe de réconciliation, on déverse d'abord quelques gouttes par terre en signe de communion avec les ancêtres. Ensuite, on applique le mpemb (la poudre blanche de kaolin comme symbole de la pureté) sur les mains de représentants des deux camps en conflits. En fin, le réconciliateur adresse quelques paroles à Dieu en insufflant en l'air la poussière de la poudre de kaolin en signe d'élévation vers lui de la paix retrouvée.

Le troisième niveau en ce qui concerne la résolution des conflits, c'est le niveau environnemental portant sur l'éthique écologique. En effet, l'environnement est un aspect très important chez les lunda, le sol et ses ressources naturelles sont un don reçu des ancêtres qui, eux-mêmes, l'avaient aussi reçu de Tshinawej (yahwe), Nzamb (Dieu). C'est à partir d'ici que nous pouvons encore comprendre une cause profonde de tension entre le pouvoir coutumier et le pouvoir politique qui se réclame aussi propriétaire du sol et sous-sol congolais. Chez les lunda, le sol et le sous-sol constituent la dernière demeure de nos ancêtres. C'est pourquoi, on entend souvent les gens réclamer : « le Congo c'est la terre de nos ancêtres ». Pour ce faire, la terre de nos ancêtres est un bien commun qu'il faut protéger dignement. Donc, le sol et les ressources naturelles constituent un bien communautaire dont dépend la vie de tous. Ainsi, ils méritent chez les lunda protection et vénération.

En ce qui concerne la vénération, il faut noter que chez les lunda l'année (*muvu*) commence au mois de septembre (*mbej wa kusambich*), parce que ce mois coïncide avec la renaissance climatique, le retour de la pluie. Or, l'année en lunda et dans plusieurs langues nationales du Congo se confond avec la pluie, (*mvul, muvu en lunda, mvula en kikongo, mbula en lingala*), *muvu* en lunda qui signifie l'année désigne aussi la période pluvieuse. C'est pourquoi, quand il y a les premières pluies de mois de septembre, tout le monde se mobilise avec le chef en apportant les outils des travaux champêtres, houes, machettes, bêches, les semences, on va à la rivière du village et le chef fait la prière aux ancêtres pour que l'année qui commence soit bonne et la terre fructueuse. En lunda, on dira : « *mwant uktang kukumbidil* » ou encore « *mwant usambila* », c'est-à-dire, le chef fait des incantations. En fait, dans cette invocation le chef hiérarchise ses demandes en s'adressant d'abord *kwa sakatang*, c'est-à-dire à celui qui a tout créé, aux ancêtres et aux forces de la nature. Donc, les lunda croient fermement

avant même les notions de la bible que l'homme est tiré de la terre. On vénère non seulement le sol, mais surtout on le protège. Ainsi, on donne des instructions les uns aux autres, à toute la communauté comment on doit se comporter par rapport au sol qu'on doit exploiter dans la nouvelle année ou nouvelle saison qui vient de commencer. En fait, on donne à la communauté une ligne de conduite, une éthique écologique qui doit encadrer les gens afin d'éviter des comportements irresponsables.

Par ailleurs, les lunda tiennent compte de la parcimonie (l'épargne) et de la complexité des ressources naturelles pour leur exploitation. La notion de la parcimonie est très importante, mais aussi la complexité des ressources naturelles. Pour dire que ces ressources ne sont pas des éléments isolés, mais c'est un écosystème dont les éléments dépendent les uns des autres. Ainsi, lorsque nous devons les exploiter, il faut faire très attention pour que cette exploitation soit rationnelle, c'est-à-dire, avec peu d'impact négatif sur l'environnement. A travers l'invitation à faire bon usage, à exploiter rationnellement ou à bon escient le sol, nous pouvons dire qu'il y a chez les lunda une solidarité diachronique avec les générations futures. En effet, le principe de solidarité diachronique avec les générations futures chez les lunda peut s'expliquer par certaines pratiques, en l'occurrence le « mudal ». Le *mudal* est une discipline dans l'exploitation des ressources naturelles : on n'exploite pas les ressources naturelles n'importe comment. Par exemple, avec les « *amech, amasisi* » en lunda pour dire les chenilles, tant qu'elles ne sont pas encore à maturité pour être consommées, le chef donne l'interdiction à tout le monde de faire la cueillette avant la date officielle de la maturation. Ainsi, il a le pouvoir de mettre le « mudal » dans la forêt sous forme d'un serpent venimeux (le *tonkh*) ou d'un léopard ou d'abeilles pour chasser les récalcitrants qui se permettront de briser cette loi pour cueillir frauduleusement les chenilles.

La transgression de cette discipline d'exploitation communautaire, le fait de briser cet interdit pour un bien communautaire (*kukulul mudal*), est considéré chez les lunda comme un péché contre la loi, manque de respect à la parole du chef et comme un porte-malheur de la communauté. L'exploitation communautaire des ressources naturelles est aussi considérée chez les Lunda comme une forme de justice. Par exemple, personne n'a le droit de faire la chasse avant les autres ou mieux avant la période fixée par la communauté. Ne pas observer cette discipline communautaire, c'est entrer en guerre avec les ancêtres. Le mudal peut porter sur la campagne des chenilles, des champignons, la pêche, la chasse, bref il peut porter sur tout ce qui est ressource et susceptible d'être assujetti à cette loi. Savoir patienter ou attendre la maturité des résultats est une école de la patience et de la discipline.

Il faut noter que le mudal est toujours accompagné d'un interdit et d'un barème des sanctions. Donc, celui qui brise le mudal a brisé le code éthique communautaire. Par rapport à cette notion, il y a des sanctions matérielles et des sanctions immatérielles. Dès que vous avez brisé l'interdit mudal, la sanction matérielle consiste, par exemple, à faire payer un dommage causé par les tshudiang (la police de la Cour du chef) ; ils saisissent le dossier et réagissent directement, par exemple, en égorgeant les poules ou coqs d'autrui, cela va même jusqu'à tuer un bouc, un mouton d'autrui pour que le coupable de mudal puisse payer le prix. C'est une pratique qui peut paraître irrationnelle aux yeux de beaucoup, mais cela joue un rôle pédagogique chez les lunda.

Et les sanctions immatérielles consistent en ceci : par exemple, on peut jeter le sort d'une maladie incurable sur celui qui a brisé l'interdit mudal. Une autre sanction immatérielle peut être de l'ordre environnemental ou écologique, si vous avez brisé le mudal, les ancêtres protecteurs par le biais du chef peuvent larguer à votre poursuite un serpent ou un animal féroce, ou un autre génie de la nature pour vous faire peur, pour vous interpeller mais pas pour tuer. Cependant, comme conséquence de l'entêtement de celui qui brise l'interdit mudal, on peut devenir étourdi pendant quelques jours avant de retrouver les facultés mentales sans dire exactement ce qui vous est arrivé. En ce moment-là, la communauté comprend du coup qu'il est sanctionné par les forces de la nature. Effectivement, cela peut sembler de la fiction ou de la simple spéculation pour certains, mais c'est une réalité qui a des effets psychologiques dans la communauté lunda.

Une autre pratique qui est en rapport avec la solidarité diachronique pour les générations futures chez les lunda, c'est la notion de la protection des forêts et savanes, étangs, rivières et arbres sacrés. En effet, chez les lunda on n'entre pas dans n'importe quelle forêt ; on ne fréquente pas toutes les vallées et on ne grimpe pas toutes les montagnes du pays, on ne se baigne pas dans n'importe quel lac ou étang, il y a des tronçons routiers qu'on ne fréquente pas la nuit ou encore des voies de la rivière qu'on ne traverse pas par pirogue, etc. En fait, ils sont considérés comme des endroits qui rappellent des mauvais souvenirs du passé de nos ancêtres. Il y en a qui font l'objet d'un strict interdit de les fréquenter. C'est le sens de l'expression lunda « *wakapakil* », qui veut dire : Fais attention, fais gaffe, prends garde ! ... de ne jamais faire ceci ou cela. Au fond, ces lieux interdits, ce sont dans la plupart de cas, des environnements témoins de certains événements héroïques des ancêtres, parfois de leur conquête ; certains sont tombés sur ce champ de bataille. En lunda on dit dans un langage imagé que (*pomap pavundiling wubu*) littéralement cela signifie : « il y a un champignon pourri dans cet endroit ». Ainsi, tout ce qui

poussera dans ce périmètre sera non comestible et totémique. Mais il faut préciser que ce champignon est, en réalité, comestible et non pourri, il désigne un arrière-grand parent qui y gît. Ainsi, cet endroit deviendra un lieu noir de pèlerinage pour les chefs et les initiés de la Cour avant les grandes cérémonies, par exemple, à l'occasion de l'intronisation d'un chef coutumier. Pourquoi ce lieu est dit noir ? C'est parce qu'il rappelle un mauvais souvenir.

Autrement dit, ces lieux interdits font revivre dans la mémoire communautaire son histoire, et lui rappellent les potentiels ennemis du clan ; non pas pour venger ou entretenir les conflits mais plutôt pour les prévenir et ne plus reprendre les erreurs du passé. Par ailleurs, ce sont parfois des lieux où l'on enterre des chefs coutumiers. Comme chez les lunda, l'enterrement des chefs coutumiers se passe la nuit et en clandestinité ; donc, personne ne peut voir leurs tombes, sauf les tshubung ! Cependant, du point de vue écologique, les lieux interdits peuvent être considérés comme des sanctuaires de régénération des nouvelles espèces, comme on les voit avec des parcs et des aires protégés en Occident. Donc, nous voyons clairement à travers les exemples cités, cette sagesse pratique incarnée dans la tradition lunda.

#### ***4.5. L'éthique de la personne du chef coutumier lunda***

Qu'en est-il de la représentation de la figure royale chez tous les lunda ? Pour répondre à cette question sur la représentation et les attributions que les Lunda se font de leurs chefs, nous allons nous référer et présenter le cas du grand chef coutumier *Mwant Nzav tshenda mashind* que nous connaissons bien. Les lunda considèrent le chef coutumier comme un être complexe ; pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler qu'il renferme en lui tout seul plusieurs appellations avec de multiples significations. Par exemple : « *mwaant mwin mangaand, nzav lukund a nsaangw* », ce qui se traduit par : « le chef est le propriétaire de terre, l'Eléphant qui arrache les souches pour frayer le passage et en même temps fait trembler la terre ». Mais il convient de préciser que ce fait de renfermer en lui seul plusieurs appellations pour exprimer la grandeur ou la puissance de son pouvoir, n'est pas seulement le propre des chefs lunda. Par exemple : On se souviendra que le président zaïrois s'appelait *Mobutu Sese Seko Kuku Ngbendu wa Za Banga*, ce qui veut dire « Mobutu le guerrier qui va de victoire en victoire sans que personne ne puisse l'arrêter et qui fait peur ».

En plus, dans l'imaginaire lunda, les chefs sont considérés comme ayant des attributs qui les placent au-delà de l'humain. Le chef est l'être ambivalent, l'androgyné. Il réunit les qualités célestes et humaines, les caractères opposés et complémentaires de la masculinité et de la féminité, le caractère le plus humain et le plus diabolique en vue de la fécondité, de la fertilité et du bien-être de son peuple et de son territoire. Ainsi, pour être capable de s'interposer entre

les différents champs spatio-temporels, les oppositions qui existent entre la vie et la mort, entre la virilité et la féminité, entre le jour et la nuit, le soleil et la lune, le haut et le bas, l'intérieur et l'extérieur, le ciel et l'abîme, les lunda pensent que leurs chefs coutumiers sont au-dessus du cycle ordinaire de la vie. Ils les considèrent comme le soleil qui brille, qui voit toute chose et qui éblouit dès qu'on les fixe. Ils leur attribuent également les qualités du caméléon parce qu'ils les pensent capables de tourner leurs yeux dans toutes les directions pour repérer l'ennemi. Pour Filip de Boeck, l'anthropologue des Lunda, « le corps physique du roi est transformé en un corps politique, sans frontières et omniprésent par les différents rituels de l'intronisation et par l'immobilité qui lui sont imposés »<sup>344</sup>.

Ouvrons une parenthèse sur les caractéristiques spécifiques du caméléon. La sagesse nous invite à aller à l'école du caméléon, c'est un très grand professeur de la vie. En effet, si vous l'observez, vous verrez ce qu'est le caméléon. D'abord quand il prend une direction il ne détourne jamais sa tête. Il nous apprend le sens de la détermination dans la vie. Donc, ayez toujours un objectif précis dans votre vie, que rien ne vous détourne de cet objectif. Deuxièmement, le caméléon ne tourne pas sa tête, c'est son œil qu'il tourne, il regarde en haut, en bas et tout autour de lui. Cela veut dire, informez-vous suffisamment, ne croyez pas que vous êtes le seul existant de la terre ; il y a toute l'ambiance autour de vous dont il faut tenir compte. En outre, que fait le caméléon quand il arrive dans un endroit ? Il prend la couleur du lieu, il s'adapte à son environnement, ce n'est pas de l'hypocrisie mais c'est d'abord la tolérance et le savoir-vivre. Car, se heurter les uns aux autres n'apporte rien, jamais on n'a rien construit de bon dans la guerre. Au contraire, le conflit et la guerre détruisent.

En d'autres termes, le caméléon nous apprend que la compréhension mutuelle est un grand devoir, il faudrait toujours chercher à comprendre notre prochain ; si nous existons il faut admettre que l'autre aussi existe. Que fait le caméléon dans sa démarche pour avancer ? En toute prudence, quand il lève le pied, il se balance pour savoir si les deux pieds déjà posés ne s'enfoncent pas, c'est après seulement qu'il va déposer les deux autres. Donc, il nous enseigne la prudence dans la marche. Quand il se déplace, sa queue est préhensible<sup>345</sup>, il l'accroche afin que si le devant s'enfonce, il reste suspendu ; cela s'appelle assurer ses arrières, protéger sa base. Donc, ne soyons pas imprudents. Que fait le caméléon quand il voit une proie ? Il ne se précipite pas dessus, il envoie sa langue, c'est sa langue qui va la chercher car la petite proie ne vous dit

---

<sup>344</sup> Filip de Boeck, cité par Robert Kuzwela, *op.cit.*, p.76.

<sup>345</sup> Une queue préhensible est une queue d'animal capable de s'enrouler sur un support et de s'y maintenir solidement grâce à des muscles comme par une sorte de « cinquième main ». Les animaux qui en sont pourvus sont tous des vertébrés.

pas qu'elle ne peut pas vous faire mourir mais, si sa langue peut ramener sa proie et il la ramène tranquillement sinon, il a toujours la possibilité de reprendre sa langue et d'éviter le mal<sup>346</sup>. Comme leçon à retenir : le caméléon nous invite à aller doucement dans la vie dans tout ce que nous faisons si nous voulons faire une œuvre durable, ouvrons nos cœurs, soyons patients, soyons bons, soyons vivables et humains. Cette philosophie de la vie transmise autour du feu par les grands-parents ou les aînés (pour ceux qui fréquentent encore leurs villages) est une école de la parole, de la sagesse que l'Afrique ne doit jamais perdre. Ainsi, se rappeler et appliquer ces sages conseils reçus dès le bas-âge, dans sa propre vie, c'est-à-dire, vivre de la sagesse pratique, c'est contribuer à bien vivre ensemble et à prévenir les conflits.

Par ailleurs, si le nom du chef Nzav est apparenté à l'éléphant, c'est pour évoquer sa puissance, sa grandeur et sa force. Enfin, Mwaant Nzav est aussi représenté comme un astre lumineux placé au centre de tout ce qu'il éclaire ; il est considéré comme la lune, le soleil, l'arc-en-ciel, la foudre ou enfin comme une étoile. Les Lunda appellent le chef : *Chinaweji*, ce nom signifie la force créatrice de tout ce qui existe. Il paraît que ce nom est également le nom d'un serpent rare et aveugle, Typhlopidae, qui semble avoir deux têtes et qui est invisible comme le roi. Ce nom est certainement donné aux rois en vertu de leurs valeurs éthiques liées à la noblesse dans leur comportement. Pour le peuple lunda, puisque la noblesse du pouvoir et le sens d'honneur obligent, il ne faut jamais confier le pouvoir à celui qui n'en est pas digne.

Le chef Nzav a également des noms d'animaux totémiques comme l'éléphant, le léopard, le lion, le python dont la femelle a la réputation de protéger ses œufs en les encerclant. L'allusion est faite, ici, au roi assurant l'unité et la protection de son territoire et peuple pour une fertilité et fécondité bonne et belle. Il est aussi représenté sous forme d'oiseau, et spécifiquement sous forme de l'haliaetus vocifer, l'aigle pêcheur. Cet oiseau évoque non seulement la possibilité et la liberté de Nzav de voler haut dans le ciel et d'avoir une vision générale sur tout son peuple et territoire mais aussi sa domination sur tout ce qui est terrestre. Tout comme en politique, le président est censé avoir un regard vigilant sur l'ensemble de son territoire. En d'autres termes, pour les lunda, un chef déconnecté de la vie concrète, qui n'a pas la maîtrise de la situation de l'ensemble de son territoire, n'est pas digne et à la hauteur de sa tâche.

---

<sup>346</sup> Hampâté Bâ Amadou, « A l'école du caméléon », vidéo publiée sur YouTube, il y a 15 ans. La retranscription a été assurée par nous-même en y ajoutant des commentaires en rapport avec les conflits. Pour d'autres Contes de sagesse, on peut se rapporter à Amadou Hampâté Bâ, *Contes des Sages d'Afrique*, collection dirigée par Henri Gougaud, Paris, Seuil, 2004.



Avant d'achever ce point concernant la représentation que les Lunda se font de leur roi, voyons encore certaines attributions des rois et certaines représentations du monde qui sont en rapport avec les fonctions royales. En appelant le roi Nzav, comme les autres rois par le titre « mwingaand », ce qui signifie : le propriétaire du territoire conquis, les lunda considèrent les cours royales comme le centre d'où part l'unité du territoire. Ainsi en ces rois, se concentrent simultanément l'autorité politique et l'autorité de chef de terre ; la société, les êtres humains, le territoire et le cosmos s'identifient en une unité inséparable à travers leur personne. En plus, en les identifiant avec les ancêtres fondateurs, les lunda considèrent leurs rois comme ceux qui actualisent dans le présent le passé qui a donné naissance à leur société et à toute leur culture.

Il est donc intéressant de noter que le roi lunda est le garant, le symbole, la figure paradigmatique par excellence en qui se concentrent ces différents aspects opposés et complémentaires en vue de la vie et survie de tout le royaume avec tous ses occupants. Il est bon de garder en mémoire cette représentation que les Lunda se font de lui. Ainsi, comprenons que si lui, qui est le symbole de la vie du monde, traduit des signes de fragilité et de déséquilibre, il devient par le fait même un danger pour l'équilibre du monde qu'il représente. Donc, parce son équilibre et sa fragilité sont associés à l'équilibre et à la fragilité à celle du monde. Dans cette optique, la fragilité du roi est présentée comme un signe avant-coureur qui annonce des catastrophes et rappelle qu'il est temps de procéder au renouvellement du monde symbolisé dans sa personne. Comme on peut déjà le voir, le régicide et toutes les cérémonies de l'intronisation symbolisent le passage d'un monde vieilli à un monde rajeuni par la personnalité que représentent les rois.

*Le « Kabum », premier Conseiller du roi et médecin de la socialité lunda*

À la suite de l'importance des responsabilités que portent leurs chefs, les Lunda tiennent à les protéger par toute une série d'interdits et à les représenter par des symboles qui s'enracinent dans la végétation, les fauves, le sol, le surhumain, le monstre, le diabolique...Ainsi, leur vie intime est couverte de beaucoup de mystères. Ils sont obligés de vivre isolés et leurs corps physiques portent une autre signification. Pour l'efficacité de son pouvoir, le corps du roi et sa vie intime doivent être cachés et entourés de mystère. Ainsi, il y a autour d'eux quelques dignitaires seulement. Parmi ceux-ci, deux noms seulement retiennent notre intérêt : il s'agit de la femme du pouvoir la *Mwaant mwadi*, qui se traduit littéralement par « la seconde reine ». Elle est associée au pouvoir royal depuis l'intronisation du roi jusqu'à sa mort. Il y a ensuite un dignitaire qui fait l'office de secrétaire particulier, le *Kabum Nchakal*

*kakwat*, que le professeur Dominique Kahanga appelle « le médecin de la socialité » lunda<sup>347</sup>. Car, c'est lui qui juge l'opportunité de la pratique du régicide quand le roi est fort malade, c'est le premier conseiller du chef.

Quant aux autres personnages de la cour royale, notons simplement qu'ils sont choisis parmi des seigneurs et des fonctionnaires politiques. Il s'agit des « *ilol* », des chefs politiques locaux : les « *Amant* » ; des nobles « les *an swan* », « les *an a kol* », les enfants du pays d'origine ou le peuple lunda en distinction avec les *kalamb*, propriétaires terriens des régions administrées par les institutions politiques lunda. Le « *kabum* » ou le médecin de la socialité lunda appartient à la classe d'intellectuels traditionnels et fait partie de la classe de la clairvoyance. Il incarne la personne du renouvellement interne de la société lunda, c'est lui qui assure le contrôle institutionnel des nœuds de relation dans la société. C'est aussi lui qui exerce la fonction du médecin et du thérapeute de la vie sociale quand il « est invité à dénouer les relations infécondes de la vie sociale lorsque celles-ci deviennent invivables »<sup>348</sup>. C'est donc lui qui conjure des relations faussées qui stérilisent la société, et l'infécondité des responsables du bien communautaire, surtout celle du roi, qui a la responsabilité la plus haute de la société. Le *Kabum* a la grave responsabilité de conjurer, grâce au concours de certaines personnalités de la cour royale, tous les effets du pouvoir qu'il juge nocifs et équivoques, effets qui sont jugés compromettants pour la fécondité des relations productives du travail des membres de la communauté et pour l'équilibre du monde. En plus, il identifie les foyers de crise qui sont source de l'infécondité constatée dans le groupe social ou dans la région par une analyse en amont des conflits manifestes ou latents dans la société, depuis les responsabilités des hommes et en particulier du roi jusque dans ses différents malheurs, maladies, et calamités naturelles. En un mot, le « *Kabum* est le personnage régulateur de toute la vie sociale comme médecin des relations de civilisation par lesquelles un groupe social s'enracine et traverse le temps par le travail de produire et de se produire comme communauté qui s'exerce sur fond d'une mémoire et d'une sensibilité des individus. Il est la conscience critique de la représentation fonctionnelle des acteurs de la vie en commun et de la vie politique d'un peuple »<sup>349</sup>.

---

<sup>347</sup> Dominique Kahang (Prêtre Congolais, philosophe et professeur des Universités, Recteur du Grand séminaire Interdiocésain de philosophie saint Augustin de Kalonda et Secrétaire Général de la Commission épiscopale Justice et paix), il explique le terme « *Nchakal kakwaat* » comme le médecin de la socialité, il le présente comme un type de personnage clairvoyant dans tous les domaines. Cf. son article : « Soins de santé primaires en Afrique : Cause perdue ». pp.101-142. In *Cahiers du Cidep*, n°12, nov.1991.

<sup>348</sup> Dominique Kahang a Rukonkish, *Ethique de la vie et développement. Questions posées à la modernité africaine*, Thèse de doctorat, Montpellier, 1994, p.122

<sup>349</sup> Dominique Kahang a Rukonkish, *op.cit.*, p.23. On peut aussi lire Robert Kuzwela, *La symbolique du régicide lunda*, p.81.

De tout ce qui précède, on comprend mieux pourquoi en Afrique l'on évoque si souvent l'aspect de l'atteinte à la personne du chef comme une grave infraction ; car quelle que soit la colère, la personne du chef reste intouchable dans la mesure où elle incarne le pouvoir investi des forces surnaturelles. Même en démocratie, tout n'est pas permis ; il y a des paroles qui sont blâmables, nonobstant la liberté d'expression qui est un principe démocratique fondamental. Cela étant admis, nous pensons que la démocratie en Afrique, doit tenir compte de la culture, des us et coutumes faisant appel à l'éthique, à la société, à la jurisprudence, aux droits d'aînesse, à des préséances traditionnelles liées à la personne du chef.

Cela étant admis, qu'est-ce qui fonde ce mythe africain autour de la personne du chef coutumier ? En effet, dans la culture lunda, la personne du chef est sacrée, car le bracelet qu'il porte (*kazekil ou rukan*), fait de cuivre et de muscles humains, ainsi que d'autres armoiries du pouvoir qu'on ne saurait pas traduire exactement dans une autre langue symbolisent ce caractère sacré. Il doit le porter durant tout son règne et personne n'a le droit de le toucher. Il meurt sur le trône, pour le trône et par le trône. Le chef joue le rôle du veilleur, protecteur et rassembleur du clan. Il est le médiateur de la confiance sociale et un modèle d'exemplarité. Le chef du village n'est pas celui qui mange et possède plus que les autres. Mais, il est tenu à exercer l'hospitalité vis-à-vis des visiteurs et étrangers qui arrivent dans son village. C'est pourquoi, il a droit à beaucoup de femmes ; la polygamie est de droit. Le chef est celui qui fait en sorte qu'on ne manque de rien au village. Lorsqu'un chef meurt, les *tubung* (ses conseillers) vont choisir son successeur, non pas de manière automatique par ordre de primogéniture, mais par voie d'hérédité sanctionnée par l'élection. Il est choisi dans la proche parenté du chef défunt. Par ailleurs, il est soumis à une multitude de tabous, de rites et d'obligations qui constituent une sorte de loi fondamentale, de constitution non écrite à laquelle il ne saurait désobéir sans compromettre gravement son autorité. Son intronisation est un moment fort et un événement très secret. Mais le conseil impérial ou celui du village peut décider, par exemple, de refuser l'héritage de l'autorité clanique au candidat légitime parce qu'il est reconnu malade, inactif ou mauvais administrateur.

Rappelons à cet effet que le Conseil de village est une assemblée délibérative ; il choisit le chef de village, oriente et détermine parfois ses options jusqu'à le réduire à un simple exécutant. Le pouvoir du chef est loin d'être dictatorial ou arbitraire. La hiérarchie de l'autorité est une réplique de la hiérarchie des âges. Le chef est tenu à la sauvegarde des secrets des pratiques du pouvoir. Il ne peut en aucun cas révéler seul ce que le Conseil a décidé à plusieurs, car c'est lourd de conséquences. Un adage explicite mieux cette interdiction de divulguer seul

le secret du conclave : « *chind akuning anzioku ivu : anzioku ivu akudivumbulang* », ce qui se traduit littéralement : une borne enfouie par neuf éléphants, il faut encore neuf éléphants pour la déterrer ! Il faut noter que l'allusion faite à neuf éléphants rappelle la charge que vous avez à porter lorsque vous détenez un secret. Ce proverbe met en exergue la solidarité et la puissance collective. Or, aujourd'hui, le problème de discrétion se pose en politique moderne, tout est étalé sur la place publique, même la vie privée du chef.

*Comment se passent les cérémonies de l'intronisation du Chef ?*

Le jour de l'intronisation, bien avant la cérémonie de l'investiture, le futur chef se rend en forêt avec les membres les plus proches de sa famille et les plus âgés, ceux-là même qui s'installeront avec lui dans la cour cheffale. Quand ils arrivent en forêt, à l'endroit indiqué, le futur chef se cache et se met à rugir (crier), signe qu'il est appelé à changer symboliquement de nature à cause de ses nouvelles responsabilités, tandis qu'une délégation de sa parenté paternelle fait la demande auprès d'une autre délégation de sa famille maternelle pour que celui-ci lui cède le candidat à introniser. Après cette scène où se joue une espèce de dispute et de désaccord entre les deux familles, un consentement mutuel est finalement conclu. Les parents maternels du nouveau roi traitent ceux du côté paternel de méchants et leur recommandent de ne pas pervertir le nouveau chef, ni de le tuer. Les représentants des deux familles mettent alors ensemble les cadeaux préparés pour la cérémonie. Cette scène de dispute entre les deux familles du nouveau chef peut être comprise comme le prélude de ce que le roi sera : un homme détaché de sa parenté et appelé à être au service de tout le monde. Plus tard, la délégation paternelle et maternelle conduiront le futur roi à l'endroit préparé d'avance au milieu du village pour l'introniser.

En arrivant à l'endroit prévu, le candidat roi est déposé sur des peaux de lions et de léopards préparés à cet effet. Elles font asseoir la femme du pouvoir qu'il s'est choisie à ses côtés. A sa droite, sont placées les trompes d'éléphant, animal totémique qui partage le même nom que le roi. Quant à la scène de l'intronisation, elle est une représentation cosmique qui évoque les différentes conquêtes lunda jusqu'à la possession du territoire conquis. Après toute cette cérémonie, le nouveau chef se fait transporter sur le dos d'un dignitaire porteur du grand chef coutumier, appelé « cimangat ». Les cérémoniaires lui font faire deux fois le tour du village avant de l'introduire pour la première fois dans sa nouvelle résidence ; entre-temps le peuple lui chante : « ce qui te reste à faire, c'est de te lever avec beauté, lève-toi bien avec bonté aussi ».

Quant à l'investiture nocturne, la tradition rapporte que beaucoup de cérémonies comme celles par lesquelles on installait le lieu d'où brillerait le feu dans la case privée du chef, la

cérémonie de l'installation de son lit, le port de l'anneau royal, etc. se déroulent dans un cercle assez réduit. Parmi les membres de ce cercle réduit, il y a une petite délégation de la parenté paternelle et maternelle du nouveau chef pour le seconder malgré le fait qu'il ne leur appartient plus au même niveau que les autres membres de famille. Avant son investiture, signalons qu'on procède à la recollecte de la terre recueillie dans des villages du royaume et à l'enterrement de cette même terre dans la cour « royale » quelque temps avant l'intronisation. Cette pratique a pour but de rappeler que la cour royale est le centre du royaume et que la fertilité et la fécondité, la stabilité et le bonheur de tout le royaume partaient de là et en dépendaient. En outre, il y a aussi l'enterrement de divers objets à l'endroit où l'on allume et entretient le feu de la cour royale. Quant à cette pratique, elle peut se comprendre comme une manière de renforcer le pouvoir royal face à un monde fragile par une socialisation et une fécondité bonne et belle que symbolisent le feu et le foyer.

En effet, chez les lunda, le foyer et le feu représentent le lieu de la socialisation et de la fécondité en rapport d'abord avec la mère, responsable du foyer et ensuite en rapport avec le père, en tant qu'il représente le souffle vital. Pour signifier la pérennité de la société par ces deux aspects de la socialisation et de la fertilité à travers le roi, la cour royale lunda veille à toujours entretenir ce feu et quand il s'éteint, il faut un rite spécial et un dignitaire approprié (un oncle paternel du chef) pour le rallumer. La symbolique de la perpétuité de ce feu est à mettre en rapport avec l'ardent désir de maintenir la pérennité du monde, du souffle de la vie incarnée dans la royauté et particulièrement dans la personne du chef.

Il nous semble intéressant de signaler que la veille de son intronisation, le futur nouveau chef est premièrement rappelé par un groupe des sages en lui disant que ce sont eux qui vont l'investir dans le pouvoir. Il est initié. A l'occasion, ils lui rappellent que : « Ce pouvoir, tu le détiens de nous et non pas de toi-même ; c'est quelque chose de précieux qu'on te confie ». En réalité, ce peuple et ce territoire avec ce qu'il renferme ne t'appartiennent pas. C'est un pouvoir qui te dépasse, nous te le donnons parce que c'est nous qui sommes disposés et compétents à te le donner. Donc, ce n'est pas un petit arrangement pour te faire plaisir. Par conséquent, si tu n'arrives pas à assurer la survie de la nation, du royaume ; nous te le rappellerons. Il convient de noter que nous sommes dans deux mondes complètement différents, dans un contexte tout à fait différent de ce qui se passe dans la politique actuelle.

*Que symbolisent les armoiries du pouvoir traditionnel lunda ?*

Les armoiries comme symboles du pouvoir lunda sont :

- La couronne (*Tshibangul*) : c'est le casque royal qui est en même temps la couronne de distinction, de mérite et de confirmation du pouvoir. C'est également un symbole de rassemblement ou d'unité.
- L'épée impériale (*Mpak ya mwilu*) : l'épée impériale exprime la présence du chef, c'est-à-dire que la présence du chef inspire la peur par le port de cette arme. Donc, sa présence est dissuasive car elle peut couper la tête de quiconque ne se conforme pas aux règles de bonne conduite dans la société lunda. Elle symbolise aussi l'épée de la justice pour trancher le conflit.
- *Mwimpung* (le chasse mouche) : il aide à chasser tous les esprits mauvais au passage du chef. Donc, il souffle et purifie tout, comme pour dire que l'air du chef est toujours nouveau.
- Le *kazékil ou rukhan* (le bracelet royal) : c'est le cœur, le roc, le fondement du pouvoir, le *kazékil* incarne le pouvoir comme chose divine unissant les vivants et les morts.
- La peau du léopard (*Tshikit tshia tshisump*) : Le léopard est un animal exceptionnel, fort et féroce, lorsqu'il rugit, tous les animaux de la forêt tremblent. Donc, la peau de léopard exprime la force, la puissance de son pouvoir devant ses adversaires.
- Les *Atfuziy* : ce sont les autres petits bracelets que porte le chef, énumérant le nombre d'ascendants dans le règne. Autrement dit, le classement successoral. C'est en quelque sorte une manière d'honorer la mémoire de ses prédécesseurs au trône.
- Le petit couteau de la circoncision (*yemb*) : Au cours de l'initiation de la circoncision, les jeunes garçons à l'âge de la puberté sont initiés à la vie et soumis à certaines épreuves qu'ils doivent vaincre. De même, le *yemb* rappelle le sens de l'endurance mais aussi qu'un chef ne pleurniche pas comme un enfant ou comme une femme devant les épreuves qui menacent la vie de son royaume. Mais, il lui faut du courage pour les supporter et les vaincre<sup>350</sup>.

---

<sup>350</sup> Les armoiries comme symbole du pouvoir Lunda sont des objets que l'on ne pouvait pas, en principe, traduire dans une autre langue. Nous tenons donc ces explications auprès de Mr Mukoso Nghunz A.Z., notable lunda que nous avons eu la chance d'interviewer pendant notre séjour d'enquête sur terrain au Congo en janvier 2021.

*Les armoiries du pouvoir Lunda.*



*Sources : Photos prises dans la maison d'un notable Lunda que nous avons rencontré à Kinshasa en janvier 2021 lors de nos enquêtes sur terrain.*

*Que dire de la stratégie politique extérieure de l'Empire lunda ?*

D'entrée de jeu, il sied de noter que chez les Lunda un étranger ne peut pas rencontrer directement le roi. Le système est tel qu'il existe toute une procédure à suivre pour bien savoir l'objet de sa visite. Système inscrit dans la configuration spatiale même de la Cour. Et dès que l'hôte est soupçonné d'être dangereux ou hostile, il est d'office expulsé. Lorsque le roi envoie un émissaire, ce dernier est facilement identifié à partir des quelques insignes, tenue, voire de ses capacités oratoires.<sup>351</sup>

Dans la culture du gouvernement lunda, toute intronisation est suivie de deux recommandations auxquelles devra se soumettre particulièrement le nouveau roi. La première recommandation exige du nouveau roi « de faire comme a fait Nawej et de protéger comme protège Nawej ». Ce nom généalogique lunda est considéré comme un titre de noblesse qui se traduit littéralement par source de lumière ; Dieu soleil, vérité de vérité. Quant à la deuxième recommandation, celle-ci exige du nouveau roi de régner et de gouverner par l'esprit de rassemblement. Ainsi l'intronisateur lui dit : rassemble et protège avec sollicitude les hommes

<sup>351</sup> Mukoso Nghunz, A.Z, entretien du 20 janvier à Kinshasa 2021.

qui ne t'appartiennent pas. Cela veut dire que les hommes que tu vas désormais administrer, appartiennent déjà à quelqu'un d'autre plus ancien que toi. Ce sont les hommes de Cinawej Kantang, Dieu et créateur de l'univers. C'est à ce titre que la culture du gouvernement lunda considère comme mûr, l'homme sage et capable de dénouer les crises. L'organisation du pouvoir lunda s'en tient au respect de la hiérarchie<sup>352</sup>.

Quelles relations y a-t-il avec les peuples conquis (voisins) ? En effet, il est bon de garder en mémoire que le terme lunda désigne une confédération des peuples. Ce terme qui exprime le sens d'unifier le monde, demeure une expression vivante chez les Lunda depuis les temps les plus reculés de leur histoire. A la limite, nous pouvons dire que l'ensemble lunda constitue un peuple de frères dans le sens qu'ils se reconnaissent tous descendants des mêmes ancêtres et avec le même droit du sol. Dans leurs relations avec les autres peuples, les chefs des expéditions lunda cherchent d'abord à entrer en contact avec les autochtones ou les chefs de terres. Cette conquête de terres s'accomplit en utilisant une stratégie d'intégration et d'assimilation. Entendons par intégration que les lunda procèdent avant tout par négociation avec les autochtones ou les premiers occupants de territoires. Et aussitôt qu'ils sont acceptés, les Lunda contractent des mariages avec des femmes qu'ils trouvent sur place. Les enfants issus de ces unions doivent subir l'initiation aux mœurs et coutumes lunda. Et ces derniers, devenus Lunda, peuvent alors hériter du pouvoir politique selon les structures institutionnelles de leurs pères. Le phénomène se transforme en un mouvement d'entraînement jusqu'à influencer même les autochtones : c'est l'assimilation.

Cependant, les chefs propriétaires de terres (Atfulamb) ne sont pas détrônés. Ils continuent à jouir de leurs droits, mais sous la supervision et la dépendance du pouvoir politique lunda. Ceux de ces chefs de terres qui résistent, finissent par abandonner leurs propriétés terriennes en se réfugiant plus loin. Ici, la cruauté lunda s'exerce sans faille... (On peut alors brûler villages et tuer femmes, enfants ...). Dans ce cas, les conquérants lunda, ayant déjà constitué leur force, assument les deux fonctions : celle de chef politique et celle de chef de terres. Mais comme toute société, la société lunda est sujette à des tensions et conflits. Les Lunda assimilent facilement ces tensions aux oppositions qui existent entre les descendances maternelle et paternelle, auxquelles s'associe l'opposition du côté droit au côté gauche. En outre, le foyer et le feu représentent la socialisation et la fécondité chez les Lunda. Il s'agit

---

<sup>352</sup> Mukoso Nghunz, entretien du 21 janvier 2021 à Kinshasa.



d'une part du rapport à établir avec la mère comme responsable du foyer, et d'autre part, avec le père en tant que représentant du souffle vital<sup>353</sup>.

Tharcisse Matadiwamba fait une distinction entre chef politique et chef de terre chez les Lunda. Bien souvent, écrit-il,

« Le chef politique s'empare de tout, y compris et surtout de la terre, source de toutes les richesses. Le seigneur lunda se veut maître des « hommes », laissant à ceux-ci le soin de gérer leur « bien », à condition de lui verser un tribut, *mulambu*, signe de leur soumission à son autorité et, pour lui, la manière de s'enrichir sans beaucoup d'efforts, à part celui d'avoir conquis un pays. Cette coutume s'est avérée d'une utilité indiscutable pour l'expansion et pour l'acceptation de la domination elle-même par une diversité de peuples. Car le chef soumis gardait chaque fois au moins le sentiment manifeste de détenir encore une arme non négligeable entre ses mains : la propriété du sol et, donc, le contrôle des hommes qui l'exploitaient et en tiraient leur subsistance »<sup>354</sup>.

Comment se fait l'accueil des hôtes ou quelle est l'éthique de la cour chez les lunda ? L'éthique de la cour royale lunda se fonde sur le terme « want » qui veut dire royauté et qui est une notion liée à toute organisation politique. Selon la tradition lunda, ce terme débuta au moment où un chef de famille, animé par l'esprit de rassembler les biens de la communauté, eut l'idée de s'asseoir sur la peau d'un léopard<sup>355</sup>. Cet esprit de rassembler trouve son fondement dans l'arbre sacré « Muyomb'u », qui sert à perpétuer les actions des générations défuntes à l'égard des générations vivantes. Notons toutefois que l'hospitalité lunda est symbolisée par la présence d'une paillote appelée « *Ciot* », que l'on trouve dans chaque village.

C'est dans cette paillote que toute personne étrangère ou apparentée est reçue par un membre du clan royal assurant la permanence du protocole. Celui-ci la conduira auprès d'un des dignitaires du roi appelé « Kanampumb ». Par son rôle, Kanampumb a le devoir de faire connaissance et d'apprécier la nature de l'hôte, ainsi que de l'objet de sa visite. Une nuit après, dans cet entourage du roi, on viendra remettre à l'hôte un coq (une poule), accompagné du Kaolin blanc mis sur une assiette. Ce geste d'accueil signifie que vous êtes accepté comme «

<sup>353</sup> Kahang a Rukonkish, Professeur aux Facultés Catholiques de Kinshasa et Secrétaire à la Conférence Nationale Episcopale, chargé de la commission Justice et Paix, Kinshasa, entretien avec lui du 16 mai 2013.

<sup>354</sup> Tharcisse Matadiwamba, *Espace Lunda et identités en Afrique centrale. Lieux de mémoire*, op.cit., p.108.

<sup>355</sup> Ndua, Solol, K., *Histoire ancienne des populations Luba et Lunda du plateau du Haut-Lubilash, des origines au début du 20<sup>ème</sup> siècle*, Thèse de doctorat, Université Nationale du Zaïre, Campus de Lubumbashi, Faculté des Lettres, Juillet 1978, p. 336.

persona grata », ayant des liens généalogiques proches ou lointains, ou encore par alliance avec la famille royale. Quelques jours durant, l'hôte est invité tour à tour au repas par un prince, un dignitaire ou même par la deuxième épouse du roi « N'timin ». Signalons ici que cette épouse du roi joue un rôle majeur dans la cour royale. Sa mission principale est de s'occuper de tout visiteur exprimant le désir de rencontrer le roi. Au-delà de sa gentillesse et sa générosité, les actes et paroles de cette femme futée constituent aussi un service de renseignements fiables pour le roi. Celle-ci a la capacité d'amadouer toute personne étrangère dans la cour, jusqu'à connaître l'objet réel de sa visite. Elle s'occupe également des affaires sociales de la cour, c'est-à-dire, de tout ce qui tend au bien-être de la communauté royale entière.

La présence permanente des princes (ses propres fils, certains neveux à la bravoure et aux qualités exceptionnelles, ainsi que les fils des rois défunts) à la cour assure un service de sécurité rapprochée. Les princes y reçoivent l'éducation et la sagesse pouvant les rendre aptes à la succession. Mais faisons constater à ce sujet que depuis la trahison par Ruwej, le choix d'une princesse à la succession de son père n'est pas souhaitable. En fait, selon la coutume lunda, il faut noter qu'aucun homme ne peut prendre en mariage l'impératrice ou une femme dont il est le sujet. C'est elle qui choisit la personne avec laquelle elle veut vivre et qui l'amène dans sa cour. Et l'homme devient son « samwan », c'est-à-dire l'homme que la cheffesse épouse. Ruwej tomba sous le charme d'un chasseur du nom de Chibind dont les origines restent inconnues chez les lunda. Or, pendant ses périodes de règles, Ruwej, conformément à la coutume des lunda, retirait le « kazekil » ou « rukan » (le bracelet-symbole du pouvoir) et quittait momentanément le palais et séjournait dans une petite maison appropriée jusqu'à la fin de ses règles. Chibind, ayant découvert que le « kazékil » symbolisait ou représentait le pouvoir chez les lunda, profita de l'une de ses périodes pour prendre le kazékil (le pouvoir). Il regroupa ensuite les frères et sœurs de Ruwej et fit la déclaration suivante : « Moi, le chasseur de gibiers, je viens maintenant de chasser le pouvoir lunda ». Les frères de Ruwej qui considérèrent cette prise de pouvoir qui n'était pas conforme à la coutume et aux normes lunda, comme un coup d'Etat avec la complicité de leur sœur. Ils furent mécontents de cette déclaration, quittèrent Nkalany et se dispersèrent vers Sandoa, Dilolo, pour aller en Zambie, en Angola, au Bandundu, au Nord-Katanga et au Kasai. En effet, dans cette trahison, il faut rappeler que pour être chef de n'importe quelle entité chez les lunda, il faut non seulement avoir le sang lunda mais être aussi descendant de la famille à laquelle ce droit est reconnu.

Le fait que l'hôte soit invité au repas par des personnes autres que le roi lui-même s'appelle « Kudi kasu ka pa lukugny » (apéritif ou repas d'avant-goût). La réception par le roi

lunda est en soit un spectacle haut en couleur : le service protocolaire, ayant tout apprêté, aligne les dignitaires et les princes qui vont précéder le roi. Majestueusement habillés, aux pas saccadés et bien rythmés, accompagnés par une musique exaltant le pouvoir lunda, le roi et son cortège campent chorégraphiquement dans la cour. Ce ballet fait pour séduire, charmer et vaincre les barrières culturelles et psychologiques suscite chez l'hôte un sentiment d'appartenir lui aussi à la noblesse royale lunda. Le roi installé, l'hôte sera conduit devant lui. Et tout en étant assis, il inclinera sa tête, touchant le sol par le bout des doigts puis sur la poitrine. La réaction à ce geste est un applaudissement rythmé par tous. C'est ce qu'on appelle en lunda « Kudi kund kuday mwaant ou Kwifukulwel kuday mwaant » (se prosterner devant le roi).

Par sa présentation, l'hôte devra faire preuve de son art oratoire en signifiant les liens qui le rattachent au sang royal. Pendant ce temps, toutes les réactions du roi devront servir d'éclaircissement aux liens généalogiques ou par alliance qui les unissent. Par exemple, dans sa présentation, lorsque l'hôte cite le nom d'un de ses ancêtres qui aurait marqué l'histoire et dont il se réclame descendant, le chef bougeait bien la tête. Cela nous fait penser rétrospectivement à ce que Paul Ricoeur appelle « la mémoire heureuse »<sup>356</sup>, c'est-à-dire un souvenir qu'on croyait oublier et qui refait surface. Cet art protocolaire s'articule souvent sur certaines expressions caractérisant la seigneurie lunda : « Mwaant, Cinawej, N'salejam, Mwin ma n'gaand, Ambokw, N'swan, ... »<sup>357</sup>. L'articulation de ces expressions crée une euphorie particulière parmi les peuples lunda, qui en même temps atteste qu'on est devant un personnage hautement placé, respectueux et respectable. Ces entrevues entre l'hôte et l'assemblée royale s'échangent autour d'un verre de vin appelé communément « Maar ma n'tomb », c'est-à-dire « vin de palme » chez les peuples lunda.

Aussi, à la fin de service, le protocole fera un signal adressé particulièrement au roi. Ce dernier va réagir encore par un claquement des doigts, suscitant dans la foule un applaudissement rythmé par tous. Ce geste est désigné sous l'appellation de « Dikal » en lunda. Il faut ici avouer que tout ne se dit pas en public entre le roi et son hôte. Ils auront de nouveau

---

<sup>356</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p.643.

<sup>357</sup> - Mwaant : désignation réciproque par respect entre individus sans tenir compte des classes sociales. C'est le dirigeant des hommes.

- Cinawej : source de noblesse et de lumière.

- N'salejam : la beauté de la femme lunda s'exprimant par la plume, « n'sal », ce terme désigne l'être le plus cher ou encore la belle et tendre fleur.

- Mwin ma n'gaand : propriétaire des territoires et leurs occupants.

- Ambokw : l'homme de même origine que soi, qui mérite les honneurs

- N'swan : héritier ou successeur de.

à échanger discrètement après que celui-ci sera invité au repas officiel, offert par la cour royale en son honneur. C'est là la diplomatie secrète, où se traitent les dossiers sensibles, importants pour le maintien de l'équilibre social et de la cohésion territoriale. Disons enfin que toute cette procédure cérémoniale dans l'éthique de la cour royale lunda constitue une école d'initiation qui se transmet de génération en génération. Quel était le sort réservé aux prisonniers de guerre ? La société traditionnelle lunda est celle qui depuis toujours n'admet pas les anti-valeurs : vol, adultère, violation de domicile, etc. Quelques sanctions pénales étaient prévues pour corriger tout ce qui était de nature à nuire au bon sens humain, ou à créer un climat hostile entre peuples. Parmi ces sanctions, se pratiquait également celle de mort ou de peine capitale. Et dans certains cas, cette peine pouvait être remplacée par l'échange ou la vente des esclaves qui étaient souvent soldés en cas des conflits.

Cependant, la tradition distinguait deux sortes d'esclaves : l'esclave de guerre et l'esclave de case. En effet, l'esclave de guerre était choisi parmi les hommes jugés forts ou têtus, vis-à-vis de leurs maîtres. Mais parfois, il occupait une place considérable surtout en cas d'attaque par l'ennemi. Il était également utilisé dans les travaux des champs très étendus pour prévenir la famine. L'esclave de case, il s'agissait souvent d'une femme hypothéquée par le responsable du clan dans le but de résoudre un conflit ou un besoin de survie. Celle-ci était facilement intégrée dans la société lunda en étant prise en mariage par un prince ou par le roi lui-même. Il en était de même pour un homme esclave mais obéissant ou de bonne conduite. Ces différentes démarches visant à affranchir un esclave ou un groupe d'esclaves, font partie de la dimension diplomatique traditionnelle lunda. Mais notons toutefois que tous ces nobles affranchis n'acquièrent pas le pouvoir successoral lunda. Et toute cette progéniture sera toujours désignée bien que discrètement, en termes de « *An a pa makas* », ce qui veut dire littéralement, « les enfants reçus des tierces mains ». Le tableau généalogique d'origine étant bien maîtrisé, un groupe de sages « *Atfubung* » se succède toujours d'une génération à une autre.

Notons également que le fait d'assimiler un esclave à la société traditionnelle lunda trouve son fondement dans la vision d'unifier le monde par l'entretien de relations pacifiques. Et c'est là le sens même du mot lunda qui, même dans d'autres langues comme chez les Kongo, veut dire garder ou encore mieux conserver, prendre soin de. Comme on peut donc le constater, l'ambition majeure de cette diplomatie traditionnelle lunda reste celle d'extirper la haine au sein d'une société humaine. C'est également une diplomatie qui cherche à ne pas toujours voir le mal en premier mais d'abord la recherche du bien de tous afin de valoriser l'homme dans la société. Ainsi, comme nous le fait observer Kamwiziku, voici quelques symboles de

réconciliation du mythe lunda<sup>358</sup> : la marmite représente l'unité du clan ou du pays (la nourriture de la réconciliation se prépare dans la même marmite sauf celle du chef), la braise symbolise un motif de conflit c'est-à-dire le feu qui brûle, l'eau sert à éteindre le feu de la vengeance et de la haine et à apaiser les esprits par le pardon afin combattre le mal au sein de la société. On voit ici le désir de vouloir vite éteindre le feu sans attendre qu'une étincelle devienne flamme et brûle toutes les cases du village. Cela va dans le même sens que cet adage africain qui dit : « la colère détruit son maître, c'est comme saisir un charbon ardent avec l'intention de le jeter sur quelqu'un ; c'est vous qui vous brûlez ».

Ce mythe est celui que les lunda désignent par l'expression *Kufakulweel misaang nyi mikuuk* ! qui veut dire : émonder des plantes ou branches parasites pour la survie de l'arbre. Il sert à réconcilier les membres d'une famille, d'un clan ou des branches différentes appelés à vivre dans la même communauté mais vivant en opposition depuis un laps de temps. Il signifie, en d'autres termes, que le conflit est toujours présent dans toute société dirigée par l'homme. Ce conflit brûlant comme du feu, il appartient à la dimension éthique de l'homme de pouvoir l'éteindre en se servant de l'eau (origine de toute vie) comme neutralisant, afin d'entretenir des relations toujours pacifiques avec ses semblables. En effet, dans les terres sans eau, il n'y a pas de vie ni pour les plantes, ni pour les bêtes ni pour les hommes. Il n'y a pas de vie sans les sources, les fontaines et les pluies. Biologiquement parlant, on trouve déjà de l'eau, c'est-à-dire un milieu aqueux dans la cellule qui est l'élément fondamental des vivants.

Pour montrer la richesse de la chefferie lunda et de l'organisation de son pouvoir, nous allons faire une lecture comparative, dans les lignes qui suivent, avec ce que dit Lévi-Strauss<sup>359</sup> de la culture Nambikwara dans son livre *Tristes tropiques* et de l'exercice du pouvoir dans d'autres cultures.

---

<sup>358</sup> Kamwiziku, W., « Initiation à l'histoire du clan ou de la tribu et aux relations interclaniques. Le cas des peuples Soonde-Lunda », in *L'éducation de la jeunesse dans l'église-famille en Afrique*, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2001, p. 83.

<sup>359</sup> Il est important de présenter brièvement Claude Lévi-Strauss. Anthropologue et ethnologue français, est né en 1908 à Bruxelles. Agrégé de philosophie, docteur en lettres, il part en 1935 à l'Université de São Paulo et dirige plusieurs expéditions ethnologiques au Brésil. Professeur à la New School for Social Research de New York de 1941 à 1945, Claude Lévi-Strauss devient directeur d'études à l'École pratique des hautes études de 1950 à 1974, professeur au Collège de France, chaire d'anthropologie sociale, de 1959-1982. Membre de plusieurs académies de sciences et de lettres en Europe et aux États-Unis, Claude Lévi-Strauss est élu à l'Académie française en 1973. Son œuvre, qui introduit le structuralisme dans l'ethnologie, emprunte à la linguistique et cherche à atteindre les règles inconscientes qui, dans toutes les sociétés sont à la base des croyances, des coutumes et des traditions. Claude Lévi-Strauss a renouvelé en profondeur les sciences humaines. En 1955, la publication de *Tristes tropiques* l'a aussi révélé comme un très grand écrivain. Il meurt à Paris, le 30 octobre 2009.

#### 4.6. *Etude comparative de l'exercice du pouvoir et du rôle du chef dans d'autres cultures.*

A partir de la présentation de la chefferie Nambikwara par Claude Lévi-Strauss et de l'étude anthropologique des sociétés primitives amérindiennes chez Pierre Clastres<sup>360</sup>, nous voulons retrouver les points communs et les différences avec la culture lunda afin de ressortir la richesse ou la particularité de cette dernière.

##### 1. Les points communs

En ce qui concerne l'exercice du pouvoir, on retrouve quatre traits distinctifs comme propriétés essentielles du chef dans toutes ces cultures : le chef est un « faiseur de paix », il doit être généreux de ses biens et un bon orateur. Dans toutes ces sociétés, la polygamie est reconnue comme privilège le plus souvent exclusif du chef. Par ailleurs, dans l'organisation de la vie des sociétés primitives, nous repérons d'autres traits caractéristiques supplémentaires aux quatre dégagés : l'exogamie, le rituel initiatique, la vie économique avec la division sexuelle du travail, le respect dû aux aînés, etc. Certes, dans l'ensemble, il y a beaucoup de ressemblance entre les cultures que nous venons d'étudier, mais pour notre part, nous avons pu relever dix éléments ou points communs que nous essayons de parcourir l'un après l'autre.

---

<sup>360</sup> Né à Paris, Pierre Clastres est en effet un anthropologue français connu pour ses travaux sur l'anthropologie politique des sociétés amérindiennes sans Etat. Observateur attentionné des sociétés primitives, sa formation philosophique favorise son ouverture, lui apprend à s'interroger et lui enseigne que rien ne va de soi. Malgré son admission à l'agrégation, Pierre Clastres se tourne vers l'ethnologie qui fait depuis longtemps partie de ses préoccupations. Les cours de Claude Lévi-Strauss et d'Alfred Métraux sont déterminants. Le second est à l'origine de son ouverture sur l'Amérique et sur les ouvrages des grands voyageurs et, par la suite, de son départ sur le terrain chez les Guaranis. La lecture des récits des explorateurs suscite les interrogations de l'auteur sur le pouvoir et le rôle des chefs. De 1963 à 1974, Pierre Clastres s'attache au terrain et accomplit diverses missions en Amérique du Sud. Clastres ne redécouvre rien : c'est sa manière d'interroger les choses qui est nouvelle. Il critique l'analyse ethnocentrique des sociétés primitives étudiées exclusivement à la lumière de l'histoire occidentale. Il veut se défaire du regard occidental dominé par un sentiment de supériorité qui nie l'autre et à tendance à universaliser sa culture. Clastres s'attache à envisager les cultures à partir d'elles-mêmes car la différence ne signifie pas l'infériorité. A l'inverse de ceux qui estiment que l'absence d'Etat, donc d'institutions politiques, économiques, juridiques, militaires, policières, administratives, etc., qui régissent un territoire donné constitue un vrai signe d'une humanité non accomplie, Pierre Clastres reconnaît à ces sociétés une rationalité originale. Il opère une distinction de nature entre sociétés à pouvoir coercitif et sociétés à pouvoir non coercitif et montre que pour ces dernières, leur organisation est fondée sur la destruction volontaire des risques d'inégalité en supprimant tout surplus de production et en attribuant l'autorité politique à un chef soumis à des devoirs, mais ne jouissant d'aucun droit. *La question centrale posée par l'anthropologue est, en effet, celle du pouvoir et du politique ; celle de l'organisation de la vie sociale et de la vie politique* (Présentation faite par Claude Weber, « La fonction de la violence dans les sociétés primitives selon les écrits de Pierre Clastres », dans La Documentation française, *Revue Les Champs de Mars*, 2002/2 n°12, p.61-83.

a) *Le chef est un « faiseur de paix » :*

Chez les Nambikwara, Lévi-Strauss écrit :

« Le nom qui sert à désigner le chef dans la langue nambikwara. *Uilikandé* semble vouloir dire celui qui unit ou celui qui lie ensemble. Cette étymologie suggère que le chef apparaît comme la cause du désir du groupe de se constituer comme groupe, et non comme l'effet du besoin d'une autorité centrale ressenti par un groupe déjà constitué »<sup>361</sup>.

Comme nous l'avons souligné plus haut, chez les Lunda, le titre de *Mwant* est une appellation qui dénote la courtoisie et la noblesse de l'homme qui a des vies humaines sous sa protection. Le chef, le *mwant* peut se traduire littéralement comme l'homme des hommes ou mieux l'humanité des hommes. Ce terme évoque, avons-nous dit, la seigneurie de l'homme noble au pouvoir pacificateur dont la mission première est de rassembler les hommes avec sollicitude. Donc, il joue le rôle du veilleur, protecteur et rassembleur du clan. Il est le médiateur de la confiance sociale et un modèle d'exemplarité.

Dans son étude de la philosophie de la chefferie indienne, Pierre Clastres nous décrit la même chose, la fonction du chef est également pacifiante :

« Le chef a la charge du maintien de la paix et de l'harmonie dans le groupe. Aussi doit-il apaiser les querelles, régler les différends, non en usant d'une force qu'il ne possède pas et qui ne serait pas reconnue, mais en se fiant aux seules vertus de son prestige, de son équité et de sa parole. Plus qu'un juge qui sanctionne, il est un arbitre qui cherche à réconcilier.»<sup>362</sup>.

Rappelons-nous rapidement de l'expansion de l'Empire Lunda : nous retrouvons la même réalité chez les Tupi, il y a une véritable *expansion* territoriale et politique, avec l'exercice de l'autorité de certains chefs sur plusieurs villages<sup>363</sup>.

---

<sup>361</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Le grand livre de l'ethnologie contemporaine, Collection dirigée par Jean Malaurie, (Librairie Plon, 1955), impression réalisée par CPI Brodard & Taupin, Paris, 2009, p.367.

<sup>362</sup> Pierre Clastres, « Echange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne », *La Société contre l'Etat, Recherches d'anthropologie politique*, Les Editions de Minuit, 1974, p.28.

<sup>363</sup> *Ibid.*, p.64.

b) *La générosité* :

A en croire l'anthropologue français,

« Le premier et le principal instrument du pouvoir consiste dans sa générosité. *La générosité* est un attribut essentiel du pouvoir chez la plupart des peuples primitifs et très particulièrement en Amérique. Bien que le chef ne semble pas jouir d'une situation privilégiée au point de vue matériel, il doit avoir sous la main des excédents de nourriture, d'outils, d'armes et d'ornements qui pour être infimes, n'acquièrent pas moins une valeur considérable du fait de la pauvreté générale. Lorsqu'un individu, une famille, ou la bande tout entière ressent un désir ou un besoin, c'est au chef qu'on fait appel pour le satisfaire. Ainsi, la générosité est la qualité essentielle qu'on attend d'un nouveau chef»<sup>364</sup>.

Chez les Lunda, le chef doit être généreux et bienveillant pour être attentif aux besoins de tous les membres de sa communauté. Il est celui qui fait en sorte qu'on ne manque de rien au village. Nous ne faisons pas beaucoup de commentaires pour ne pas répéter tout ce qui a été déjà dit chez les lunda.

Par ailleurs, Lévi-Strauss donne un deuxième exemple vécu au sujet de la générosité lorsqu'il écrit :

« Chaque fois que je prenais congé d'une bande après quelques semaines de vie commune, les indigènes avaient eu le temps de devenir les heureux propriétaires de haches, de couteaux, de perles, etc. Mais en règle générale, le chef se trouvait dans le même état de pauvreté qu'au moment de mon arrivée. Tout ce qu'il avait reçu (qui était considérablement au-dessus de la moyenne attribuée à chacun) lui avait déjà été extorqué. Quand un chef en vient à dire : C'est fini de donner ! C'est fini d'être généreux : Qu'un autre soit généreux à ma place ! il doit vraiment être sûr de son pouvoir, car son règne est en train de passer par sa crise la plus grave »<sup>365</sup>.

Pierre Clastres, de son côté, va plus loin pour expliciter ce second trait caractéristique de la chefferie indienne. Pour lui,

« La générosité paraît être plus qu'un devoir : une servitude. Les ethnologues ont en effet noté chez les populations les plus diverses d'Amérique du Sud que cette

<sup>364</sup> Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, op.cit, p.368-369

<sup>365</sup> *Ibid.*, p.369.



obligation de donner, à quoi est tenu le chef, est en fait vécue par les Indiens comme une sorte de droit de le soumettre à un pillage permanent. Et si le malheureux leader cherche à freiner cette fuite de cadeaux, tout prestige, tout pouvoir lui sont immédiatement déniés»<sup>366</sup>.

La situation est tout à fait analogue chez les Nambikwara, décrits par Claude Lévi-Strauss : « ... La générosité joue un rôle fondamental pour déterminer le degré de popularité dont jouira le nouveau chef<sup>367</sup> ... » Parfois, le chef, excédé des demandes répétées, s'écrie : ' Emporté ! c'est fini de donner ! Qu'un autre soit généreux à ma place<sup>368</sup> ! ' Avarice et pouvoir ne sont pas compatibles ; pour être chef il faut être généreux »<sup>369</sup>.

Pierre Clastres souligne un autre élément important : la peur du chef de se voir abandonné par son peuple s'il manque de quoi à répondre à ses besoins.

« Le prestige d'un chef, on l'a vu, tient en grande partie à sa générosité. Mais d'autre part les exigences des Indiens dépassent très souvent les possibilités immédiates du chef. Celui-ci est donc contraint, sous peine de se voir rapidement abandonné par la plupart de ses gens, de tenter de satisfaire leurs demandes. Sans doute ses épouses peuvent-elles, dans une grande mesure, le soutenir dans sa tâche : l'exemple des Nambikwara illustre bien le rôle décisif des femmes du chef »<sup>370</sup>.

c) *Avoir un don oratoire :*

Soulignons de prime abord que les sociétés primitives sont de la culture de l'oralité. Chez les Lunda, le chef doit être celui qui sait bien parler en public. Au sein du pouvoir coutumier, la langue courante n'est pas celle des choses sérieuses. D'où la nécessité de maîtriser un langage approprié pour les sentences judiciaires et l'exercice du pouvoir. Avoir un don oratoire n'est pas seulement exigé au chef, mêmes aux notables, juges et griots de la Cour. Donc, le chef lunda, avons-nous dit, doit maîtriser les subtilités du langage, avoir l'art oratoire, de la rhétorique émaillée des dictons, des satires publiques, des contes, des proverbes ou devinettes et des morceaux de chants pour passer un message. Lorsque le chef parle, il faut de la sagesse et une attention soutenue pour décrypter le message véhiculé dans un langage réservé aux initiés. La parole est un instrument politique puissant pour se faire comprendre et faire passer

<sup>366</sup> F. Huxley, *Aimables sauvages*.

<sup>367</sup> Lévi-Strauss, « La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara ».

<sup>368</sup> *Ibidem*.

<sup>369</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'Etat, op.cit.*, p.28.

<sup>370</sup> Pierre Clastres, « La philosophie de la chefferie indienne », *La Société contre l'Etat, op.cit.*, p.35.

un message. Pour le chef, la parole est une puissance. En politique moderne, la communication est le quatrième pouvoir. Le chef doit soigner son langage, car la parole se révèle aussi comme un couteau à double tranchants. Soulignons rapidement en passant que chez les Lunda comme chez les Indiens Tupi, on retrouve l'institution d'un « conseil des anciens », dont l'approbation était nécessaire à l'exercice de l'autorité par le chef principal<sup>371</sup>.

Dans cette même optique, l'auteur de *La Société contre l'Etat* spécifie son propos lorsqu'il soutient que :

« Outre ce goût si vif pour les possessions du chef, les Indiens apprécient fortement ses paroles : le talent oratoire est une condition et aussi un moyen du pouvoir politique. Nombreuses sont les tribus où le chef doit tous les jours, soit à l'aube, soit au crépuscule, gratifier d'un discours édifiant les gens de son groupe : les chefs pilaga, sherenté, tupinamba, exhortent chaque jour leur peuple à vivre selon la tradition. Car la thématique de leur discours est étroitement reliée à leur fonction de 'faiseur de paix'. [...] Le thème habituel de ces harangues est la paix, l'harmonie et l'honnêteté, vertus recommandées à tous les gens de la tribu »<sup>372</sup>.

Sans doute le chef prêche-t-il parfois dans le désert : les Toba du Chaco ou les Trumai du Haut-Xingu ne prêtent souvent pas la moindre attention au discours de leur leader, qui parle ainsi dans l'indifférence générale. Cela ne doit cependant pas nous masquer l'amour des Indiens pour la parole : un Chiriguano n'expliquait-il pas l'accession d'une femme à la chefferie en disant : Son père lui avait appris à parler ?<sup>373</sup> C'est un peu comme Jésus qui enseignait au temple de Jérusalem. Dans la foule, les gens disaient : « Jamais un homme n'a parlé comme cet homme » (Jean7,46). Par ailleurs, Pierre Clastres fait remarquer que :

« Parler, c'est avant tout détenir le pouvoir de parler. Ou bien encore, l'exercice du pouvoir assure la domination de la parole : seuls les maîtres peuvent parler. [...] Sur la tribu règne son chef et celui-ci également règne sur les mots de la tribu. En d'autres termes, et tout particulièrement dans le cas des sociétés primitives américaines, les Indiens, le chef – l'homme de pouvoir – détient aussi le monopole de la parole. Il ne faut pas, chez ces Sauvages, demander : qui est votre chef ? mais plutôt : qui est parmi

---

<sup>371</sup> *Ibid.*, p.64.

<sup>372</sup> Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op.cit.*, p. 343.

<sup>373</sup> Pierre Clastres, *La Société contre l'Etat*, *op.cit.*, p.29.

vous celui qui parle ? Maître des mots : ainsi nombre de groupes nomment-ils leur chef »<sup>374</sup>.

d) *La polygamie* :

A propos de la polygamie, Lévi-Strauss, souligne cette réalité lorsqu'il écrit :

« En concédant le privilège polygame à son chef, le groupe échange les *éléments individuels de sécurité* garantis par la règle monogame contre une *sécurité collective*, attendue de l'autorité. Chaque homme reçoit sa femme d'un autre homme, mais le chef reçoit plusieurs femmes du groupe. En revanche, il offre une garantie contre le besoin et le danger, non pas aux individus dont il épouse les sœurs ou les filles, non pas même à ceux qui se trouveront privés de femmes en conséquence du droit polygame ; mais au groupe considéré comme un tout, car c'est le groupe considéré comme un tout qui a suspendu le droit commun à son profit »<sup>375</sup>.

Rappelons que chez les Lunda, le chef du village n'est pas celui qui mange et possède plus que les autres. Mais il est tenu à exercer l'hospitalité à l'égard des visiteurs et étrangers qui arrivent dans son village. C'est pourquoi, il a droit à beaucoup de femmes ; la polygamie est de droit pour le chef. Chez les Lunda, la polygamie n'est pas seulement l'exclusivité du chef. Elle s'est établie sous l'influence de facteurs économiques ou psychologiques. A cela, il faut ajouter, avons-nous dit, les interdits qui frappent la femme durant la période de grossesse ou d'allaitement.

Selon la philosophie de la chefferie indienne, « Presque toutes ces sociétés, quels que soient leur type d'unité socio-politique et leur taille démographique, reconnaissent la polygamie ; mais presque toutes également la reconnaissent comme privilège le plus souvent exclusif du chef.»<sup>376</sup>.

Chez les Lunda, la polygynie sororale existe et se passe de la manière suivante : lorsque l'un de conjoint meurt, on propose à l'homme ou à la femme de prendre la cousine (ou le cousin) de sa défunte épouse (ou de son défunt époux) pour s'occuper de lui ou d'elle et des enfants que la grande sœur (ou le grand frère) a laissés. Mais s'il n'y a pas de cousine ou cousin, on donne la petite sœur ou le petit frère. Toutefois, si le veuf ou la veuve refuse la proposition on le (la) laisse tranquille. « Il n'en est que plus frappant de constater que la plupart de ces cultures, de la

<sup>374</sup> *Ibid.*, « Le devoir de la parole », p.131-132.

<sup>375</sup> Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op.cit.*, p.375.

<sup>376</sup> Pierre Clastres, « Philosophie de la chefferie indienne », *La Société contre l'Etat*, *op.cit.*, p.29

misérable bande guayaki à l'énorme village tupi, reconnaissent et admettent le modèle du mariage plural, fréquemment d'ailleurs sous la forme de la *polygynie sororale* »<sup>377</sup>.

Parmi les raisons qu'il faudra tenter d'élucider pour comprendre le mariage polygyne dans certaines bandes, Pierre Clastres en donne quelques-unes ! Premièrement, il estime qu'

« Une vingtième à peine des sociétés indiennes pratique la monogamie rigoureuse. C'est dire que la plupart des groupes reconnaissent la polygynie et que celle-ci est quasi continentale en son extension. Mais l'on doit noter également que la polygynie indienne est strictement limitée à une petite minorité d'individus, presque toujours les chefs. Et l'on comprend d'ailleurs qu'il n'en puisse être autrement »<sup>378</sup>.

Par exemple, certains groupes comme les Achagua (au Venezuela et à la Colombie) réduisaient en esclavage leurs voisins moins puissants et bénéficiaient ainsi d'un apport constant et important de *prisonnières, prises aussitôt comme épouses complémentaires* <sup>379</sup>. En plus, comme ils étaient des belliqueux, la mort de certains jeunes sur le champ de guerre, permettait à la plupart des hommes de pratiquer la polygynie. Ainsi, pour « plusieurs groupes Carib du Venezuela : leurs expéditions militaires visaient le plus souvent à se procurer des esclaves et des femmes secondaires »<sup>380</sup>. Pierre Clastres fait une observation et constate que :

« Lorsque la polygynie n'est pas restreinte au chef, cette possibilité se fonde sur des déterminations culturelles : existence de castes, pratique de l'esclavage, activité guerrière. Apparemment, ces dernières sociétés semblent plus démocratiques que les autres, puisque la polygynie cesse d'y être le privilège d'un seul. Un autre exemple, le modèle du mariage par achat permettait aux hommes riches d'acquérir un nombre de femmes plus grand<sup>381</sup> ».

Généralement, dans la vie des hommes, les conflits entre le chef et le peuple tournent autour de ses intérêts qui sont : la femme, le pouvoir et l'avoir. Dès que vous constituez une menace pour les intérêts du chef, ce dernier fera tout pour se débarrasser de vous et vous éloigner de son entourage.

---

<sup>377</sup> *Ibid.*, p.30

<sup>378</sup> *Ibid.*, p.30-31

<sup>379</sup> *Ibid.*, p.31

<sup>380</sup> *Ibidem.*

<sup>381</sup> *Ibid.*, p.32.

e) *L'Exogamie*<sup>382</sup> :

L'*exogamie* est considérée dans toutes ces sociétés primitives comme un moyen d'alliance politique pour éviter les conflits avec les pays voisins. Pour faire la paix et des alliés, il faut s'assurer la sécurité par la conclusion d'alliances. Souvenons-nous que chez les Lunda, le mariage extra-familial est encouragé pour consolider la lignée familiale et prévenir les conflits entre les membres des familles par alliance.

A ce sujet, Pierre Clastres écrit : « L'échange des femmes de *maloca en maloca*, en fondant des liens étroits de parenté entre familles étendues et des dèmes, institue par là même des relations politiques, plus ou moins explicites et codifiées certes, mais qui empêchent des groupes voisins et alliés par le mariage de se considérer réciproquement comme de purs étrangers, voire comme des ennemis avérés »<sup>383</sup>.

Il poursuit sa réflexion en démontrant que la stratégie d'alliances de familles par le biais du mariage est une façon d'agrandir sa sphère politique en mettant ensemble les petits groupes pour constituer un grand ensemble intercommunautaire. En effet,

« le mariage, en tant qu'alliance de familles, et au-delà d'elles, de dèmes, contribue donc à intégrer les communautés dans un ensemble, très diffus et très fluide assurément, mais qui doit se marquer par un système implicite de droits et de devoirs mutuels, par une solidarité révélée occasionnellement en des circonstances graves, par la certitude de chaque collectivité de se savoir entourée, par exemple en cas de disette ou d'attaque armée, non d'étrangers hostiles, mais d'alliés et de parents.»<sup>384</sup>.

Mais il faut du courage et savoir prendre de risques pour amorcer la démarche de tisser un lien de mariage avec quelqu'un d'une autre culture.

Par ailleurs, comme chez les amérindiens, la culture lunda pratique fortement l'exogamie pour de raison politique. On y trouve également *l'exogamie locale*, le *mariage des cousins croisés* et la *succession sororale*. « La règle du mariage des cousins croisés paraît être coextensive à celle de l'exogamie locale. De sorte que l'épouse probable ou souhaitable d'Ego mâle se

---

<sup>382</sup> L'exogamie : coutume suivant laquelle les mariages se font entre les membres de tribus, de clans différents (opposé à endogamie).

<sup>383</sup> Pierre Clastres, « indépendance et exogamie », *op.cit*, p.56.

<sup>384</sup> *Ibidem*.

retrouve être non seulement une femme résidant dans une maloca autre que la sienne, mais encore la fille du frère de sa mère, ou de la sœur de son Père »<sup>385</sup>.

Quelle est la réalité du mariage des cousins croisés chez les Lunda ? Notons que le mariage entre les membres d'une même famille, (c'est-à-dire, parent et enfant, frère et sœur) est strictement interdit. Cependant, dans le souci de renforcer les liens familiaux, le mariage entre cousins et cousines croisés est autorisé et n'est pas considéré comme un inceste. Par contre, celui entre cousins et cousines parallèles n'est pas autorisé. Cela signifie qu'un homme peut épouser la fille de son oncle maternel ou celle de sa tante paternelle (cousine croisée), mais pas celle de son oncle paternel ou celle de sa tante maternelle (cousine parallèle). Néanmoins, cette pratique semble être abandonnée aujourd'hui par beaucoup de familles.

Pourquoi pratique l'exogamie locale ou quelle intention qui anime cette pratique ? Les Lunda comme les amérindiennes pratiquent aussi l'exogamie locale. « La fonction de l'exogamie locale n'est donc pas négative : assurer la prohibition de l'inceste, mais positive : obliger à contracter mariage hors de la communauté d'origine. Ou, en d'autres termes, l'exogamie locale trouve son sens dans sa fonction : *elle est le moyen de l'alliance politique* »<sup>386</sup>.

f) *Le rituel initiatique :*

L'empire Lunda, avons-nous dit plus haut, est une société initiatique. Le rite d'initiation est une école-vie. Les jeunes gens, pour marquer le passage principal de l'enfance à l'âge adulte, sous la direction des aînés (des vieux ou vieilles) dans les bois, sont initiés aux secrets de la vie nouvelle qu'ils vont aborder. Ils apprennent l'endurance personnelle et comment faire face aux difficultés de la vie. Rappelons-nous qu'ils sont soumis à diverses épreuves dont certaines les marquent pour toute la vie (circoncision, incisions diverses). Cette retraite solennelle est marquée par une cérémonie symbolisant le passage à un état supérieur et cela par l'intermédiaire de l'épreuve et du courage. Initiatiquement, cet apprentissage devient pour les jeunes le lieu de maturité de l'homme dans sa quête de sagesse. Dans cette démarche initiatique à la maturité de l'homme qui passe par le « pathos de la vie » (l'épreuve), nous avons vu plus loin que, le maître-initiateur pousse le néophyte ou l'initié à entrer à l'intérieur de lui-même pour trouver différentes possibilités qu'offre la nature comme moyen de résoudre les énigmes de la vie.

De même chez les Indiens, nous lisons sous la plume de Pierre Clastres ce témoignage qui atteste la pratique initiatique chez eux : « De très nombreuses sociétés primitives marquent

---

<sup>385</sup> *Ibid.*, p.57.

<sup>386</sup> *Ibidem.*

l'importance qu'elles attachent à l'entrée des jeunes gens dans l'âge adulte par l'institution des rites dits de passage. Ces rituels d'initiation constituent souvent un axe essentiel par rapport auquel s'ordonne, en sa totalité, la vie sociale et religieuse de la communauté »<sup>387</sup>.

Par ailleurs, il se demande et veut comprendre le sens du lien toujours manifeste entre le corps et le rite. Il mène cette réflexion en estimant que c'est

« Presque toujours, le rite initiatique passe par la prise en compte du corps des initiés. C'est, immédiatement, le corps que la société désigne comme espace seul propice à porter le signe d'un temps, le temps d'un passage, l'assignation d'un destin. A quel secret initie le rite qui, pour un moment, prend complète possession du corps de l'initié ? Le corps médiatise l'acquisition d'un savoir, ce savoir transmis par le rite, fonction du corps dans le déroulement du rite : double question en quoi se résout celle du sens de l'initiation »<sup>388</sup>.

Pour lui, le rituel soumet le corps à la torture. Il remarque par ailleurs que d'une tribu à l'autre, d'une région à l'autre, les techniques, les moyens, les buts explicitement affirmés de la cruauté diffèrent ; mais la fin reste la même : éprouver les jeunes. Nous avons-nous-mêmes, écrit Pierre Clastres, « décrit ailleurs l'initiation des jeunes gens Guayaki (dans son livre *Chronique des Indiens Guayaki*, publié chez Plon en 1972), dont on laboure le dos sur toute sa surface. La douleur finit toujours par être insupportable : silencieux, le torturé s'évanouit »<sup>389</sup>.

Les jeunes gens en âge d'être admis dans la classe des guerriers devaient aussi passer par l'épreuve de la souffrance. Le prix de l'initiation, c'était, là aussi, le silence. On pourrait à l'infini multiplier les exemples qui tous nous apprendraient une seule et même chose : dans les sociétés primitives, la torture est l'essence du rituel d'initiation. Mais cette douleur imposée au corps, ne vise pas à faire souffrir cruellement les jeunes gens mais à mesurer leur capacité de résistance physique, leur endurance personnelle et à rassurer la société sur la qualité de ses membres<sup>390</sup>.

« Le rituel initiatique *est une pédagogie* qui va du groupe à l'individu, de la tribu aux jeunes gens. Voilà le secret que dans l'initiation le groupe révèle aux jeunes gens que vous êtes des nôtres. Chacun de vous est semblable à nous, chacun de vous est semblable aux autres. Vous portez même nom et n'en changerez pas. Chacun de vous

<sup>387</sup> Pierre Clastres, *La Société contre l'Etat*, op.cit, p.153.

<sup>388</sup> *Ibidem*.

<sup>389</sup> Pierre Clastres, « Le rite la torture », *La société contre l'Etat*, op.cit, p.154.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p.155.

occupe parmi nous même espace et même lieu : vous les conserverez. Aucun de vous n'est moins que nous, aucun de vous n'est plus que nous. *Et vous ne pourrez pas l'oublier*. Sans cesse, les mêmes marques que nous avons laissées sur votre corps vous le rappelleront ». <sup>391</sup>

Faire mémoire d'une trace (laissée sur le corps) peut nous rapprocher de Paul Ricoeur ou mieux trouver de résonance chez lui lorsqu'il parle de la mémoire comme trace. Mais Ricoeur apporte une précision en soulignant un aspect important : « lorsqu'il existe trace, ce n'est plus de la mémoire vraie, il y a médiation et histoire comme rapport entre le présent et le passé dont on ne connaît que des traces, résultat d'une reconstruction, d'un tri opéré dans ces traces laissées par l'activité humaine » <sup>392</sup>. Par ailleurs, dans son article intitulé « La mémoire comme trace des possibles », Jean-Yves Boursier précise que « la trace écrite aide à se remémorer. Cette trace peut être un tatouage, marquage rituel sur le corps ou signe de reconnaissance et d'appartenance » <sup>393</sup>.

Dans le même ordre d'idées, s'il faut aller plus loin dans la comparaison : Une trace sur le corps me rappelle que vers les années 1994 avec l'entrée massive des Rwandais fuyant le génocide de Kigali en République Démocratique du Congo, un contrôle d'identité se faisait dans les rues de Kinshasa par la police. Pour ceux qui n'avaient pas leur carte d'identité ou un autre document attestant leur nationalité congolaise, l'unique signe distinctif qu'on leur exigeait, c'est de montrer une cicatrice ronde sur le bras gauche. Cette cicatrice ronde sur le bras, se révèle comme est une particularité physique d'une génération des Congolais nés avant 1980, qu'ils portent en souvenir d'un vaccin qui remonte à l'enfance. En effet, une trace de la loi écrite sur le corps est une cicatrice indélébile. Par ailleurs, cette marque inoubliable nous amène à comprendre la force de la pédagogie du rituel initiatique indien transmis aux jeunes. La trace de la circoncision reste indélébile et peut se concevoir aussi comme une loi écrite sur le corps de jeunes initiés Lunda.

Toujours dans le cadre initiatique, chez les Lunda comme chez les Indiens, les jeunes gens apprennent d'autres secrets de la vie qu'ils sont appelés de garder pour eux-mêmes, c'est-à-dire, des choses réservées aux initiés. Par conséquent, celui qui divulgue aux non-initiés (surtout aux femmes) les secrets de l'initiation « *Mukand* ou bien *Mungong* » est passible d'une amende

---

<sup>391</sup> *Ibid.*, p.157.

<sup>392</sup> Paul Ricoeur, « L'oubli et l'effacement des traces », dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, op.cit., p.543.

<sup>393</sup> Jean-Yves Boursier, « La mémoire comme trace des possibles », *Socio-anthropologie* [En ligne], n°12/2002, mis en ligne le 15 mai 2004, consulté le 31 octobre 2022.



ou d'une punition corporelle. Indignés et fâchés de cet acte, les soldats de Mukand appelés *inkolokol* vont jusqu'à tuer un coq et parfois même un bouc de quelqu'un d'autre pour faire payer à l'initié le dommage de briser le code éthique de l'initiation par son indiscretion.

g) *Le respect dû aux aînés*

L'approche ethnographique de Ruth Benedict chez les Japonais, souligne et démontre que le principe de respect dû aux aînés était central dans la société. Tous les liens entre Japonais se fondent sur le principe de « chacun à sa place ».

« Toute tentative pour comprendre les Japonais doit commencer par une interrogation sur ce qu'ils entendent par chacun à sa place. La confiance des Japonais dans la hiérarchie est la base de leur conception des rapports d'homme à homme, ainsi que de l'individu à l'Etat, et c'est seulement en décrivant quelques-unes de leurs institutions comme la famille, l'Etat ou encore leur vie religieuse et économique, que nous comprendrons leur vision de la vie »<sup>394</sup>.

Rappelons une fois de plus que les Lunda se répartissent naturellement par classe d'âge : enfants, adultes, vieillards. Le respect mutuel entre les membres de différentes classes d'âge est une règle. Ce respect dû aux aînés s'apprend vite en famille dès le bas-âge et se transmet du père au fils cadet, passant par la mère et les fils aînés. La politesse liée au droit d'aînesse est fondamentale dans leur relation. Par exemple, chez les Lunda, même au sein d'une même famille, on vouvoie ses aînés. La pratique du tutoiement n'est pas courante. Puisque les vieilles habitudes hiérarchiques demeurent très fortes, les sociétés africaines sont parfois taxées de gérontocratiques.

« Au Japon, c'est précisément dans la famille qu'on apprend et observe méticuleusement les règles du respect. A l'époque où la mère porte encore son enfant sanglé sur son dos, elle lui fait baisser la tête avec sa main, et lorsqu'il commence à marcher, ce qu'il apprend d'abord c'est à donner des marques de respect requises à son père ou à son frère aîné. La femme s'incline devant son mari, l'enfant devant son père, les frères plus jeunes devant leurs frères aînés, la sœur devant tous ses frères, quel que soit leur âge. Et ces gestes ne sont pas vides de sens »<sup>395</sup>.

---

<sup>394</sup> Ruth Benedict, *Le Chrysanthème et le sabre*, Essai traduit de l'américain par Lise Mécréant, Préface de Jane Cobbi, Arles, Editions Philippe Picquier, 1995, p. 62.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p.68.

En Afrique, la politesse et la courtoisie sont de base pour toutes les relations. Cette politesse s'apprend dès le bas-âge en famille à travers les notions de savoir vivre en société. Par exemple : Ne jamais tutoyer un aîné, ne pas tendre en premier la main pour saluer son supérieur, il faut laisser de la place à un aîné qui arrive s'il n'y a pas d'autres chaises pour lui, il faut toujours recevoir avec deux mains ce que l'aîné vous donne, etc. Mais le respect, d'une manière générale, n'est pas seulement exigé pour les aînés mais pour tout le monde, même pour la culture africaine. Pour un étranger qui débarque pour la première fois en Afrique, les gens observent sa manière de vivre et de la considération qu'il attache à leur culture. S'il respecte leur culture, les autochtones feront de même pour lui et se montrant généreux et bienveillants à son égard. Il convient de noter que, dans toutes ces sociétés primitives, le respect dû aux aînés se prolonge jusqu'au culte offert aux ancêtres qui sont considérés comme des veilleurs protecteurs du clan.

Faisant la même observation chez les Japonais, Ruth Benedict le souligne en ces termes :

« A l'intérieur de la famille, les règles concernant l'occupation par chacun de sa place sont très précises. Même de nos jours, le père d'enfants devenus adultes ne peut se livrer à aucune transaction sans l'approbation de son propre père tant que celui-ci ne s'est pas retiré. Les parents font et défont les mariages de leurs enfants même quand ceux-ci ont trente ou quarante ans. Comme chef de famille, le père est servi le premier à table, va le premier au bain et reçoit avec un signe de tête les révérences profondes que le reste de la famille lui adresse »<sup>396</sup>.

#### h) *Vie économique et division sexuelle du travail*

La vie économique chez les Lunda est constituée essentiellement de : l'agriculture, la chasse, la pêche, la cueillette, l'élevage et le commerce avec les autres peuples. Nous avons vu que chez les Lunda la campagne, c'est-à-dire, la forêt ou la brousse n'est pas une étendue hostile, mais les habitants ont appris à capturer ou tuer les gibiers, à connaître des racines, des baies, certaines feuilles, qui constituent un appoint pour faire des sauces et les autres offres des graines dont la préparation donne un condiment apprécié.

« Chez les Nambikwara, les fillettes apprennent à filer, traînent, rien et dorment ; les garçonnetts commencent plus tard à tirer avec de petits arcs et à s'initier aux travaux masculins (à huit ou dix ans). Mais les uns et les autres prennent très rapidement

---

<sup>396</sup> *Ibid*, p.72.

conscience du problème fondamental et parfois tragique de la vie nambikwara, celui de la nourriture, et du rôle actif qu'on attend d'eux. Ils collaborent aux expéditions de cueillette et de ramassage avec beaucoup d'enthousiasme. Les fillettes savent quelle part est dévolue aux femmes dans la vie économique de la tribu, et sont impatientes de s'en rendre dignes »<sup>397</sup>.

Sur le plan économique, la femme jouit d'une autonomie appréciable. Elle a le monopole de la cueillette et du ramassage, les hommes étant réduits à la chasse. Pour les travaux champêtres, les hommes s'occupent du déboisement et du défrichage, les femmes de la semailles. De même, comme le souligne aussi Pierre Clastres :

« La vie économique des Indiens se fondait principalement sur l'agriculture, accessoirement sur la chasse, la pêche et la collette, écrit Pierre Clastres. Le gros travail, effectué par les hommes, consistait à défricher, à la hache de pierre et par le feu, la superficie nécessaire. Cette tâche, accomplie à la fin de la saison des pluies, mobilisait les hommes pendant un ou deux mois. Presque tout le reste du processus agricole – planter, sarcler, récolter -, conformément à la division sexuelle du travail, était pris en charge par les femmes »<sup>398</sup>.

i) *Rassemblement autour du feu :*

Un des derniers aspects communs à souligner dans toutes ces sociétés primitives, on remarque qu'il y a une vie qui se crée chaque soir autour du feu. Il ne s'agit pas ici du feu de la cheminée à l'intérieur d'une maison mais du feu qu'on allumait dehors. Généralement, des groupes se reconstituent autour du feu, parfois entre membres d'une même famille ou entre les hommes et les femmes. Tout le village se rassemble autour des foyers de feux. C'est un moment très important où les jeunes apprennent aussi beaucoup de choses de la vie, à travers les contes, les proverbes auprès des aînés. A tour de rôle, les gens racontent comment ils ont passé leur journée. Pour ceux qui sont restés au village, s'ils ont reçu des visiteurs passagers, parfois ils arrivent à déterminer leurs profil, le lieu de provenance et leur destination.

« Dans le village bororo, il est un moment de la journée qui revêt une importance particulière : c'est l'appel du soir. Dès que la nuit tombe, on allume un grand feu sur la place de danse où les chefs de clans viennent s'assembler : d'une voix forte, un héraut appelle chaque groupe. [...] Au fur et à mesure de leur comparution, les ordres

<sup>397</sup> Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, op.cit., p.333.

<sup>398</sup> Pierre Clastres, *La Société contre l'Etat*, op.cit., p.165.

du lendemain sont communiqués aux intéressés, toujours sur ce ton élevé qui porte les paroles jusqu'aux huttes les plus éloignées. Les femmes aussi ont quitté les huttes. Elles forment des groupes sur le pas de leur porte. On commence à entendre, au fond de la maison des hommes, puis sur la place elle-même, les chants, les récitatifs et les chœurs qui dureront toute la nuit »<sup>399</sup>.

Cette réalité amérindienne est presque vécue de la même manière dans les villages lunda. Un des derniers aspects communs à souligner dans toutes ces sociétés primitives, on remarque qu'il y a une vie qui se crée chaque soir autour du feu. Il ne s'agit pas ici du feu de la cheminée à l'intérieur d'une maison mais du feu qu'on allumait dehors. Généralement, des groupes se reconstituent autour du feu, parfois entre membres d'une même famille ou entre les hommes et les femmes.

Claude Lévi-Strauss ajoute d'autres précisions :

« Quand la nuit tombe, quelques femmes, journallement désignées, vont ramasser ou abattre dans la brousse voisine la provision des bois pour la nuit. Les groupes familiaux se reconstituent autour de leurs feux respectifs qui commencent à briller. La soirée se passe en conversations, ou bien en chants et danses. Parfois ces distractions se prolongent très avant dans la nuit »<sup>400</sup>.

Tout le village se rassemble autour des foyers de feux. C'est un moment très important où les jeunes apprennent aussi beaucoup de choses de la vie, à travers les contes, les proverbes auprès des aînés. A tour de rôle, les gens racontent comment ils ont passé leur journée. Pour ceux qui sont restés au village, s'ils ont reçu des visiteurs passagers, parfois ils arrivent à déterminer leurs profil, le lieu de provenance et leur destination.

#### j) *Le respect de morts et le rite funéraire.*

A ce qui venait d'être dit jusque-là, on peut ajouter deux autres traits caractéristiques similaires dans les habitudes de ces sociétés primitives : les cérémonies funéraires s'étendent sur plusieurs jours<sup>401</sup> et le pouvoir pour un chef de se transformer en animal pour protéger, par exemple, l'environnement. En effet, dans ces cultures, l'homme peut se transformer en léopard, en crocodile, en vipère ou en un autre serpent dangereux, non pas par méchanceté de tuer la

<sup>399</sup> Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, op.cit., p.277.

<sup>400</sup> *Ibid.*, p.330.

<sup>401</sup> *Ibid.*, p.276. « Après cela, il n'est pas surprenant que les cérémonies funéraires s'étendent sur plusieurs semaines : car leurs fonctions sont très diverses. Considérée d'abord d'un point de vue individuel, chaque mort est l'occasion d'un arbitrage entre l'univers physique et la société. Les forces hostiles qui constituent le premier ont causé un dommage à la seconde et ce dommage doit être réparé : c'est le rôle de la chasse funèbre ».

population mais de dissuader les membres récalcitrants de la communauté qui ne respectent pas l'ordre donné en vue du bien commun. Nous pensons ici à la pratique du *mudal* chez les Lunda.

## 2. Quelques points de différence :

D'entrée de jeu, il convient de préciser que, pour moi, je conçois la différence non pas comme signe d'infériorité ni de supériorité mais c'est une richesse. Parce que, ce qui manque en moi, je le trouve chez les autres et vice-versa. Cela étant admis, comment faire de nos différences une richesse sans vouloir appréhender l'autre à partir de ma propre culture ? Sans vouloir répondre directement à cette question, notons que nous avons épinglé cinq points de différence de l'exercice du pouvoir dans d'autres cultures. Il s'agit de différences du point de vue fondements du pouvoir, de la structure ou organisation du groupe, de la conception du chef Nambikwara comme bon chanteur, bon danseur et un joyeux luron, du point de vue transmission du pouvoir et enfin, de la conception du chef comme sorcier. Aux cinq premiers points, s'ajoute un sixième constitué d'autres petits aspects de différence mais qui contribuent aussi à l'exercice du pouvoir.

### 1) *Différence du point de vue fondements du pouvoir.*

Quels sont les fondements du pouvoir dans la société Nambikwara ? Selon Lévi-Strauss :

« Le prestige personnel et l'aptitude à inspirer confiance sont le fondement du pouvoir dans la société nambikwara. Tous deux sont indispensables à celui qui deviendra le guide de cette aventureuse expérience : la vie nomade de la saison sèche. Lorsque le chef de bande est en même temps un chef de village, ses obligations vont plus loin. C'est lui qui détermine le moment et le lieu de la vie sédentaire ; il dirige le jardinage et choisit les cultures ; plus généralement, il oriente les occupations en fonction des besoins et des possibilités saisonnières »<sup>402</sup>.

Pour notre rappel, nous avons vu que chez les Lunda, le pouvoir coutumier a ses fondements qui le justifient. Ce sont les mœurs, les usages traditionnels, la terre, la lignée cheffale, la culture et la capacité régulatrice de la coutume. La terre constitue le substrat matériel qui légitime le pouvoir traditionnel. Il s'appuie en même temps sur des croyances religieuses profondément enracinées et sur des considérations de parenté, liées à la structure traditionnelle de la société. Les liens de sang demeurent une condition *sine qua non* pour accéder au pouvoir. Ainsi, l'hérédité des charges politiques, l'absence d'alternance au pouvoir, le culte de la personne, la

---

<sup>402</sup> *Ibid.*, p.368

culture de l'oralité, sont des indicateurs d'un pouvoir exercé sur la base de la coutume. L'attachement à ces différentes valeurs constitue ce que nous pouvons appeler la culture politique traditionnelle .

Il faut noter immédiatement que le chef ne trouve d'appui, pour ces fonctions multiples, ni dans un pouvoir précisé, ni dans une autorité publiquement reconnue.

« Le consentement est à l'origine du pouvoir, et c'est aussi le consentement qui entretient sa légitimité. Bien que la bande vive pratiquement isolée pendant la période nomade, elle n'oublie pas l'existence des groupes voisins. Le chef ne doit pas seulement bien faire ; il doit essayer, et son groupe compte sur lui pour cela, de faire mieux que les autres »<sup>403</sup>.

## 2) Différence du point de vue de la structure ou de l'organisation du groupe

Lévi-Strauss découvre qu'il n'existe pas de structure sociale plus frêle et éphémère que la bande nambikwara.

« Si le chef paraît trop exigeant, s'il revendique pour lui-même trop de femmes ou s'il est incapable de donner une solution satisfaisante au problème du ravitaillement en période de disette, le mécontentement surgira. Des individus ou des familles entières se sépareront du groupe et iront rejoindre une autre bande jouissant d'une réputation meilleure »<sup>404</sup>.

En effet, cette notion de la chefferie Nambikwara nous a certainement aidés à découvrir non pas seulement quelques points de ressemblance avec la culture lunda, mais aussi de différences du point de vue organisation du pouvoir. Il appert que Nambikwara semble être mal structurée et, de ce fait, fragilisée dans la mesure où les hommes peuvent entrer ou intégrer le groupe et en sortir pour rejoindre une autre bande de peuple nomade voisin et cela lorsque leurs intérêts ne sont plus garantis, ce qui n'est pas le cas chez les lunda.

Dans le même ordre d'idées, l'auteur de *Tristes tropiques* ajoute :

« Un jour viendra où le chef se trouvera à la tête d'un groupe trop réduit pour faire face aux difficultés quotidiennes et pour protéger ses femmes contre la convoitise des étrangers. Dans ce cas, il n'aura pas d'autres recours que d'abandonner son

---

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 368

<sup>404</sup> *Ibid.*, p.364.

commandement et de se rallier, avec ses derniers compagnons, à une faction plus heureuse. On voit donc que la structure sociale nambikwara est dans un état fluide. La bande se forme et se désorganise, elle s'accroît et disparaît »<sup>405</sup>.

Dans la culture de mwant Yaav', on naît dans la culture lunda, même s'il faut épouser d'autres cultures rencontrées dans sa vie, un « mu lunda » digne de son nom restera toujours lunda jusqu'à la fin de sa vie. Car, on peut aller à la rencontre d'autres cultures, mais on ne change pas de structure sociale du jour au lendemain comme on change de chemise. Autrement dit, il est impossible à un lunda de dire désormais, je ne suis plus membre de la tribu lunda, je suis devenu, par exemple, « mu ngala » (une des tribus congolaises). On peut changer de mentalité, voire de nationalité, mais l'appartenance ethnique reste pour toujours. C'est pourquoi, on entend dire c'est un Français d'origine congolaise. Et, au niveau de son pays d'origine, on dira c'est un Congolais originaire de tel ou tel groupe ethnique. Alors que l'Empire Lunda semble bien structuré, on assiste à une mauvaise structuration de la société nambikwara.

Sur quelles bases s'opère alors la répartition en bandes chez les Nambikwara ?

« D'un point de vue économique, la pauvreté en ressources naturelles et la grande superficie nécessaire pour nourrir un individu pendant la période nomade rendent presque obligatoire la dispersion en petits groupes. Le problème n'est pas de savoir pourquoi cette dispersion se produit, mais comment. Dans le groupe initial, il y a des hommes qui sont reconnus comme des chefs : ce sont eux qui constituent les noyaux autour desquels les bandes s'agrègent »<sup>406</sup>.

### 3) *Chef nambikwara : bon chanteur, bon danseur et un joyeux luron.*

Les études de Lévi-Strauss nous livrent autres images du chef nambikwara : « Le chef doit être un bon chanteur et un bon danseur, un joyeux luron toujours prêt à distraire la bande et à rompre la monotonie de la vie quotidienne »<sup>407</sup>.

A la différence du chef lunda, à part ce qu'ils ont en commun dans la générosité pour être attentif aux besoins de tous les membres de la communauté et le devoir d'être celui qui unit les gens, il faut remarquer que le chef nambikwara se révèle le soir comme un grand chanteur, jouisseur, charmeur des femmes, ce qui peut lui attirer des ennuis avec les autres jeunes ou membres de son groupe, le détourner de ses devoirs et provoquer la désagrégation, le délitement

---

<sup>405</sup> *Ibidem.*

<sup>406</sup> *Ibid.*, p.365

<sup>407</sup> *Ibid.*, p.370

de la société. Cela dénote, d'une manière ou d'une autre, le manque de sagesse pratique. Chez les Lunda, la musique et la danse sont des catalyseurs de l'âme collective qui s'exécutent à des moments précis pour célébrer un événement soit de naissance, de mariage, d'initiation de circoncision, de funérailles surtout des vieillards, il y a des pas de danse qui sont réservés aux chefs, aux champions de guerre, de danse religieuse, danse d'envoutement, etc. Les paroles et les gestes traduisent ou mieux disent quelque chose, une technique privilégiée pour passer le message dans le village ou chez les voisins. Quant à la polygamie, il faut rappeler que chez les Lunda la polygamie n'est pas interdite, elle s'est établie sous l'influence de facteurs économiques (pour avoir une grande main d'œuvre) ou psychologiques. A cela s'ajoutent les interdits qui frappent la femme durant la période de grossesse ou d'allaitement. Les plus riches ou ceux qui veulent le devenir, les plus âgés dans une société hiérarchisée, pratiquent la petite polygamie, parfois sous la direction de la première épouse. Mais, il faut noter que les désagrèments sont fréquents aussi, atténués parfois par le fait que les co-épouses ne cohabitent pas (ne vivent pas sous le même toit conjugal) et que le mari est itinérant. Néanmoins, chez les Lunda la proportion des foyers monogames est généralement plus forte.

#### 4. *Différence du point de vue transmission du pouvoir :*

Chez les Nambikwara, comme le décrit bien Lévi-Strauss, le pouvoir politique n'est pas héréditaire. « Quand un chef devient vieux, tombe malade et se sent incapable d'assumer plus longtemps ses lourdes fonctions, il choisit lui-même son successeur : 'Celui-ci sera le chef...' »<sup>408</sup>.

On se souviendra que chez les Lunda, lorsqu'un chef meurt, les *tubung* (ses conseillers) vont choisir son successeur, non pas de manière automatique par ordre de primogéniture, mais par voie d'hérédité sanctionnée par l'élection. Il est choisi dans la proche parenté du chef défunt. Par ailleurs, il est soumis à une multitude de tabous, de rites et d'obligations qui constituent une sorte de loi fondamentale, de constitution non écrite à laquelle il ne saurait désobéir sans compromettre gravement son autorité. Il faut ajouter que cette hérédité tient aussi compte de la notion de la parenté positionnelle et de la parenté perpétuelle ; tandis que chez les Nambikwara, le pouvoir n'est pas héréditaire comme chez les Lunda.

---

<sup>408</sup> *Ibid.*, p.367.



### 5) Différence dans la conception du lien entre la personne du chef, la sorcellerie et le pouvoir

Commentant les fonctions du chef, Lévi-Strauss, souligne que certains chefs de bande se révélaient comme des guérisseurs, des chaman<sup>409</sup> ou des sorciers. Il écrit :

« Ces fonctions conduiraient facilement au chamanisme, et certains chefs sont également des guérisseurs et des sorciers. Cependant les préoccupations mystiques restent toujours à l'arrière-plan chez les Nambikwara. Le chef est aussi un chaman adonné aux rêves prémonitoires, aux visions, aux transes et aux dédoublements »<sup>410</sup>.

Posons-nous d'emblée une question : La sorcellerie en Afrique, est-elle l'apanage du chef ou tout le monde peut devenir sorcier ? En effet, chez les lunda, le chef est automatiquement investi d'un pouvoir surnaturel ou mystique, le jour de son intronisation, ce pouvoir mystique qu'il reçoit des ancêtres, est symbolisé par le *kazékil* ou le *rukan*, le bracelet du pouvoir.

Par ailleurs, avant de répondre à la question initiale, il nous semble important de préciser d'abord si la sorcellerie existe-t-elle réellement. Notons immédiatement que la sorcellerie tout comme l'occultisme sont des domaines extrêmement dangereux et glissants. Pour ce faire, il faut de la réserve, de la jurisprudence avant de porter un jugement qui affirme ou nie l'existence d'un monde qui nous échappe. Au fond, seuls les initiés qui sont dans le système peuvent dire quelque chose de sensé autour du monde d'appartenance dans lequel ils se trouvent.

Pourquoi réfléchir et nommer la sorcellerie si cela nous échappe ? Est-ce à cause de la peur contre les esprits maléfiques ou bien c'est pour mystifier et renforcer les forces du pouvoir traditionnel invisible ? Un fait est indéniable : En Afrique, on a tendance de lier la sorcellerie au pouvoir traditionnel. C'est rare de rencontrer un chef coutumier, un vieillard qui ne soit jamais taxé ni craint de sorcellerie. Charles Kapenda, prêtre exorciste Congolais, nous apporte de l'éclairage à ce sujet lorsqu'il répond :

« Dans ces domaines, il ne faut pas trop affirmer, il ne faut pas nier, il faut aller lentement et continuer à chercher. Quand les missionnaires sont venus, ils ont tout rejeté : c'était pour eux du paganisme ! Nous faisons aujourd'hui marche arrière pour mieux comprendre la réalité en son fond. [...] Mais je continue mon travail, mais cela

---

<sup>409</sup> Le chaman, la chamane, est une personne considérée par sa tribu ou son groupe comme l'intermédiaire ou l'intercesseur entre les humains et les esprits.

<sup>410</sup> Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op.cit.*, p.370.

n'est pas facile. Il faut bien connaître les coutumes. Et je ne suis pas arrivé à tout comprendre »<sup>411</sup>.

Disons en dernier ressort, mais sans vouloir trop confirmer, que la sorcellerie et les pratiques fétichistes existent chez les Lunda. Mais pour un chef, la sorcellerie n'est pas pour nuire mais pour la protection du clan. En plus, on parle de la sorcellerie parfois pour dissuader, faire peur et produire d'autres effets psychologiques.

6) *Autres petits aspects de différence :*

*Autour de la guerre :* que ce soit chez les lunda ou chez les Amérindiennes, c'est le chef qui fabrique le poison qu'on applique sur des flèches, mais l'existence de deux chefs (chef de guerre et chef politique) n'existe pas chez les lunda. On a qu'un seul chef chez les Lunda. Pendant la guerre, il délègue son pouvoir en faisant confiance à son chef d'armée, chargé de mener les opérations sur le champs de bataille. Mais en réalité, le véritable et l'unique chef, participe au combat mais à distance et agit de manière invisible, parfois pour brouiller les pistes de ses troupes face à l'ennemi. Mais la question que l'on peut se poser et qui saute à l'esprit : Si tel est le cas, pourquoi les chefs africains, réputés comme des grands sorciers ne mettent pas fin à la guerre ?

Par ailleurs, nous pouvons aussi remarquer que *le rôle des femmes* dans la gestion du pouvoir dans les sociétés primitives amérindiennes, n'est pas mise en exergue comme chez les Lunda (cf. le rôle de la femme du pouvoir). Dans la même perspective, signalons aussi que pour des raisons de vie nomade et de pauvreté, les Nambikwara ont peu d'enfants tandis que les Lunda constituent, généralement, de grandes familles. Ils justifient cela pour des raisons économiques

---

<sup>411</sup> Rencontre avec l'abbé Charles, par René Luneau, « Prêtres africains et traditions ancestrales », dans *Histoire et missions chrétiennes* 2007/3 (n°3), p.43-54. Voici la première partie de sa réponse que nous avons jugé bon de reprendre ici : « Malgré la foi, l'homme demeure seul et, dans la vie, il a besoin d'être entouré de protections. Certains s'adressent à Dieu, d'autres au diable. L'enfant a besoin de ses parents pour être fort. Nous avons la foi et nous demandons toujours l'aide de Dieu. Nous prions tout le temps. Le besoin est toujours là. Si je prends avec moi un médicament contre la morsure de serpent, ce n'est pas que j'ai été mordu, c'est que je peux l'être. Mieux vaut prévenir que guérir. La prière prévient le malheur. [...] Il faut savoir qu'il y a entre Dieu et nous, des forces de ténèbres et on n'y voit pas clair. [...] Qui peut douter de l'existence des esprits ? Personne. Si le Christ a chassé des démons, qui peut douter ? Si nous croyons la Bible, nous pouvons croire que chez nous aussi il y a encore beaucoup d'histoires analogues. Et il arrive que l'on ait peur. Y a-t-il des revenants ? Ici on raconte des histoires de ce genre et beaucoup de gens sont venus chez moi persuadés d'avoir vu le visage, la silhouette de gens morts depuis un certain temps déjà, pour me demander une bénédiction. Ils peuvent s'évanouir de saisissement. Je prie avec eux pour les calmer ».

Pour approfondir la question, on peut se rapporter à ses deux du philosophe et anthropologue Camerounais Meinrad Pierre Hebga, *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays de douala et Sorcellerie et prière de délivrance*, publiés chez Inades en 1982. Quand le nganga (le sorcier) vous a ouverts les yeux, ils ne se referment plus !

afin d'avoir une grande main d'œuvre. En outre, c'est aussi une façon pour les parents, me semble-t-il, de se rassurer qu'ils soient aidés, à leur tour, par les enfants quand ils seront vieux.

A la suite de la lecture comparative des sociétés primitives étudiées par Lévi-Strauss, Pierre Clastres et Ruth Benedict, il nous semble aussi nécessaire de relever quelques *limites constatées* : le manque des détails autour de la cérémonie de l'investiture du chef, alors que chez les Lunda, la tradition nous a rapportés beaucoup de choses ; aucune allusion sur l'éthique de la personne du chef comme un être complexe qui renferme en lui tout seul plusieurs appellations et significations. Nous n'avons pas, non plus, repéré le sens de la noblesse du pouvoir dans le fondement, dans son organisation et dans sa transmission. Nous n'avons découvert aucune description des armoiries comme symboles du pouvoir telles que vues chez les Lunda. Toutefois, il convient de souligner le principe de « laver son nom » que nous avons trouvé chez les Japonais, qui fait de la différence avec la société lunda. Selon Ruth Benedict,

« Le principe de laver son propre nom est le devoir de garder sa réputation sans tache. Cela implique une série de vertus. Ce sont des actes par lesquels on garde sa réputation intacte, sans se référer à une obligation bien précise antérieurement contractée envers quelqu'un d'autre. Chez les Japonais, rien de ce qui compromet l'honneur ne peut être traité à la légère. Le *giri* envers son propre nom exige aussi que l'on vive selon son rang. Si on transgresse cette règle, on n'a plus le droit à la dignité »<sup>412</sup>.

A la seule différence que chez les Lunda, le devoir de veiller à sa propre réputation, n'est pas recommandé que pour soi-même, mais aussi pour l'honneur du groupe. Quand quelqu'un compromet son honneur par un acte qui souille ou porte atteinte à sa propre réputation, c'est tout le groupe qui lui dit : « *Wa thwinkish nsani* », ce qui veut dire : « Tu nous a fait la honte ! ».

Une autre limite que nous pouvons épinglee ici, c'est au sujet du *mariage*. En effet, nous pouvons sans peine constater qu'en évoquant le mariage, la polygamie, l'exogamie, exogamie locale, le mariage des cousins croisés, nous n'avons repéré aucune trace de la pratique de la dot chez les ethnologues des sociétés primitives amérindiennes, comme cela existe chez les Lunda. D'ailleurs, le mariage des cousins croisés qu'on retrouve chez les Lunda, est parfois justifier, par manque des moyens pour le garçon de payer la dot pour une exogamie. Dans ce cas, la dot est payée symboliquement par un membre de famille qui, en réalité représente l'homme et la femme. Par ailleurs, malgré la ressemblance de la vie économique dans toutes ces cultures

---

<sup>412</sup> Ruth Benedict, « Laver son nom », dans *Le Chrysanthème et le sabre*, op.cit., p.170.

primitives, seuls chez les Lunda, nous avons trouvé le souci écologique de la protection de l'environnement avec la pratique de « *mudal* » pour garantir le bien de générations futures.

De cette étude, nous pouvons retenir qu'il y a beaucoup de points communs et des différences entre les trois cultures comparées. Nous n'avons nullement la prétention d'avoir fait le contour de la question pour aborder toutes les dimensions. Cependant, les différences relevées, ci-dessus, contribuent et nous aident à saisir et ressortir davantage la richesse de la culture lunda.

En guise de conclusion, on peut se demander : Qu'est-ce qui fait la force de la vie sapientiale africaine ? Nous osons répondre que c'est le respect de la tradition, de la coutume par tous (à quelque niveau que ce soit, en commençant par le chef obligé par le principe d'exemplarité jusqu'aux sujets simples) comme garde-fou pour l'harmonisation de la vie en société. La sagesse conseille que pour avancer dans une démarche, il faut garder un pied à terre et un autre en l'air. Car, vouloir garder les deux pieds par terre, c'est faire du surplace ; en revanche, avoir les deux en l'air, c'est risquer une parfaite chute.

Comme le souligne Théophile Mbemba Fundu dans le postface du *Pouvoir traditionnel et pouvoir d'Etat en République Démocratique du Congo* :

« Les autorités traditionnelles ont pu, mieux que toutes les autres couches de la population, utiliser leur position antérieure pour rebondir sur cette opportunité que la construction de l'Etat moderne implique. Le terme d'hybridation explique mieux la forme nouvelle de pouvoir qui émerge de cette rencontre entre la modernité et la tradition que les images utilisés auparavant d'autorités coutumières prises entre deux exigences contradictoires »<sup>413</sup>.

Autrement dit, tout en questionnant la tradition africaine et la modernité, l'Africain d'aujourd'hui ne peut pas vivre en déraciné culturel qui a perdu son identité, ni totalement attaché au passé traditionnel, mais il doit chercher l'équilibre dans une nouvelle vision d'un monde qui fait la symbiose des cultures en tenant compte des situations contraignantes du

---

<sup>413</sup> Héritier Mambi Tunga-Bau, *Pouvoir traditionnel et pouvoir d'Etat en République Démocratique du Congo. Esquisse d'une théorie d'hybridation des pouvoirs politiques*, Préface de Pierre Verjans et Postface de Théophile Mbemba Fundu, Kinshasa, Médiaspaul, 2010, p.10. Dans la suite de sa réflexion, il montre que cette position peut devenir paralysante voire étouffante mais elle peut également, avec un peu d'habileté, offrir des opportunités tant pour les chefs que pour le pouvoir colonial ou la population. Cette intermédiation a donné aux chefs coutumiers un rôle particulier dans la modernisation du Congo. Cette intermédiation apparaît d'autant plus importante que durant les 75 ans qu'a duré la colonisation, les autorités modernes ont opéré un tri parmi les autorités traditionnelles, encourageant celles qui collaboraient et freinant voire éliminant celles qui résistaient. Il ressort que le pouvoir étatique encore à l'heure actuelle un rôle fondamental dans la reconnaissance des autorités traditionnelles. Le ministre de l'Intérieur investit les chefs coutumiers une fois ceux-ci désignés par la coutume et cette investiture est l'objet de recours, de débats, autrement dit, est inscrite dans l'Etat moderne.

temps. Son application ne serait possible que par la sagesse qui pousse à l'esprit critique, une sagesse qui agit en étant à l'écoute de la nature.

Le tableau de l'Afrique d'aujourd'hui est rempli d'images négatives : celles des guerres, des catastrophes, l'esclavage, des famines, des épidémies, des corruptions et autres ennuis sociaux. Certes, un portrait sombre et un constat amer, mais il faut aussi creuser la question du pourquoi de son état actuel afin d'établir des responsabilités. Mais, il faut reconnaître aussi l'Afrique comme berceau de l'humanité et cuvette de la sagesse. Par ailleurs, il serait injuste de ne pas signaler l'apport non négligeable de l'Occident à travers la colonisation et l'évangélisation en Afrique, par exemple, dans l'éducation, l'apprentissage de l'écriture, la création des grandes cités et paroisses, le développement urbain (civilisation), etc. Mais globalement, il faut reconnaître que cette période historique de colonisation a fait et continue de faire beaucoup de torts en Afrique. Elle a contribué énormément à l'appauvrissement de la tradition africaine, à l'exploitation de ses richesses et à l'entretien des conflits sociopolitiques afin de pérenniser le système d'exploitation et de dépendance sous forme d'endettements d'aides extérieures, politique déjà combattue à Athènes depuis l'Antiquité par Solon.

Tout compte fait, il faut aussi reconnaître que le peuple lunda a perdu quelques-unes de ses valeurs culturelles en voulant adopter tout ce qui vient de l'Occident. L'argent est un des agents principaux de sa progressive désintégration. Il y a donc un effort à fournir dans le domaine de l'éducation socio-culturelle, dans le but de rétablir certaines valeurs au sein de la société lunda en supprimant, bien entendu, certaines coutumes et en participant au progrès général pour promouvoir la dignité et le droit. Comme chez la plupart des peuples traditionnels d'Afrique, les taux de scolarisation du peuple lunda sont très bas. Il faut qu'il y ait des campagnes d'éducation de base. Il faudra aussi promouvoir les sources culturelles traditionnelles afin d'apprendre notre histoire et de transmettre notre culture aux jeunes générations. Car, la responsabilité de reconstruire cette civilisation incombe à nous tous, mais principalement à la jeunesse comme avenir de chaque société. Face à ce défi, nous proposons la création, par exemple, d'une chaîne de télévision pour l'éducation culturelle dans laquelle on accorderait gratuitement un espace aux notables des différentes cultures pour rappeler aux enfants, aux jeunes et à tous l'essentiel ou mieux les grandes lignes de l'histoire de leur culture, leur inculquer les valeurs fondamentales et le bien-fondé de la culture. Cela étant, l'Afrique, de son côté, n'a aucune prétention d'apporter des solutions magiques aux conflits sociopolitiques de notre temps. En fait, de sa rencontre avec les autres cultures, l'Afrique contemporaine se trouve dans une situation de changement qui, d'ailleurs paradoxalement, la rend étrangère à sa

propre culture. Tout en privilégiant l'émancipation et le « bien-vivre-ensemble » du peuple dans l'aujourd'hui comme conséquence ultime de la démocratie, sans être nostalgique ni esclave du passé, nous tentons de proposer une attitude, une manière d'agir qui permet à l'Africain, et au politique congolais en particulier, de retrouver ses racines, mais d'une manière qui le stimule à observer une distance critique tout aussi bien vis-à-vis de la tradition africaine que de la modernité représentée par l'Occident. Dans la même lancée d'idées, à en croire, Lévi-Strauss :

« Mieux connaître les autres sociétés est une richesse, nous gagnons pourtant, écrit-il, un moyen de nous détacher de la nôtre, non point que celle-ci soit absolument ou seule mauvaise, mais parce que c'est la seule dont nous devons nous affranchir : nous le sommes par état des autres»<sup>414</sup>.

Dans la même perspective, il faut faire remarquer que Lévi-Strauss soutient et revient de temps en temps sur cette idée qu'il juge d'importante lorsqu'il souligne avec force que : les hommes ont toujours et partout entrepris la même tâche en s'assignant le même objet, et qu'au cours de leur devenir les moyens seuls ont différé. Il avoue que cette attitude ne l'inquiète pas ; elle semble la mieux conforme aux faits, tels que nous les révèlent l'histoire et l'ethnographie ; et surtout elle lui paraît plus féconde. Il poursuit sa réflexion en ces termes : « si les hommes ne se sont jamais attaqués qu'à une besogne, qui est de faire une société vivable, les forces qui ont animé nos lointains ancêtres sont aussi présentes en nous. Rien n'est joué ; nous pouvons tout reprendre. Ce qui fut fait et manqué peut-être refait : L'âge d'or qu'une aveugle superstition avait placé derrière [ou devant] nous, est *en nous* ». <sup>415</sup>

En dernière analyse, Pierre Clastres de son côté, pense aussi de la même façon que Lévi-Strauss et conseille de

« Renoncer ascétiquement à la conception exotique du monde archaïque, conception qui détermine massivement le discours prétendument scientifique sur le monde. La condition, dit-il, sera en ce cas la décision de prendre enfin au sérieux l'homme des sociétés primitives, sous tous ses aspects et en toutes ses dimensions. Il faut accepter l'idée que la négation ne signifie pas néant, et que lorsque le miroir ne nous renvoie pas notre image, cela ne pas qu'il n'y ait rien à regarder »<sup>416</sup>.

---

<sup>414</sup> Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op.cit.*, p.470.

<sup>415</sup> *Ibid.*, p.471.

<sup>416</sup> Pierre Clastres, « Copernic et les sauvages », dans *La société contre l'Etat*, *op.cit.*, p.18.

Car nous portons en nous les traditions, les coutumes et valeurs de nos ancêtres, c'est du sang qui circule encore dans nos veines. Si effectivement nous portons en nous le sang de nos ancêtres, donc les forces qui les ont animés sont en nous. Mais il faut les réveiller, les raviver par une espérance que rien n'est totalement perdu et que tout est encore possible. C'est à nous de transformer aujourd'hui notre monde en promouvant les valeurs culturelles qui contribuent au bien de l'homme, de la société moderne et du vivre ensemble.

Que pense Ricoeur des autres traditions ? En somme, Ricoeur reconnaît que la rencontre des autres traditions culturelles est une épreuve grave et en un sens absolument neuve pour la culture européenne<sup>417</sup>. En évoquant Heidegger qui dit : « Il nous faut nous dépayser dans nos propres origines », Ricoeur nous invite à revenir à notre origine (par exemple : grecque, hébraïque, chrétienne) pour être un interlocuteur valable dans le grand débat des cultures ; car *pour avoir en face de soi un autre que soi, il faut avoir un soi*<sup>418</sup>.

Somme toute, il est bon de penser la coexistence de ces multiples styles de vie, de la pluralité de cultures, des civilisations mais il faut bien avouer que cette rencontre n'a pas encore eu lieu au niveau d'un véritable dialogue. Donc, au nom de la pluralité de traditions, le philosophe nous invite à dialoguer véritablement avec les autres traditions ou civilisations, dans le respect mutuel et sans prétention de domination en considérant notre culture comme étant la meilleure. Donc, nous devons puiser dans nos cultures traditionnelles ce qu'il y a de valable aujourd'hui.

---

<sup>417</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p.330. Le fait que la civilisation universelle ait procédé pendant longtemps du foyer européen a entretenu l'illusion que la culture européenne était, de fait et de droit, une culture universelle. L'avance prise sur les autres civilisations semblait fournir la vérification expérimentale de ce postulat ; bien plus, la rencontre des autres traditions culturelles était elle-même le fruit de cette avance et plus généralement le fruit de la science occidentale elle-même. N'est-ce pas l'Europe qui a inventé, sous leur forme scientifique expresse, l'histoire, la géographie, l'ethnographie, la sociologie ? Mais cette rencontre des autres traditions culturelles a été pour notre culture une épreuve aussi considérable dont nous n'avons pas encore tiré toutes les conséquences.

<sup>418</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p.337-338.

**Deuxième partie :**

**Quelles voies pour sortir des conflits ?**



## Introduction

Dans la première partie de notre travail, il a été question de montrer non pas seulement que les conflits sont des faits, des réalités inhérentes, incontournables à la vie des hommes, mais que les violences des conflits en République Démocratique du Congo sont spécifiques et leurs conséquences désastreusement incalculables. Leurs sources sont complexes et difficiles à cerner. Les conflits ne sont pas signes de faiblesse d'une organisation, d'une société, d'une relation, d'un régime politique ou d'un gouvernement ; mais ils sont révélateurs ou des *icebergs* des réalités profondes de crise dans la société. C'est la façon dont les conflits sont résolus qui fait la force d'une société ou d'un système politique. Et, la démocratie peut être considérée comme un ensemble d'institutions qui visent à régler les conflits par des moyens non violents.

Les crises à répétition et la persistance des guerres entre groupes armés, les pillages de ses ressources paupérisent et déshumanisent sa population jusqu'à faire du Congo le modèle du paradoxe africain. Un regard rétrospectif sur l'organisation du pouvoir traditionnel, la personne du chef et la gestion des conflits selon la sagesse africaine nous oriente vers la sagesse pratique et un autre niveau de justice qui dépasse la justice distributive. Dans la même perspective d'idées, cette deuxième partie se donne pour tâche d'explorer et proposer quatre voies de sortie des conflits. Cela se fera en tenant compte des causes profondes et conséquences analysées dans la première partie, c'est-à-dire, sur les plans politique, économique (développement), militaire(sécuritaire) et éducatif.

Quel type d'hommes voulons-nous avoir pour changer la situation de notre pays ? Quel type de dirigeants voulons-nous pour l'Afrique ? Comment mettre fin au cycle de violences qui déchirent le tissu social et ensanglantent le Congo ? Quels chemins de dialogue pour une réconciliation véritable ? Quelles politiques publiques économiques et sociales pour une situation apaisée ? Telles sont les questions fondamentales auxquelles cette deuxième partie essaiera de répondre sous forme de voies pour sortir des conflits.

## **Chap.5. La question de l'homme : dimensions éthiques et anthropologiques.**

Pourquoi plaçons-nous la question de l'homme comme première piste de sortie des conflits ? Il nous semble que le problème de la République Démocratique du Congo n'est pas d'abord celui des compétences ni des richesses ni des guerres tribales comme on nous le fait entendre, mais c'est avant tout un problème d'homme. Généralement, les relations interpersonnelles sont considérées comme l'une des sources principales des conflits sociaux, ce sont des hommes qui les entretiennent mais qui en sont aussi victimes.

L'objet de ce chapitre consiste à répondre à la question : Quel type d'hommes voulons-nous avoir pour changer la situation de notre pays ? Quels types des dirigeants voulons-nous pour l'Afrique ? En fait, la finalité de ces deux questions c'est la vie bonne, un Congo où le vivre-ensemble sera pacifique. Dans *Soi-même comme un autre*, Paul Ricoeur développe une analyse sur la visée éthique, la norme et la sagesse pratique. Il y fait aussi les approches de la personne et de l'homme comme sujet de capacités. En effet, le problème éthique est une question incontournable pour une vie communautaire. La crise africaine n'est-elle pas avant tout un problème éthique ? Certes, notre monde est en perte de vitesse des valeurs éthiques, mais il faut reconnaître aussi une certaine preuve de persistance du sens moral dans l'homme. Ainsi, quel choix éthique face aux contingences de la vie ? Le conflit identitaire, la reconnaissance et le respect de l'autre se pose avec acuité dans notre temps.

Puisqu'il s'agit du bien-être de l'homme au centre de notre démarche, il sied de souligner que cet « homme » comme sujet des capacités est capable de faire non pas que du mal, mais aussi de faire le bien. Le principe de la méritocratie exige « l'homme qu'il faut à la place qu'il faut ». Pour le dire autrement, l'enjeu de ce chapitre est de nous montrer l'urgence et la nécessité de s'occuper d'abord de la formation de l'homme d'autant plus que la crise congolaise est avant tout une crise éthico-anthropologique de l'intériorité. Chaque jour, il y a des plaintes de partout que le monde va mal. Mais, il faut aussi reconnaître qu'il y a dans certains coins du monde où ceux qui ont la responsabilité de la destinée des peuples qui s'efforcent, tant bien que mal, à rendre leur milieu de vie vivable. Avec une bonne volonté politique, de la détermination et l'engagement de tous, les choses pourront changer et donner une autre saveur à la vie. La mal gouvernance est l'œuvre de l'homme. Comme sujet de capacités, nous voulons promouvoir les valeurs éthiques, qui sont enfouies en lui, par une formation intégrale de l'homme et de tout homme pour que la recherche du bien de tous soit le leitmotiv de l'agir du politique. Car, l'homme qui est appelé à bien vivre ensemble avec et pour

autrui dans des institutions justes est à la fois souverain premier, fondateur et sujet des institutions politiques.

### 5.1. Dimension éthique sociale

Ethique, (du grec, *êthikos*, de *êthos* qui signifie comportement, coutume, manière d'agir, de conduite, mœurs). La philosophie ne s'est en général pas limitée à décrire la conduite morale et les valeurs qui la guident, même si elle a souvent soutenu n'avoir que ce seul devoir : elle entend aussi fournir des indications sur les critères et les valeurs qui doivent être respectés dans l'action<sup>419</sup>. Autrement dit, prise comme une branche de la philosophie, l'éthique est une réflexion sur le comportement humain et les actions humaines par lesquelles l'homme voudrait se réaliser en tant qu'être humain, c'est-à-dire, ayant une visée, cherchant la réalisation de sa vie, porté par la liberté et la responsabilité. En un mot, l'éthique est une science normative qui propose des principes pouvant aider l'homme à se réaliser de manière humaine.

#### 5.1.1. Preuve de la persistance du sens moral dans l'homme

Une conviction incite notre réflexion à ce niveau : si la morale est une dimension de l'être humain, elle ne saurait disparaître aussi facilement. Malgré la crise, l'effondrement ou le naufrage dans le comportement humain et précisément de l'homme de notre temps qui est en perte des repères, on constate tout de même que l'exigence morale demeure présente dans le monde d'aujourd'hui. En fait, au-delà du naufrage que connaissent nos sociétés sur le plan éthique, il y a encore, heureusement la raison de ne pas désespérer totalement, car on sait trouver dans notre monde une persistance du sens moral. Il y a des gens qui critiquent cette culture morale chancelante. Ils dénoncent l'égoïsme, l'individualisme, le matérialisme et la perte du sens des responsabilités, de l'esprit de solidarité ou de valeurs spirituelles. Les autres critiquent la recherche obsessionnelle du confort et de la facilité qui fait oublier la valeur de la discipline et de l'effort.

On s'indigne de l'injustice, de la violence, de l'exploitation des faibles par les forts. On dirait même qu'ils apprécient encore la générosité et la compassion. Ils veulent en finir avec la souffrance et la misère. Le besoin d'affirmer des valeurs morales et le souci de défendre un idéal moral refont surface dans les cultures occidentales. C'est encore loin de se réaliser, mais c'est bien réellement recherché.

---

<sup>419</sup> *Encyclopédie de la philosophie*, La Pochothèque, Librairie Générale Française, 2002, p.526.

Point n'est besoin de rappeler la véritable vague que soulèvent les problèmes éthiques dans notre temps. Ce sont d'abord et avant tout des problèmes sociaux et politiques bien réels qui ont mis en évidence la nécessité d'une réflexion en profondeur sur nos orientations morales. La problématique de l'environnement, le progrès scientifique et technologique, certaines découvertes en médecine, en génétique, la banalisation de la vie, en informatique, le pouvoir exorbitant des médias, la crise de confiance des citoyens envers les gouvernants, la corruption, la pandémie, la délinquance juvénile, le problème de coexistence entre communautés culturelles. Ce sont tous ces problèmes qui ont poussé à la réflexion. Tous ces problèmes mettent en jeu notre avenir, même l'avenir de notre humanité. Nous sentons que nous sommes dans un monde en crise. Pour faire face à cette situation, il nous faut des idées nouvelles et créatrices, mais il nous faut aussi réaffirmer notre attachement à certaines valeurs fondamentales capables de nous guider dans les décisions difficiles qui nous attendent.

#### 5.1.2. Problème éthique : question incontournable

L'éthique est-elle importante pour tout homme ? Pourquoi réaffirmons-nous que son problème demeure incontournable là où vivent les hommes ? En fait, nous nous contentons de rappeler et de faire apparaître que, quoi qu'on veuille, on ne peut éliminer les questions de caractère moral qu'énoncent les hommes et les sociétés, questions qui sont posées en termes objectifs et qui attendent une réponse "objective" (non seulement "subjective"). En effet, les valeurs éthiques sont celles qui structurent le comportement humain avec l'intention de renforcer l'importance d'agir consciemment, respectueusement, sans nuire à ceux qui nous entourent. Parmi les valeurs éthiques, nous pouvons citer la justice, la liberté, le respect, la responsabilité, l'intégrité, la loyauté, l'honnêteté, l'équité, etc.

Le problème éthique, dit le Père Van Parys, est, en ce sens, "incontournable" : « Contrairement à ce que voudraient certains sociologues, on échoue à supprimer le problème moral. En quelques domaines que ce soit, on ne peut refuser la dimension éthique de la vie humaine. Faut-il faire la guerre ou l'éviter à tout prix ? Faut-il amnistier ou exiger la purge complète des peines judiciaires ? Les travailleurs doivent-ils aller en grève ou poursuivre le travail malgré tout ? L'avortement est-il tolérable en certains cas ou à exclure en tout état de cause ? Le sidatique peut-il avoir des relations sociales, familiales et conjugales normales ? Le vol du grand voleur par le petit voleur est-il tolérable, à encourager ou à exclure ? Le régime politique corrompu peut-il être soutenu, ou doit-il être absolument combattu ? L'épouse trompée doit-elle elle-même rester fidèle ? Le travail sous-payé doit-il être accompli intégralement ? Peut-on

corrompre pour obtenir son droit indiscutable ? Plusieurs modèles d'éthique différents sont en compétition, quand on est confronté à ces questions. On peut refuser une éthique au nom d'une autre, on ne peut refuser la dimension éthique de la vie humaine. D'une manière ou d'une autre, l'éthique cherche, dans la vie des hommes, à sauver l'humain toujours menacé »<sup>420</sup>.

Donnons encore quelques exemples pratiques pour montrer l'importance et la place non négligeable de l'éthique et de la morale dans les règles du vivre-ensemble en société : un jeune Congolais propose à son grand-père réputé sorcier de recourir à la sorcellerie ou aux pratiques fétichistes pour attaquer mystérieusement les groupes armés qui sèment de la terreur à l'Est du pays. Le grand-père sorcier lui répond : c'est un problème de sang qui nécessite avant tout du sang ; je ne fais pas du mal à quelqu'un s'il ne constitue pas un danger pour ma vie et pour ma famille. La réponse de ce sorcier interpelle tous ceux qui mettent la vie des autres en péril.

Fabriquer l'arme nucléaire, l'arme de la dissuasion et à destruction massive est une question de choix éthique ou politique ? Faire travailler les enfants qui sont à l'âge de la scolarité dans des mines est une question éthique ? La légalisation de l'avortement et de l'euthanasie, la libéralisation des choix de vie sexuelle... La corruption, sous toutes ses formes, est une question éthique ou morale ? Un militaire qui obéit aux ordres de tirer à balles réelles pour repousser et réprimer les manifestants. Se montrer indifférent à la souffrance des autres est un problème éthique ou moral ? Ne pas écouter l'autre qui vous parle... Vouloir s'enrichir indéfiniment à n'importe quel prix et vouloir rester éternellement au pouvoir par la force en taillant les lois sur mesure, est un problème éthique ou pas ? le viol, l'agression, la violence, le mensonge est un problème éthique. Trancher le procès en faveur de son client et non pas de la vérité. Condamner injustement celui qui a raison. Ce sont des maux qui rongent notre société.

Une femme doit-elle dire à son mari qu'elle l'a trompé en allant avec un autre homme ? Faut-il légaliser l'euthanasie, l'avortement ou la drogue ? Les couples homosexuels doivent-ils avoir le droit d'adopter des enfants ? Un homme est-il égoïste en voulant divorcer de sa femme victime d'un accident cérébral qui l'a laissée paralysée ? Enfin, est-il moralement justifiable que l'Etat, gardien de l'intérêt public, possède et exploite lui-même des casinos, tout en sachant à l'avance que des milliers de joueurs compulsifs (addictive en anglais) viendront y ruiner leur vie et peut-être celle de leur famille ? Ce que ce genre de questions montre, c'est qu'il existe un souci de bien faire, d'accomplir de bonnes actions ou d'en éviter de mauvaises.

---

<sup>420</sup> Jean-Marie Van Parys, *Petite introduction à l'éthique*, Kinshasa, Editions Loyola, 1991, p.15.

Mais en quel sens faut-il comprendre ces notions de « bon » et de « mauvais » ? Il semble qu'elles interviennent lorsque nous avons le sentiment que nos actions soulèvent des problèmes auxquels nous accordons une grande importance. Il n'existe pas de critère absolu pour déterminer lesquelles de nos actions ou de nos décisions ont une dimension morale. Si les problèmes soulevés par nos actions concernent la justice, les responsabilités parentales, ou la loyauté, nous verrons immédiatement des problèmes moraux. Certaines décisions purement techniques au départ peuvent prendre rétrospectivement une dimension morale en raison de leurs conséquences désastreuses.

Lors des manifestations politiques, nous voyons les partisans, membres des partis en opposition au parti qui est au pouvoir, brûler les bus de l'Etat et casser les biens publics. Sur la route, nous voyons des gros camions en panne et, pour les réparer, on casse parfois le goudron pour placer le cric auto. Des constructions anarchiques sont à la base des ravins dans plusieurs villes au Congo. Chacun fait ce qu'il veut. Dans ce sens, comment comprendre le bien commun ? Ces éléments ne peuvent nous laisser indifférents ; ils appellent à une réflexion en profondeur. Car la vie en société suscite nécessairement des questions qu'il est nécessaire de résoudre de façon critique en disposant des éléments que l'éthique propose des outils.

### 5.1.3. L'acceptation des contingences de la vie.

Il n'est pas anodin de rappeler que le terme philosophie vient du grec et signifie littéralement « amour de la sagesse » (*philêin*, « aimer » et *sophia* « sagesse »). Nous concevons la philosophie comme *une méditation (une réflexion, une analyse critique), une dégustation de la vie*. La philosophie est une réflexion critique sur les problèmes de l'action et de la connaissance humaine. La philosophie de la vie est, pour Ricoeur, cette puissance de dire oui à la vie par rapport à ce qui nous dépasse. Cette philosophie de la volonté nous fait découvrir le caractère involontaire de notre vie.

En effet, la vie étant absurde (contraire à la raison, irréaliste, incompréhensible), il faut savoir accepter certaines choses. Par exemple : il faut accepter d'abord d'être né, d'être né dans une époque donnée et dans un cadre géographique que nous n'avons pas choisi, à une date indépendante de notre vouloir. Cette naissance nous aide à rencontrer l'autre. A la naissance, on peut se demander : pourquoi moi et pas un autre ? En effet, la naissance devient quelque chose auquel l'on répond par un oui, mais sans son propre vouloir. La dette sans faute, selon Ricoeur, c'est le fait d'être né. En d'autres termes, la vie c'est quelque chose auquel on répond, la volonté n'est pas en premier, elle ne fait que dépendre d'un contexte, d'une situation, bref

cela relève de l'involontaire. Mais, l'important est de savoir gérer les contingences de la finitude. Cela dit, le fait de naître dans une famille royale, riche, pauvre ou de telle ou telle race, d'être de tel sexe, telle couleur de cheveux, des yeux, taille, bref avec telle morphologie différente de l'autre, dans tel ou tel coin du monde, n'est pas un privilège mérité, mais cela relève d'un involontaire absolu.

Deuxièmement, il faut accepter d'avoir des ennemis, c'est-à-dire, de ne pas être aimé par tout le monde (même dans sa propre famille), il faut accepter que le monde est bon, en dépit de ...(tout). Troisièmement, il faut accepter de vieillir (même si cela n'est pas facile) et enfin, il faut accepter d'être mortel. Il convient de souligner que notre volonté s'exerce dans une charpente (d'un corps, d'un sexe, d'une époque) située dans un espace et un temps qu'on n'a pas choisie. Et il n'existe que de pensée située. Donc, nous devons accepter les contingences, les particularités ou mieux les accidents de la vie.

Puisque nous sommes parmi tant d'autres créatures, civilisations, cultures, races, nationalités, identités linguistiques, religieuses etc..., il faut accepter que je rencontre un autre que moi. Donc, nous devons accepter *les différences*, car s'il y a un « je », cela suppose qu'il y a un « tu ». Donc, je suis le « tu » du « je ». Lorsque le « je » et le « tu » se rencontrent, ils forment une communauté : le « nous ». Cette communauté se fonde sur le rapport d'estime de soi, d'amitié, de sollicitude et de réciprocité. Cela étant, pour estimer l'autre, il faut savoir s'estimer soi-même. Mon père nous disait toujours : « celui qui ne se respecte pas, aura du mal à respecter l'autre ». Parmi le « nous », il faut accepter que je ne sois pas au-dessus de la mêlée, mais avec les autres. En plus, il faut accepter que l'homme ne soit donc pas le Tout-puissant, parce qu'il est incapable de refaire de lui-même un homme totalement nouveau. Dans la même perspective, il nous semble important de rappeler que l'origine de la philosophie réside dans la faculté de s'étonner, de douter, de faire l'expérience des situations-limites, mais en dernier lieu et incluant tout cela, dans la volonté d'une communication véritable (en se posant la question du pourquoi). En fait, tout ce qui précède nous amène à accepter notre finitude, c'est-à-dire les limites dans le pouvoir de l'homme.

La vie quotidienne et ses aléas font appel à une réflexion en profondeur. Elle suscite des inquiétudes et interrogations lancinantes auxquelles nous sommes appelés à opérer des choix éthiques de façon critique pour le bien-être de la société. L'homme en tant qu'animal raisonnable et politique (Aristote), est un être relationnel. Certes, il s'associe naturellement aux autres, mais sa rencontre avec ses semblables le met dans une dimension de coopération et de concurrence. Cette confrontation vitale engendre parfois des situations de conflits.

Généralement, les conflits ne rendent pas la vie ensemble aisée. Puisque la politique est l'organisation des rapports humains et des conditions du vivre ensemble dans la cité, force est de constater que c'est la divergence des intérêts personnels, des points de vue multiples et des objectifs à atteindre qui engendre des conflits politiques. Car, l'homme est un insociable-sociable (Emmanuel Kant).

### ***5.2. Ethique et Morale selon Paul Ricoeur***

De prime abord, notons que Ricoeur n'a jamais été convaincu qu'il n'y avait pas d'éthique, une seule qui pouvait être la bonne ou une éthique de référence qui soit meilleure que les autres ; car comme il le disait : « on ne peut pas se réconcilier soi-même éthiquement », on est tiraillé entre des éthiques différentes. A en croire Olivier Abel<sup>421</sup>, ce caractère déchiré de la vie morale semble être quelque chose qui a toujours intéressé Ricoeur. Donc, il y a chez Ricoeur une sorte de pluralisme éthique, pluralisme des valeurs. Car on a besoin de plusieurs éthiques qui se corrigent mutuellement. En fait, dans l'ordre que Ricoeur construit, il essaie de bien l'explicitier dans son livre *Soi-même comme un autre*. Dans ce livre, il fait voir que pour se concevoir soi-même, il faut d'abord voir qu'on est capable d'agir, de parler, de raconter ce que l'on fait, etc ; il y a une espèce de graduation ou des étages à suivre avant d'en venir au sujet moral. Autrement dit, un sujet qui n'est pas capable d'entendre le récit de vie d'un autre ou qui n'est pas capable de raconter sa propre vie, c'est quelqu'un qui n'a pas encore atteint ce degré minimal de cohérence. Par conséquent, il ne peut pas être un sujet moral : être capable de raconter sa vie, d'écouter celle des autres, c'est la base de la morale. Ricoeur fait cela en trois étapes dans ce qu'il appelle sa petite éthique, à savoir : *la visée éthique, la norme et la sagesse pratique*.

Faut-il distinguer entre morale et éthique ? se demande Paul Ricoeur. A cette préoccupation, il répond en ces termes :

« A vrai dire, rien dans l'étymologie ou dans l'emploi des mots ne l'impose : l'un vient du grec, l'autre du latin, et les deux renvoient à l'idée de mœurs (*ethos, mores*) ; on peut toutefois discerner une nuance, selon que l'on met l'accent sur ce qui est *estimé bon* ou sur ce qui s'impose comme *obligatoire*. C'est par convention que je réserverai le terme d'« éthique » pour la visée d'une vie accomplie sous le signe des actions estimées bonnes, et celui de « morale » pour le côté obligatoire, marqué par les normes,

---

<sup>421</sup> Olivier Abel, *Conférence sur le Pluralisme éthique*, Fonds Ricoeur, Paris, 2018.



des obligations, des interdictions caractérisées à la fois par une exigence d'universalité et par un effet de contrainte »<sup>422</sup>.

En fait, il introduit dès le départ cette nuance pour nous éviter cette confusion entre les deux termes. Dans la vie courante, on entend souvent les hommes vertueux, intègres être qualifiés de moralistes. Faisant la distinction entre la visée de la vie bonne et l'obéissance aux normes, Ricoeur reconnaît par ce fait même une opposition entre deux héritages : l'héritage aristotélicien caractérisé par la perspective téléologique (de *telos*, signifiant « fin ») ; et un héritage kantien, où la morale est définie par le caractère d'obligation de la norme, donc par un point de vue déontologique (*déontologique signifiant* précisément « devoir »). Pour faire simple, l'intention de l'éthique est sous-entendue dans le dynamisme de la question : comment voudrais-je mener ma vie ? une question qui est antérieure à la question morale : que dois-je faire ?

Dans sa « petite éthique », constituée des études 7,8, et 9 de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur va suivre un itinéraire à trois niveaux ; il faut distinguer dans celle-ci trois « moments » : celui de la visée éthique de ce qui est estimé bon, plus aristotélicien et téléologique, celui de la norme morale de ce qui s'impose comme obligatoire, plus kantien et déontologique, et celui, proprement ricoeurien, de la *sagesse pratique*<sup>423</sup>. En d'autres termes, il s'engage dans sa petite éthique à défendre d'abord la primauté de l'éthique sur la morale ; ensuite, la nécessité néanmoins pour la visée éthique de passer par le crible de la norme ; et enfin, la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des conflits pour lesquels il n'est pas d'autre issue qu'une sagesse pratique qui renvoie à ce qui, dans la visée éthique, est plus attentif à la singularité des situations.

Sans tarder, nous faisons remarquer que le dernier moment de la petite éthique de Ricoeur, c'est-à-dire son aspect *sagesse pratique* est très intéressant pour nous, parce qu'il rejoint notre préoccupation primordiale dans ce que nous avons appelé « sophiacratie » dans la gestion des conflits. Comme on peut le deviner, plusieurs normes ou lois taillées sur mesure font l'objet de révisions constitutionnelles en Afrique dans l'intérêt de se maintenir au pouvoir, et du coup, sont à la base de certains conflits.

---

<sup>422</sup> Paul Ricoeur, *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1999, p.258.

<sup>423</sup> Olivier Abel et Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris, Ellipses, 2009, p.46.

### 5.2.1. La visée éthique

S'il faut parler en termes d'étages, la visée éthique est le premier étage de la petite éthique de Ricoeur. De ce premier étage, nous retenons l'idée-force de Ricoeur selon laquelle, on entre en éthique non pas par le non, mais par le oui ; c'est-à-dire, par la confiance. En clair, il faut commencer par dire face à n'importe quoi : c'est bon. Cette recommandation de dire que c'est bon face à n'importe quoi, peut étonner plusieurs sensibilités. Par exemple : la technique ou le progrès technique, la sexualité, le désir de tout ce qui fait notre vie humaine, il faut commencer par dire : c'est bon. En fait, il y a une sorte de crédit en faveur de l'orientation vers le bon de toutes les activités humaines. Cette éthique commence par l'affirmation d'un désir de dire qu'il est bon pour moi d'exister et non de ne pas être. En effet, cette orientation vers le bon comme finalité ou visée vient d'abord d'Aristote (toute activité humaine tend vers le bien) ; on la retrouve aussi chez Spinoza ; c'est cela la visée éthique. Et on ne peut pas construire une éthique si l'on n'a pas d'abord cette *confiance première, ce crédit*<sup>424</sup>.

En effet, Ricoeur définit l'*éthos*, la visée éthique par les trois termes suivants : « *visée de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes* »<sup>425</sup>. Dans cette définition assez simple et parlante, on peut dire que Ricoeur nous rappelle ce que devrait être, en principe, une bonne vie humaine. Ces trois composantes de la définition sont également d'une importance capitale aux yeux de notre auteur pour la constitution éthique de la personne. Autrement dit les trois composantes sont en résonance, c'est-à-dire, s'éclairent les unes les autres. En fait, il y a une réciprocité entre les trois termes dans la mesure où chacun éclaire l'autre.

En effet, dans son article « Réflexion faite », Ricoeur soulignait que « ce ternaire relie le soi appréhendé dans sa capacité originelle d'estime, au prochain, rendu manifeste par son visage, et au tiers porteur de droit sur le plan juridique, social et politique »<sup>426</sup>. Par conséquent, « *L'autonomie* du soi y apparaît intimement liée à la sollicitude pour le proche et à la *justice* pour chaque homme »<sup>427</sup>.

Donc, il y a chez Ricoeur une sorte de pluralisme éthique, pluralisme des valeurs. Car, on a besoin de plusieurs éthiques qui se corrigent mutuellement. Comment comprendre ce souhait de la vie bonne chez Ricoeur ? Parlant d'abord de la vie bonne, Ricoeur souligne le

<sup>424</sup> Olivier Abel, « Morale et éthique chez Ricoeur », explication de la pensée de Ricoeur, en ligne sur <https://thinkovery.com>

<sup>425</sup> Paul Ricoeur, *Lectures 2*, p.204 ; *Soi-même comme un autre*, p.202.

<sup>426</sup> Paul Ricoeur, « Réflexion faite », dans *Esprit*, 1995, p.80 ; Olivier Abel, *Le Vocabulaire de Paul Ricoeur*, p.47.

<sup>427</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.30 ; Olivier Abel, *Op.cit.*, p.47

mode grammatical de cette expression typiquement aristotélicienne. Tout homme aspire au bonheur, désire le bonheur, souhaite mener une vie bonne et accomplie. Cette « disposition » relève du caractère *optatif* (qui exprime le souhait), et non déjà celui de l'*impératif*.

Commençons par dire que le désir est un manque ; et ce qui permet de combler ou de répondre à ce manque c'est la notion de capacité : le pouvoir de faire, d'agir, d'initiative, de réflexivité, la liberté, la possibilité d'inventer, d'imaginer ce qui n'est pas encore possible. Donc, nous pouvons retenir déjà cet aspect hyper capital qu'au fond, chez Ricoeur, l'homme qui veut mener une vie bonne, est un homme capable de parole, d'action et de promesse. Cette capacité s'actualise en permanence ou est en position de s'actualiser dans la vie avec et pour les autres.

Et puis, *avec les autres et pour les autres*, c'est-à-dire, c'est prêter ce pouvoir de faire, de se dire, d'imaginer, d'inventer à chacun ou aux autres et le penser dans le cadre d'une réciprocité. En fait, la vie avec et pour les autres, par quoi il faut entendre *les multiples relations et rencontres avec et pour autrui de la vie sociale de la naissance à la mort*. Il convient de noter que Ricoeur allait toujours vers l'autre qui était aussi différent de lui qu'on pouvait l'imaginer. Donc, l'altérité était pour lui une source de fascination et de stimulation intellectuelle et non pas une menace.

Dans *les institutions justes*, cette réciprocité avec les autres se fera dans le dialogue d'un « nous » formé d'un « je » et d'un « tu » qui se parlent et étendent cette réciprocité au-delà ; c'est-à-dire, à chacun et à un tiers ou mieux à celui qui n'est pas impliqué dans ce dialogue. Donc, c'est une réciprocité, une solidarité et une égalité qui s'étendent au-delà du dialogue ; et qui visent explicitement à maintenir ou à rétablir l'égalité. C'est pourquoi il parle de processus d'institution distributive ou de partage et de répartition pour une justice distributive.

Que faut-il entendre ici par *institutions*, se demande Paul Ricoeur ?

« Deux choses, me semble-t-il. D'abord, les formes d'existence sociale dans lesquelles les rapports entre les hommes sont réglés de façon normative ; le droit en est l'expression la plus abstraite ; sous ce premier aspect, celui des formes d'existence sociale, nous définissons la statique des sociétés ; cette statique est engendrée par l'enchevêtrement institutionnel, codifiée dans le système lui-même extraordinairement complexe des droits (droit constitutionnel, droit public, droit civil, droit pénal, droit commercial, droit social, etc.). Mais la notion d'institution couvre un champ d'expérience plus vaste que le système juridique d'une société donnée. Si nous

considérons maintenant les institutions sous l'angle de la dynamique sociale, l'institution n'est plus représentée par le droit, mais par ce que nous pouvons appeler, au sens le plus large du mot, 'le politique', c'est-à-dire l'exercice de la décision et de la force au niveau de la communauté »<sup>428</sup>.

Mais ce qui paraît central pour Ricoeur, à ce second niveau, c'est le rôle de la décision politique et l'exercice de la force par la puissance publique. « [...] A l'outillage il nous faut faire correspondre maintenant la notion d'institution ; à l'accumulation, celle de décision ; au progrès, celle d'ambiguïté, voulant dire par là que rien n'est acquis dans l'ordre institutionnel ; l'expérience historique nous apprend que les puissances ont une ascension et un déclin, qu'il y a une naissance et une mort des empires. Le politique ne relève donc pas du même processus d'accumulation qui caractérise l'outillage. L'expérience politique n'est jamais une expérience acquise ; progression et régression sont possibles ; les mêmes prétentions, les mêmes illusions, les mêmes fautes peuvent se répéter à des moments différents de l'histoire. Bien plus, une expérience historique comporte la possibilité du déclin ou de la décadence : une sociologie de la décadence est à faire, aussi essentielle que celle de l'ascension ou de la progression »<sup>429</sup>.

Pour Ricoeur, l'idée de justice n'est autre que *l'idée du bon* pensé dans sa relation à autrui. Donc, au fond pour le juste, c'est toujours la vie bonne ; mais la vie bonne pensée dans son contexte de réciprocité. Dans ce contexte, il n'y a aucune opposition entre le bon, la vie bonne et la justice puisqu'il s'agit de deux déclinaisons à échelles différentes de cette même volonté de réciprocité, de solidarité et de justice. Il nous semble que ces trois termes *liberté, fraternité dans la réciprocité* de je et tu ; et *égalité dans la réciprocité* ; et puis dans des institutions justes s'éclairent mutuellement. Il s'agit d'une égalité qui dépasse la fraternité puisqu'elle s'étend aux oubliés, aux tiers et à chacun. D'ailleurs, ce qui révèle que chacun n'est pas *on*, c'est-à-dire pas une chose neutre ou indéfinie, mais chacun est un nous dont chacun fait partie. Comme le dit si bien le titre du livre de Jean-Philippe Pierron, « Je est un nous » pour souligner l'aspect écologique dans nos interdépendances avec les vivants.

Si nous pouvons nous arrêter rien qu'à cet aspect qui consiste à considérer chacun comme un nous, le malheur de l'autre ne nous laisserait pas indifférent. Par exemple, il faut faire l'expérience de la faim, de la maladie, de la prison, du deuil d'un plus proche, parent, conjoint, enfant pour enfin prendre conscience de la gravité de la souffrance des autres. Si

---

<sup>428</sup> Paul Ricoeur, *Lectures I. Autour du politique*, p.242.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p.243-244.

chacun pouvait se mettre à la place de ceux qui se trouvent en situation difficile, par exemple, vivre à leur place les horreurs des tueries et atrocités de guerres perpétrées, de déplacements forcés, et se demander : « et si c'était moi ? », notre monde changerait peut-être de visage. Mais, avec le phénomène de la mondialisation de l'indifférence dans lequel notre monde baigne, nous sommes encore loin de vivre cette réalité de vouloir le bien vivre non pas pour soi-même, mais avec les autres.

Par ailleurs, l'histoire nous enseigne que les grandes décisions sur l'Afrique sont prises sans Africains mais pour les Africains. En commençant par le processus de son partage ou de sa balkanisation en 1885 lors de la Conférence de Berlin jusqu'à ces jours avec l'imposition des chefs d'Etat africains par les grandes puissances étrangères, les exemples abondent. C'est ce qui fausse le jeu, dès le départ. Ainsi, paraphrasant Paul Ricoeur, nous pouvons soutenir que la vie bonne des Africains, leur bien-vivre-ensemble ne peuvent être atteints que si et seulement si l'avenir de l'Afrique est pensé d'abord par l'Africain avec l'Afrique pour l'Afrique. En effet, le respect de l'indépendance et de la souveraineté territoriale de chaque Etat est une forme de justice. Habermas aborde la même question dans un autre sens lorsqu'il écrit :

« Comment pouvons-nous cependant satisfaire au principe fondamental de l'éthique de la discussion, qui exige à chaque fois l'assentiment de tous, si nous ne sommes pas en mesure de réparer l'injustice et la douleur que des générations antérieures ont subies pour nous – ou du moins si nous ne sommes pas en mesure de promettre un équivalent à la force rédemptrice du jugement dernier »<sup>430</sup> ?

En d'autres termes, sans acception des personnes, Ricoeur fait ici allusion à la justice distributive d'Aristote. Mais, le problème de la justice devient un problème éthique difficile dès lors que nulle société ne propose une distribution égale, non seulement des biens et des revenus, mais aussi des charges et des responsabilités. Face à ce partage inégal constaté depuis toujours et qui se poursuit jusqu'à nos jours, Ricoeur fait appel à la *Théorie de justice* de Rawls qui définit la justice par la maximisation de la part la plus faible. Il s'agit de la justice comme équité. Au fait, « on retrouve dans ce souci à l'égard du plus défavorisé, l'équivalent de la recherche de la reconnaissance sur le plan de l'amitié et des relations interpersonnelles »<sup>431</sup>.

---

<sup>430</sup> Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Flammarion, 1992, p.31.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p.207. On peut se reporter au commentaire d'Adrien Lentiampa dans *Paul Ricoeur. La Justice selon l'espérance*, Lessius, Bruxelles, p.273. Après le déclin du marxisme, la pensée politique de Ricoeur s'emploiera à prévenir un « dépérissement » du politique qui ferait de la vie en société un simple « assemblage » des intérêts individuels. La *Théorie de la justice* de Rawls lui a permis de penser la société comme une entreprise de coopération et, ainsi, de mettre en avant la notion de justice comme le concept politique clef. Ricoeur a de

### 5.2.2. Norme morale

Après la visée éthique, la norme morale constitue le deuxième étage de la petite éthique de Ricoeur. D'entrée de jeu, Ricoeur fait un écart entre l'éthique et la morale ; l'éthique c'est l'intention (comme dit Aristote que toute action tend vers un bien. Il faut préciser qu'Aristote ne dit pas que toute action *doit* tendre vers le bien) ; et la norme morale ( nous sommes dans la tradition kantienne et non plus aristotélicienne ; la traduction de la morale : *moralitas*, c'est-à-dire la limite, l'interdit ) Par exemple : tu ne feras pas ceci ;tu n'utiliseras pas cela, ne te justifie pas par une justification ce que tu refuserais à ton prochain, à ton partenaire ou à ton adversaire ; il faut que la maxime de ta volonté puisse être universalisée, c'est-à-dire, réciproque. En gros, cela nous rappelle la règle d'Or de ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fasse.

On entre dans l'éthique, avons-nous dit, par un oui, c'est-à-dire, par l'affirmation de reconnaître le bien à faire. Cependant, *on entre donc dans la morale par la négation*. Autrement dit, on entre en morale par le sentiment que nous sommes des êtres dangereux ; nous pouvons faire du mal aux autres, nous pouvons faire du mal à nous-mêmes. Pour le dire autrement : attention, le mal existe ; le malheur existe. Donc, nous pouvons nous faire du mal. Pour ce faire, on a besoin de limites et d'interdits. A ce niveau, la morale porte la figure « *du devoir ne pas* »<sup>432</sup> ou mieux de l'interdit ; contrairement à la visée éthique qui, avons-nous dit, a la figure du désir, de la visée.

« Quant au passage de l'éthique à la morale, avec ses impératifs et ses interdictions, il est appelé par l'éthique elle-même, dès lors que le souhait de la vie bonne rencontre la violence sous toutes ses formes »<sup>433</sup> . Le respect d'autrui qui fait l'amitié mutuelle du plan moral à l'estime de soi et d'autrui qui fait l'amitié mutuelle du plan éthique, de même que les principes d'une justice équitable répondent au souhait du vivre ensemble qui institue le bien commun. En effet, la morale introduit dans notre agir les idées d'élévation et de dignité, et à l'opposé, de bassesse et d'indignité. Dans l'optique morale, on reconnaît qu'il y a des actions et des façons de vivre indignes d'un être humain, et que l'être humain doit s'élever au-dessus de certains penchants. Cela signifie que nous soumettons notre action à des critères d'évaluation plus

---

l'admiration pour la trouvaille de Rawls qui fait de la justice la première vertu des institutions. (*Théorie de la justice*, p.29). De cette manière, aussi efficace et organisée qu'elle soit, une institution doit être réformée ou abolie si elle s'avère injuste. Autant dire qu'aucune institution politique (et étatique) ne peut se construire ni se penser sans y inclure la question de la justice, aussi bien comme moment constitutif que comme instance de contrôle.

<sup>432</sup> Olivier Abel, « Morale et éthique chez Ricoeur », explication de la pensée de Ricoeur, en ligne sur

<https://thinkovery.com>

<sup>433</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite*, Esprit, 1995, p.80 ; Olivier Abel & Jérôme Porée, *op.cit.*, p.47.

exigeants que les critères immédiats et élémentaires que sont l'efficacité, la satisfaction ou le plaisir immédiat.

Somme toute, nous pouvons retenir que Ricoeur distingue l'éthique de la morale. Cependant, il faut préciser que « éthique et morale » c'est le même mot : l'un à partir du grec et l'autre à partir latin. Toutefois, Ricoeur cherche à développer une éthique qui est, au fond, d'inspiration aristotélicienne dans le sens téléologique qu'il distingue de la morale qu'il considère, au fond, dans le sens kantien : la morale c'est le devoir, c'est la norme. Et, le devoir nous rappelle l'admirable formule de l'impératif kantien selon laquelle : « traiter l'humanité dans ma personne et dans celle d'autrui comme un absolu ou comme une fin en soi et non pas comme un simple moyen ». En effet, on notera que Ricoeur n'est pas contre la norme ni le devoir. Mais pris au sens de la formule kantienne, c'est une universalisation qui risque d'effacer les singularités. Et pourtant, l'éthique à laquelle œuvre Ricoeur est, au fond, *la prise en considération de la singularité de chacun, singularité du caractère irremplaçable de chaque personne humaine et non pas justement de son caractère universel*. C'est justement la raison pour laquelle en lieu et place du thème du *respect*, dont on sait que c'est *la colonne vertébrale de la morale kantienne*, Ricoeur substitue justement celui de *l'estime de soi* qui est un thème plus aristotélicien ou plus cartésien d'ailleurs que kantien. Dans cette perspective, l'objet de l'éthique c'est de parvenir à s'estimer soi-même mais d'une certaine manière comme un autre. Autrement dit, parvenir à s'estimer soi-même pas plus et pas moins qu'un autre.

Pour faire simple, cette estime de soi est appelée à parvenir à une sorte d'égalité dans la relation humaine qui pourrait se comprendre comme quelqu'un qui pourrait aussi échanger le rôle qu'il joue contre un autre qu'il ne joue pas ; ou encore m'imaginer comme un autre. Par exemple : je suis professeur mais au fond, j'aurais peut-être pu être médecin ; je suis soldat ou policier mais j'aurais peut-être pu être pilote d'avion, joueur de football, un prêtre, un taximan, un étranger, un chef du village, etc. C'est-à-dire que dans cette *réversibilité des rôles* ou mieux dans cet échange des rôles, d'une certaine manière, l'autre est déjà présent en moi-même. C'est-à-dire que je me considère comme un autre possible ou je me considère grâce à la variation imaginative comme quelqu'un qui pourrait avoir un autre destin que le sien. Cette réversibilité imaginative ou intentionnelle des rôles est un aspect très important afin de comprendre le soi-même comme un autre de Ricoeur qui passe par l'estime de soi. Dans le même ordre d'idée, Emmanuel Levinas parle de la *fécondité humaine* : c'est-à-dire, c'est être capable d'un autre destin que le sien ; c'est de pouvoir se représenter autrement que comme nous sommes. C'est-à-dire, se représenter comme un autre ; sinon c'est la prison de l'identité. En fait, cette prison de

l'identité consiste dans un refus intentionnel de moi de ne pas être autre chose que moi. Or, le moi est justement la capacité à échanger des rôles tout en restant la même personne. Cela étant admis, on en arrive là à une compréhension et une théorie ou mieux une esquisse de théorie très originale et très féconde de la relation entre le moi et l'autre chez Ricoeur.

Cependant, dans cette relation que le moi doit entretenir avec lui-même comme un autre, il faut savoir tenir des équilibres et éviter des extrêmes afin de considérer soi-même pas plus ou pas moins comme un autre. Cela nous rappelle le comparatif « comme » qui fait la nouveauté du commandement apporté par Jésus : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », ce qui sous-entend : parce qu'il est égal à toi et semblable à toi, car lui aussi a été créé à l'image de Dieu, et voici qu'il est un homme comme toi. Pour revenir aux équilibres à tenir, on évitera soit de privilégier le moi et sacrifier l'autre qui n'est considéré que comme un instrument pour atteindre une fin (malheureusement, c'est ça qui arrive dans bien de cas), soit de poser l'autre comme supérieur à soi. La première alternative ou attitude est, au fond, il y a finalement l'idée que l'autre est quelque chose qui entrave ma liberté. De ce côté, il y a l'idée de l'autre comme obstacle par rapport au moi. De l'autre côté ou à l'inverse, il faut éviter que l'autre d'une certaine manière prenne le pas sur le moi comme on le trouve dans la morale de Levinas que Ricoeur connaît bien et qu'il essaie, malgré tout, de critiquer.

Au fond, sans une solution intermédiaire ou moyenne, la difficulté sera toujours présente dans la relation de moi et de l'autre. Car, vouloir poser le moi comme supérieur à l'autre ou poser l'autre comme supérieur à soi ; c'est une asymétrie qui d'une certaine manière ne change pas justement les données du problème. Pour ce faire, est-ce qu'il n'y aurait pas entre ces deux extrêmes ce qu'on pourrait appeler une voie moyenne ou une voie équilibrée ou une voie juste ? Car, le terme « juste » est un grand mot de la philosophie de Ricoeur. Une voie juste et qui consiste justement à établir entre le moi et autrui une relation d'égalité qui est faite d'une relation ou d'un sentiment de sollicitude et de similitude ou de réciprocité.

Pour le troisième moment de sa petite éthique, partie où il traite de la sagesse pratique, nous y reviendrons abondamment au huitième chapitre de notre travail. Mais avant d'aborder la dimension anthropologique de l'homme comme sujet des capacités, il nous semble important de retracer, en grandes lignes, avec Ricoeur le parcours qui construit *Soi-même comme un autre*. Après avoir suivi ses conférences-vidéos, Paul Ricoeur construit son livre *Soi-même comme un autre* autour de quatre questions formulées toutes en pronom interrogatif « qui ? » :

-Qui parle ? C'est tout le problème du langage : qu'est-ce que le sujet parlant ?



- Qui agit ? C'est-à-dire qui est l'auteur de ses propres actes ? En d'autres termes, qui est capable d'initiatives, d'intervenir dans la cour de l'histoire des choses et dans le monde ?
- Qui raconte sa propre histoire dans les histoires des autres ? Et, par conséquent, construit à travers le récit son identité narrative ?
- Qui est le responsable à qui peut-on imputer les actes permis ou défendus ? (Le quatrième point est une question morale).

En effet, Ricoeur part du livre de Foucault, *Le souci de soi*, pour choisir le soi et ne pas dire « moi ». En effet, le soi va jusqu'aux non-personnes, c'est-à-dire, le chacun de tout ce qui existe. C'est le sens même de l'expression : « chacun pour soi ». Il convient de noter que dans les quatre questions que nous venons de formuler, il y a toujours un autre face au moi. Donc, le moi n'est pas le premier ni l'autre non plus. Mais il s'agit ici de la reconnaissance. Par ailleurs, Ricoeur s'appuie sur Hegel pour parler de la reconnaissance qui, consiste d'abord à trouver la juste distance avec un autre. Car il n'y a donc aucun moment où il y aurait un moi sans l'autre. La nativité, estime Ricoeur, donne à penser. Certes, je suis venu au monde (et personne n'a choisi son corps ni biologiquement, ni culturellement, ni spirituellement) avec un capital héréditaire qui me distingue des autres, mais son origine ne dépend pas de moi.

Par rapport à la question qui parle ? L'auteur se désigne comme celui qui parle, qui assume sa parole. Mais il faut toujours noter qu'il parle à quelqu'un. Et ce quelqu'un, lui aussi parle. Donc, dès que l'on est dans la locution, on est dans l'allocution et l'interlocution. Précisément, c'est dans le moment réflexif que je me reconnais comme auteur des paroles et récepteur des messages. Souvent, on aime faire des leçons morales et autres discours aux autres mais très peu sont des récepteurs ou réceptifs des messages des autres. C'est pourquoi, les politiciens sont souvent interpellés ; on leur demande d'écouter les cris de la population. Ecoutez la voix de votre conscience, faites taire les armes. Et généralement, ce cris inaudibles des sans voix sont portés par des défenseurs des droits humains.

Il convient de noter que par rapport à la loi, Paul Ricoeur divise son éthique en trois moments : le premier moment, c'est le désir d'accomplissement (le *telos* d'Aristote), le désir de la vraie vie. Le deuxième moment : c'est le moment des obligations (les impératifs de Kant), il y a des obligations. En effet, il y a des obligations parce qu'il y a le meurtre sur le chemin de mon accomplissement. Cela étant admis, il faut qu'y ait l'interdit. L'interdit vient dans un monde où il y a eu d'abord le désir de la vraie vie, la loi serait meurtrière. Elle tuerait le meurtrier tandis que si elle vient s'insérer dans un projet qui est celui de bonheur. Ainsi, dans le désir

d'accomplissement, sous l'interdit, l'autre devient mon partenaire de bonheur. Pour Ricoeur, le *summum* de ce rapport avec autrui est l'amitié. Puisqu'on est passé du meurtre à l'interdit, le rapport à l'autre devient celui de respect. Le respect impose une ligne de séparation à ne pas franchir entre moi et l'autre. Alors, tout le droit vient se précipiter pour dire au secours de cette barrière entre l'un et l'autre. En disant ceci est à moi, ceci est à toi. Donc, le droit sépare.

Ouvrons une parenthèse sur l'amitié. L'amitié peut-elle contribuer dans le processus d'instauration de la paix durable à l'est de la République Démocratique du Congo ? Nous disons que oui et non. Oui, si c'est une amitié vraie et sincère ; non, si c'est une relation d'amitié de façade ou des simples intérêts personnels. En effet, les temps de crise ont toujours suscité des angoisses et favorisé des spéculations sur la fin d'une lueur d'espoir dans la négociation d'une paix véritable. Comment se saisir d'une amitié franche pour bâtir et favoriser un climat de paix entre deux personnes ou deux Etats qui sont en conflit ? Un exemple d'une recommandation d'un esclave me vient à l'esprit. Dans la lettre de saint Paul apôtre à Philémon (7-20), nous voyons ce que peut-être, une vraie amitié. Paul fait une requête en faveur d'Onésime. En effet, Philémon avait un esclave, Onésime, qui s'était enfui de chez son maître et qui s'était réfugié auprès de Paul. L'usage romain évitait qu'un esclave fugitif soit renvoyé chez son maître, la loi juive l'interdisait. Comme on le souligne dans cet article « L'impitoyable traque des esclaves fugitifs » que : « l'évasion des esclaves fut un phénomène constant dans la Rome antique. Il risquait gros, pourtant, celui qui décidait d'échapper à son maître. On le traquait jusqu'à l'autre bout de l'empire. Avec la menace des pires châtiments. Et la grande préoccupation des maîtres et des pouvoirs publics, plus encore que d'empêcher la fuite, fut toujours de lutter contre l'appropriation illicite de l'esclave d'autrui »<sup>434</sup>. Ceci nous rappelle les esclaves de guerre (qui au front, parfois fuyaient leurs maîtres pour se réfugier dans l'autre camps) et les esclaves de case (généralement les femmes) dont nous avons parlé chez les Lunda.

Mais Paul, en baptisant Onésime, avait fait de lui un frère, un homme nouveau dans le Christ. Or, pour Paul, dans le Christ Jésus, toutes les différences sociales ont disparu, « il n'y a plus ni esclave ni homme libre » (Galates 3,28). Paul écrit à Philémon qu'au nom de son baptême et du Christ en lui, et de ses liens d'amitié avec lui, il pense qu'il accueillera Onésime comme un frère bien-aimé afin qu'il participe à cette communion et puisse trouver un lieu de liberté, une vie humaine et sociale nouvelle. Paul va très loin dans sa requête pour l'accueil d'Onésime en écrivant ce qui suit : « si tu estimes que je suis en communion avec toi, accueille-

---

<sup>434</sup> Yann Rivière, « L'impitoyable traque des esclaves fugitifs », dans *Mensuel* 318. L'Histoire, mars 2007.

le comme si c'était moi. S'il t'a fait du tort ou s'il te doit quelque chose, mets cela sur mon compte. Moi, Paul, j'écris ces mots de ma propre main : c'est moi qui te rembourserai » (*Phm*7-20). Aujourd'hui, le retour des réfugiés Rwandais chez eux pose problème, c'est l'une des grandes problématiques des conflits à l'est du Congo.

Et pourtant, le Congo prétend avoir des amis et la Communauté internationale, mais personne ne plaide pour le retour des réfugiés qui envahissent son territoire et troublent la paix. En effet, à partir du moment où les réfugiés Rwandais et la population congolaise habitant la partie est du pays, continuent de vivre depuis trois décennies dans une situation d'esclaves, c'est-à-dire dans l'insécurité totale, sans liberté, sans fraternité et paix, sans aucun respect des droits de l'homme, nous pouvons comprendre qu'en politique, les liens d'amitié n'existent que par rapport aux intérêts. Pour vivre la fraternité véritable qui se fonde sur le dialogue, la tolérance, la justice, la charité et la solidarité, un travail profond reste à faire : celui de la conversion du cœur de l'homme, du cœur de pierre en cœur de chair, du cœur imperméable au pardon, non compatissant à la souffrance des autres au cœur d'amour. Mais la question reste de savoir qui doit le faire et comment ? Par ailleurs, on a l'impression que l'Eglise ou les hommes de Dieu ont échoué leur mission. Car, on compte par millier d'églises et confessions religieuses dans le monde parmi des pays en conflit ou qui se font la guerre, en commençant par la Palestine (en Terre Sainte). Mais, le cœur de l'homme ne se convertit toujours pas. Certains de nos compatriotes disent : « nous avons tout fait, nous avons tout tenté pour rétablir dans notre pays, mais rien de bon ». Mais, pour cette raison, nous ne pouvons pas non plus nous décourager, croiser les bras et laisser voler en éclats toutes les tentatives et démarches de paix amorcées dans la région des Grands Lacs.

A regarder de près, comment les choses se passent dans notre temps, lorsqu'on suit les nouvelles à la télévision, on écoute les informations à travers les médias et journaux, il faut avoir des nerfs solides pour supporter l'anxiété que cela provoque. A part la guerre de la Russie contre l'Ukraine et toutes les conséquences affreuses qu'elle entraîne, on parle des conflits et de la montée de la violence partout le monde, la famine en Afrique, recours à l'armement nucléaire pour dissuader et dominer, la pédo-criminalité dans le monde, en famille et malheureusement même dans l'Eglise, la ruée des politiques dans l'occultisme, les injustices sociales de toute sorte, etc., il y a de quoi à comprendre que notre monde est dominé par les puissances des ténèbres. Après ce commentaire sur l'amitié, revenons chez Ricoeur.

Le troisième moment, c'est le moment que Ricoeur appelle de l'éthique concrète ; moment où il faut réconcilier, en quelque sorte, le partenariat de l'éthique avec la disjonction

des adversaires de la morale. Il s'agit des choix concrets de la vie quotidienne où je suis alors accompagné, non plus par l'interdit de la loi mais par le tragique de l'action. En ce moment-là, c'est Sophocle d'Antigone, c'est la sagesse pratique que nous essayons développer dans notre huitième chapitre.

Donc, *Soi-même comme un autre*, ne veut pas dire semblable à un autre, mais *en tant qu'un autre*, c'est-à-dire que la première injonction me vient d'un autre. Moi, je suis d'abord comme « tu ». Par exemple, tu ne tueras pas !, ne s'adresse pas d'abord à l'autre mais à moi comme un « tu ». Ici, Ricoeur s'appuie sur Levinas ; pour qui, l'autre est constitutif du moi, son visage m'appelle à la responsabilité. Ainsi, la réciprocité dans l'interlocution doit être première. C'est d'abord un « nous » qui parlons, tu me parles et puis « je » en dernier.

### **5.3. Dimension anthropologique : l'homme sujet des capacités**

Paul Ricoeur aborde la question de dimension anthropologique de l'homme comme sujet des capacités dans *Soi-même comme un autre*, mais plus encore de manière approfondie, dans *Le parcours de la reconnaissance*.

*En effet, Le parcours de la reconnaissance*, c'est le dernier livre de Paul Ricoeur publié en 2004 aux éditions Stock avant sa mort. Cet essai consacré à la reconnaissance est issu de trois conférences données sous ce titre. En d'autres termes, ce livre est constitué par trois études. La première étude est consacrée à la reconnaissance comme identification. La deuxième étude parle de « se reconnaître soi-même ». Et la troisième étude traite de la reconnaissance mutuelle.

Que signifie « re-connaître ? » : Se mettre dans l'esprit l'idée de quelqu'un ou de quelque chose que l'on connaît. Par exemple : Je reconnais le cachet. Reconnaître des gens à leur voix, à leur allure, à leur démarche, etc. Mais, on peut aussi connaître à quelque signe, à quelque marque, à quelque indication, une personne ou une chose qu'on n'a jamais vue. Par exemple, reconnaître une plante d'après la description donnée par les auteurs. Mais on peut aussi parvenir à connaître, à apercevoir, à découvrir la vérité de quelque chose. Par exemple : on a reconnu son innocence. On reconnaît leur mauvaise foi. Vous êtes méconnaissable sur cette photo.

Prenant ensemble *Le Robert et Le Trésor de la langue française* (TLF), par souci de lexicologie, Ricoeur va définir l'idée mère de la reconnaissance comme l'acte de « saisir un objet par

l'esprit, par la pensée, en reliant entre elles des images, des perceptions qui le concernent ; distinguer, identifier, connaître par la mémoire le jugement ou l'action »<sup>435</sup>.

La reconnaissance comme identification, nous amène à distinguer le vrai et du faux chez Descartes. Dans *Le Discours de la méthode*, « l'acquisition du savoir positif reste la cible : Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie »<sup>436</sup>.

En résumé, comme le note Ricoeur :

« Dans la première étude, l'identification est celle d'un quelque chose en général : le rapport entre le même et l'autre est alors un rapport d'exclusion, qu'il s'agisse du jugement théorique de perception ou du jugement pratique de choix. Choisir, c'est exclure d'autres possibilités. Identifier, c'est distinguer : l'un n'est pas l'autre ; quelque chose paraît, disparaît, réapparaît ; après hésitation, en raison d'une altération de l'apparence ou de la longueur de l'intervalle, on le reconnaît : c'est bien la même chose et non une autre. Le risque est ici de se méprendre, de prendre une chose pour une autre ; à ce stade, ce qui est vrai des choses l'est aussi des personnes : la méprise est seulement plus dramatique, l'identification se trouvant confrontée à l'épreuve de la méconnaissance »<sup>437</sup>.

A l'heure de la globalisation, le terme de la reconnaissance est un terme majeur et central pour notre temps. Cependant, aujourd'hui, on est de moins en moins dans des sociétés d'intégration. Ce qui est vrai, c'est qu'on intègre mal les gens dans nos sociétés. Amin Maalouf, l'a si bien démontré avec les identités meurtrières dans notre troisième chapitre.

Si chacun de nous a déjà dit : « Oui, c'est bien lui ! C'est bien elle ! », c'est-à-dire, qu'il nous est déjà arrivé à identifier quelqu'un ou quelque chose en rapport avec les traits caractéristiques.

Par ailleurs, le rapport d'exclusion entre le même et l'autre n'est pas moins net lorsque le jugement de perception cède la place au jugement de préférence. Le choix prend la forme d'une alternative : l'un ou l'autre. L'hésitation une fois tranchée, c'est l'un plutôt que l'autre<sup>438</sup>.

---

<sup>435</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Editions Stock, « Les Essais, collection dirigée par François Azouvi », 2004. p.43.

<sup>436</sup> Descartes, *Le Discours de la méthode, Œuvres philosophiques*, tome 1, p.576.

<sup>437</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, *op.cit.*, p.223.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p.224.

Deuxième étude : se reconnaître soi-même. Avant de se reconnaître soi-même, il faut au préalable se connaître soi-même comme Socrate l'exhortait aux jeunes de son époque avant de se mettre sur le chemin de la vertu. On entend dire : « Je me suis reconnu courageux ! »

« Le chemin est long pour l'homme « agissant et souffrant » jusqu'à la reconnaissance de ce qu'il est en vérité, un homme « capable » de certains accomplissements. Encore cette reconnaissance de soi requiert-elle, à chaque étape, l'aide d'autrui, à défaut de cette reconnaissance mutuelle, pleinement réciproque, qui fera de chacun des partenaires un être-reconnu comme il sera montré dans la troisième étude »<sup>439</sup>.

Aujourd'hui, la question de plusieurs individus est celle de la reconnaissance mutuelle. Nous vivons dans une société de mépris, qui exclut facilement et qui évite d'intégrer les autres. La reconnaissance de l'intersubjectivité proche, familiale, amicale, c'est la reconnaissance affective. Mais la reconnaissance affective ne suffit pas. Je ne peux pas vivre dans la société sans la reconnaissance de l'individu comme sujet universel. C'est le droit qui le donne, mais cela ne signifie toujours pas. Il faut que je puisse exercer mes droits, que j'ai la capacité à exercer mes droits.

« La reconnaissance de soi par soi trouve son déploiement des figures du « je peux », qui ensemble composent le portrait de l'homme capable, son espace propre de signification. Cette étude fait la dialectique sous les idées d'aide et d'empêchement à l'exercice des capacités propres »<sup>440</sup>.

La troisième étude a pour cible la dialectique de la réflexivité et de l'altérité sous la figure de la reconnaissance mutuelle. La lutte pour la reconnaissance se perdrait dans la conscience malheureuse s'il n'était pas donné aux humains d'accéder à une expérience effective, quoique symbolique, de reconnaissance mutuelle, sur le modèle du don cérémoniel réciproque<sup>441</sup>.

L'estime de soi qui est à son sens le terme d'estime le plus important. Si je fais partie d'une communauté qui a des droits qui sont reconnus universellement, mais si je ne suis pas reconnu par ma communauté ou par les autres communautés, je me sens méprisé. Il y a trois niveaux de reconnaissance qui s'articulent les uns les autres. On voit que le terme de la reconnaissance est un terme très contemporain. Pour Ricoeur, l'acte de justice est aussi tributaire d'un acte de

---

<sup>439</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, op.cit., p.109.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p.224-225.

<sup>441</sup> *Ibid.*, p.227.

reconnaissance entre le juge, le coupable et la victime. Le fait de reconnaître que votre vie vaut autant que la mienne, est une grande reconnaissance chez Ricoeur.

C'est par une réflexion sur les capacités qui, ensemble dessinent le portrait de l'homme capable que Ricoeur va tenter de déployer son herméneutique du soi. Il écrit :

« La suite des figures les plus remarquables du 'je peux' constitue à mes yeux l'épine dorsale d'une analyse réflexive, où le 'je peux', considéré dans la variété de ses emplois, donnerait sa plus grande amplitude à l'idée d'action une première fois thématifiée par les Grecs. Le 'je peux' sous toutes ses formes, est une des acceptions majeures du verbe 'reconnaître' au plan lexicographique, à savoir le 'tenir pour vrai, que *Robert* place en tête d'une série de variantes : avouer, confesser, approuver etc. »<sup>442</sup>.

Dans *Soi-même comme un autre*, Ricoeur adopte le vocable « attestation » et dans *Parcours de la reconnaissance*, il démontre qu'il existe une parenté sémantique étroite entre l'attestation et la reconnaissance de soi. Il trouve cette parenté de deux termes dans la ligne de la 'reconnaissance de responsabilité' attribuée aux agents de l'action par les Grecs, d'Homère et Sophocle jusqu'à Aristote : « en reconnaissant avoir fait tel acte, les agents attestent implicitement qu'ils en étaient capables »<sup>443</sup>.

Mais la grande différence avec les Anciens, Ricoeur va porter au stade réflexif la jonction entre l'attestation et la reconnaissance au sens de « tenir pour vrai »<sup>444</sup>. La phénoménologie de l'homme capable chez Ricoeur se déploie sous une analyse en quatre capacités : le pouvoir dire, le 'je peux faire', le pouvoir raconter et se raconter, l'imputabilité.

Abondant dans le même sens, Kacou oi Kacou Vincent Day qui, veut penser l'autrement qu'être de l'imaginaire social africain, souligne que

« n'ayant aucun repère, l'homme contemporain, singulièrement l'Africain, a perdu confiance en lui-même à telle enseigne qu'il subit la vie plutôt que de lui donner sens.[...] Cette régression de l'homme est, certes, due au manque d'identité, c'est-à-dire à la mésestime de soi, au pessimisme mais aussi au fait qu'à longueur de journées,

---

<sup>442</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, op.cit., p.139-140.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p.140.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p.141.

la volonté du mal, la haine, la méfiance et l'égoïsme, ne font que triompher de l'amour, de la paix, de la confiance, de la sollicitude, de la gratuité, de la solidarité, etc. »<sup>445</sup>.

L'homme est un être capable de beaucoup des choses, mais en même temps aussi limité dans ses capacités. Dans plusieurs domaines de la vie, il n'est pas rare de voir traiter quelqu'un « d'incapable ». On est traité d'incapable pour accomplir telle mission, incapable ou inapte à faire ceci ou cela. En fait, être capable, c'est être en mesure de... En revanche, être qualifié d'incapable traduit l'impossibilité, l'inaction, l'inaptitude dont fait preuve quelqu'un. On traite aussi des gens d'incapables, d'impuissants par suite de certaines limites ou faiblesses qu'elles accusent. La force de l'injure vient de ce qu'elle identifie la personne avec les capacités qui lui font défaut. Cette confusion, au vrai, n'est pas sans fondement. L'identité des personnes n'est pas, comme celle des choses, fonction de la possession de certaines propriétés : elle est relative à l'exercice de certaines capacités.

### 1. Pouvoir dire

L'approche réflexive s'articule sur l'approche référentielle par le truchement de la théorie des actes de discours<sup>446</sup>, qui depuis Austin et Searle, appartient aux classiques de la discipline. Cela nous rappelle la théorie des performatifs, des constatifs, des énoncés illocutoires, etc. En inaugurant l'idée de capacité de *pouvoir dire* à la notion d'*agir* humain l'extension qui justifie la caractérisation comme homme capable, Ricoeur s'appuie sur deux principes : celui qu'il trouve chez le philosophe Austin, « parler c'est faire des choses avec les mots »<sup>447</sup> et la déclaration d'Aristote concernant la notion d'être au plan de l'ontologie fondamentale, déclaration selon laquelle « l'être se dit de multiples façons, parmi lesquelles l'être comme puissance (*dunamis*) et acte (*energeia*) ». Ricoeur estime que l'agir serait ainsi le mieux concept approprié au niveau de la philosophie anthropologique dans laquelle s'inscrivent ses recherches.<sup>448</sup> Cela étant admis, son herméneutique de l'homme capable opère un détour de la question « quoi ? » en « qui » de la question « qui parle ? » pour expliciter l'énonciateur de l'énonciation. Par exemple, dans l'expression « je dis que », le « je » est une expression

<sup>445</sup> Vincent Davy Kacou oi Kacou, *Penser l'Afrique avec Ricoeur*, Paris, L'Harmattan, 2013, p.13.

<sup>446</sup> Ce sont des actes de langage. Les performatifs : il s'agit d'énoncés déclaratifs qui servent moins à dire qu'à faire quelque chose (par exemple : « je te baptise », « je jure de dire la vérité », « la séance est ouverte », le président de séance ne se contente pas de dire quelque chose : il ouvre la séance). Les constatifs : des énoncés qui décrivent un état de choses, par opposition aux performatifs (La terre est ronde). Les actes illocutoires chez Austin (la locution est ce qui a été dit et signifié, l'illocution est ce qui a été fait et la perlocution est ce qui s'est passé en conséquence).

<sup>447</sup> John Austin, *How to do things with words*, Harvard University Press, 1962 ; trad.fr. *Quand dire c'est faire*, introduction et traduction de G. Lane, Paris, Le Seuil, 1970.

<sup>448</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, op.cit., p.144.



autoréférentielle, une autodésignation par laquelle se désigne lui-même celui qui, en parlant, emploie le pronom personnel à la première personne du singulier. A ce titre, il est insubstituable<sup>449</sup>. Par ailleurs, Ricoeur fait remarquer que cette autodésignation du sujet parlant se produit dans des situations d'interlocution où la réflexivité se compose avec l'altérité : « la parole prononcée par l'un est une parole adressée à l'autre. Ainsi, l'autodésignation constitue une véritable instauration concernant un sujet parlant capable de dire « moi, un tel, je m'appelle Paul Ricoeur »<sup>450</sup>.

En clair, 'pouvoir dire', « c'est produire spontanément un discours sensé. Dans le discours, quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un selon des règles communes. Dire quelque chose, c'est le sens ; sur quelque chose, c'est la référence à l'extralinguistique ; à quelqu'un, c'est l'adresse, base de la conversation »<sup>451</sup>.

## 2. Je peux faire

D'entrée de jeu, Paul Ricoeur précise le sens du « je peux faire » pour le sujet agissant. Il écrit : « le deuxième usage majeur de la forme modale « je peux » concerne l'action elle-même au sens limitatif du terme, qui désigne la capacité de faire arriver des événements dans l'environnement physique et social du sujet agissant »<sup>452</sup>.

Aussi la question qui ? reste-t-elle une question abstraite tant qu'elle ne signifie pas plus précisément : qui parle ? qui agit ? qui raconte ? qui est responsable ? Or ces questions, à leur tour, impliquent l'attribution singulière de certains pouvoirs – de parler, d'agir, de raconter, de s'imputer ses propres actes. On pourrait leur ajouter ceux de promettre et de se souvenir. Ils constituent ensemble « l'homme capable ». Le jugement d'incapacité lui-même les suppose : il n'a de sens que parce que l'homme qu'il juge avait d'abord été présumé capable. Cet homme capable n'en est pas moins, en effet, « un homme faillible » : c'est un homme capable aussi de mal faire. Olivier Abel précise à ce sujet que, « c'est de cet homme, capable mais aussi faillible que Ricoeur avait plus anciennement tracé le portrait. Il n'avait pas ignoré cependant les ressources qu'il n'a ensuite cessé d'explorer et qu'il a finalement réunies dans la thématique de l'homme capable »<sup>453</sup>.

---

<sup>449</sup> *Ibid.*, p.145

<sup>450</sup> *Ibid.*, p.146.

<sup>451</sup> Paul Ricoeur, *Anthropologie philosophique. Ecrits et conférences 3*, Paris, Seuil, 2013, p.447.

<sup>452</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance, op.cit.*, p.146.

<sup>453</sup> Olivier Abel et Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur, op.cit.*, p.54.

« L'ascription de l'action à un agent fait partie du sens de l'action en tant que faire arriver. Il sied de préciser que le terme « ascription » souligne le caractère spécifique de l'attribution lorsque celle-ci concerne le lien entre l'action et l'agent, dont on dit aussi qu'il la *possède*, qu'elle est sienne, qu'il se l'*approprie*. L'ascription vise, dans le vocabulaire qui est encore celui de la pragmatique du discours, la capacité de l'agent lui-même à se désigner comme celui qui fait ou a fait. Elle relie le quoi et le comment au qui »<sup>454</sup>.

Les différentes figures du « je peux » y sont mises en continuité avec l'analyse aristotélicienne de la *praxis*, dont elles étendent l'application et qu'elles portent à un degré inédit de réflexion. La notion d'attestation, évoquée par ailleurs, porte la marque d'une telle réflexion. Elle est définie dans ce contexte comme « le mode de croyance attaché aux assertions de la forme : « *je crois que je peux* »<sup>455</sup>. Ce mode de croyance est nécessaire à l'accomplissement de nos capacités. Toutes s'enracinent cependant dans le fond actif de notre être. Aussi était-ce, dans un texte plus ancien, *l'ontologie aristotélicienne de l'acte et de la puissance* qui était sollicitée pour donner son assise à l'homme capable<sup>456</sup>.

Par « pouvoir agir », j'entends la capacité de produire des événements dans la société et la nature. Cette intervention transforme la notion d'événement, qui ne désigne pas seulement ce qui arrive. Elle introduit la contingence humaine, l'incertitude et l'imprévisibilité dans le cours des choses<sup>457</sup>. En d'autres termes, dans l'homme comme sujet agissant, il confirme sa capacité de puissance d'agir comme pouvoir de commencer qui englobe une série d'actions fragmentaires, auxquelles il confère une sorte d'intégralité, comme l'estime Ricoeur, qui trouvera dans le récit la règle de sa configuration<sup>458</sup>.

### 3. Pouvoir raconter et se raconter

« Le pouvoir raconter occupe une place éminente parmi les capacités dans la mesure où les événements de toute origine ne deviennent lisibles et intelligibles que racontés dans des histoires ; l'art millénaire de raconter des histoires, lorsqu'il est appliqué à soi-même, donne des récits de vie que l'histoire des historiens articule. On peut parler alors d'une identité narrative : c'est celle de l'intrigue du récit qui reste inachevé et

<sup>454</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p.148-149.

<sup>455</sup> *Ibid.*, p.142.

<sup>456</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite*, Esprit, 1995, p.96-97.

<sup>457</sup> Paul Ricoeur, *Anthropologie philosophique, Ecrits et conférences* 3, p.446.

<sup>458</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p.150.

ouvert sur la possibilité de raconter autrement et de se laisser raconter par les autres »<sup>459</sup>.

En effet, Ricoeur met en troisième position dans sa phénoménologie de l'homme capable la problématique de l'identité personnelle liée à l'acte de raconter. Comme il le dit lui-même Ricoeur, sous la forme réflexive du « se raconter », l'identité personnelle se projette comme identité narrative. Il nous semble que les trois traits par lesquels se caractérise la problématique de l'homme capable prennent un relief remarquable dans la phase narrative par la réflexion de l'homme parlant sur l'homme agissant<sup>460</sup>.

Par ailleurs, Ricoeur fait remarquer que c'est à l'occasion de l'épopée et de la tragédie qu'Aristote a élaboré sa notion de « mise en intrigue » (*mutos*) visant la « représentation » (*mimèsis*) de l'action. Comme nous le savons, le personnage est celui qui fait l'action dans le récit. Ainsi, pour Ricoeur, « la catégorie du personnage est donc elle aussi une catégorie narrative et son rôle dans le récit relève de la même intelligence narrative que l'intrigue elle-même : le personnage, peut-on dire, est lui-même mis en intrigue »<sup>461</sup>. Il nous arrive comme lecteur de nous reconnaître dans tel personnage pris dans l'intrigue.

Nos diverses capacités supposent une même force d'affirmation, un désir d'être et un même « effort pour exister ». Mais la croyance qui nous attache à nos capacités n'a pas seulement sa source en nous-mêmes. C'est ce que montre déjà, dans *L'Homme faillible*, l'analyse de la « requête d'estime », où l'on peut discerner « un désir d'exister, non par affirmation vitale de soi-même, mais par la grâce de la reconnaissance d'autrui »<sup>462</sup>. Car, ainsi mon existence pour moi-même est tributaire de sa constitution dans l'opinion d'autrui.

« Apprendre à se raconter, c'est aussi apprendre à se raconter autrement. Mais le mot 'autrement' est une problématique de l'identité personnelle associée au pouvoir raconter et se raconter. Ainsi, Ricoeur propose le terme d'identité narrative pour caractériser, selon lui, à la fois le problème et la solution. C'est le fait que l'énonciateur et l'agent aient une histoire, mais sont leur propre histoire »<sup>463</sup>.

L'identité narrative n'élimine pas l'identité *idem* mais la met en relation avec l'identité *ipse*. Qu'est-ce que Ricoeur entend par identité *idem* ? « On peut assigner au caractère cette première

<sup>459</sup> Paul Ricoeur, *Anthropologie philosophique, Ecrits et conférences 3*, p.447.

<sup>460</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p., 150.

<sup>461</sup> *Ibid.*, p.,151.

<sup>462</sup> Paul Ricoeur, *L'homme faillible*, p. 137.

<sup>463</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance.*, p.153.

sorte d'identité en entendant par là *tous les traits de permanence dans le temps*, depuis l'identité biologique signée par le code génétique, repéré par les empreintes digitales, à quoi s'ajoute la physionomie, la voix, la démarche, en passant par les habitudes stables ou, comme on dit, contractées, jusqu'aux marques accidentelles par quoi un individu se fait reconnaître à la façon de la grande cicatrice d'Ulysse »<sup>464</sup>. Et comment le philosophe explique-t-il la deuxième identité qu'il appelle identité-*ipse* ? Quant à l'identité-*ipse*,

« Il appartient à la fiction de produire une multitude de variations imaginatives à la faveur desquelles les transformations du personnage tendent à rendre problématique l'identification du même. Il est des cas extrêmes où la question de l'identité personnelle devient si brouillée, si indéchiffrable, que la question de l'identité personnelle se réfugie dans la question nue : qui suis-je ? A la limite, non identifiable devient l'innommable dans la perte du nom propre, réduit à une initiale »<sup>465</sup>.

Par conséquent, animé certainement par son souci d'expliquer plus, c'est mieux comprendre, pour soutenir et justifier ce qu'il vient de dire au sujet de la deuxième identité, Paul Ricoeur démontre que « l'ipséité ne disparaîtrait totalement que si la personnage échappait à toute problématique d'identité éthique, au sens de la capacité à se tenir comptable de ses actes. L'ipséité trouve à ce niveau, dans la capacité de promettre, le critère de sa différence ultime avec l'identité même. L'expérience ordinaire oscille entre les deux pôles de la même et de l'ipséité »<sup>466</sup>.

La visée de la vie bonne est la clé de voûte de l'éthique de Ricoeur. Ainsi, il se demande : Comment, en effet, un sujet d'action pourrait-il donner à sa propre vie une qualification éthique, si cette vie ne pouvait être rassemblée en forme de récit ? Ricoeur répond en ces termes :

« La différence avec les fictions est toutefois de taille, concernant l'obscurité des débuts de la vie, et les incertitudes qui pèsent non seulement sur sa fin, mais sur sa simple continuation. Ni la naissance, déjà advenue, ni la mort anticipée, crainte ou acceptée, ne constituent des ouvertures ou des clôtures narratives. Quant aux vicissitudes de la vie, elles restent en quête de configuration narrative »<sup>467</sup>.

Dans son déploiement de la phénoménologie de l'homme capable dans son identité narrative, Ricoeur ne se limite pas seulement à la dialectique l'*idem* et l'*ipse*, mais il évoque

---

<sup>464</sup> *Ibid.*, p.154.

<sup>465</sup> *Ibidem.*

<sup>466</sup> *Ibid.*, p.154-155

<sup>467</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p.155.

une autre dialectique celle de l'identité confrontée à l'altérité. A ce niveau, il nous fait comprendre que la question de l'identité confrontée à l'altérité, a un double versant : privé et public. En s'appuyant sur la pensée d'un auteur allemand, Wilhelm Schapp, qui va jusqu'à soutenir dans *In Gesschichten verstrickt*<sup>468</sup>, que : d'abord l'enchevêtrement dans des histoires avant toute question d'identité narrative ou autre. Influencé par cet ouvrage, Ricoeur s'emploiera par la suite à donner tant de poids à la dialectique entre l'identité de soi et l'identité d'autrui qu'à la dialectique de l'idem et de même, tant au plan des personnages qu'à celui de l'action.

« Anticipativement, cet aspect d'enchevêtrement des histoires individuelles et collectives, nous fait comprendre l'analyse de Ricoeur de ce qu'il dit au sujet de la mémoire collective au regard de la mémoire individuelle. A l'occasion d'opérations particulières de remémoration, c'est toute la collectivité qui se qualifie par les pronoms personnels « nous autres »<sup>469</sup>.

Par ailleurs, ce que Ricoeur va faire remarquer ici est très important pour nous d'autant plus que les politiciens congolais se servent bien souvent de la fragilité de l'identité narrative personnelle pour manipuler les identités collectives, en opposant telle communauté ethnique contre une autre. Cherchant appui dans leurs tribus, les politiques fondent des récits sur des histoires passées, pour éveiller maladroitement une conscience collective à des fins idéologiques pour des intérêts politiques mais souvent personnels. C'est ce que nous avons dit au sujet du tribalisme comme une politique d'exclusion au Congo ou comme une stratégie de division afin de mieux régner. A cet égard, Paul Ricoeur attire notre attention lorsqu'il écrit :

« Les menaces qui attestent la fragilité de l'identité personnelle ou collective ne sont pas illusoires : il est remarquable que les idéologies de pouvoir entreprennent, avec un inquiétant succès, de manipuler ces identités fragiles par le biais des médiations symboliques de l'action, et principalement à la faveur des ressources de variation qu'offre le travail de configuration narrative, de raconter autrement. Ces ressources de reconfiguration deviennent ainsi des ressources de manipulation. La tentation

---

<sup>468</sup> Wilhem Schaapp, *In Gesschichten vertrickt*, Wiesbaden, B.Heymann, 1976 ; trad.fr par Jean Greisch, *Empêtrés dans des histoires. L'Etre de l'homme et de la chose*, Paris, Ed. du Cerf, 1992. Ricoeur précise ce qui suit : On lira de Jean Greisch une analyse de l'œuvre de Schapp, présentée comme une alternative à ma théorie du récit, in Paul Ricoeur, *L'Itinéraire du sens*, Paris, Million, 2001, p.147-173. C'est à ma notion « bien tempérée » d'intrigue que Greisch oppose la notion « sauvage » d'empêtement, dans le dessein d'esquisser leur complémentarité au plan phénoménologique.

<sup>469</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p.156.

identitaire, consistant dans le repli de l'identité-ipse sur l'identité-idem, prospère sur ce sol miné »<sup>470</sup>.

#### 4. L'imputabilité

La fragilité de l'identité narrative nous porte, écrit Ricoeur, au seuil du dernier cycle de considérations relatives à l'homme capable. La série de questions : « qui parle ? », « qui agit ? », « qui se raconte ? », trouve une suite dans la question « qui est capable d'imputation ? » Cette notion nous conduit au cœur de la problématique de la reconnaissance de responsabilité<sup>471</sup>. Avec la notion d'imputabilité, Ricoeur montre que l'affinité thématique est plus grande avec les Grecs concernant la conception de l'action. En effet, déjà dans la culture grecque, on trouve des analyses et explications très poussées sur la notion de causalité des phénomènes naturels. Par ailleurs, avec la même notion, elle élabore dans les sciences sociales une doctrine morale et juridique où la responsabilité est encadrée par des codes élaborés, plaçant délits et peines sur les plateaux de la balance de la justice.

Ricoeur fait une analyse sémantique du concept imputation aux sens juridique et moral. En plus et finalement, il découvre que l'imputation a aussi sa sagesse. Le mot imputabilité suggère l'idée d'un compte, qui rend le sujet comptable de ses actes, au point de pouvoir se les imputer à lui-même. Aux capacités susceptibles de description objective s'attache une manière spécifique de se désigner soi-même comme le sujet qui en est capable.

En outre, analysant les prédicats qui sont assignés à l'action elle-même au titre de l'imputabilité, Ricoeur souligne que « ce sont des prédicats éthico-moraux qui se rattachent soit à l'idée du bien, soit à celle d'obligation, qui permettent de juger et d'estimer les actions considérées comme bonnes ou mauvaises, permises ou défendues. Quand les prédicats s'appliquent réflexivement aux agents eux-mêmes, ceux-ci sont dits capables d'imputation. Ainsi, avec l'imputabilité, la notion de sujet capable atteint sa plus haute signification et la forme d'autodésignation qu'elle implique inclut et en quelque sorte récapitule les formes précédentes de *sui-référence* ».

L'imputabilité, à sa manière, le montre : c'est « un autre, en comptant sur moi-même, qui me constitue responsable de mes actes ». Et l'on peut penser plus généralement que la reconnaissance de soi comme porteur de certaines capacités suppose la reconnaissance mutuelle. Cette dernière ne peut pas être séparée cependant des formes concrètes de la vie

---

<sup>470</sup> *Ibid.*, p.156-157.

<sup>471</sup> *Ibid.*, p.157.

sociale. Elle dépend autant de l'économie et des institutions que des valeurs et des représentations qui forgent nos diverses appartenances. Les capacités peuvent être alors revendiquées comme des droits distincts de ceux qui s'attachent aux biens extérieurs : elles deviennent l'enjeu d'un combat dont le sens est indivisément éthique et politique.

« L'imputabilité constitue une capacité franchement morale. Un agent humain est tenu pour l'auteur véritable de ses actes, quelle que soit la force des causes organiques et physiques. Assumée par l'agent, elle le rend responsable, capable de s'attribuer une part des conséquences de l'action ; s'agissant d'un tort fait à autrui, elle dispose à la réparation et à la sanction (pénale) »<sup>472</sup>.

En un sens strictement juridique, l'imputation présuppose un ensemble d'obligations délimitées négativement par l'énumération précise des infractions à la loi écrite, à quoi correspond l'obligation en droit civil de réparer le tort commis et en droit pénal celle de se soumettre à la peine. Est réputé imputable le sujet placé sous l'obligation de réparer les dommages et de subir la peine. Citant le « principe-responsabilité » de Hans Jonas, au plan juridique, l'idée de l'imputabilité équivaut à ceci : on déclare l'auteur responsable des effets connus ou prévisibles de son action, et parmi ceux-ci aux dommages causés dans l'entourage immédiat de l'agent<sup>473</sup>. En un mot, il y a l'idée d'attribuer une action à quelqu'un comme à son véritable auteur.

Ricoeur se réfère au dictionnaire *Le Robert* qui cite à cet égard, selon lui, un texte important de 1771 (*Dictionnaire de Trévoux*) : « Imputer une action à quelqu'un, c'est la lui attribuer comme à son véritable auteur, la mettre pour ainsi dire sur son compte et l'en rendre responsable »<sup>474</sup>. Mais il se pose la question : comment s'effectue le passage de l'imputabilité à la responsabilité ?

« Le passage de l'idée classique d'imputabilité à l'idée plus récente de responsabilité ouvre à cet égard des horizons nouveaux. L'idée de responsabilité soustrait celle d'imputabilité à sa réduction purement juridique. Sa vertu première est de mettre l'accent sur l'altérité impliquée dans le dommage ou le tort. Par ailleurs, il poursuit sa réflexion en ajoutant une précision de taille : Non que le concept d'imputabilité soit étranger à ce souci, mais l'idée d'infraction tend à ne donner pour vis-à-vis au contrevenant que la loi qui a été violée »<sup>475</sup>.

<sup>472</sup> Paul Ricoeur, *Anthropologie philosophique, Ecrits et conférences 3*, p.447.

<sup>473</sup> Paul Ricoeur, « Imputabilité », *Parcours de la reconnaissance*, p.158-162.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p.159.

<sup>475</sup> *Ibid.*, p.161.

Au plan moral, Ricoeur commence par établir la différence entre une personne et une chose selon Emmanuel Kant.

« La personne est comme ce sujet dont les actions sont susceptibles d'imputation. La chose est ce qui n'est susceptible d'aucune imputation »<sup>476</sup>. Dans cette perspective, c'est de l'autre homme, autrui, que l'on est tenu responsable sur le plan moral. En vertu de ce déplacement d'accent, l'idée de l'autrui vulnérable tend à remplacer celle de dommage commis dans la position d'objet de responsabilité. Derrière ce transfert se trouve l'idée de charge confiée. C'est d'un autre dont j'ai la charge que je suis responsable. Cet élargissement fait du vulnérable et du fragile, en tant qu'entité remise aux soins de l'agent, l'objet ultime de sa responsabilité »<sup>477</sup>.

Mais il faut de la sagesse car cette extension à l'autre vulnérable comporte ses difficultés concernant la portée de la responsabilité dans nos capacités de nuisance et aussi loin de notre responsabilité des dommages. Face à cette difficulté, Ricoeur rappelle que l'imputation a aussi sa sagesse :

« Une responsabilité illimitée tournerait à l'indifférence, en ruinant le caractère « mien » de mon action. Entre la fuite devant la responsabilité et ses conséquences et l'inflation d'une responsabilité infinie, *il faut trouver la juste mesure* et ne pas laisser le principe-responsabilité dériver loin du concept initial d'imputabilité et de son obligation de réparer ou de subir la peine, dans les limites d'un rapport de proximité locale et temporelle entre les circonstances de l'action et ses effets éventuels de nuisance »<sup>478</sup>.

Somme toute, de ces capacités, quel lien pouvons-nous établir avec les conflits congolais ? Commençons par répondre que les conflits qui sévissent en République Démocratique du Congo sont, avons-nous dit, de nature très complexe. Mais, ils relèvent aussi de la lutte pour la reconnaissance. Le manque de la réciprocité ou d'une mutualité dans le pouvoir de faire, d'agir, de dire, de se raconter et de s'imputer la responsabilité de ses actes, est source de conflit. Prenons un exemple de conflit pour chaque capacité de l'homme. En effet, plusieurs familles congolaises se sont divisées ou éclatées, non pas pour des biens matériels mais à cause du mauvais langage. Si la façon de dire les choses par un responsable de famille n'est pas bonne,

---

<sup>476</sup> Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs. Première partie : Doctrine du droit*, introduction et traduction de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1976, « introduction générale », p.97-98.

<sup>477</sup> Paul Ricoeur, « imputabilité », *Parcours de la reconnaissance*, p.162.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p.163.



son discours peut être source de malentendu et de conflit. Une action se fait avec d'autres agents mais en même temps, elle produit des effets sur d'autres agents. Ricoeur parle de l'homme agissant et souffrant. Le côté souffrance qui renvoie à la vulnérabilité de cet homme capable. Et puisque l'homme est capable de nuire à l'autre, les violences, les conflits armés, les tueries et les guerres sont des conséquences des actions humaines. Le peuple congolais a le devoir de raconter, partout où il est, l'histoire de la tragédie de la guerre de son pays pour le faire savoir à ceux qui l'ignorent. Mais la façon dont chacun va la raconter, ne sera pas la même car l'histoire de vie se compose avec une multitude d'autres histoires de vie et d'événements qui la constituent. Le récit de la guerre du Congo relaté par un orphelin des parents victimes de cette guerre, le récit raconté par un originaire de la partie Est du Congo, témoin des affres des violences, sera beaucoup plus chargé d'émotions et des détails que celui raconté par une autre personne venue d'ailleurs.

En définitive, comme *l'Anthropologie philosophique* de Paul Ricoeur le souligne bien : « L'idée de lutte pour la reconnaissance est au cœur des rapports sociaux modernes. Cette lutte se poursuit au plan juridique des droits civiques, centrés sur les idées de liberté, de justice et de solidarité. Des droits ne peuvent être revendiqués pour moi, qui ne sont pas reconnus à d'autres sur un pied d'égalité. Cette extension des capacités individuelles ressortissant à la personne juridique concerne non seulement l'énumération des droits civiques mais encore leur application à des catégories nouvelles d'individus jusque-là méprisés. Cette extension, fait remarquer Ricoeur, est l'occasion de conflits concernant l'exclusion liée aux inégalités sociales, le mépris, l'humiliation, les discriminations héritées du passé et frappant encore des minorités diverses. Il s'agit de l'estime sociale qui s'adresse à la valeur personnelle et à la capacité de poursuivre le bonheur selon sa conception de la vie bonne »<sup>479</sup>.

La question d'imputabilité, c'est le sens de toute la lutte du Prix Nobel Docteur Denis Mukwege, à l'international, pour que tous les coupables des crimes contre les droits de l'homme, accusés dans le rapport Mapping, puissent répondre de leurs actes devant la loi. On le constate bien à travers les conséquences des conflits que l'homme congolais agit facilement mais a du mal pour s'imputer la responsabilité. L'imputabilité rend responsable devant autrui, le puissant devant le vulnérable ou le faible mais cette notion est loin d'être une réalité dans les conflits congolais, par faute du bon fonctionnement de l'appareil judiciaire.

---

<sup>479</sup> Paul Ricoeur, *Anthropologie philosophique. Ecrits et conférences* 3, p.448-449.

## 5. Mémoire et promesse

*Que dire brièvement de la mémoire et de la promesse ?*

« La problématique de la reconnaissance de soi atteint simultanément deux sommets avec la mémoire et la promesse ; L'une se tourne vers le passé, l'autre vers l'avenir. Mais elles sont à penser ensemble dans le présent vif de la reconnaissance de soi, à la faveur de quelques traits qu'elles ont en commun »<sup>480</sup>.

Plusieurs promesses demeurent irréalisables et sont devenues source de tensions, de conflits et de guerres en République Démocratique du Congo. Ricoeur explicite à cet effet que :

« Dans le moment de l'effectuation, la mémoire et la promesse se placent différemment dans la dialectique entre mêmété et l'ipséité, ces deux valeurs consécutives de l'identité personnelle : avec la mémoire, l'accent principal tombe sur la mêmété, sans que la caractéristique de l'identité par l'ipséité soit totalement absente ; avec la promesse, la prévalence de l'ipséité est si massive que la promesse est volontiers évoquée comme paradigme de l'ipséité. Enfin, et ce trait n'est pas moindre, l'une et l'autre ont affaire à la menace d'un négatif constitutif de la teneur de sens : l'oubli pour la mémoire, la trahison pour la promesse »<sup>481</sup>.

Parmi les critiques qu'on adresse aux politiciens africains, qu'ils promettent facilement à la population des merveilles et des projets sociaux de développement, mais qu'ils ne réalisent pas bien souvent. Est-ce de la mauvaise foi ou une simple stratégie pour atteindre une fin ? La fidélité à la parole donnée dépend seulement de l'homme parlant ou d'autres paramètres indépendamment de sa volonté, imprévisibles peuvent expliquer qu'une promesse ne soit tenue ? Dans l'affirmative, qu'est-ce qui garantit la confiance en une promesse ? L'homme qui promet quelque chose peut se le promettre aussi lui-même ? Dans une promesse délibérément fallacieuse, l'auteur de la promesse ne se trompe pas, *in fine*, lui-même ?

Par ailleurs, Ricoeur souligne qu'il s'était autorisé à traiter jusque-là les divers modes du pouvoir faire, de l'aptitude à pouvoir dire et pouvoir faire, de l'aptitude à raconter et jusqu'à l'imputabilité, sans donner un poids égal aux non-pouvoirs qui leur correspondent. A en croire Ricoeur, leur contraire fait partie de leur sens : se souvenir, c'est ne pas oublier ; tenir sa

---

<sup>480</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p.165

<sup>481</sup> *Ibid.*, p.165-166.

promesse, c'est ne pas la trahir. C'est ce qu'il qualifie de l'ombre du négatif qui accompagnera la suite de ses analyses<sup>482</sup>.

Ricoeur analyse et explique la mémoire en se posant deux questions : De quoi je me souviens ? Qui se souvient ? Il convient de signaler que c'est à travers l'explication de l'anamnèse (en grec : *anamnèsis*) que Ricoeur passe de la première question à la seconde.

De quoi je me souviens ? En effet, parler de la mémoire fait appel à la réminiscence (platonicienne), à la remémoration, à la reconnaissance des images. Mais la grande question que Ricoeur se pose est de savoir : Comment le rappel du souvenir assure-t-il la dynamique de la remémoration ? Partant de la question de quoi je me souviens et de la question comment je me souviens ? c'est avec la question « qui se souvient ? » que la reconnaissance du souvenir s'égalise à la reconnaissance de soi<sup>483</sup>.

Ricoeur souligne la fragilité ou mieux le caractère vulnérable de la mémoire qui est toujours et déjà menacée par l'oubli. Et l'oubli surgit comme à l'improviste. Oui, l'oubli est bien l'ennemi de la mémoire. Car on ne peut pas se rappeler au moment même qu'on est en train de perdre le déchiffrement des traces de quelque chose.

« Certes, il est bien des formes d'oubli qui ne relèvent pas de l'effacement des traces, mais de la ruse et de la mauvaise conscience ; il est aussi bien des apparences d'effacement qui ne concourent qu'à dissimuler ce qu'il reste au contraire d'ineffaçable dans l'expérience mémorielle. Reste la menace d'un oubli irrémédiable et définitif qui donne au travail de mémoire son caractère dramatique. Oui, l'oubli est bien l'ennemi de la mémoire et la mémoire une tentative parfois désespérée pour arracher quelques débris au grand naufrage de l'oubli »<sup>484</sup>.

Une parole, lorsqu'elle est donnée, elle vous engage pour qu'elle soit accomplie. Dans l'histoire du salut, nous voyons que c'est la confiance en l'amour de Dieu et en sa parole qui fonde la foi d'Abraham. Il fait confiance totale et obéit au plan de Dieu. Abraham est devenu le père de toute une multitude, d'une grande descendance, alors que les deux avec sa femme Sarah, qu'on appelait la stérile, n'avaient plus l'âge d'espérer un espérer. Un vieillard de son âge, avait toutes les raisons pour douter face à une promesse invraisemblable de Dieu. Mais Abraham s'en alla, comme le Seigneur le lui avait dit. (Gn2,1-4). De même dans le récit de l'annonciation au cours

---

<sup>482</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p.166.

<sup>483</sup> *Ibid.*, p.167.

<sup>484</sup> *Ibid.*, p.169.

duquel l'ange Gabriel annonce à Marie qu'elle sera mère du Christ, alors qu'elle était vierge. Dans les deux récits, nous voyons que le futur est fondé sur la confiance en la parole de quelqu'un, dans l'espoir de voir se réaliser ou s'accomplir sa promesse. Qu'allait-il arrivé à Abraham et à Marie si Dieu n'avait pas accompli sa promesse ?

« La promesse est possible sur cette base : le sujet s'engage dans sa parole et dit qu'il fera demain ce qu'il dit aujourd'hui. La promesse limite l'imprévisibilité du futur, au risque de la trahison : le sujet peut tenir ou non sa promesse ; il engage ainsi la promesse de la promesse, celle de tenir sa parole, d'être fiable »<sup>485</sup>. Paul Ricoeur confie à la promesse la charge de porter le destin de l'ipséité, au défi des circonstances qui menacent de ruiner l'identité du même ; la fière devise « je maintiendrai » porte au langage la tenue risquée de l'ipséité, en tant que maintien de soi hors de la sécurité de la même<sup>486</sup>.

Cependant, dans certaines circonstances de la vie, il faut se garder de faire promesse qui, par la suite, vous contrarie. A l'occasion d'un festin d'anniversaire, le roi Hérode dit à Salomé, la fille d'Hérodiade : « Demande-moi ce que tu veux, je te le donnerai. Et il lui fit ce serment : Tout ce que tu me demanderas, je te le donnerai, même si c'est la moitié de mon royaume » (Mc6,14-29). À la suite d'une promesse faite solennellement en public, on passe d'une séduction au meurtre. Aujourd'hui, plusieurs accords politiques se fondent sur des simples promesses. De même, plusieurs conflits en Afrique résultent des revendications des promesses non accomplies des Accords signés. On comprend bien pourquoi plusieurs pourparlers congolais n'atteignent pas leurs objectifs. La non tenue de la parole donnée est considérée comme un manque de respect et de considération de l'autre. Quel lien y a-t-il entre promesse et trahison ? En effet, un lien direct se crée entre la promesse et la trahison dans une parole non tenue. Car l'autre qui a mis l'espoir en votre parole, se sent trahi par une confiance qu'on qualifierait naïve. Non pas seulement en politique, même sur le plan social, plusieurs liens ou pactes sociaux se sont rompus à cause du non-accomplissement d'une promesse. Dès que la parole de l'autre n'est plus digne de confiance, la relation du vivre ensemble devient difficile et pleine de suspicion.

Le jour de l'intronisation ou de la possession d'une nouvelle fonction, on entend souvent prononcer cette formule : « je m'engage à faire ou à respecter ceci ou cela... ». Sur le plan juridique, cet engagement est une promesse liée à des obligations et par le fait même aux

---

<sup>485</sup> Paul Ricoeur, *Anthropologie philosophique, Ecrits et conférences* 3, p.447.

<sup>486</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p.155.

sanctions si cela n'est pas accompli. Cependant, puisque l'homme est un être des capacités, il est aussi destinataire du religieux.

#### 6. L'homme capable, destinataire du religieux<sup>487</sup>.

Quel est le destinataire du message religieux et donc le porteur de la croyance religieuse ? Autrement dit, dans quelle région de mon existence suis-je atteint par la problématique religieuse ? Telle est la question initiale que pose Ricoeur et à laquelle il cherchera de répondre tout au long de sa réflexion. Il répond en que c'est en son désir d'être, dans son pouvoir d'exister, que la flèche du religieux vient l'atteindre.<sup>488</sup>

Qu'est-ce que Ricoeur entend par « l'homme capable » dans ses analyses d'anthropologie philosophique ? Sous cette expression, précise le philosophe : « je rassemble toutes les figures de la puissance et de la non-puissance, telles que les signale au plan langage l'auxiliaire verbal *pouvoir*. La puissance, c'est l'ensemble de ce que je peux ; la non-puissance, la somme de ce que je ne peux pas. En un sens large du mot, il s'agit d'une approche du phénomène humain en termes d'agir et de pâtir, de praxis et de pathos ». A partir de cette conception que Ricoeur désigne l'homme comme un être agissant et souffrant.

Ricoeur examine les pouvoirs et les non-pouvoirs chez l'homme sous les quatre rubriques suivantes : « - Capacité de parole d'un locuteur qui peut dire quelque chose sur quelque chose à quelqu'un. – Capacité d'action d'un agent incarné capable de produire des changements dans le monde, de faire arriver des événements. – Capacité de raconter d'un sujet historique en quête d'identité dans le temps. – Capacité d'imputation d'un sujet moral responsable des actes dont il se reconnaît être l'auteur véritable. Sous chacune de ces rubriques, des incapacités, des impuissances spécifiques correspondent au pouvoir dire, au pouvoir faire, au pouvoir raconter et à la capacité de s'imputer à soi-même la responsabilité de ses propres actes. C'est bien un tel être de pouvoir et de non-pouvoir, un tel homme capable, qui est le destinataire du message religieux »<sup>489</sup>.

Par ailleurs, Ricoeur fait voir dans son analyse anthropologique de l'homme capable que : « c'est en effet à une incapacité spécifique que le religieux offre de répondre, d'un mot : l'incapacité de faire par soi-même le bien. Qu'on appelle volonté mauvaise, libre arbitre, captif, serf arbitre, il s'agit d'une expérience aisée à identifier : elle est ressentie comme une ligature

<sup>487</sup> Voir « Le destinataire de la religion : l'homme capable » (1996), repris in *Ecrits et conférences 3. Anthropologie philosophique*, Paris, Seuil, 2013, p.415-443(NdE).

<sup>488</sup> Paul Ricoeur, « L'homme capable, destinataire de religieux », dans *La Religion pour penser*, p.343-344.

<sup>489</sup> Paul Ricoeur, « L'homme capable, destinataire du religieux », *La religion pour penser*, p.344-345.

intime comme de soi par soi. Cette expérience, que Pascal avant Kant appelle misère de l'homme<sup>490</sup>, s'articule sur toutes les autres modalités de faiblesse, de vulnérabilité, qui font de l'homme capable un être fragile et, à la faveur d'une mystérieuse défaillance, un homme coupable »<sup>491</sup>.

Enfin, Paul Ricoeur souligne avec force la distinction que Kant fait entre ce qu'il appelle la « disposition au bien » - qui définit le fond de la condition humaine – et la « propension au mal » - qui régit la condition empirique en fin de parcours du traité sur le « mal radical » des humains. La propension au mal constitue en quelque sorte la condition existentielle de ce que Kant appelle, dans le traité sur *La religion dans les limites de la simple raison*, les maximes mauvaises particulières : celles du meurtre, du mensonge, du vol, etc<sup>492</sup>.

Il est possible maintenant de définir ce qui pourrait être appelé la finalité du religieux. Pour Ricoeur, le religieux a pour fonction la délivrance du fond de bonté des liens qui le tiennent captif. C'est à cette délivrance que veulent concourir le symbole, la croyance et la communauté ecclésiale. La problématique religieuse peut se résumer dans la capacité extraordinaire de rendre l'homme ordinaire capable de faire le bien. C'est en ce sens que l'homme capable est, comme il a été annoncé, le destinataire du religieux et le porteur de la croyance religieuse<sup>493</sup>. Donc, Ricoeur réfléchit d'une part, sur le religieux dans sa capacité de faire le bien, et d'autre part, sur l'articulation délicate que s'insinuent des forces malveillantes capables de détourner le religieux de sa vocation fondamentale.

Par ailleurs, Paul Ricoeur admire Paul Tillich, à qu'il l'a succédé à l'Université de Chicago, qui a introduit la conception de courage d'être<sup>494</sup>. A ce courage d'être, Paul Ricoeur joint la valeur

« Supra-éthique de l'amour où s'exprime la surabondance du don par rapport à notre capacité d'accueil. Mais l'amour ne saurait se substituer à la justice, encore moins dispenser de la justice. L'amour demande plus de justice ; il demande à la justice d'être à la fois toujours plus universelle et toujours plus singulière. C'est ainsi que le religieux

---

<sup>490</sup> Sur la misère pascalienne, voir *Philosophie de la volonté*, t.2, *op.cit.*, p.49 sq. (NdE).

<sup>491</sup> *Ibid.*, p.345

<sup>492</sup> *Ibid.*, p.346

<sup>493</sup> *Ibid.*, p.347.

<sup>494</sup> Paul Tillich, *Le Courage d'être* (1952), trad. fr.J-P. LeMay, Paris, Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'Université Laval, 1999. Cf. Paul Ricoeur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques » (2000), in *Le Juste*2, Paris, Esprit, 2001, p.63 : « C'est du foyer de cette capacité (imputabilité) que s'élançait le souhait 'grec' de vivre bien et que se creusait le drame 'chrétien' de l'incapacité à faire le bien par soi-même sans une approbation venue de plus haut et donnée au 'courage d'être' autre nom de ce qui a été appelé disposition au bien et qui est l'âme même de la bonne volonté ». (NdE).

s'ajoute au moral : comme courage d'être et comme amour. Le courage d'être atteint l'homme capable dans son intimité solitaire, l'amour dans son altérité partagée »<sup>495</sup>.

L'homme capable n'est pas seulement toutefois l'homme « agissant » : il se montre, dans tous ses combats, également « souffrant ». C'est donc un homme partagé entre sa responsabilité et sa vulnérabilité. Un même fil relie, en ce sens, la phénoménologie de la volonté, l'anthropologie de l'homme faillible, et l'herméneutique de l'homme capable.

## 7. L'Homme faillible.

Un adage populaire dit : tout homme est faillible. Que veut-on dire quand on parle de *l'homme faillible* ? Cela veut dire essentiellement ceci : que la possibilité du mal est inscrite dans la constitution de l'homme<sup>496</sup>. Dans *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Olivier Abel et Jérôme Porée, expliquent bien la pensée de Ricoeur sur la problématique de l'homme faillible<sup>497</sup>.

Il n'est pas aisé cependant de déterminer à quels traits de sa constitution se rattache cette possibilité. L'idée de « limitation », prise comme telle, n'y suffit pas plus que celle de « finitude » avec laquelle elle tend à se confondre. On doit lui préférer l'idée de « disproportion » et concevoir celle-ci comme une relation tendue entre « finitude » et « infinitude ». En dérivent tous les conflits, souligne Ricoeur, qui nous opposent à nous-mêmes et dont nous cherchons en vain la solution. Intériorisés dans le sentiment, ils révèlent en nous une « fêlure secrète »<sup>498</sup>.

Le concept de faillibilité reconduit, non pas, à celui de culpabilité, mais à celui de fragilité affective. « L'homme faillible, précise Paul Ricoeur, n'est pas l'homme coupable : c'est l'homme vulnérable. De la faillibilité à la faute, subsiste d'ailleurs une distance qui sépare le mal possible du mal réel et que la liberté ne peut franchir que par un « saut ».<sup>499</sup> L'esquisse d'anthropologie philosophique dessinée dans *L'homme faillible* complète et encadre les remarques suscitées dix ans plus tôt par la dualité du « volontaire » et de « l'involontaire » : cette dualité est remise à sa place dans une dialectique beaucoup plus vaste que domine, on l'a dit, l'idée de « disproportion ». A en croire Olivier Abel, « si cette idée est plus riche que celle

<sup>495</sup> Paul Ricoeur, « L'homme capable. Le destinataire du religieux », *La religion pour penser*, op.cit. ; p.350.

<sup>496</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité*, *L'homme faillible*, Aubier, 1960, p.149.

<sup>497</sup> Olivier Abel et Jérôme Porée, « L'homme faillible », dans *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, p.57-60.

<sup>498</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité*, *L'homme faillible*, p.157 ; Olivier Abel et Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, p.57.

<sup>499</sup> *Ibid.*, p 158.

de limitation, c'est qu'elle fait apparaître à la fois les conflits qui structurent la réalité humaine et les médiations que ces conflits appellent et qui soutiennent son effort pour exister »<sup>500</sup>.

La recherche du troisième terme, dans toute l'histoire de la philosophie, le signifie : qu'il s'agisse de connaître, d'agir ou de sentir, être homme, c'est ensemble « souffrir le discord » et « opérer des médiations »<sup>501</sup>. Ces médiations n'ont nullement, toutefois, le pouvoir de résoudre la dualité humaine. A sa fragilité intrinsèque, elles n'opposent qu'une synthèse elle-même fragile. C'est ce qui fait l'importance de la reprise du thème platonicien du « cœur » avec lequel s'achève cette anthropologie de l'homme faillible : la médiation la plus intérieure est aussi celle où s'atteste le mieux la fragilité constitutive de l'être humain. Mais la question demeure, ce terme atteint, de savoir « en quel sens cette fragilité est pouvoir de faillir ».

Une chose, en effet, est la faiblesse constitutionnelle qui fait que le mal est possible, autre chose l'acte qui réalise cette possibilité. L'anthropologie, qui décrit les structures générales de la réalité humaine, ne peut en déduire celui-ci. Il reste donc pour elle une énigme qu'exprime bien, justement, l'image du « saut ». C'est à ce point que s'impose, à l'intérieur même du premier grand massif de la philosophie de Ricoeur, le tournant méthodique qui conduit de la phénoménologie de l'homme faillible à l'herméneutique des symboles du mal : « le hiatus de méthode entre la phénoménologie de la faillibilité et la symbolique du mal ne fait qu'exprimer le hiatus dans l'homme même entre faillibilité et faute »<sup>502</sup>. Cette distinction entre faillibilité et faute nous aide à comprendre, par exemple, que la tentation comme faiblesse existe mais devient péché lorsqu'on succombe à la tentation. L'acte qui réalise cette possibilité de commettre la faute, le mal est un choix. L'ambition pourtant demeure bien, même alors, de comprendre l'homme, et d'échapper au dilemme auquel se résume trop souvent la pensée du mal : problème ou mystère.

Aussi s'agira-t-il à la fois, dans *La Symbolique du mal*, d'interpréter les signes dans lesquels la volonté exprime obscurément le sens de ses propres actes, et de « réintégrer les enseignements » de cette interprétation dans une anthropologie plus « véritablement philosophique »<sup>503</sup>. Comme il le remarque lui-même dans *Réflexion faite*, Ricoeur n'a jamais repris, du moins sous cette forme, le thème de la faillibilité<sup>504</sup>. Son sens de

<sup>500</sup> Olivier Abel et Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, p.58.

<sup>501</sup> Paul Ricoeur, *L'homme faillible*, p.23.

<sup>502</sup> *Ibid.*, p.159 ; Olivier Abel et Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, p. 59.

<sup>503</sup> *Ibidem*.

<sup>504</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite*, Esprit, 1995, p.29. ; Olivier Abel, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, p. 59.



« La fragilité des choses humaines », toutefois, est partout présent. C'est ce que montrent en particulier ses contributions à la philosophie politique (dans *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*). Mais la véritable reprise du thème de l'homme faillible serait à chercher plutôt dans le dernier chapitre de *Soi-même comme un autre*, où les trois modalités d'altérité, celle du corps, celle d'autrui, celle de la conscience morale, occupent une place comparable à celle assignée alors aux figures de la faillibilité »<sup>505</sup>.

Quel est le « lieu » humain du mal, son point d'insertion dans la réalité humaine ? C'est pour répondre à cette question qu'a été écrite l'esquisse d'anthropologie philosophique placée en tête de l'ouvrage : *Finitude et culpabilité I : L'homme faillible*. Cette étude est centrée sur le thème de la faillibilité, c'est –à-dire de « la faiblesse constitutionnelle qui fait que le mal soit possible ; [...] C'est finalement dans cette structure de médiation entre le pôle de finitude et le pôle d'infinitude de l'homme qu'est cherchée la faiblesse spécifique de l'homme et son essentielle faillibilité ».<sup>506</sup> Pour le dire autrement, cette faille réside, selon notre auteur, dans le fait que l'homme est un *être de médiation* qui a à composer avec deux dimensions antithétiques de son être : la finitude et l'infinitude. Il est écartelé et pris entre son caractère fini et son accès, en même temps, à l'infini. Il est donc composé de ces deux pôles qui ne peuvent coïncider et entre lesquels il devra faire médiation. Pour Ricoeur, c'est seulement à partir de ce mixte de finitude et d'infinitude que peut se comprendre le sentiment fondamental de non-coïncidence de soi à soi qui caractérise en propre la subjectivité humaine. En effet, tout homme est faillible, même si le succès pousse les gens qui se disent intelligents dans l'illusion de croire qu'ils sont infaillibles. Il nous semble nécessaire de préciser que cette médiation s'exerce à trois niveaux : d'abord au niveau transcendantal, c'est-à-dire celui du *penser*, ensuite, au niveau pratique, c'est-à-dire celui de *l'agir*, et enfin, au niveau affectif, c'est-à-dire celui du *sentir*. Au fait, de ces différentes étapes, c'est seulement à l'étape affective, du sentiment ou du sentir, que la disproportion pourra être tenue pour irréductible.

En parcourant ces trois étapes principales que sont: la "synthèse transcendantale," la "synthèse pratique" et la "fragilité affective," le but de Ricoeur est de montrer que si l'expérience humaine est brisée, c'est parce qu'elle est l'expérience d'une tension vivante entre un pôle d'infinitude et un pôle de finitude: médiation fragile, l'homme est à la fois infinitude du discours et perspective finie, infinitude du bonheur et finitude du caractère, ouverture du sentiment à la

<sup>505</sup> *Ibidem.* ; Olivier Abel et Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, p. 59-60.

<sup>506</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. L'Homme faillible*, p.12.

totalité et fermeture de l'être affecté. Ce qui fait alors toute l'originalité de la conclusion de *L'Homme faillible*, c'est qu'elle propose une exégèse réflexive de ce sentiment de non-coïncidence de soi à soi qui constitue la traduction affective de notre condition brisée.

« Le cogito est intérieurement brisé »<sup>507</sup>, souligne Ricoeur. Il nous semble, en ce sens, que c'est précisément lorsque Ricoeur parle du *cogito blessé*<sup>508</sup> qu'on peut déjà se rendre compte de la limitation humaine et du statut de médiation fragile de l'être-homme. Pour rappel : chez Ricoeur, le sujet ne nous est pas donné directement ; notre subjectivité nous est donnée seulement de manière médiata. La notion du « cogito blessé » introduit par Ricoeur, s'oppose au cogito absolu cartésien et au cogito brisé de Nietzsche : le sujet ne jouit pas d'une connaissance immédiate de soi, mais doit constamment s'interpréter à la lumière des symboles, des mythes, des récits, des actions et des institutions qui expriment l'être qu'il est.

Comme l'écrit Ricoeur :

« L'extension du cogito au corps propre exige en réalité plus qu'un changement de méthode : le moi plus radicalement doit renoncer à une prétention secrètement cachée en toute conscience, abandonner son vœu d'autoposition, pour accueillir une spontanéité nourricière et comme une inspiration qui rompt le cercle stérile que le soi forme avec lui-même. »<sup>509</sup>

Dans cette perspective, parce qu'elle reçoit du corps propre ses motifs, ses pouvoirs ainsi que la nécessité de sa condition, la volonté reste tributaire d'une passivité et d'une altérité fondamentales et elle ne cesse de vivre cette dépendance sous la forme d'un conflit blessant. Partant de ce constat phénoménologique de la déchirure de l'expérience humaine, tout l'effort de l'esquisse d'anthropologie philosophique développée dans *L'Homme faillible* consiste dès lors à rendre compte réflexivement de cette brisure du cogito à partir de l'idée directrice d'une disproportion constitutive de l'homme.

Les analyses de Ricoeur démontrent que la difficulté fondamentale sur laquelle vient buter l'anthropologie réflexive de *L'Homme faillible*, c'est qu'elle débouche sur une théorie du cœur humain en tant que médiation affective de la disproportion humaine, qui découvre dans un même geste le lieu affectif de la faillibilité humaine – c'est-à-dire, la possibilité de l'aliénation passionnelle et du mal – et le lieu affectif d'une constitution « mythico-poétique »

<sup>507</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, p.17.

<sup>508</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.22. Nous rejoignons ici la pensée de Maciej Bala qui a mieux cerné cette notion dans « la philosophie herméneutique de la religion de Paul Ricoeur », *Budhi*, 2009.

<sup>509</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, p.17.

de la subjectivité humaine. C'est précisément dans le sentiment, le cœur, le *thumos*, que réside la disproportion irréductible. C'est dans le *thumos* que s'aiguise le conflit intime à la désirabilité humaine - conflit dans « l'avoir, le pouvoir, le valoir » et où la disproportion entre le principe du plaisir et le bonheur pose un problème. En ce sens, c'est le *thumos* qui constitue le sentiment humain par excellence.<sup>510</sup>

Dans son premier chapitre, « le Pathétique de la « misère » et la réflexion pure », Ricoeur part d'une hypothèse de travail selon laquelle l'idée que « l'homme est par constitution fragile, qu'il peut faillir » est, selon lui, entièrement accessible à la réflexion pure ; elle désigne une caractéristique de l'être de l'homme. Comme le dit Descartes au début de la 4<sup>ème</sup> Méditation, cet être est tel qu'il se trouve exposé à une infinité de manquements de façon qu'il ne doit pas s'étonner s'il se trompe.<sup>511</sup> Essayer de comprendre le fait que l'homme soit exposé à commettre des erreurs ou à faillir, c'est cela que veut nous faire comprendre le concept de faillibilité. Par ailleurs, s'inspirant du mythe d'Eros et de Poros exposé dans *Le Banquet* de Platon, Ricoeur souligne que c'est l'amour qui est à la recherche du bien et veut combler son désir. Notre âme est hybride par excellence, l'hybride du riche et de la pauvre<sup>512</sup>.

Au fait, Platon utilisait le mythe de la naissance d'Eros pour établir que l'amour est ambivalent et en permanente contradiction avec lui-même. Partagé, instable, toujours insatisfait, creusé par le désir, comment l'amour peut-il « passer sa vie à philosopher » ? Et, qu'est-ce donc que la philosophie, si l'amour est philosophe ? D'après Ricoeur, Platon, dans ce mythe, veut nous faire comprendre que le désir est un manque essentiel. L'amour est à la recherche du bien et est donc fondé sur le manque. En effet, on ne désire pas ce que l'on possède ; il nous manque toujours quelque chose que l'on désire. Penia représente le manque

---

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 108. Nous empruntons l'expression « mythico-poétique » à notre philosophe lorsqu'il dit : « Je crois, en effet, que le cœur de l'existence humaine n'est ni la raison ni plus exactement le désir, mais ce que j'ai appelé très souvent le noyau mythico-poétique. C'est là que l'homme se fait affirmation originaire, attestation, reconnaissance ». Cf. « l'entretien avec Ricoeur », dans *La Croix*, n° 7 (17 nov 1971).

<sup>511</sup> Descartes, *Méditations philosophiques*, éd. Adam et Tannery, VII, p.64. Descartes prépare, au début de la 4<sup>ème</sup> Méditation, la voie à une saisie plus ample et plus radicale du paradoxe de l'homme lorsqu'il embrasse du regard la dialectique de l'être et du néant sous-jacente au jeu des facultés elles-mêmes : « Et de vrai, lorsque je ne pense qu'à Dieu, je ne découvre en moi aucune cause d'erreur ou de fausseté ; mais puis après, revenant à moi, l'expérience me fait connaître que je suis néanmoins sujet à une infinité d'erreurs, desquelles recherchant la cause de plus près, je remarque qu'il ne se présente pas seulement à ma pensée une réelle et positive idée de Dieu, ou bien d'un être souverainement parfait, mais aussi, pour ainsi parler, une certaine idée négative du néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non-être, qu'il ne se rencontre, de vrai, rien en moi qui me puisse conduire dans l'erreur, en tant qu'un souverain être m'a produit ; mais que, si je me considère comme participant en quelque façon du néant ou du non-être, c'est-à-dire en tant que je ne suis pas moi-même le souverain être, je me trouve exposé à une infinité de manquements, de façon que je ne me dois pas étonner si je me trompe ».

<sup>512</sup> Paul Ricoeur, *L'homme faillible*, *op.cit.*, p.28.

et Poros, la quête, le mouvement. Aussi, pour combler ce manque, il faut bouger, persévérer dans la direction du désir, qui est ici représenté par Eros, fils de Penia et Poros.

Au vu de ce qui précède, nous pouvons au moins dégager trois acquis dans cette première esquisse de l'anthropologie philosophique centrée sur l'homme faillible. Le premier de ces acquis, c'est que, en raison même de la déchirure et de la disproportion qui le constituent, l'homme est un être dont la totalité consiste à faire médiation. Que ce soit sur le plan théorique de la connaissance d'objet, sur le plan pratique de l'action ou sur le plan affectif, l'homme est ce désir d'être qui ne parvient jamais à s'égaliser à l'effort d'exister qui le constitue, car il est la médiation sans cesse renouvelée entre la finitude de son état d'exister et l'infinitude de son acte d'exister.

Le deuxième acquis de cette esquisse de l'anthropologie philosophique ricoeurienne, c'est qu'elle ne se contente pas seulement de définir l'homme comme un être de médiation ; elle montre en outre que cette médiation toujours imparfaite et toujours inachevée qu'est l'existence humaine est fondamentalement portée par une certaine activité de l'imagination. À ce titre, l'apport essentiel des analyses de *L'Homme faillible*, c'est qu'en décrivant réflexivement la genèse de l'être-homme comme mixte de fini et d'infini, elles mettent au jour, à la fois au plan du connaître, de l'agir et du sentir, une certaine productivité de l'imagination capable de porter et de dynamiser tous les processus de médiation par lesquels advient une subjectivité concrète.

Dans cette perspective, le troisième et dernier acquis fondamental de l'anthropologie de *L'Homme faillible*, c'est qu'elle montre que l'envers de cette puissance imaginative de médiation constitutive de la subjectivité humaine, c'est sa fragilité même. Si l'homme peut être qualifié de faillible, c'est précisément parce qu'il est une médiation fragile : la puissance imaginative qui œuvre à médiatiser la formation du soi concret est indissociablement une faille imaginative dans laquelle se lit la possibilité de la faute et de l'illusion. Pour le dire en un mot, la faillibilité est cette fragilité proprement humaine qui fait que le mal est possible. La réflexion sur le sujet humain traverse le fil de toute son œuvre ou mieux, apparaît comme la préoccupation première qui sous-tend de part en part la pensée de Ricoeur. C'est pourquoi, il était nécessaire pour nous de partir de sa vision d'anthropologie philosophique placée en tête de son ouvrage *Finitude et culpabilité : L'homme faillible* pour éclairer la question du mal en tant que mal en l'homme, mal anthropologique avant de devenir « mal politique » qu'il qualifierait, plus tard, de paradoxe.

Pour Johann Michel, « on parle d'anthropologie philosophique ou d'onto-anthropologie dans la mesure où l'œuvre de Ricoeur se présente comme une réflexion générale sur l'homme en tant qu'homme. On parle d'anthropologie herméneutique dans la mesure où Ricoeur fait de l'interprétation le mode d'être par excellence de l'être et de l'agir que nous sommes »<sup>513</sup>. C'est le sens même du titre de son ouvrage (de Johann Michel) publié aux éditions Hermann en 2017 intitulé *Homo interpretans*, un ouvrage d'anthropologie philosophique qui ne veut pas dire que l'être humain interprète en permanence, mais l'homo devient *interpretans* quand son rapport signifiant au monde, aux autres, à lui-même est heurté, contrarié, bouleversé et qu'il cherche à surmonter les régimes de problématicité du sens. Et pourquoi ne pas penser avec le même auteur à l'homo « *reparans* » lorsqu'il écrit *Le réparable et l'irréparable* ?

#### 5.4. Le concept de la vie et le monde de la personne

Réfléchissant sur le personnalisme d'Emmanuel Mounier, Paul Ricoeur évoque le monde de la personne. Le personnalisme, dit-il, est à l'origine une pédagogie de la vie communautaire liée à un réveil de la personne. Le personnalisme s'est lui-même compris comme « l'ensemble des consentements premiers qui peuvent asseoir une civilisation dévouée à la personne humaine »<sup>514</sup>. Il convient de noter que le personnalisme est une philosophie éthique dont la valeur fondamentale est le respect de la personne. Emmanuel Mounier recherchait une troisième voie humaniste entre le capitalisme libéral et le marxisme. Le principe moral fondamental du personnalisme peut se formuler ainsi : Une action est bonne dans la mesure où elle respecte la personne humaine et contribue à son épanouissement ; dans le cas contraire, elle est mauvaise.

Dans l'unique intention de tourner le « Je » vers le « Nous », le réveil de la personne est la même chose que la pédagogie de la communauté.

C'est encore comme « monde » de la personne que la personne est positivement anticipée. Certes, on trouve dès 1932 des formules qui tendent vers une définition de structure : la personne est opposée à l'individu comme l'unité vivante au-delà des personnages, comme « le centre invisible où tout se rattache » (*Révolution personnaliste...*, p.69), comme le « chiffre unique » qui serait une « présence en moi ». Elle répugne aux valeurs de fuite et de refuge du

---

<sup>513</sup> Johann Michel, « L'animal herméneutique », dans *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable*, *op.cit.*, p.63-92.

<sup>514</sup> Paul Ricoeur, « Personnalisme », dans *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p.157.

spiritualisme et aspire à transfigurer son corps et l'histoire. Plus que tout, elle tourne le dos à l'avarice de l'individu ; il exige et retient : elle donne et se donne ; la personne est générosité<sup>515</sup>.

Mais ces formules ne sauraient être séparées de l'élan par lequel je me porte vers un « monde » à promouvoir ; elles sont moins des définitions de la personne que des index tournés vers une civilisation à faire ; ainsi la vocation n'a de sens que pour un monde de la médiation, l'incarnation que pour un monde de « l'engagement », la communion que pour un monde du « dépouillement ». Or méditation, engagement, dépouillement décrivent une société qui serait une « personne de personnes », une communauté. La personne est la figure-limite de la communauté vraie, comme l'individu celle de la non-civilisation bourgeoise et le partisan celle de la pseudo-civilisation fasciste »<sup>516</sup>.

#### 5.4.1. *Le concept de la vie*

Ce terme sert le plus souvent à exprimer de façon générique l'ensemble des phénomènes qui distinguent les organismes de la matière inerte : reproduction, nutrition, croissance, dépérissement, auxquels peuvent s'ajouter des phénomènes encore plus distinctifs d'autonomie motrice et de sensibilité. Il n'est pas impossible de concevoir des cas d'organisations matérielles non vivantes capables d'« imiter » de près tels ou tels de ces phénomènes caractéristiques<sup>517</sup>.

Ricoeur est proche de la conception kantienne selon laquelle l'homme excelle par son caractère qui est le lieu de l'agir selon la raison morale. Cependant, écrit Ricoeur, si le caractère est la nécessité la plus proche de ma volonté, écrit Ricoeur, on peut bien dire que la vie est la nécessité de base et la finalité de tout. Elle alimente les virtualités de l'inconscient et leurs conflits : elle donne au caractère ses directions privilégiées ; c'est en elle que tout se résout en dernière instance<sup>518</sup>.

En outre, comme la condition humaine, l'existence est bipolaire : voulue et subie ; comme telle, elle est l'expression de l'involontaire absolu ; inévitablement paradoxale. La présence de l'homme dans le monde, sa propre vie n'est pas voulue pour lui-même. Il la subit et fait son chemin avec. Pour ce faire, l'homme doit être en vie pour être responsable de sa vie. Il y a donc un mouvement d'enveloppement ou d'investissement de la conscience par la vie. Au fait, la vie n'est pas une valeur comme les autres, mais en même temps la condition de toutes les autres

<sup>515</sup> Paul Ricoeur, « Le monde de la personne », dans *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p.160.

<sup>516</sup> *Ibidem*.

<sup>517</sup> « Vie », dans *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol.II. *Les notions philosophiques*, éd. S. Auroux, Paris, PUF, 1998, p. 2730.

<sup>518</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Vienne, Aubier, 1988, p.384.

valeurs dans la mesure où si je dois détruire ma vie, toutes les autres valeurs se dissipent : tout l'univers chancelle et tremble sur ma tige. Elle est un motif hors-série duquel tout autre motif dépend.<sup>519</sup>

Depuis Aristote jusqu'à nos jours, « la vie bonne », meilleure, le bien-être ou le bonheur demeure la finalité de toute existence. C'est pourquoi, contrairement à la pensée de Heidegger sur l'homme, être voué à la mort, pour Ricoeur tout comme d'ailleurs pour Hannah Arendt, le paradigme fondamental de l'homme c'est la vie et non la mort, d'autant plus que tout homme, dans son existence, développe des mécanismes de survie pour faire face aux aléas de la vie.<sup>520</sup>

Par ailleurs, on notera que Ricoeur donne trois caractéristiques essentielles de la vie, « de ma vie » au sein de la conscience :

- La vie est sentie (*erlebt, enjoyed*) et non connue : c'est une certaine affectivité diffuse qui me révèle ma vie avant que ma raison ne me l'explique.
- Cette conscience affective de moi-corps me révèle la vie comme indivisible ; je suis une totalité vivante ; la vie est l'unité qui circule entre les fonctions. C'est pourquoi, je puis dire : « j'ai mal au pied » et non « mon pied a mal », il y a une unique conscience douloureuse qui n'est rigoureusement nulle part quoi que dans le corps comme l'individualité de l'espace vécu et qui rassemble les sensations locales de la douleur ; ce mélange étrange du local et du non-local se trouve dans la faim, la soif et dans tous les besoins.
- La nécessité que comporte la vie découle de ces deux premiers caractères : ce qui est senti comme indivisible, c'est la position non-voulue de moi-même, le fait brut d'exister ; je me trouve exister.<sup>521</sup>

Le moins que l'on puisse retenir, partant de ces trois caractéristiques de la vie, c'est que la vie apparaît comme unité indivisible d'une organisation qui s'effectue dans une croissance de

---

<sup>519</sup> *Ibid.*, p.384-385.

<sup>520</sup> C'est dans ce sens qu'on peut comprendre Hannah Arendt lorsque faisant la distinction entre *vita contemplativa* et *vita activa*, elle écrit : « le travail reste aujourd'hui encore une activité soumise à la nécessité vitale, c'est-à-dire celle de renouveler sans cesse la vie. Cf. Hannah Arendt, Préface à « Condition de l'homme moderne », cité par Ricoeur, *Lecture 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p.55. Pour elle, le but de l'existence ce n'est pas la mort, mais de laisser les traces (par le travail) dans le monde dans lequel on vient à l'existence.

<sup>521</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, pp.386-388. Par la suite, Ricoeur propose une autre métaphore, celle de l'appui : la vie me porte. Au fait, apporté et mis au monde par ma naissance ; je serai emporté par la mort. Parce que je ne pose pas ma vie, je suis posé sur elle, je repose sur elle comme une fondation ; je repose sur ma respiration comme sur les vagues de la mer ; et je me repose d'autant mieux que je renonce à vouloir et m'abandonne à cette sagesse de la vie que recèle mon sommeil.

l'enfance à la vieillesse. Or, une vie est localisable et mesurable temporellement. Autrement dit, la vie fait l'unité du cadre espace-temps. On vit toujours dans un espace géographiquement bien précis, à un moment bien limité. Et par rapport à l'aspect temps, l'examen de la vie comporte donc lui-même trois moments : naissance, organisation et croissance. En outre, il n'y a aucune organisation humaine là où la « vie humaine » n'existe pas, et toutes les luttes sociales, politiques ont pour but de faire éclore la vie en ses potentialités.

En effet, on vient au monde par la naissance ; mais cette venue nous introduit dans une société organisée où l'on est appelé à se prendre en charge pour sa survie et à collaborer avec les autres. Par ailleurs, ce même monde dans lequel nous introduit la naissance, nous y rencontrons la fin de notre vie, la mort nous y attend déjà. Certes, l'évocation de la naissance n'est pas familière aux philosophes ; la mort est plus pathétique, dans la mesure où les pires menaces semblent venir au-devant de nous. Or, notre naissance, parce qu'elle est révolue, ne nous menace pas, fait remarquer Ricoeur. Mais, c'est précisément parce qu'elle est révolue qu'elle tient en germe toutes les foliations de cette nécessité qui porte ombrage à ma liberté.<sup>522</sup>

Pour Ricoeur, la vie résume tout ce que nous n'avons pas choisi et que nous ne pouvons pas changer. La vie, c'est l'involontaire absolu car, nous n'avons aucune prise sur notre propre origine ; et personne n'a voulu venir au monde de lui-même ou mieux de son plein gré. « A la racine et au cœur de la liberté, elle est la pure position de fait »<sup>523</sup>.

En outre, nous n'avons nullement pas à démontrer ici qu'il existe une organisation vitale ou un ordre vital. La vie comme indivisible apparaît finalement comme l'accord supérieur des fonctions diverses dans l'unité d'organisation de l'individu. Plus exactement, la tâche de la vie est de maintenir l'ensemble des liaisons internes de l'organisme en relation avec le milieu, tels sont les deux aspects solidaires de cette finalité de fait qui donne son intelligibilité à la vie. Somme toute, l'organisation vitale vise, sans doute, le bien de l'homme, la vie bonne. Mais, la personne n'existe que sous le régime d'une vie qui se déroule de la naissance à la mort. Cette vie est fragile et exigeante pour sa survie. Qu'est-ce qui constitue ce qu'on peut appeler l'enchaînement d'une vie ? Posé en termes philosophiques, écrit Ricoeur, ce problème est celui de l'identité. Qu'est-ce qui demeure identique dans le cours d'une vie humaine ?

A cette question, l'auteur démontre par une analyse rapide du concept d'identité que par une dialectique de la *mêmeté* (correspondant à la question *quoi*) et de *l'ipséité* (à la question *qui*) est

<sup>522</sup> Paul Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, p.407.

<sup>523</sup> Paul Ricoeur, cité par Jean Greisch, *Paul Ricoeur : l'itinéraire du sens*, p.44.



interne à la constitution ontologique de la personne.<sup>524</sup> Autrement dit, c'est l'identité qui demeure comme permanence d'une substance immuable que le temps n'affecte pas. Cependant, estime Ricoeur, chaque histoire de vie, loin de se clore sur elle-même, se trouve enchevêtrée dans toutes les histoires de vie auxquelles chacune est mêlée. En un sens, l'histoire de ma vie est un segment de l'histoire d'autres vies humaines, à commencer par celle de mes géniteurs, en continuant par celle de mes amis et, pourquoi pas, de mes adversaires. Et, cet enchevêtrement se déroule, advient dans le temps. Ainsi, la personne se désigne elle-même dans le temps comme l'unité narrative d'une vie.<sup>525</sup>

#### 5.4.2. *Les approches de la personne.*

La « personne » est un concept central de l'anthropologie philosophique. Elle nous permet de distinguer l'homme des autres êtres vivants par sa capacité de réfléchir sur soi et sa vie avec les autres. La vie humaine est sacrée. Une personne humaine n'est pas un être à chosifier, mais c'est un homme digne d'estime, de considération et de respect en raison même de son humanité. Au fait, la dignité humaine est une valeur intangible. Mais, face à la fragilité et à la vulnérabilité de la vie, c'est cette dignité qui interpelle plus aux extrémités de l'humain au regard non seulement des questions bioéthiques, mais aussi par rapport aux droits humains.

Dans cette perspective, seul le concept de personne ontologiquement fondée est susceptible de constituer une base anthropo-philosophique d'argumentation au sujet de la dignité intangible et du respect de tout être humain comme personne, et de l'affirmation selon laquelle tous les hommes sont des personnes. C'est à cette condition, estime Ricoeur, que la notion de personne peut devenir « le meilleur candidat pour soutenir les combats éthiques, politiques et juridiques de notre temps »<sup>526</sup>.

C'est pourquoi, E. Mounier soulignait déjà l'importance dans la compréhension de la personne et la défense de sa dignité en ces termes :

«Le personnalisme range[...] parmi ses idées-clés l'affirmation de l'unité de l'humanité, dans l'espace et dans le temps[...] C'est, à terme, le meilleur ressort intellectuel susceptible de s'opposer «à toutes les formes de racisme et de castes, à l'élimination des anormaux, au mépris de l'étranger, à la négation totalitaire de l'adversaire politique,

<sup>524</sup> Paul Ricoeur, « *Approches de la personne* », dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p.218.

<sup>525</sup> *Ibid.*, pp.217-220.

<sup>526</sup> Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p.150.

généralement à la fabrication des éprouvés: un homme, même différent, même avili reste un homme à qui nous devons permettre de poursuivre une vie d'homme»<sup>527</sup>.

A l'occasion du cinquantenaire de la revue *Esprit* (janvier 1983), Ricoeur publia un essai provocateur intitulé: « Meurt le personnalisme, revient la personne ». Il voulait tout simplement dire par là que la personne mériterait encore aujourd'hui une attention particulière comme « le terme le plus approprié pour cristalliser des recherches »<sup>528</sup>. Entendant surmonter les rivalités entre l'existentialisme et le marxisme, il a focalisé sa réflexion de nouveau sur quatre concepts fondamentaux qui constituent l'homme: le langage, l'action, le récit et l'éthique. En fait, son étude se situe dans le prolongement du *Traité du caractère* d'Emmanuel Mounier.

### *Ethique de la personne*

Le concept « personne » vient de la double étymologie du terme (*prosopôn et persona*). Ainsi, la personne se comprend, d'un côté, comme un masque, comme un rôle (ici, on fait allusion au masque porté par les acteurs de théâtre, mais tout en exprimant une réalité plus profonde dont il est l'expression extérieure), comme un individu singulier qui a sa place et ses droits. Le masque social peut être compris dans le sens d'une apparence physique extérieure. Le visage tait et masque l'individualité chez Ricoeur. De l'autre côté, elle est la figure, le visage, c'est-à-dire l'être qui se reçoit de ce à quoi il est ouvert, qui vit dans ce qui est ouvert par ce qu'il rencontre.

Reprenant la définition de Boèce qui conçoit la personne comme une substance individuelle de nature rationnelle (« *Persona est rationalis naturae individua substantia* »), Saint Thomas d'Aquin ne comprend pas la personnalité comme ce qui s'ajoute simplement à l'animalité de l'homme car devenir une personne c'est plus qu'accomplir sa nature. La personnalisation n'est pas chez lui un simple accomplissement de l'essence humaine, mais une tâche, une vocation à l'unité vivante de la personne, à la fois comme singulier et universel, âme et corps...<sup>529</sup>

### *La constitution de la « personne » :*

Ricoeur part de quatre niveaux de la constitution de la personne comme *l'homme parlant, agissant et souffrant, narrateur et responsable de son récit de vie*, enfin *l'homme responsable* pour dégager une structure ternaire pouvant aider à bien distinguer l'éthique de la morale. Dans

<sup>527</sup> Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1951, p.48.

<sup>528</sup> Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p.203

<sup>529</sup> Saint Thomas D'Aquin, *Somme Théologique* I, q29, A1.

*la constitution de la personne comme sujet parlant*, l'homme est narrateur du récit de sa vie comme quelqu'un dit quelque chose sur quelque chose à quelqu'un d'autre. La narration est ce qui m'expose aux autres, me dévoile en dévoilant mon être profond, par exemple, ma sincérité ou mon authenticité. D'où mensonge, ruse, calomnie, jalousie, diffamation...

Dans ce sens, « *homme parlant* » de Ricoeur se rapprocherait de l'animal parlant d'Aristote tout en se distanciant de l'animal raisonnable d'Eric Weil. Nous lisons dans *La politique* d'Aristote : « parce que l'homme est un animal parlant (doué de logos ou de raison), il est donc fait pour mettre sa parole en commun, cet acte signifiant partager des valeurs capables de former une cité qui, est la forme la plus achevée de la vie en communauté ». <sup>530</sup> Donc pour Aristote, seul parmi les animaux l'homme a le langage. Certes la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux. [...] Mais *le langage existe en vue de manifester* l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Pour lui, le philosophe doit user du langage pour former le jugement du politique et transformer les hommes et la vie en société.

Chez Eric Weil, *l'homme ressemble à l'animal*. Ils ont quelques besoins en commun mais n'ont pas pour autant la même façon d'y répondre, car l'homme a le langage en plus de l'animal. Ce faisant, lorsqu'il parle de « poésie, philosophie, sagesse », dans *La logique de la philosophie*, Eric Weil conçoit le langage comme une spontanéité créatrice, c'est-à-dire l'homme en tant qu'animal parlant, pour qui le langage n'est ni un objet ni un instrument, mais le milieu à l'intérieur duquel il se rapporte à tout ce qui est. Ainsi, parler de la poésie c'est rappeler que pour l'homme il n'est de réalité que saisie dans un langage qui lui donne un sens. <sup>531</sup>

La personne est un sujet « *agissant et souffrant* ». Ce lien s'explique par un aspect fondamental de l'interaction humaine, à savoir qu'agir pour un agent, c'est exercer un *pouvoir-sur* un autre agent. Plus exactement, la relation exprimée par le terme *pouvoir-sur* met en présence un agent et un patient. Ainsi, il est essentiel à la théorie de l'action de compléter l'analyse de l'agir par celle du pâtir ; l'action est subie par quelqu'un d'autre. A en croire Ricoeur,

---

<sup>530</sup> Aristote, *Politiques*, trad. Pellegrin, I, 2 ; 1253a-b. Certes, les animaux ont aussi la faculté de communiquer entre eux. Mais, cette communication demeure instinctive puisqu'elle ne dépasse pas le stade de la sensation immédiate tandis que la parole humaine (le logos) est une parole signifiante, capable d'émettre des jugements des valeurs. Par exemple, l'animal en criant est capable de dire ce qu'il sent, alors que l'homme, lui ; peut aussi dire : ceci me fait mal et à plus forte raison ceci est mal. Il est capable de dire ce qui est bien et ce qui est mal. Donc, animal parlant, parce qu'il juge et raisonne ; ainsi il s'écarte de tout animal « simple » qui en reste à l'immédiateté de la sensation.

<sup>531</sup> Eric Weil, *La logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, p.422.

« C'est sur cette dissymétrie fondamentale de l'action que se greffent toutes les perversions de l'agir qui culminent dans le processus de victimisation : depuis le mensonge et la ruse jusqu'à la violence physique et la torture, la violence s'instaure entre les hommes comme le mal fondamental inscrit en filigrane dans la relation dissymétrique entre l'agent et son patient »<sup>532</sup>.

L'agir va de pair avec le pâtir ; c'est ce qui fait d'ailleurs que la *praxis* se prête inéluctablement à des considérations ou appréciations éthiques. Même dans l'ordre politique, comme nous le verrons dans notre deuxième chapitre, le conflit naît d'une disharmonie entre les décisions du gouvernement (agent) et le peuple qui doit en subir les conséquences. Cela étant, la violence se révèle comme mal fondamental au-delà même du mal politique.

Enfin, *l'homme narrateur du récit de sa vie devient responsable de ce qu'il raconte aux autres*. La promesse, par exemple, est un acte de discours parmi tant d'autres. Dire : « je promets », c'est se placer sous l'obligation de faire quelque chose. Mais, cet engagement, souligne Ricoeur, implique plus que soi-même. Trois choses m'obligent, comme sujet narrateur à tenir ma promesse : d'une part, tenir sa promesse, c'est se maintenir soi-même dans l'identité de celui qui a dit et de celui qui demain fera. Ce maintien de soi annonce l'estime de soi. D'autre part, c'est toujours à quelqu'un que l'on promet : c'est parce que quelqu'un compte sur moi, attend de moi que je tienne ma promesse que je me sens moi-même lié. Enfin, l'obligation de tenir sa promesse équivaut à l'obligation de préserver l'institution du langage, dans la mesure où celle-ci, par sa structure fiduciaire, repose sur la confiance de chacun dans la parole de chacun. Comprendons ici la maxime traditionnelle : « la promesse est une dette ». Poursuivant cette logique, Ricoeur conclut que « dans la promesse, la structure triadique du discours et la structure triadique de l'*éthos* se recouvrent mutuellement ».<sup>533</sup>

#### 5.4.3. *Le respect de la vie.*

Si chez Ricoeur, l'homme est un être des capacités, de mémoire et le destinataire du religieux, il est avant tout avant un être porteur de vie. Sans la vie, l'homme est nul et n'existerait même pas. Avant d'être capable de ceci ou de cela, il y a d'abord en lui la vie qu'il faut impérativement respecter, protéger dès sa conception jusqu'à la mort. Or, dans les drames des conflits et guerres, la vie de l'homme est chosifiée, ses droits fondamentaux sont violés.

<sup>532</sup> Paul Ricoeur, « Approches de la personne », dans *Lectures 2*, p. 216.

<sup>533</sup> P, « Approches de la personne », dans *Lectures 2*, p.213. La triade langagière : locution, interlocution, langage comme institution est ainsi strictement homologue à la triade de l'*éthos* : estime de soi, sollicitude, institutions justes.

Penser le respect de la vie avant les capacités de l'homme, me semble fondamental. L'homme est d'abord être vivant et ensuite, être capable de...

Dans le cadre de pédagogie communautaire, nous voulons finir ce chapitre sur la question de l'homme : dimensions éthiques et anthropologiques, sur le respect de la vie. Nous allons ici nous rapporter à la pensée de Ghislain Tshikendwa<sup>534</sup> qui a réfléchi sur la valeur de la vie en Afrique noire en partant du livre de Job (Jb2,6) où Yahvé intime au Satan l'ordre de respecter la vie de Job. Dans son article, « Respecte pourtant la vie... », il articule sa réflexion autour de trois points. Le premier se propose de dégager les références significatives à la vie et à sa valeur dans le livre de Job. Le deuxième point se penche sur la question de la vie en Afrique, en relevant le paradoxe (apparent ?) d'une Afrique souffrante, et pourtant joyeuse et pleine d'espérance. Le dernier point prend en compte la recommandation faite par Yahvé au Satan, « dispose de lui, mais respecte pourtant sa vie » (Jb2,6) pour en faire la base sur laquelle doit se construire patiemment et lucidement la culture de la vie à sauvegarder à tout prix, en Afrique et ailleurs<sup>535</sup>.

Sans entrer dans les détails, le prologue et l'épilogue du livre de Job (Jb1,1 ; 42,11), l'auteur y dégage deux liens entre Job et les Africains. Job n'est pas seul, il est père d'une famille de sept fils et de trois filles. Une merveille qui est le rêve de la plupart des Africains : avoir beaucoup d'enfants. Mais il faut préciser que Job a de quoi entretenir sa famille, car son élevage est prolifique. Un deuxième élément : ses dix enfants sont solidaires et mènent une vie harmonieuse. C'est, précisément pour célébrer la valeur de la vie que les sept frères avaient coutume d'aller festoyer chez l'un d'entre eux, à tour de rôle, et d'envoyer chercher leurs trois sœurs pour manger et boire avec eux » (Jb1,4). Les moments de rencontres familiales, à diverses circonstances, sont très importants pour consolider les liens de fraternité. En effet, lorsque les membres de la famille se réunissent de temps en temps, c'est un bonheur pour toute la famille. A part sa femme et ses enfants, l'épilogue précise que Job avait aussi des frères et sœurs (Jb42,11). Quel Africain détesterait une telle vie, se demande l'auteur. La vie est bonne lorsqu'on la vit avec les autres. La famille et les amis constituent la vraie richesse de l'homme

---

<sup>534</sup> Docteur en théologie biblique et en sciences sociales (sociologie) de l'Université Pontificale grégorienne de Rome, Ghislain Tshikendwa est prêtre de la Compagnie de Jésus au Congo. Son domaine de recherche est la sociologie de la famille africaine dans le contexte des changements sociaux. Actuellement, il est directeur du Centre de Recherche et de Communication en développement durable (CERED), professeur à l'université Saint Ignace de Loyola à Kimwenza (Kinshasa).

<sup>535</sup> Ghislain Tshikendwa, « Respecte pourtant sa vie » (Job2,6) : Réflexion sur la valeur de la vie en Afrique noire, dans revue « *Théologiques* », n°19/1, (Théologie africaine et vie), 2011, p.27-46.

lorsqu'on entretient des bonnes relations avec tous. Mais quant à la quête effrénée des richesses de ce monde qui pousse certains à bannir la vie des autres, Lévêque écrit et nous rappelle que

« La richesse n'est qu'un vêtement provisoire dont on devra se défaire en quittant la vie. Et à propos du sein maternel de la terre, d'une part la maternité de la femme, selon un secret que Dieu connaît, semble prolonger la maternité primordiale de la terre ; d'autre part la terre achève la maternité de la femme en accueillant, l'un après l'autre, tous les hommes qui retournent à elle. La vie de l'homme sur terre est donc le passage d'une mère à une autre. La femme-mère et la terre-mère ont cela en commun qu'elles représentent toutes deux pour l'homme la sécurité, l'absence de dangers et de besoins ; c'est pourquoi en l'une comme en l'autre l'homme peut vivre nu, sans défense ni ressources »<sup>536</sup>.

Que le terre de nos ancêtres lui soit douce ! c'est un souhait que nous formulons souvent à nos proches qui quittent notre terre pour retourner à notre première mère-terre. Mais quel rapport entre le récit de Job et la valeur de la vie en Afrique ?

Il faut maintenant parler de la vie en Afrique que le livre de Job nous invite à respecter à tout prix. L'auteur nous invite à aborder le problème relatif à la vie en prenant au sérieux le paradoxe qui existe entre la souffrance et l'attachement à la vie qui caractérise aujourd'hui l'Afrique. Dans son livre devenu célèbre, *La philosophie bantoue*, Placide Tempels observe :

« Il est, dans la bouche des Noirs, des mots qui reviennent sans cesse. Ce sont ceux qui expriment les suprêmes valeurs, les suprêmes aspirations. Ils sont comme des variations sur un leitmotiv qui se retrouve dans leur langage, leur pensée et dans tous leurs faits et gestes. Cette valeur suprême est le vie, la force, vivre fort ou force vitale »<sup>537</sup>.

Par exemple, les lunda souhaitent à chaque enfant qui naît une bonne santé, une longue vie jusqu'à avoir des cheveux blancs ! En plus de cela, les membres de sa famille lui souhaitent une longue progéniture, la joie d'avoir des enfants, des petits-enfants et des arrière-petits-enfants. Dans la conception africaine, la vie est source de joie et de bonheur. La vie est sacrée. Par conséquent, personne n'a le droit et aucun pouvoir de mettre fin à ce don précieux qui nous

---

<sup>536</sup> Lévêque, J., *Job et son Dieu : Essai d'exégèse et de théologie biblique*, 2 tome, Paris, Gabalda, 1970, p.200-201 ; voir Ghislain Tshikendwa, « Et pourtant respecte sa vie... », *op.cit.*

<sup>537</sup> Placide Tempels, *La philosophie bantoue*, trad. par A. Rubbens, Paris, Editions africaines (Présence africaine), 1965, p.30.

vient du ciel, la vie de l'autre. En Afrique, l'éducation au respect de la vie de tout être humain s'apprend en famille, à l'école et dans des églises.

En somme, l'approche de l'anthropologie philosophique de Paul Ricoeur nous a aidé à comprendre l'homme dans ses différentes capacités et limites. Mais puisque c'est l'homme qui est le véritable problème du Congo, comment penser son avenir et son mode de vie ? En d'autres termes, si nous voulons que les choses changent politiquement et socialement en Afrique, il convient de retenir que l'Afrique n'a pas besoin d'hommes forts mais des fortes institutions. Après avoir traité la question de l'homme pour que celui qui est au pouvoir et au service des autres, ne se considère pas comme le plus fort et le tout-puissant, il y a urgence et nécessité de créer des institutions fortes capables de limiter ou mieux d'arrêter le pouvoir par le pouvoir. Face aux conflits, il faut des institutions démocratiques et justes qui prônent la bonne gouvernance et l'Etat de droit, qui créent l'espace public et favorisent le dialogue, la discussion en vue de trouver le compromis du vivre ensemble dans les différences. C'est la tâche que nous nous assignons dans le prochain chapitre.

## Chapitre 6. Chemins du dialogue et fortes institutions démocratiques

Contrairement à l'adage qui dit : « qui veut la paix prépare la guerre », la tradition sapientiale africaine rappelle aimablement à chacun d'entre nous : « qui veut la paix, prépare son cœur au dialogue »<sup>538</sup>. En effet, ce sage conseil qui traverse en filigrane et soutient toute la réflexion de ce chapitre, se révèle d'une manière obvie dans l'arbre à palabre comme philosophie africaine pour un dialogue apaisé. Pour faire taire les armes dans le monde, il faut promouvoir la négociation, le dialogue et la réconciliation.

Les conflits sociaux, avons-nous dit, sont inhérents à la vie des hommes. L'objet de ce chapitre est de montrer que le dialogue reste une voie obligée, un outil incontournable en ce qui concerne la prévention et résolution des conflits sociopolitiques. En effet, le dialogue social est devenu aujourd'hui un mode de normalisation, de stabilisation ou mieux de régulation nécessaire dans toutes les sociétés. En plus, point n'est besoin de rappeler que le dialogue social vise à promouvoir et à garantir la paix et la cohésion sociales qui sont un facteur indispensable à tout développement économique. Or, comme nous l'avons démontré au premier chapitre de notre travail, les conflits sociopolitiques ont énormément défavorisé le développement socio-économique congolais. Ainsi, puisqu'il y a un lien indubitable entre les conflits sociopolitiques et la pauvreté honteuse dans laquelle la majorité de la population congolaise vit, il nous semble important d'envisager les chemins de dialogue comme voie de sortie de crise des conflits. On compte des milliers de morts, victimes des conflits sociopolitiques armés. Pour arrêter l'hémorragie, nous nous demandons : comment faire taire les armes dans le monde si ce n'est pas par la voie des négociations et du dialogue ?

Par ailleurs, hormis son rôle d'élément incontournable ou catalyseur de résolution des conflits, le dialogue se veut aussi un moyen d'équilibre social. Pour atteindre ce but, le dialogue implique au préalable des organisateurs, des négociateurs ou des négociations et consultations sur les principes consensuels dudit dialogue entre les parties opposées, il faut définir clairement de quoi il s'agira, d'échange d'information entre parties prenantes, de la volonté politique de toutes les parties de discuter véritablement, de prendre des engagements et de les respecter ; il faut aussi le soutien des institutions politiques pour accompagner le processus. Organiser le dialogue social au Congo pour le bien du peuple, n'est pas un fait nouveau. Tout en privilégiant cette possibilité comme passage obligé de sortie de crise en matière de prévention et de

---

<sup>538</sup> Olivier Sangi Lutondo, *La paix dans la tradition spirituelle africaine*, Kinshasa (RDC), Editions du Mont de cristal, Collection : Pensées de la Renaissance Africaine (P.R.A), octobre 2020, p.21.



résolution des conflits sociaux, il nous semble nécessaire de nous interroger sur les raisons et les enjeux contemporains des échecs de plusieurs dialogues déjà tenus entre Congolais dans le même but de promouvoir la paix sociale et la cohésion nationale. En réalité, au-delà des efforts fournis pour réconcilier autour d'une table les filles et fils du même pays, les choses ne changent pas, rien ne bouge, on fait du surplace. D'ailleurs, on a l'impression de marcher à reculons ; il n'y a pas d'entente véritable et entre-temps, les conflits s'intensifient davantage. Autrement dit, à quoi bon se réunir à tout moment pour dialoguer si les résolutions des dialogues précédents depuis la Conférence nationale souveraine de 1990 à l'époque de Mobutu jusqu'à nos jours n'ont fait qu'accoucher d'une souris ou pour le dire clairement, n'ont jamais été sérieusement appliquées ?

En effet, les pays dits de vieille démocratie où les conflits semblent se régler pacifiquement, ont fait long un chemin pour en arriver là aujourd'hui. Ce jeune Etat africain, paradoxalement par rapport à son nom actuel, la République Démocratique du Congo, est certes en voie de démocratisation. Mais il faut reconnaître plusieurs embûches qui font que sa situation présente va très mal ou de mal en pire. En outre, le politique congolais veut vite tourner le dos à sa culture traditionnelle pour épouser la politique moderne, qui malheureusement est basée ou cimentée dans la culture occidentale. Par ailleurs, le concept de démocratie n'est pas africain ; l'évoquer à tout bout de champ comme on a l'habitude de l'entendre pour justifier soit un acte politique soit pour réclamer un quelconque droit, c'est dépouiller l'Afrique de la tradition.

Le dialogue est consubstantiel à la démocratie dans la mesure où le dialogue implique une « dia-logique », c'est-à-dire dans un dialogue, on doit accepter deux logiques, un dissensus pour conjuguer ensemble. Dans cette perspective, toute démocratie qui se dit être réellement au service de la population, une démocratie qui vise d'abord le bien-être du peuple et son progrès social, doit nécessairement privilégier un espace de publicité. En termes ricoeurien, on dira d'un espace de discussion publique, c'est-à-dire de dialogue comme un outil majeur et incontournable de gouvernance. Toutefois, il est important pour cette démocratie d'établir préventivement ou précautionneusement certaines règles de jeu et mécanismes devant régir ou conduire la société et particulièrement le processus du dialogue pour la résolution des conflits sociaux.

On ne dira jamais assez que dans beaucoup de sociétés contemporaines et plus particulièrement dans les cultures africaines, le dialogue comme mode privilégié ou voie appropriée de résolution des conflits sociaux, occupe une place exceptionnelle dans la recherche

de la paix et de la cohésion sociale. En effet, les réflexions sur les chemins du dialogue ne s'épuiseront jamais dans la mesure où c'est une thématique importante qui donne toujours à penser pour une vie paisible tant recherchée dans le monde. A chaque problème correspond une solution ou un terrain d'entente. Dans cette optique, les sages trouvent des mécanismes parfois culturels pour résoudre ou mieux gérer pacifiquement un différend qui oppose les membres de la communauté ou qui mine leur vie. En plus ; il faut rappeler que l'homme étant lui-même un être conflictuel, comme l'explique Paul Ricoeur plus haut, même si sa part de sociabilité, dira Kant, le pousse vers les autres pour un vivre-ensemble, augmente inévitablement les possibilités de désaccord et de tensions dans la vie communautaire.

Nous disons en dernier ressort que la question du dialogue s'avère pertinente et nécessaire, quelle que soit la forme qu'elle doit prendre autour d'un problème afin de trouver un terrain d'entente pour bien vivre ensemble. L'enjeu et la pertinence de la question est de montrer comment le dialogue est lié à la question du vivre-ensemble. En effet, tout être humain comme être de langage, c'est-à-dire sujet capable de parler, est appelé à dialoguer avec ses semblables (par exemple entre amis, entre conjoints ou entre les parents et les enfants...) pour communiquer sa pensée, son désir, ses projets de vie, ses promesses, ses sentiments de joie ou de peine, de collaboration ou de révolte, donner son accord ou son refus, etc. Mais le dialogue dont il est question dans ce chapitre nous met en face d'un conflit social. Oui, il est utile de dialoguer, de se mettre autour d'une table pour résoudre les conflits sociaux et réconcilier les gens. En fait, avant de proposer des chemins du dialogue, les sages qui le négocient d'avance perçoivent un problème qui se présente déjà ou un problème à venir qu'on éviterait dans la communauté. Dans cette optique, la mise en place d'institutions fortes pour l'édification de l'Etat, est une priorité dans la recherche de la consolidation de la paix. Or, comment rêver la paix dans un pays déchiré par les guerres sans penser au préalable à la justice, au dialogue sincère et à la réconciliation ? Donc, il n'y a pas de paix sans justice et, selon Ricoeur, le bien vivre-ensemble ne pourra se réaliser qu'avec des institutions justes.

Le chapitre est composé de six points : le premier se propose de dégager les fondements philosophico-théologiques du dialogue, le deuxième traite de la confiance et du compromis chez Paul Ricoeur, le troisième pense comment promouvoir la justice, le quatrième analyse une autre voie face à l'irréparable et l'obligation sociale de réparer, le cinquième nous démontre qu'il n'y a pas d'Etat de droit sans respect des droits de l'homme, le sixième et le dernier point expose l'apport de l'Eglise dans le processus de la paix au Congo.

## 6.1. Fondements philosophico-théologiques du dialogue

Par son étymologie grecque, le mot dialogue : « *dialogos* », est composé de « *dia* » qui signifie à travers, entre et de « *logos* », la parole, le verbe, le discours. Le terme dialogue est usé abondamment dans le langage courant pour parler de la conversation, l'échange, l'entretien, l'entrevue, le tête à tête dans le sens d'une intercommunication verbale entre deux ou plusieurs personnes.

### a) Fondements philosophiques du dialogue

En philosophie, le dialogue est aussi une des formes littéraires sous lesquelles le discours philosophique peut s'exprimer. Pour nombre d'Anciens, le dialogue constitue même le mode propre et privilégié du discours philosophique<sup>539</sup>. Et, une philosophie du dialogue se définirait comme « la recherche d'un fondement pour une rationalisation cognitive et éthique à travers l'usage d'une certaine façon de dire »<sup>540</sup>.

Se présentant comme une discussion structurée autour de questions et de réponses, entre des personnes que lie un intérêt commun de recherche, le dialogue est présenté par Platon comme un bon moyen de critiquer l'« opinion ». Donc, à la question que nous nous sommes posée dès le départ : pourquoi dialoguer et de quoi pouvons-nous dialoguer ? Il convient de répondre *qu'il y a dialogue entre personnes autour d'un sujet à intérêt commun*. Sans l'intérêt commun qui peut lier deux ou plusieurs personnes à une question donnée, il n'y aura pas nécessairement besoin de dialoguer. La question du dialogue est avant tout question d'intérêt qu'on éprouve autour de quelque chose de commun. Autrement dit, il serait anormal de dialoguer autour d'un bien particulier, c'est-à-dire qui intéresse les uns et que les autres ne considèrent pas comme leur affaire.

En effet, la philosophie nous aide à nous demander comment dialoguer de manière constructive. L'homme, comme animal rationnel et social, use de sa parole pour dialoguer avec ses semblables. Mais la manière dont il dialogue ordinairement avec les autres est différente d'un dialogue philosophique, d'autant plus que l'objectif n'est pas le même dans les deux dialogues. Donc, il conviendrait d'admettre que l'écart est immense entre notre façon de converser et d'échanger normalement, comme nous avons l'habitude de le faire dans la vie quotidienne, et l'idéal à atteindre dans un dialogue philosophique. Dans un dialogue

<sup>539</sup> G. Vattimo (dir), *Encyclopédie de la philosophie, La Pochotèque*, Librairie Générale Française, 2002, p.402.

<sup>540</sup> Frédéric Cossuta, *Le dialogue : introduction à un genre philosophique. Analyse comparée de son emploi chez Platon, Descartes et Leibniz*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2005, p.19.

philosophique, on a des étapes à suivre et des principes fondamentaux à observer, entre autres, une certaine éthique de la discussion qu'on doit absolument avoir à l'égard de l'autre. En plus, il y a la connaissance de la vérité qu'on cherche à atteindre, c'est-à-dire le compromis qui se dégage entre deux points de vue différents. A ce niveau, on notera que la philosophie joue un rôle important dans l'explicitation des termes et des conditions pour assurer le fonctionnement correct de l'échange entre deux sujets.

Platon confère au dialogue le statut d'une science lorsque, sous le nom de dialectique, il considère que le dialogue entre philosophes est la voie la plus sûre permettant d'atteindre une vérité ou une essence. La méfiance de Platon à l'endroit des discours écrits tient au fait qu'ils ne sont pas susceptibles de répondre à qui les interroge, ni de choisir leurs propres interlocuteurs (*Phèdre* 275). C'est pourquoi il souligne la supériorité du dialogue vivant et du dialogue écrit par rapport à d'autres formes littéraires.

Depuis Platon, le dialogue comme processus philosophique de la dialectique est considéré comme une valeur, un chemin à parcourir ou mieux un mode de discours qui repose sur la valeur accordée à la prise en considération de la parole, à l'effort d'objecter, de réfuter, de répondre, à la recherche argumentée d'un accord. Soulignons en passant que le terme « accord » est très utilisé depuis quelques années dans le langage du peuple congolais parce qu'il est habitué à vivre sous des régimes politiques et des plate-forme politiques issus des accords sournois qu'on qualifierait de « contre-nature » (par exemple : le partenariat politique et la dissolution de l'accord conclu entre le Fcc de Kabila et le Cach de Tshisekedi que nous avons évoqué dans le premier chapitre de notre travail en dit long). En outre, le dialogue constitue même le paradigme de la pensée philosophique qui est définie comme dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même (*Protagoras* 339, *Théétète* 189) ; le dialogue se donne aussi comme un moyen de garantir la cohérence logique de la pensée avec elle-même<sup>541</sup>.

On notera par ailleurs que la décision de Cicéron, par exemple, d'utiliser la forme du dialogue comme véhicule de son enseignement vient en partie de sa réflexion sur le rapport de la philosophie et de la cité et en partie de sa préférence, en tant que sceptique et admirateur de Platon (« le plus sage et...le plus savant des hommes qu'ait produits la Grèce »<sup>542</sup>), pour la méthode socratique. En effet, la décision de dialoguer lui fut dictée, affirme Platon, par le désir de cacher ses propres opinions, de délivrer les autres de l'erreur et dans chaque cas controversé

<sup>541</sup> G. Vattimo (dir), « Dialogue », dans *Encyclopédie de la philosophie*, La Pochotèque, p.403.

<sup>542</sup> Platon, *Les Lois, Livres I à VI*, (II, 39), Traduction par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2006.

de rechercher la solution la plus probable<sup>543</sup>. Donc, depuis Platon, c'est la recherche d'une solution la plus probable qui était visée dans le dialogue qui sous-entend de multiples points de vue qui s'opposent autour d'une question. Autrement dit, le dialogue se prête à la présentation et à l'examen d'opinions conflictuelles.

Nous trouvons aussi l'usage fréquent du dialogue chez Leibniz. Dans un livre intitulé *Le dialogue : introduction à un genre philosophique*, Frédéric Cossuta écrit :

« Si l'emploi du genre dialogue est exceptionnel chez Descartes, il est au contraire fréquent chez Leibniz. Le dialogue, qu'il soit assumé comme genre philosophique, (par exemple dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*) ou qu'il se traduise dans une écriture dialogique (par exemple dans les *Essais de Théodicée*), anime tout le discours leibnizien. En effet, cet usage est en profond accord avec la façon dont le philosophe entend instituer sa doctrine »<sup>544</sup>.

On notera par ailleurs que, malgré la forme marquée par la dimension polémique qu'on retrouve chez Leibniz, son idéal est celui d'une résolution négociée du conflit. En fait, le dialogisme lui permet de mettre à l'épreuve les discours et les thèses contraires, dans un affrontement de style controversial. Par dialogisme, Cossuta entend un fort degré de représentation explicite du discours de l'autre, effectué par divers moyens discursifs.

Mais, ce qui a retenu notre attention chez Leibniz en ce qui concerne le dialogue, c'est cette sagesse manifestée dans le devoir de récapituler constamment ou de reprendre à sa façon tous les points de vue qui étaient en cours sur une question controversée, afin, sinon de les concilier, au moins de tenter de réduire leur conflit. A titre de témoignage allant dans la même optique, cet usage me rappelle ma grand-mère qui, à chaque conversation, pointait ou traçait par terre quelques lignes afin de se rappeler les points importants qu'elle retenait dans une conversation et qu'elle allait rappeler à son tour de ce qui ressort dans la bouche de son interlocuteur avant qu'elle ne se prononce sur un point de vue quelconque. Cette attestation ou mieux l'assurance qu'on a bien écouté et compris le propos de l'autre est un signe de respect et d'attention accordée à son discours afin de ne pas se tromper sur la compréhension de son discours. En outre, procéder de la sorte visait chez Leibniz une façon d'explicitier davantage les

---

<sup>543</sup> Leo Strauss et Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, « Contrat social de Thomas Hobbes », Paris, PUF, 2010, p.171.

<sup>544</sup> Frédéric Cossuta (dir.) *Le dialogue : introduction à un genre philosophique*, Villeneuve d'Ascq, 2005.

procédures qui permettraient de résoudre la controverse ou le conflit à l'aide de règles explicites.

Cela nous amène à trouver un lien avec Ricoeur dans son adage qui consiste à expliquer plus pour mieux comprendre. Initiateur d'un véritable échange entre la philosophie et les sciences humaines, Paul Ricoeur est par excellence un penseur de la conciliation, celui qui surmonte les conflits de disciplines. Toute sa vie, il a été un homme de dialogue qui a cherché à confronter ses analyses à la réalité humaine. Nous pouvons dire que Ricoeur, c'est l'homme qui est toujours à la recherche de la conflictualité en confrontant ses idées avec d'autres idées différentes de la sienne mais en vue d'un compromis reposant sur une sagesse pratique.

Ricoeur, est effectivement, comme le film-documentaire de la réalisatrice Caroline Reussner le présente : « Paul Ricoeur, le philosophe de tous les dialogues ». Car ce qui caractérisait Paul Ricoeur, c'est qu'il n'y a pas un point de vue total sur le monde, mais il y a plutôt des points de vue partiels. En fait, il respectait bien la discontinuité des champs, des disciplines et le monde ne pouvait être rencontré qu'à travers cette pluralité des points de vue. D'ailleurs, c'est là même le sens de son adage : le plus court chemin de soi à soi passe par autrui. Et François Dosse de paraphrasant, écrit :

« Le plus court chemin de soi à soi passe aussi par l'étranger ». Il souligne le caractère d'oiseau migratoire de Ricoeur, qui a un besoin vital de voyager, découvrir et dialoguer avec l'autre sous toutes les latitudes. Sa double ouverture aux deux grandes traditions, continentale et analytique, aura pour effet de faciliter l'ouverture de la philosophie française à un dialogue philosophique international qui passait jusque-là par-dessus l'Hexagone et se limitait pour l'essentiel à un dialogue germano-américain. Isolé dans cette position dialogique dans les années soixante, Ricoeur sera peu à peu rejoint : « S'il n'avait pas fait cela, on aurait été moins armés »<sup>545</sup>.

#### b) Repères théologiques du dialogue

Pourquoi devons-nous nous préoccuper de la question du fondement ou du repère avant d'approfondir les autres aspects du dialogue ? Oui, il nous semble utile de nous poser la question du fondement sous forme d'ancrage dans le passé afin de solidifier et d'argumenter en faveur de notre réflexion à partir d'un impératif ou du dialogue religieux, par exemple entre

---

<sup>545</sup> François Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie, op.cit.*, p.61.

deux confessions. Dans ce domaine, on évoque trois raisons fondamentales pour dialoguer avec les autres religions :

Primo : Lutter contre l'absoluité des vérités, c'est-à-dire que le christianisme comme religion doit éviter la prétention de posséder seul certaines vérités de la foi. Par exemple : Le christianisme reconnaît la vérité en Jésus comme vrai Dieu et vrai homme. En effet, Dieu ayant parlé par les prophètes, a parlé en dernier lieu à son Fils en qui il avait tout révélé. Donc, le Christianisme reconnaît aussi que Dieu dans sa bonté infinie parle en dehors des murs du Christianisme. Et par conséquent, cette reconnaissance lui interdit cette posture de posséder seul la vérité. En effet, le Concile Vatican II, dans sa Constitution dogmatique sur l'Eglise (*Lumen Gentium*, n°16) reconnaît le droit de dialoguer dans la foi en Dieu avec les autres religions comme les musulmans et mêmes celles qui ne le reconnaissent pas encore comme Dieu.

« Enfin, pour ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au Peuple de Dieu et, en premier lieu, ce peuple qui reçut les alliances et les promesses, et dont le Christ est issu selon la chair (Rm9,465), peuple très aimé du point de vue de l'élection, à cause des Pères, car Dieu ne regrette rien de ses dons ni de son appel (Rm11,28-29). Mais le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui, professant avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. Et même des autres, qui cherchent encore dans les ombres et sous des images un Dieu qu'ils ignorent. De ceux-là mêmes, Dieu n'est pas loin puisque celui qui donne à tous vie, souffle et toutes choses (Ac17,25-28), et puisqu'il veut, comme Sauveur, amener tous les hommes au salut (1Tm2,4) »<sup>546</sup>.

Secundo : l'ambition de la mission universelle. En effet, toute religion reconnaît l'universalisme de sa mission et cherche à y répondre. Peu importe leurs religions, les hommes ont quelque chose en commun qui les pousse à vivre ensemble : ils se posent les mêmes questions fondamentales au sujet de l'homme, de leur salut et de toute l'humanité. Mais l'Eglise se rend compte que la façon d'enseigner et de témoigner de Jésus est différente chez les uns ou les autres. Bref, on constate un abîme entre le témoignage de vie des chrétiens et le modèle de vie qu'ils devraient mener en imitation de la vie de Jésus et de ses enseignements.

---

<sup>546</sup> Concile Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Eglise, *Lumen Gentium*, n°16.

L'abîme étant grand, il y a nécessité de se mettre autour d'une table pour dialoguer en toute humilité avec les autres religions.

La déclaration de l'Eglise part d'un constat sur les relations avec les autres religions en stipulant :

« A notre époque où le genre humain devient de jour en jour plus étroitement uni et où les relations entre divers peuples se multiplient, [...]. Dans sa tâche de promouvoir l'unité et la charité entre les hommes, et aussi entre les peuples ; l'Eglise se rend compte que tous les peuples forment, en effet, une seule communauté ; et, les hommes attendent des diverses religions la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine, qui, hier comme aujourd'hui, agitent profondément le cœur humain : Qu'est-ce que l'homme ? Quel est le sens et le but de la vie ? Qu'est-ce que le bien et qu'est-ce que le péché ? Quels sont l'origine et le but de la souffrance ? Quelle est la voie pour parvenir au bonheur ? Qu'est-ce que la mort, le jugement et la rétribution après la mort ? Qu'est-ce enfin que le mystère dernier et ineffable qui embrasse notre existence, d'où nous tirons notre origine et vers lequel nous tendons ? »<sup>547</sup>

En fait, il faut reconnaître que les hommes de toutes les religions se posent ces mêmes questions, mais que les enseignements doctrinaux apportés comme réponses divergent. Pour ce faire, il est important de dialoguer entre religions autour des sujets centraux tout en admettant des différences de conviction secondes. C'est pourquoi, *le mouvement œcuménique* promeut le *consensus différencié* dans le dialogue. En fait, le consensus différencié est un consensus assez fort qui permet de supporter des différences sur des convictions secondes par rapport au thème central. Par exemple : la justification sur la grâce entre luthériens et catholiques.

La troisième raison positive d'aller vers les autres pour dialoguer se fonde sur cette conviction : Dieu répand sa semence où il veut et son Esprit souffle où il veut ; il fait lever le soleil sur les méchants et sur les bons ; et fait pleuvoir sur les justes et les injustes (cf. La parabole de semeur de Lc8,4-21 ; Rm11, 28-29 ; Mt5,45). Pour ce faire, il nous faut de l'humilité pour reconnaître les valeurs et les dons de Dieu chez les autres. Du coup, cela pousse à reconnaître nos propres richesses, nos limites et celles des autres ; bref, le dialogue nous invite à mener une relation de collaboration. Dans l'esprit de dialoguer pour se réconcilier avec son adversaire, Matthieu (5, 23-24) nous invite à nous réconcilier vite avec notre prochain, notre

---

<sup>547</sup> Concile Vatican II, Déclaration de l'Eglise sur les relations avec les religions non chrétiennes, *Nostra Aetate*, n°1 (Préambule).



adversaire avant de venir présenter notre offrande au Seigneur. Cette réconciliation ne peut se réaliser que par un dialogue franc et sincère. Sinon, ce désaccord ou manque de paix avec ton prochain pourra se régler juridiquement et se terminer en prison pour celui qui est redevable vis-à-vis de l'autre<sup>548</sup>. Ce verset biblique nous montre l'importance du dialogue pour la paix et comment cela peut nous éviter des ennuis ou le pire dans l'avenir.

Nous lisons dans son exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, que le Pape Jean Paul II faisait déjà remarquer qu'en dépit de la civilisation contemporaine du « village global », en Afrique comme ailleurs dans le monde, l'esprit de dialogue, de paix et de réconciliation est loin d'habiter le cœur de tous les hommes. Les guerres, les conflits, les attitudes racistes et xénophobes dominent encore trop le monde des relations humaines<sup>549</sup>. L'œcuménisme n'est pas un exercice de diplomatie ecclésiale, mais un chemin de grâce, affirme le Pape François, recevant en audience les représentants de la Fédération luthérienne mondiale ce vendredi 25 juin 2021, au Vatican. L'œcuménisme ne repose pas sur des médiations et des accords humains, mais sur la grâce de Dieu, qui purifie la mémoire et le cœur, dépasse les rigidités et oriente vers une communion renouvelée », a insisté le pape. Le dialogue ne fait plus de nous des étrangers, mais des frères. Ce qui est important est ce qu'il dit au sujet du chemin à entreprendre qui va du conflit à la communion. En effet, le chemin du conflit à la communion ne se fait qu'à travers une crise : la crise qui nous aide à mûrir ce que nous cherchons.

Le pape finit son allocution dans une perspective d'espérance en soulignant qu'il est important de regarder avec une humilité spirituelle et théologique les circonstances qui ont conduit aux divisions, en ayant confiance que s'il est impossible d'effacer les tristes événements du passé, il est possible de les relire dans le cadre d'une histoire réconciliée. Cinquante années d'un dialogue œcuménique soutenu et fructueux entre catholiques et luthériens ont aidé à surmonter beaucoup de différences et ont approfondi la compréhension et la confiance réciproques entre eux. En même temps, ils se sont rapprochés les uns des autres à travers le service commun à leurs prochains, souvent dans des circonstances de souffrance et de persécution. En plus, grâce au dialogue et au témoignage partagé, ils ont appris que ce qui les unit est plus grand que ce qui les divise. Cette déclaration pour l'unité nous rappelle celle que

---

<sup>548</sup> *Bible de Jérusalem*, Mt 5, 23-24 écrit : Quand donc tu présentes ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis reviens, et alors présente ton offrande. Hâte-toi de t'accorder avec ton adversaire, tant que tu es encore avec lui sur le chemin, de peur que l'adversaire ne te livre au juge, et le juge au garde, et qu'on ne te jette en prison. En vérité, je te le dis : tu ne sortiras pas de là, que tu n'aies rendu jusqu'au dernier sou.

<sup>549</sup> Jean Paul II, Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, n°79, éd. Pierre Téqui, 1995.

répétait chaque fois le président Mobutu : le Zaïre (actuel Congo) restera un et indivisible, car il est plus grand que nos intérêts égoïstes individuels.

Du conflit à la communion, les catholiques et les luthériens ont, par ailleurs, confessé et déploré devant le Christ avoir blessé l'unité de l'Eglise :

« Des différences théologiques ont été accompagnées de préjudices et de conflits, et la religion a été instrumentalisée à des fins politiques. Notre foi commune en Jésus-Christ et notre baptême réclament de nous une conversion quotidienne par laquelle nous rejetons les désaccords et les conflits historiques qui empêchent le ministère de la réconciliation »<sup>550</sup>.

Tandis que le passé ne peut pas être changé, le souvenir et la manière de se souvenir peuvent être transformés. Pour ce faire, nous devons travailler continuellement pour la guérison de nos blessures et mémoires qui assombrissent notre regard les uns sur les autres. Nous rejetons catégoriquement toute haine et toute violence, passées et présentes, surtout celles qui s'expriment au nom de la religion. Les deux parties déclarent entendre cette voix de Dieu qui les invite à mettre de côté tout conflit, et du coup, reconnaissent qu'elles sont libérées par sa grâce pour cheminer ensemble vers la communion à laquelle Dieu continue de les appeler. Concernant l'engagement pour le témoignage en commun, il a été vivement conseillé de surmonter les épisodes malheureux de l'histoire qui pèsent sur les gens. Par ailleurs, il faut s'engager pour d'ultérieurs progrès dans la communion enracinée dans ce qui fait l'unité de deux camps, le baptême pour les chrétiens et la patrie pour le même peuple, en cherchant à lever les obstacles persistants qui empêchent d'atteindre la pleine unité.

Dans cette déclaration conjointe, les catholiques et les luthériens ont reconnu leur responsabilité pastorale commune pour répondre à la soif et à la faim spirituelle de leurs fidèles d'être un dans le Christ. Ce qui nous intéresse dans ce paragraphe c'est d'abord la reconnaissance de la responsabilité. De fil en aiguille, cela ne nous empêche pas de nous souvenir et de reconnaître en passant le courage et la bonne volonté politique du président français Emmanuel Macron, qui en toute humilité, sans présenter d'excuses, a reconnu les responsabilités françaises dans le génocide rwandais et non pas la complicité (pour ne pas dire la culpabilité) ce 27 mai 2021 à Kigali afin d'ouvrir une nouvelle page des relations diplomatiques entre les deux pays. Mais nous nous demandons si une repentance toute en

---

<sup>550</sup> Déclaration conjointe du lundi 31 octobre 2016 à l'occasion de la commémoration commune Catholique-Luthérienne de la Réforme.

nuance et rien que pour des raisons diplomatiques, peut vraiment tourner une page sombre de l'histoire ? Au-delà de cette question, il faut reconnaître ce grand pas effectué sur le chemin de la réconciliation entre les deux Etats. Pour ce faire, nous pensons que cette attitude et cet engagement politiques pour la réconciliation devraient inspirer les autres pour qu'ils en fassent autant, par exemple, l'aveu de la responsabilité de la Belgique dans la situation du Congo.

Somme toute, par le dialogue, nous pouvons arriver à servir et défendre une cause commune. Par exemple, défendre la dignité et les droits humains, surtout ceux des pauvres, travailler pour la justice en rejetant toutes les formes de violence et de l'extrémisme qui touchent de si nombreux pays et communautés, afin d'accueillir les étrangers. Par le dialogue, nous pouvons aider ceux qui sont forcés à fuir à cause de la guerre et de la persécution, et pour défendre les droits des réfugiés et de ceux qui cherchent l'asile. A ceux qui refusent le droit d'asile aux autres humains, peuvent se souvenir de cette belle phrase qu'on retrouve dans beaucoup de cimetières : « nous avons été ce que vous êtes, vous serez ce que nous sommes ». En effet, le Congo souffre de l'exploitation et des conséquences d'une cupidité insatiable. Cependant, si les Congolais doivent s'écouter mutuellement et avec amour, on peut espérer construire quelque chose à partir du dialogue franc et fraternel pour le futur. Par exemple, reconnaître le droit des générations futures à jouir du monde de Dieu dans toutes ses potentialités et dans toute sa beauté. Cela dépend de la conversion des cœurs et des esprits ou mentalités, comme nous l'avons souligné plus haut, ce changement des cœurs et d'esprits qui conduira à prendre soin de la création, avec amour et responsabilité.

Au-delà des belles théories, des bonnes décisions, des bonnes volontés et des engagements qui découlent de plusieurs dialogues pour juguler les violences, combattre les conflits et garantir la communion, l'unité et la paix, il nous semble nécessaire de mettre sur pied une commission de suivi ou des partenaires du processus de la paix qui n'aura que pour devoir de rappeler les engagements pris par chacun et d'encourager les efforts fournis qui convergent vers les objectifs à atteindre. Bref, il s'agira d'une commission qui veillera sur l'observation des engagements dans le respect des accords, des conventions signées entre les parties ou des clauses résolutoires<sup>551</sup>. Il faut de la détermination, du sérieux pour chaque partie afin de rester fidèle dans ses engagements. La sagesse pratique conseille d'être intelligent à la fois avec ses sources et son environnement. Nous venons de revisiter quelques repères philosophico-théologiques du dialogue pour ancrer nos pratiques actuelles afin de gérer les conflits qui

---

<sup>551</sup> Une clause résolutoire prévoit qu'en cas de manquement à une obligation contractuelle de l'une des parties, le contrat sera résilié de plein droit.

menacent et rendent difficile l'idéal du bien vivre-ensemble. Cela étant admis, pour les conflits sociopolitiques au Congo, quels chemins de dialogue faut-il prendre ? A cette question, Ricoeur nous aidera à répondre dans ce qui est recherché dans le processus du dialogue, c'est-à-dire, son aboutissement : Le consensus, l'accord, le compromis.

*c) Promouvoir le dialogue du christianisme avec les religions traditionnelles africaines.*

Dans le cadre du dialogue interreligieux, nous allons reprendre ici quelques la réflexion de Mpay Kemboly<sup>552</sup>, philosophe et égyptologue Congolais, pense comment promouvoir le dialogue du Christianisme avec les religions traditionnelles africaines.

Dans une émission réalisée sur Vatican News avec son confrère Christian Kombe, le 15 septembre 2022. Dès le début de son intervention, Mpay Kemboli fait remarquer que « lorsqu'on parle du dialogue interreligieux, on ne pense souvent pas aux religions traditionnelles africaines. Pourtant, le dialogue entre le christianisme et les religions traditionnelles africaines, remonte dès les premiers siècles, il est à encourager comme le lieu d'un enrichissement mutuel appelé à se poursuivre »<sup>553</sup>. Cet entretien nous est présenté en quatre points. Au premier point, il évoque l'unité et diversité des religions traditionnelles africaines, le deuxième explique un dialogue ancien et permanent, le troisième parle d'une expérience d'enrichissement mutuel et le dernier point invite les chrétiens africains à dialoguer avec leurs propres cultures.

S'agissant de l'unité et diversité des religions traditionnelles africaines, il démontre que « malgré les particularités qui existent dans la manière de célébrer Dieu, dans le discours sur Dieu, dans la manière dont les Africains se rapportent aux choses, aux êtres et aux mots, mais par-delà ces singularités, il y a des traits communs caractéristiques du discours des africains sur Dieu. On peut ainsi parler de la 'religion africaine' »<sup>554</sup>.

Qu'est-ce qu'il entend par dialogue ancien et permanent ? Le Père Mpay souligne que :

« Les chrétiens coptes, en Egypte comme en Ethiopie, même dans le monachisme, ont beaucoup puisé dans la culture et la religion locales pour exprimer leur foi en Christ.

---

<sup>552</sup> Mpay Kemboly, Prêtre jésuite Congolais, doyen de la faculté de philosophie de l'université Ignace de Loyola du Congo, égyptologue et professeur des universités, a réalisé cette émission comme membre du secrétariat du Supérieur général des Jésuites pour le dialogue œcuménique et les relations interreligieuses au sein de la Curie jésuite à Rome. Dans ce secrétariat, composé de 9 jésuites, il s'occupe des relations entre le christianisme et les religions africaines ou religions locales.

<sup>553</sup> Christian Kombe, S.J., « Promouvoir le dialogue du christianisme avec les religions traditionnelles africaine », dans *Vatican News*. Entretien avec le Père Mpay Kemboly, S.J, Cité du Vatican, 15.09.2022.

<sup>554</sup> *Ibidem*.

Par exemple, dans l'appel du désert, la relation à la mort, la question de la vie après la mort, la croix ansée comme arbre de vie, on peut voir des signes de ce dialogue très ancien. Lors de cette première rencontre entre la foi chrétienne et le continent africain, comme durant les vagues missionnaires qui ont suivi par la suite, des chrétiens se sont souciés de chercher les signes qui peuvent nous aider à dire le Dieu de Jésus Christ, à travers les cultures et les religions africaines ancestrales, locales. Et, ce dialogue ancien continue. Comme chrétiens africains, nous sommes tout le temps en dialogue, en discernement, parce que l'esprit parle aux nations »<sup>555</sup>.

Par ailleurs, il souligne en troisième point que ce dialogue entre le christianisme et les religions traditionnelles africaines est :

« Une expérience d'enrichissement mutuel, un rendez-vous du donner et du recevoir. Par exemple, du dialogue avec le christianisme religions traditionnelles peuvent apprendre comment systématiser leur contenu, notamment en créant des structures fortes, estime le jésuite congolais. Mais là aussi, tout en apprenant du christianisme, les religions traditionnelles montrent aux chrétiens que 'pour être religieux, on n'a pas toujours besoin de grandes structures. La nature elle-même est un vaste temple de Dieu'. Cet enrichissement mutuel, ce dialogue permanent et toujours inachevé est appelé à se poursuivre, car chaque génération est appelée à trouver le signe, la liturgie, les moyens de dire Dieu de manière pertinente à ses contemporains »<sup>556</sup>.

Dans cette expérience d'enrichissement mutuel, nous pouvons ajouter un autre exemple : le christianisme s'est servi de la prière adressée aux ancêtres dans les religions traditionnelles pour la remplacer par la litanie des saints dans la liturgie de la messe. Par ailleurs, le livre des Actes des Apôtres raconte que « Moïse fut instruit dans toute la sagesse des Egyptiens, et il était puissant en paroles et en œuvres » (Ac7,22-23).

En lien avec la question de savoir comment reformer les institutions politiques modernes, il faut souligner que le désir de reformer est là, oui c'est une bonne chose mais la possibilité de l'accomplir en est une autre. On peut se demander pourquoi ? Parce que nous (Africains) sommes perdus, on est tiraillé par des individus ou ceux qui ne nous connaissent

---

<sup>555</sup> *Ibidem*.

<sup>556</sup> *Ibidem*. Comme une expérience d'enrichissement mutuel, le père Mpay ajoute une autre explication : «c'est que nous, chrétiens, pouvons recevoir de notre dialogue avec les religions locales, c'est par exemple la sensibilité au monde des esprits, la sensibilité à notre manière de dire Dieu, de célébrer Dieu ». Devant la tentation d'être trop cérébral, les religions traditionnelles nous montrent que c'est tout le corps qui devient liturgie, une manière d'être.

pas mais qui cherchent à nous imposer leurs points de vue, leur façon de voir les choses. On nous pousse, dans des directions qui ne sont pas les nôtres, comme « ces chemins qui ne conduisent nulle part"...Par ailleurs, il faut reconnaître ces puissances ressentent aussi des faiblesses de la part des Africains avant de transposer leurs idées. Saint Paul appelle « les puissances des ténèbres », cet esprit de vouloir dominer et de s'imposer sur les autres. A partir de la tradition, comment reformer ce qu'il y a ou ce qui se passe aujourd'hui en politique ?

Pour corriger, faut-il se demander s'il faut renverser tout le système occidental ou moderne ? Même si les Occidentaux ont transposé leur conception des choses chez les peuples Africains, pour corriger, faut-il se demander s'il faut renverser cette possibilité ? Nous estimons que c'est impossible ! L'important pour les Africains c'est de développer un esprit de discernement afin conserver ce qui est positif et qui leur convient par rapport à leurs cultures.

Pour vivre heureux et en paix, faut-il attendre le retour de toutes les forces vives de la diaspora africaine afin de reconstruire ce continent ? se demandait un sage. Nous disons que non, mais en même temps, cette question nous fait penser à la notion de la réintégration finale ou le temps de la restauration universelle dont parle (Ac3,21).

Par la notion de la restauration universelle il faut entendre le retour des Israélites captifs et dispersés, qui a été annoncé par les prophètes comme un prélude à l'ère messianique (Jr 16,15 ; 23,8 ; Os 11, 10-11, Is 11,1-9, Mi5, 6-8, etc.), où régneront la paix et le bonheur sans fin. La création aspire de toutes ses forces à voir la révélation de fils de Dieu. Blasés des souffrances et peines, les Africains se demandent : à quand l'inauguration du règne définitif et le renouvellement de toute la création par le roi messianique ? La réponse nous semble claire à ce niveau, il faut mener une lutte spirituelle contre les puissances des ténèbres qui gouvernent ce monde. Dieu est tellement bon qu'à la fin de temps, il va rassembler tous ses enfants dispersés dans le monde. C'est de l'*Apokatastasis* (chez Origène), la dimension apocalyptique avec la parousie.

## **6.2. De la confiance et du compromis chez Paul Ricoeur.**

### *6.2.1. Besoin de construire de la confiance :*

La confiance est un mot le plus utilisé dans le langage ordinaire de la vie des hommes. Sans confiance, les gens ne peuvent pas vivre ensemble. Sans confiance, les pactes sociaux qui structurent le fonctionnement de nos institutions n'ont aucun fondement, aucune justification. C'est pourquoi, on entend dire : sa droiture m'inspire une confiance. On peut parler de la

confiance filiale, fraternelle, mutuelle, de ne pas avoir confiance en quelqu'un, confiance dans la discrétion, la parole et la signature de quelqu'un, dans son médecin, homme de confiance de la maison ou de notre patron. Un homme de confiance est généralement celui à qui l'on confie des charges délicates, des responsabilités. Un domestique, une sentinelle, un chauffeur particulier, un garde du corps sont toujours des personnes de confiance.

Même au cœur de nos démocraties, il faut de la confiance les uns à l'égard des autres afin de pouvoir vivre ensemble dans nos différences. En d'autres termes, il faut repenser la confiance qui est l'ethos de la démocratie, c'est-à-dire de vouloir vivre-ensemble dans les différences. Il nous semble que c'est le pacte implicite, il faut qu'il y ait un minimum de confiance dans le fait que nous sommes différents et nous avons à nous porter les uns les autres. Pour ce faire, il faut des institutions pour gérer l'équivalence de nos différents points de vue. En qui avoir confiance aujourd'hui ? L'appel à la confiance est quotidien, à la hauteur de la défiance partout exprimée envers les politiques, journalistes, experts, scientifiques, etc. Le manque de transparence dans la gestion du bien public qui conduit au manque de confiance met à l'épreuve de la communication dans de nombreux domaines comme l'école ou l'hôpital, le monde politique ou syndical, l'armée, le couple ou famille, l'Eglise ou l'entreprise.

Est-ce que la confiance est-elle quantifiable ? On entend souvent dire, j'ai perdu la confiance en lui ou encore, je n'ai plus confiance en personne. Comment reconnaître chez quelqu'un qu'il vous fait confiance ou n'a plus confiance en vous ? Comment faire prendre conscience aux politiciens qu'ils ont perdu la confiance du peuple sans toutefois que ce dernier, surtout les jeunes, ne puisse se dérober de ses devoirs civiques ? Comment réparer une confiance perdue dans une relation ?

*Quel est le parcours de la confiance chez Ricoeur ? Quelles sont ses formes et ses fonctions ?*

En effet, dans son article intitulé « Penser la confiance avec Paul Ricoeur », la philosophe française Laure Assayag retrace le parcours de la confiance que Paul Ricoeur a dessiné au fil de ses œuvres.

« Si la confiance n'est jamais thématifiée en tant que telle, elle se déploie pourtant de façon subtile dans les registres aussi variés que ceux de l'éthique, la morale, la politique, la religion. Elle soutient que la confiance constitue une fondation solide mais fragile de la théorie de la reconnaissance ricoeurienne. Dans un second temps, elle fait l'analyse des formes de la confiance (interpersonnelle, institutionnelle) sera mise en

regard d'une étude de la confiance en « situation », à travers l'approche ricoeurienne de la relation de soin ou de la perception de l'étranger »<sup>557</sup>.

De son analyse, nous allons nous intéresser de ce qu'elle pense des formes de la confiance et de la réflexion de Ricoeur sur la perception de l'étranger. Il convient de préciser que Ricoeur analyse la condition d'étranger dans *Politique, économie et société*<sup>558</sup>.

Avant la confiance interpersonnelle et la confiance institutionnelle, j'estime qu'il est bon de penser d'abord la confiance en soi ou confiance personnelle. En effet, la confiance en soi est très capitale pour l'homme. Avoir confiance en soi-même, en ses capacités mais aussi en reconnaissant ses propres limites, est très important pour l'évolution de l'homme dans la vie. Plusieurs personnes ont tendance à se sous-estimer, c'est une attitude qui détruit à petit feu la fierté que chacun de nous éprouve devant les bonnes œuvres que nous réalisons. Comment faire confiance en l'autre si déjà on a du mal à se faire soi-même confiance ? Ne pas avoir la confiance personnelle est une fragilité de la confiance. Par ailleurs, les expériences de la vie prouvent que la confiance supporte difficilement le coup de la trahison d'une parole non tenue, de la farce ou de la déception. Dans la confiance trahie, pardonnée et renouvelée, il faut reconnaître que la relation ne sera plus comme avant. En parlant d'une relation personnelle, la confiance est une croyance spontanée ou acquise en la valeur morale, affective, professionnelle...d'une autre personne, qui fait que l'on est incapable d'imaginer de sa part tromperie, trahison ou incompetence. La confiance, c'est le crédit accordé à quelqu'un ou à quelque chose.

La confiance est le fondement du pouvoir-vivre-ensemble. Le contrat social, avant d'être une régulation réciproque des intérêts, est l'acte par lequel un vouloir commun s'institue. Il suppose une espérance politique du bonheur et une confiance originaire dans la capacité à tenir des promesses mutuelles.

Comme nous l'avons vu dans notre cinquième chapitre, au sujet de mémoire et promesse que la promesse non tenue peut devenir source des tensions et conflits entre deux personnes ou entre deux institutions. Cela étant admis, à la question : « Qui trahit-on lorsque l'on brise sa

---

<sup>557</sup> Laure Assayag, « Penser la confiance avec Paul Ricoeur », dans *Etudes Ricoeuriennes*, vol 7, n°2, 2016, p.164-186.

<sup>558</sup> Paul Ricoeur, « La condition d'étranger », dans *Politique, économie et sociétés, op.cit.*, p.237-254. A la demande de Stéphane Hessel, ce texte a été rédigé par Paul Ricoeur à la suite de sa participation aux travaux de la Commission Hessel sur les étrangers, en 1996. Il a été partiellement publié la même année dans *Information et Evangélisation*, puis repris dans son intégralité dans la revue *Esprit*, 3-4, mars-avril 2006. (NdE.)



promesse ? », Paul Ricoeur répondrait qu'il s'agit d'une triple trahison. Trahison envers l'autre, d'une part, celui qui compte sur notre promesse et dont l'attente est bafouée ; trahison de soi, du plus profond de son être, car elle écorne la capacité du soi à promettre, d'autre part. Mais est aussi en cause « un certain mal fait au langage en tant qu'institution. » La fausse promesse, celle qui ne s'accomplit jamais ou est détournée à des fins calculatrices, est aussi une « [...] violence dans l'usage du langage au plan de l'interlocution »<sup>559</sup>.

A partir de la triple trahison qu'évoque Paul Ricoeur, nous allons tout simplement parcourir les trois dimensions de la confiance, c'est-à-dire, la confiance en soi, la confiance en l'autre et la confiance institutionnelle en lien avec la situation dramatique du Congo. Il s'agit de la confiance en soi (personnelle), en l'autre sur qui je peux compter et faire crédit de sa parole (interpersonnelle) et confiance dans nos institutions

La confiance en soi :

Le manque de confiance laisse la place au doute, au soupçon et à la réserve ou la réticence.

« La confiance en soi est donc la capacité de base car elle permet au sujet de croire en ses capacités et de dire sans ciller « je peux ». Si Paul Ricoeur, écrit Laure Assayag, reconnaît sa dette envers la philosophie lévinassienne qui fait du visage de l'autre une source d'interpellation et d'injonction, il s'en démarque quand Levinas affirme que l'injonction éthique est seulement déterminée par le visage d'autrui. Pour Paul Ricoeur, il faut déjà être un soi pour être en mesure d'entendre l'appel de l'autre. Le sujet a toujours déjà une confiance originelle en lui-même »<sup>560</sup>.

En situation de guerre, une armée ne peut pas perdre confiance en elle-même, mais elle a besoin d'être soutenue par le peuple et de renfoncer la confiance dans ses propres capacités d'affronter son adversaire et de gagner la guerre.

La confiance de soi à soi repose sur une certaine connaissance de soi, belle assurance que l'on peut avoir en ses ressources propres ou en sa destinée. Avoir confiance en soi, en ses forces, en son jugement, etc. Confiance dans sa capacité de dire, de faire, de raconter et de s'imputer la responsabilité de ses actes. Même dans l'apprentissage, lorsqu'on n'a pas confiance en soi-même, rien de bon ne se fera. La confiance en soi donne de la motivation pour réussir ou affronter ce qui semble difficile à réaliser. La confiance en soi suscite aussi de l'émulation au

<sup>559</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.309.

<sup>560</sup> Laure Assayag, « Penser la confiance avec Paul Ricoeur », *op.cit*, p.168.

regard de réalisation des autres. Rien ne me semble plus dangereux dans la vie de l'homme que de perdre confiance en soi-même. Lorsqu'un être capable commence à se découvrir incapable d'accomplir tel ou tel acte qu'il avait habitude de faire, parfois cela diminue l'estime de soi. Mais la confiance en soi n'exclut pas la conscience de ses propres limites. Donc, à côté de la confiance dans nos capacités s'ajoute la croyance à notre pouvoir faire. En d'autres termes, faire confiance en soi-même c'est aussi se découvrir en soi-même le pouvoir de faire ou d'accomplir tel ou tel acte. Le danger de ne pas se faire soi-même confiance c'est celui de n'avoir confiance en personne. Même dans la vie de couple, la confiance en soi et à son partenaire est fondamentale. Sans cela, la vie est minée de suspicion et l'amour donné à l'autre est trahi. Or, l'homme, en dépit de sa nature faillible, est un être de confiance. Cette confiance, nous l'avons tous besoin pour bâtir nos relations en société. En effet, sans la confiance, le monde n'est pas vivable et aucune humanité n'est possible. La défiance isole, sépare, coupe, alors que la confiance lie, relie, assemble. Il suffit de constater l'importance des contrats dans la société pour comprendre l'ampleur des relations établies par une relation de confiance.

*Confiance interpersonnelle :*

Comme le décrit Laure Assayag, le parcours de la confiance interpersonnelle s'effectue et se comprend mieux à partir de la notion de l'imputation, de la promesse, de la trahison, et du pardon. En effet, la vie sociale repose entièrement sur le crédit que les hommes se font. Confiance intersubjective et confiance institutionnelle, bien que différentes en nature, sont inséparables : La confiance institutionnelle est basée sur la confiance que les individus ont envers les institutions, et la confiance intersubjective n'est possible que sur la base d'institutions stables<sup>561</sup>.

*Confiance institutionnelle :*

La confiance institutionnelle est une confiance dans un contrat et les institutions justes. La confiance est le fondement du pouvoir-vivre-ensemble. Le contrat social, avant d'être une régulation réciproque des intérêts, est l'acte par lequel un vouloir commun s'institue. Il suppose une espérance politique du bonheur et une confiance originaire dans la capacité à tenir des promesses mutuelles. La confiance institutionnelle permet de bien vivre dans des institutions justes. La confiance dans les institutions est essentielle car elle articule et rend possible le vivre-ensemble<sup>562</sup>.

---

<sup>561</sup> Laure Assayag, « Penser la confiance avec Paul Ricoeur », *op.cit.*, p.170.

<sup>562</sup> *Ibid.*, p.172.

Au contraire, la confiance sert de base à la négociation des conflits et à l'élaboration de compromis. "C'est ici que le conflit appelle le consensus, autant que le consensus rend possible la négociation."<sup>563</sup>

« La confiance contractuelle soutient implicitement que l'autre partie va respecter ses engagements, puisque chacun accepte de se rendre vulnérable aux représailles de l'autre. Pour encadrer les affrontements éventuels, il convient de s'assurer que les comportements coopératifs seront maintenus jusqu'au terme et que chacun des contractants ne cherchera pas à tirer un parti unilatéral et illégitime de la relation. [...] La défiance isole, sépare, coupe, alors que la confiance lie, relie, assemble. Il suffit de constater l'importance des contrats dans la société pour comprendre l'ampleur des relations établies par une relation de confiance. Le contrat est justement l'alternative offerte au conflit. Seule la confiance rend possible la coordination des intérêts individuels ; elle permet d'éclairer le contrat social. Elle est à la fois la cause du contrat, et son produit – le contrat initie la confiance autant qu'il est fondé sur elle »<sup>564</sup>.

Ainsi, la confiance, qu'elle soit institutionnelle ou intersubjective, ne se traduit pas par une théorie de la connaissance mais par une théorie de la reconnaissance entre humains.

En politique, lorsque le président désigné estime avoir la possibilité de former un gouvernement, il doit soumettre son programme à l'Assemblée, et lui demander sa confiance. Les députés votent la confiance au gouvernement qui, sera après investi de la confiance de l'Assemblée ou de deux chambres. C'est pourquoi, lorsque cette confiance accordée au gouvernement est trahie, un député a droit d'initier une motion de défiance à l'endroit d'un ministre ou du gouvernement. Donc, la confiance est très capitale pour la bonne marche des institutions de l'Etat. Pour Ricoeur, la confiance s'entretient dans un contexte favorable d'institutions justes.

#### *Confiance à l'étranger.*

Nous trouvons la réflexion de Ricoeur sur l'étranger dans une conférence qu'il a donnée, ayant pour thème : « La condition d'étranger »<sup>565</sup>.

<sup>563</sup> Paul Ricoeur, "Violence et langage," dans *Recherches et Débats* 16 ("La violence"), n°59 (1967), 86-94

<sup>564</sup> Laure Assayag, « Penser la confiance avec Paul Ricoeur », *op.cit.*, p.172.

<sup>565</sup> A la demande de Stéphane Hessel, ce texte a été rédigé par Paul Ricoeur à la suite de sa participation aux travaux de la Commission Hessel sur les étrangers, en 1996. Il a été partiellement publié la même année dans *Information et Évangélisation*, puis repris dans son intégralité dans la revue *Esprit*, 3-4, mars-avril 2006. (NdE.)

« L'étranger est non seulement celui qui n'est pas des nôtres, mais qui n'est pas autorisé à devenir l'un de nous du seul fait qu'il le souhaite ou le demande. Il ne peut l'exiger. Et le pays par rapport auquel il est étranger peut souverainement lui refuser l'admission. Le caractère discrétionnaire de l'admission à la nationalité et l'absence de limites à la souveraineté de l'acte politique d'accueil ne font que souligner avec la plus extrême rigueur l'absence de symétrie à l'intérieur du couple membre/étranger »<sup>566</sup>.

Ricoeur rappelle la notion d'hospitalité universelle de Kant : Il s'agit d'un droit de visite, le droit qu'a tout homme de se proposer comme membre de la société, en vertu du droit de commune possession de la surface de la terre sur laquelle, en tant que sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini ; il faut qu'ils se supportent les uns à côté des autres, personne n'ayant originellement le droit de se trouver à un endroit de la terre plutôt qu'à un autre.

Face à l'étranger, Ricoeur invite à se rappeler que soi-même, on a été étranger quelque part. Cette prise de conscience ou se souvenir avoir été étranger quelque part, nous convie à la bienveillance qui déclare : nous sommes tous des étrangers les uns par rapport aux autres. Nous trouvons cet appel à la bienveillance à l'endroit de l'étranger dans le livre de l'Exode, où il est écrit : « Tu ne molesteras pas l'étranger ni l'opprimeras, car vous-mêmes avez été étrangers dans le pays d'Egypte » (Exode22, 20).

De l'étranger chez nous, Ricoeur va réfléchir sur trois considérations que nous essayons de dégager une leçon pour chacune d'elle. Il aborde la figure de l'étranger comme *visiteur*, l'étranger comme *immigré* et l'étranger comme *réfugié*.

*L'étranger comme visiteur :*

L'un et l'autre illustrent l'acte d'habiter ensemble, partagé entre nationaux et étrangers. Cette figure de l'étranger rappelle l'importance des catégories de territoire et de population pour la consistance du statut de membre de la communauté nationale. C'est cette dimension de la condition de membre que l'étranger est autorisé à partager. Sans devenir citoyen, le visiteur jouit des facilités de la liberté de circuler, de commercer ; il partage certains biens sociaux de base, tels que sécurité, soins médicaux, voir éducation. On doit certes mettre cette condition agréable au compte de la mondialisation des échanges. Mais celle-ci serait sans effet sans la pratique de ce que Kant appelle précisément, dans le *Projet de paix perpétuelle*, « droit de

---

<sup>566</sup> *Ibid.*, p.241.

visite » et où il voit un corollaire bien fondé du droit cosmopolite. L'argument de Kant mérite d'être cité en entier :

« Il est ici question non pas de philanthropie, mais du droit. Hospitalité (*Wirthbarkeit*) signifie donc ici le droit qu'a l'étranger, à son arrivée dans le territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi. Il s'agit d'un droit de visite, le droit qu'a tout homme de se proposer comme membre de la société, en vertu du droit de commune possession de la surface de la terre sur laquelle, en tant que sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini ; il faut qu'ils se supportent les uns à côté des autres, personne n'ayant originairement le droit de se trouver à un endroit de la terre plutôt qu'à un autre. Kant résume l'énoncé de ce droit dans le concept d'« hospitalité universelle »<sup>567</sup>.

Ce droit de visite du voyageur ou du résident étranger est loin de se réduire à une simple curiosité.

*L'étranger comme immigré :*

C'est, bien évidemment, à la condition de travailleur étranger qu'il est fait ici référence, condition désignée ailleurs par les termes de *Gastarbeiter* ou *Guest workers*. Il ne faut pas oublier en effet, insiste Ricoeur, comment s'est constituée cette catégorie de visiteurs forcés. C'est le besoin de main-d'œuvre peu qualifiée, dans des postes de travail généralement pénibles, qui est à l'origine de ce flux migratoire de grande amplitude. C'est donc le travail, nécessité ordinaire de la vie économique, qui spécifie cette catégorie d'étrangers « chez nous ». Nous ne sommes plus dans le cycle de la liberté de choisir, comme avec les visiteurs de plein gré, mais dans le royaume de la nécessité, plus précisément celle de survivre et de faire vivre des familles généralement restées là-bas au pays. La vie de cette sorte d'étrangers est tracée par d'autres acteurs économiques et politiques qu'eux-mêmes. Certes, ils habitent l'espace protégé de l'Etat d'accueil, ils circulent librement et sont des consommateurs comme nous, les nationaux ; une part de leur liberté est due à leur participation comme nous à l'économie de marché ; une autre part résulte de leur accès, dans certaines limites, à la protection de l'Etat-providence ; ils détiennent des droits syndicaux et bénéficient en principe des mêmes droits au

---

<sup>567</sup>. On notera l'argument quasi copernicien ou newtonien tiré de la rotondité de la terre et de la finitude qui en résulte ; on notera surtout le corollaire de ce droit de visite, celui de « se proposer comme membre de la société ». Fichte devait développer ce thème dans « Du Droit des gens et du Droit cosmopolite », deuxième annexe au *Droit naturel*, §22 : « L'arrivant étranger dispose du droit humain originaire, qui précède tous les contrats juridiques et seul les rend possibles : le droit de présumer pour tous les hommes qu'ils peuvent entrer avec lui par des contrats dans une relation juridique. Cela seul constitue le véritable droit de l'homme, qui revient à l'homme en tant qu'homme : la possibilité d'acquiescer des droits... C'est dans ce droit de circuler librement sur le territoire et de s'offrir pour contracter des liens juridiques que consiste le droit de simple citoyen du monde. »

logement que les nationaux ; mais ils ne sont pas des citoyens et sont gouvernés sans leur consentement. S'ils sont appelés ailleurs des « hôtes », c'est que ce ne sont pas des immigrants à la recherche d'une nouvelle résidence et d'une nouvelle citoyenneté. Ils sont censés retourner chez eux, leur contrat terminé et leur visa expiré »<sup>568</sup>.

Rappelons-nous ce que nous avons vu avec Amin Maalouf au troisième chapitre : avant de devenir un immigré, on est un émigré ; avant d'arriver dans un pays, on a dû en quitter un autre, et les sentiments d'une personne envers la terre qu'elle a quittée ne sont jamais simples. Si l'on est parti, c'est qu'il y a des choses que l'on a rejetées – la répression, l'insécurité, la pauvreté, l'absence d'horizon. Mais il est fréquent que ce rejet s'accompagne d'un sentiment de culpabilité. Il y a des proches que l'on s'en veut d'avoir abandonnés, une maison où l'on a grandi, tant et tant de souvenirs agréables. Il y a aussi des attaches qui persistent, celles de la langue ou de la religion, et aussi la musique, les compagnons d'exil, les fêtes, la cuisine<sup>569</sup>.

#### *L'étranger comme réfugié :*

La question des réfugiés constitue à elle seule un chapitre immense qui excède les limites d'une réflexion sur la condition d'étranger. Le choix souverain d'un Etat quant à la composition de sa population, donc à l'accès à son territoire, interfère ici avec un droit issu d'une autre source que le souhait libre et spontané de résider ailleurs, à savoir le droit à la protection de populations persécutées, à quoi correspond un devoir d'asile du côté des pays d'accueil. Si nous avons pu placer sous la règle de justice le droit des travailleurs étrangers, c'est sous le devoir d'aide, de porter secours à personne en danger, qu'il faut placer le droit des réfugiés<sup>570</sup>. La plupart des politiciens Africains achètent des appartements en Europe comme lieu de refuge quand ils ne sont plus au pouvoir afin d'échapper à la poursuite de leur mégestion, ils se donnent le statut de réfugiés politiques

En guise de conclusion Laura Assayag démontre que, la dynamique de la confiance (la façon dont elle se construit et se déconstruit, son renversement en méfiance, sa difficile reconquête) est remarquablement abordée dans les œuvres de P. Ricoeur. Sa pensée s'intéresse autant aux conditions de création d'un climat de confiance (la mise en place d'institutions justes, la reconnaissance d'autrui), qu'aux solutions à envisager pour rétablir la confiance

---

<sup>568</sup> *Ibid.*, p.246-248

<sup>569</sup> Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, op.cit., p.54.

<sup>570</sup>. François Crépeau, *Droit d'asile. De l'hospitalité aux contrôles migratoires*, Bruxelles, Ed. Bruylant, 1995.

perdue – le pardon, les nouvelles promesses, tenues cette fois-ci, qui permettront de réparer la confiance chancelante sur le long terme<sup>571</sup>.

### 6.2.2. Le compromis chez Ricoeur.

« Pour une éthique du compromis »<sup>572</sup> : Dans cet entretien, on demande à Ricoeur : « Comment définir le compromis ? La notion de compromis intervient lorsque plusieurs systèmes de justification sont en conflit. Cette définition, précise Ricoeur, se trouve dans le livre *De la justification*<sup>573</sup> de Luc Boltanski et Laurent Thévenot, lesquels consacrent toute la fin de leur ouvrage au problème du compromis. Je crois que, poursuit-il :

« C'est le seul texte important, en sciences humaines, qui s'intéresse au compromis. L'hypothèse de base est qu'aucune société ne dispose d'un système unique de justification de ce qui est juste ou injuste. Il y a partout des inégalités : dans la répartition du pouvoir, dans celle des revenus...Et personne n'est grand dans toutes les dimensions de la vie »<sup>574</sup>.

En fait, le problème du compromis est qu'on ne peut pas atteindre le bien commun par une justification unitaire, mais seulement par la mise en intersection de plusieurs ordres de grandeur. Dans *De la justification*, Boltanski et Thévenot analysent six cités ou mondes correspondant aux ordres de grandeur dans lesquels s'inscrivent les humains et auxquels ils se réfèrent pour justifier leurs conduite et choix, selon les contextes d'action. Parmi ces cités, figurent le monde de l'inspiration (cité inspirée), le monde domestique (cité domestique), le monde de l'opinion (cité de l'opinion), le monde civique (cité civique), le monde industriel (cité industrielle) et le monde marchand (cité marchande). Ces mondes sont ordonnancés selon un ordre de grandeur, une échelle de valeur, que chaque acteur du monde partage. L'idée d'ordres de grandeur implique à la fois un principe général de structuration de la société, comme il sous-tend la rivalité et les rapports de pouvoir entre ces ordres.

Pour l'essentiel, les deux sociologues ont montré dans les années 1990 que la plupart des conflits dans nos société viennent d'une confrontation entre les mondes d'argumentation différents auxquels chaque partie prenante au conflit appartient.

<sup>571</sup> Laure Assayag, *Penser la confiance avec Paul Ricoeur*, op.cit., p.179.

<sup>572</sup> Est un entretien réalisé par Jean-Marie Muller et François Vaillant, publié par la revue Alternatives non violentes (ANV), n°80, octobre 1991, dans Paul Ricoeur, Philosophie, éthique et politique, *Entretiens et dialogues*, Textes préparés et présentés par Catherine Goldenstein, Préface Michaël Foessel, aris, Seuil, 2017, p.119.

<sup>573</sup> Luc Boltanski, Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

<sup>574</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie, éthique et politique*. op.cit, p.119.

Mais en parlant de l'éthique du compromis, nous comprenons par le terme « éthique » que c'est le bien commun qui est recherché.

Au fond, des conflits implicites opposent déjà les différents mondes qui fonctionnent selon les principes conflictuels. En fait, la grandeur est ainsi vérifiée par des épreuves, des tests, qui sont des remises en cause critiques des grandeurs. Ainsi, selon Boltanski et Thévenot, ces conflits entre les mondes peuvent être résolus en trouvant un compromis, conçu comme une mise entre parenthèses d'un différend par un accord entre les parties. La précarité du compromis tient à deux éléments ; d'une part, il ne se base pas sur un principe supérieur commun partagé par les différents ordres ; d'autre part, chaque individu appartient nécessairement à plusieurs mondes<sup>575</sup>. Le compromis est donc essentiellement lié à un pluralisme de la justification, c'est-à-dire aux arguments que les gens mettent en avant dans les conflits. Il n'existe pas de super-règle pour résoudre les conflits, mais on résout les conflits à l'intérieur d'un ordre homogène où les gens se reconnaissent. Les marchands et les acheteurs se situent dans l'ordre commercial, et les règles qui régissent cet ordre sont différentes de celles qui apparaissent, par exemple, dans l'ordre familial. Bref, le compromis exige la négociation, le raccordement ou mieux le rapprochement. Le compromis est, en fait, ce qui empêche la société de tomber en morceaux. *Le conflit majeur résulte, selon Ricoeur, de ce que tout actuellement appartient à l'ordre marchand. Est-ce que tout peut être acheté ? Il y a des biens qui ne sont pas des marchandises, comme la santé, l'éducation, la citoyenneté... Le compromis s'inscrit entre les exigences rivales venant de ces ordres différents. A en croire Ricoeur, c'est l'ordre marchand qui est à la base des*

---

<sup>575</sup> Paul Ricoeur, « Le compromis », dans *Cairn.Info. Matières à réflexion*, 2018/1 n°29, p.103-120. En effet, il nous semble important d'expliquer brièvement les mondes ou cités que nous venons d'évoquer. La *cité inspirée* est la cité de Dieu de saint Augustin en opposition avec la cité terrestre, deux mondes possibles : l'un habité par la grâce, l'autre privé de grâce. La cité de Dieu est une cité dont les membres fondent leur accord sur une acceptation totale de la grâce à laquelle ils n'opposent aucune résistance. Car elle est seule capable d'amener les êtres à dépasser leur capacité dans la poursuite d'un bien commun. Elle est *fondée sur l'humilité* alors que la cité terrestre est habitée par l'orgueil, l'autosatisfaction qui conduisent ses membres à la solitude, la cité née de Caïn et repose sur le crime fratricide. *Dans la cité domestique*, le lien entre les êtres est conçu comme une génération du lien familial, c'est un territoire dans lequel s'inscrit la relation de dépendance domestique. Dans le modèle domestique, la grandeur est un état de dépendance d'où les personnes tirent l'autorité qu'elles peuvent à leur tour exercer sur d'autres. L'amour du père fait l'union entre les sujets unis. L'autorité de l'Etat est le prolongement de l'autorité paternelle. Ainsi, la grandeur de la cité domestique s'inscrit dans une chaîne hiérarchique et est définie comme la capacité de renfermer dans sa personne « la volonté » des subordonnés. La grandeur de la *cité de l'opinion* dépend de l'opinion des autres. Qu'est-ce que les autres disent et pensent de vous ? Cette grandeur sera envisagée à partir de la définition de l'honneur que donne Hobbes. Le fondement de l'honneur, de la distinction est la puissance. La valeur d'un homme est déterminée selon les signes d'honneur et de déshonneur. *La cité civique* fait reposer la paix sociale et le bien commun sur l'autorité d'un « souverain désincarné ». La souveraineté est réalisée par la convergence des volontés humaines (des citoyens) : la volonté générale qui ne regarde qu'à l'intérêt commun. Cf. *Le contrat social* de Rousseau. La grandeur se représente sous la forme d'une qualité de la conscience. *La cité industrielle*, la grandeur marchande, l'identification des biens extérieurs demande un détachement vis-à-vis des gens et de soi-même pour que ces objets puissent servir de support aux transactions. La cité industrielle ou marchande est fondée sur l'ordre du commerce et de la fabrication, élaboré par Saint Simon.



plus nombreuses dissensions, en étendant le royaume de l'achat à d'autres sphères et valeurs. C'est pourquoi, il écrit :

« Et comme disent les auteurs précités, personne n'est grand dans toutes les dimensions de la vie. Ils montrent que, dans une économie qui serait uniquement définie par le rapport marchand, la grandeur est liée à l'échange des richesses. Or, dans nos sociétés, nous avons d'autres appréciations de la grandeur. La loyauté ou l'allégeance, par exemple, apparaissent comme des grandeurs dans le domaine domestique distinct de l'ordre marchand. Il existe différents ordres de grandeur. L'idée vient de Pascal »<sup>576</sup>.

En effet, il y a des biens qui ne sont pas des marchandises. Qui peut nous dire combien coûterait une vie humaine ? En effet, la santé, la noblesse, la dignité, la citoyenneté, la famille ou la parenté, l'éducation de base, le sens de l'honneur ou la réputation ne s'achètent jamais. Malheureusement, à voir de près les réalités de la situation sociopolitique en République Démocratique du Congo, on a l'impression que tout s'achète (même sa propre conscience) et tout se négocie pour des intérêts égoïstes et individuels. Bien souvent, le politique Congolais marchandise facilement un bien commun, hypothèque les richesses de son pays qui sont d'intérêt général ou communautaire au profit personnel ou d'un petit groupe. Depuis la traite négrière, passant par la colonisation jusqu'à ce jour, c'est une réalité permanente : il y a des traîtres et complices parmi les autochtones, des Congolais de « service » qui travaillent en connivence avec les ennemis de leur pays pour le détruire.

Le compromis est un thème qui traverse en filigrane l'ensemble de la pensée philosophique de Paul Ricoeur. En effet, Ricoeur avait une attirance pour la contradiction, mais ne voulant pas se laisser écraser par elle, il cherchait toujours une voie médiane, moyenne, non pas comme signe de faiblesse ni de soumission, mais une position forte de reconnaissance mutuelle. Dans cette démarche réflexive, nous remarquerons que le compromis est toujours mis en tension avec les pôles concurrents du conflit ou de la violence. Face à la dissension (au dissensus), au désaccord, à la mésintelligence et au conflit qui sont le propre des humains, Ricoeur privilégie l'idée de médiation ou du compromis qui permet de maintenir la cohésion dans la différence des multiples éléments.

Le conflit chez, avons-nous dit, est le fruit de la complexité. Plus vous avez de complexité, plus vous avez de conflits. Très concrètement cela veut dire que chacun de nous porte tellement de

---

<sup>576</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie, éthique et politique, op.cit.*, p.119

masques en lien avec les différents rôles que nous jouons. Cependant, il n'y a pas de super rôle qui intégrerait tout cela. D'où, la nécessité de produire des compromis fragiles entre eux, des exigences, des allégeances dans lesquelles nous exprimons notre engagement.

A côté de la pluralité des interprétations, Ricoeur parle de la pluralité des engagements. Nous sommes des êtres à multi engagements. *Il faut toujours négocier en nous-mêmes ces appartenances multiples. Alors, cette appartenance à des mondes multiples fait que nous sommes toujours en train de négocier des transitions.* Et, les compromis sont toujours plus faibles que les allégeances<sup>577</sup>. Mais c'est par le compromis, qui est justement le contraire d'une compromission parce que la compromission c'est le mélange des genres mais le compromis respecte la différence des engagements, qu'on arrive à tenir ensemble nos différences.

Par exemple : du point de vue responsabilité, moral, intellectuel, affectif, spirituel, communautaire, géopolitique, culturel, générationnel, nous appartenons à des catégories différentes, à des mondes multiples que nous sommes en train de négocier les transitions. Dans une société déchirée par les conflits et caractérisée par la radicalité de positions, l'éthique du compromis, la recherche du bien commun, est le point d'intersection en vue du vivre ensemble. Donc, le compromis, nous met en présence d'un conflit, d'une pluralité et des différences. Le compromis, nous met en présence de l'homme qui est à la fois un être faillible mais aussi capable de beaucoup de choses. La fragilité du compromis, c'est que la trahison du compromis n'est pas punissable par la loi, mais tout se tient sur base de la promesse faite qui implique un engagement.

*Quelle différence entre compromis et une compromission chez Ricoeur ?*

Pour finir, il nous semble important de noter la différence qu'établit Paul Ricoeur entre le compromis et la compromission. Toujours dans l'interview « Pour une éthique du compromis » que nous avons cité au début de cette section, on pose la question à Ricoeur : Un compromis n'est pas une compromission. En quoi le compromis se distingue-t-il de la compromission ?

« Le compromis, loin d'être une idée faible, est une idée au contraire extrêmement forte. Il y a méfiance à l'égard du compromis, souligne Paul Ricoeur, parce qu'on le confond trop souvent avec la compromission. La compromission est un mélange vicieux des plans et des principes de références. Il n'y a pas de confusion dans le

---

<sup>577</sup>Paul Ricoeur, « Paul Ricoeur, philosophe de tous les dialogues », Documentaire réalisé Caroline Reussner, *op.cit.*

compromis comme dans la compromission. Dans le compromis, chacun reste à sa place, personne n'est dépouillé de son ordre de justification »<sup>578</sup>.

Autrement dit, le compromis garde intacts les différents ordres de justification. Ainsi, la compromission est l'acte par excellence du mélange des ordres (par exemple le monde politique et le monde familial), tandis que le compromis prend en compte ces différents ordres sans chercher à les fondre les uns dans les autres. Une compromission est péjorative dans la mesure où c'est une action de transiger avec sa conscience ou ses principes en acceptant certains accommodements avec d'autres personnes pour son intérêt personnel, par exemple, son ambition, ses passions, son pouvoir, sa tranquillité. Mais le compromis, dans une affaire difficile, délicate, douteuse, dans un litige, est un accord obtenu par les concessions mutuelles des parties en présence. Trouver le compromis acceptable, signer un compromis, se résigner à un compromis : est-ce acte de justice ?

En effet, il n'y a pas de compromis sans dialogue, car c'est le dialogue qui permet la discussion ou les échanges de points de vue pour aboutir au compromis. Chez Ricoeur, le compromis est dynamique, c'est-à-dire qu'il n'est pas stable mais chaque fois négocié et renégocié à chaque fois que la décision ou les points de vue des individus évoluent ou changent. Puisque les hommes sont faits pour vivre ensemble, chacun de nous fait une expérience d'une rencontre. De cette rencontre crée une possibilité de dialogue. A travers le dialogue, on découvre les intérêts et les valeurs différents de chaque partie. Ces valeurs et intérêts auxquels ils s'attachent mais qui sont différents de miens, résultent en grande partie des mondes des grandeurs auxquels nous appartenons. A en croire Ricoeur, ce qui va permettre le lien social qui tient compte de la pluralité conflictuelle des valeurs, c'est le compromis, nonobstant son caractère fragile. Cependant, la fragilité du compromis n'est pas signe de faiblesse, au contraire c'est ce qui fait sa force. Le compromis c'est savoir fonder l'accord dans des situations de litiges.

Le compromis s'adapte comme nécessité pour les parties de vivre ensemble dans une pluralité de points de vue. Il permet la cohabitation du même monde mais dans l'obligation réciproque de tenir compte des différences les uns les autres. Sans vouloir écraser la position de l'autre, le compromis suppose donc l'absence totale d'une super proposition, d'une vision monolithique ou homogène, un point de vue unique mais pluraliste et hétérogène et polycentrique. Pour le dire simplement, le compromis est une voie moyenne qui tient ensemble

---

<sup>578</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie, éthique et politique, Entretiens et dialogues*, op.cit., p.120.

des propositions contradictoires. Mais, il convient de souligner que pour trouver cette voie médiane ou le juste milieu dans une pluralité est une démarche qui n'est pas du tout facile.

Pour être concret, à la question de savoir : les élections législatives n'ont pas permis de dégager une majorité absolue. Quelles sont les pensées du compromis susceptibles d'aider le pouvoir à s'orienter ? Pour Olivier Abel répond : « le compromis implique de soutenir de l'intérieur la gouvernance, pour l'aider à s'orienter vers le raisonnable, mais aussi de résister de l'extérieur aux abus du pouvoir. Autrement dit, en démocratie, il faut pouvoir être dedans et dehors. C'est ce qui manque, dit-il, dans les mœurs françaises, qui restent très manichéennes »<sup>579</sup>. Au Palais-Bourbon aussi, avec la loi sur le pouvoir d'achat, la température a été le sommet. Olivier Abel pointe le risque qu'il y a à croire qu'on peut avoir raison tout seul et appelle toutes les forces politiques à accepter l'idée de faire avec les autres. A en croire Olivier Abel,

« Le compromis n'a pas bonne presse. On le considère toujours comme médiocre, sinon immoral et on parlera alors de compromission. Rien pourtant de durable ne s'est fait dans l'histoire sans compromis. [...] Si le compromis est ce qui écarte la violence, c'est parce qu'il suppose de la part de tous le consentement à instituer le conflit. Le compromis, c'est l'acceptation du fait que les désaccords sont indépassables, et qu'il faut trouver un *modus vivendi* dans le différend même »<sup>580</sup>.

Pourquoi le compromis est toujours considéré comme fragile et médiocre ? Si son but est d'écartier ou mieux d'éviter le pire en choisissant le moindre mal, nous comprenons bien qu'il ne puisse tenir que sur une intersection faible mais en même temps qui fait le trait d'union entre plusieurs. En outre, il convient de noter que le compromis implique la reconnaissance de soi, d'autrui et la reconnaissance mutuelle.

Dans un compromis, on se met d'accord pour composer, c'est-à-dire pour suspendre le différend, sans qu'il ait été réglé par le recours à une épreuve dans un seul monde. Pour Ricoeur, le caractère délicat et ambigu du compromis est de porter sur le règlement du différend, ce qui paraît problématique d'autant plus que le compromis met précisément en lumière l'absence d'un ordre reconnu par tous. Le compromis est un mode de résolution toujours partiel et insatisfaisant, puisqu'il opère sur des références fragmentaires et ne peut exister que de manière

---

<sup>579</sup> Marion Rousset, Entretiens avec Olivier Abel, « Refus du compromis : attention, danger d'explosion », dans *Témoignage Chrétien*, publié 21 juillet 2022.

<sup>580</sup> Olivier Abel, « La justice et le conflit. Eloge du compromis », dans *Libre sens*, 1997, n°68, p.224-225.

instable, en se situant entre les exigences contraires et opposées d'ordres différents. Le compromis est toujours faible et révocable, mais c'est le seul moyen de viser le bien commun.

Les négociations entre l'Intersyndicale de l'éducation et le gouvernement congolais pour la gratuité de l'enseignement primaire n'ont pas trouvé de compromis au sens ricoeurien du terme. En effet, par le projet de la gratuité, le gouvernement visait avant tout la réduction du taux d'abandon scolaire, de l'écart entre la scolarité des filles et celle des garçons, ainsi que du taux d'analphabétisation. C'est une bonne chose, une belle initiative, car elle a créé un afflux important d'élèves dans les salles de classes. Mais, cette gratuité fragilise d'autre part l'enseignement et contribue à sa baisse, car plusieurs dispositions pratiques n'ont pas été prises avant sa mise en pratique. Le point névralgique est celui de la paie des enseignants qui bénéficiaient d'un complément de frais scolaire payé par les parents pour compléter leur modique rémunération de l'Etat. Le gouvernement a promis d'augmenter le salaire mensuel de l'enseignant qui jusqu'alors gagnait moins de 100 dollars américains ; mais des écoles conventionnées catholiques et privées qui, généralement ont la réputation de « bonne qualité de formation », refusent de faire des concessions et d'accepter et protestent contre la chute de leurs revenus. Le chantier titanesque de l'école primaire gratuite en République Démocratique du Congo se heurte à la colère des enseignants mal payés et le syndicat lance un appel à la grève. Au finish, c'est la jeunesse, l'avenir du pays, qui est sacrifiée, alors que sa formation devrait être l'une des priorités de l'Etat, des parents et des enseignants qui n'ont pas oublié que le taux de chômage et d'analphabétisme constitue l'une des causes de la montée de la violence dans notre société. Il convient de noter que « l'intransigeance rend malheureusement impossible toute recherche de compromis. L'intransigeance, pense Ricoeur, est incompatible avec la recherche de nouveaux systèmes de références. Le compromis exige la négociation »<sup>581</sup>.

Par ailleurs, aujourd'hui on parle du « compromis à l'africaine » (selon l'expression du ministre des Affaires étrangères Jean-Yves Le Drian) pour critiquer un peu la manière dont, en Afrique, les candidats sont désignés après les élections. Le ministre était interrogé par France-Inter sur une éventuelle contradiction entre la fermeté affichée par la France face à l'élection contestée de Nicolas Maduro au Venezuela et la reconnaissance par Paris de l'élection, également contestée, de Félix Tshisekedi comme président de la République Démocratique du Congo. L'élection en République Démocratique du Congo s'est conclue sur « une espèce de compromis à l'africaine »<sup>582</sup>, a déclaré le chef de la diplomatie française. C'est clair, toute la

<sup>581</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie, éthique et politique*, p.122.

<sup>582</sup> Article publié par AFP, dans *L'OBS. Monde Afrique*, le 04 février 2019 à 14h31.

vérité est dite ! En revanche, cela laisse entendre que la reconnaissance de certains candidats présidents par les grandes puissances de ce monde, ne reflète pas la volonté du choix souverain de la population. Dans une interview entre le président Macron et Tshisekedi lors de sa visite à Kinshasa, le président Macron a dû confirmer le fameux compromis à l'africain, lorsqu'il a déclaré dans un échange : « cher Félix, monsieur le président, vous savez bien, au moins, le rôle que la France a joué pour trouver un compromis par rapport à votre pays... » ! Une fois de plus, cette déclaration révèle et confirme le non-respect de la vérité des urnes. Si le compromis à l'africaine c'est pour qualifier une entente, un accord malsain qui n'a rien avoir avec la vérité, ici, le compromis n'a pas bonne presse comme le disait Olivier Abel dans les lignes précédentes. Et, je crains que le terme compromis soit mal compris, négativement par les Congolais, comme un arrangement entre amis ou parties prenantes pour éviter le drame ou le pire. Dans l'affirmative, quel lien Ricoeur établit entre le compromis et la vérité ? En d'autres termes, le compromis ne tient-il pas compte de la vérité des faits pour ne s'accrocher qu'à la solution finale ? Dans la recherche d'un compromis, toute voie de solution qui éviterait le pire est-elle bonne ?

Mais d'autre part, il faut reconnaître que le rôle joué par la France dans ce jeu de compromis à l'africaine est une « auto-accusation », même si c'était pour éviter le pire. Je pense que c'est une compromission qui met en cause la confiance pour les relations futures. Si le compromis permet de maintenir la cohésion, de l'équilibre dans la mise en intersection de multiples éléments ou entre deux forces contraires, il tiendra longtemps s'il est fondé dans une médiation juste et non sur base d'un arrangement mensonger. Dans un compromis, c'est la fin qui justifie les moyens ? A ce niveau, du compromis on peut basculer facilement à la compromission.

### **6.3. Promouvoir la justice**

En effet, la justice élève une nation. Dans la visée éthique de la vie bonne de Paul Ricoeur, la justice est centrale. Puisque l'homme est capable de faire du mal, la justice comme vertu du maintien de l'équilibre, de l'équité est nécessaire parce qu'elle gouverne les échanges. La justice comme institution est régulatrice dans sa mission de maintien de l'ordre et l'effort de corriger les désordres. La justice est la clé de voûte de la société civile et du vivre-ensemble pacifique, car la paix est le fruit de la justice.

L'herméneutique c'est l'art de comprendre et d'interpréter. Notre effort consistera, en premier lieu, à interpréter et comprendre la justice selon Paul Ricoeur. Ensuite, nous essaierons

d'interpréter la justice telle qu'elle s'applique à la congolaise, c'est-à-dire, le fonctionnement de la justice au regard des institutions congolaises pour comprendre où se situe le problème et pourquoi le dysfonctionnement de cet appareil judiciaire. Dans cette optique, quelques questions nous serviront de guide heuristique (qui sert à la découverte). La définition de la justice est-elle une affaire d'interprétation ? Y a-t-il des voies pour surmonter les différends, les conflits sociaux et politiques lorsqu'ils relèvent de conflits d'interprétation ? Chercher à adopter le point de vue de l'autre dans une recherche de la paix devant la justice, est-ce adopter le point de vue de son interprétation ? La justice congolaise ne rencontre-t-elle pas des conflits d'interprétation de sa conception liée à une mentalité culturelle ou mieux à l'appartenance à tel ou tel peuple congolais ? Autrement dit, la manière d'interpréter d'une part certains textes et d'autre part, certaines décisions de justice, est-elle influencée par une mentalité culturelle ? Comment rendre les institutions congolaises justes si les lois qui les régissent et les hommes qui les gouvernent ne sont pas eux-mêmes justes ? En d'autres termes, comment rendre des institutions juridiques indépendantes de toute influence extérieure pour ne dire que le droit et la vérité ? En plus, il y a un discrédit jeté sur nos institutions, les gens n'ont plus confiance en elles. D'où la difficulté d'accepter la décision de la justice ou la chose jugée comme vérité. Que faire pour remédier au dysfonctionnement de l'appareil judiciaire congolais ?

La justice est l'ensemble des protocoles qui viennent s'inscrire en tiers pour interdire au plaignant de se faire justice lui-même. Le procès parvient à transférer le conflit de la sphère de la violence physique dans la sphère du discours.

### 6.3.1. *L'acte de juger : quelle finalité ?*

Dans sa réflexion sur l'acte de juger, Ricoeur distingue une finalité courte, en vertu de laquelle juger signifie trancher, en vue de mettre un terme à l'incertitude ; à quoi il oppose une finalité longue, à savoir la contribution du jugement à la paix publique. Il se propose donc d'effectuer ce parcours de la finalité courte à la finalité longue.

« Juger, c'est trancher ; cette première finalité laisse l'acte de juger, au sens judiciaire du mot, à savoir statuer en qualité de juge. Au sens usuel du mot, le terme juger recouvre une gamme de significations majeures que Ricoeur propose de classer selon un ordre de densité croissante. Au sens judiciaire, c'est dans le cadre du procès que

l'acte de juger récapitule toutes les significations usuelles : opiner, estimer, tenir pour vrai ou juste, enfin prendre position »<sup>583</sup>.

Opiner, c'est dire son avis, son sentiment (dans une délibération, une assemblée), exprimer son opinion en faveur ou contre, son accord ou son désaccord avec une proposition. Au deuxième niveau, juger c'est estimer. Estimer, c'est déterminer la valeur de quelque chose, apprécier quelque chose à sa juste valeur, c'est donner son approbation ou son opinion avantageuse. Le troisième degré, juger c'est tenir pour vrai ou juste. A ce niveau, il y a la rencontre entre le côté subjectif (un sujet qui adhère) et le côté objectif du jugement (quelqu'un qui tient une proposition pour vraie, bonne, juste, légale). Enfin, le quatrième degré consiste à prendre position.

Sous quelles conditions l'acte de juger sous sa forme judiciaire peut être dit autorisé ou compétent ? Dans son article intitulé *Le juste entre le légal et le bon*, Paul Ricoeur considérait quatre conditions : l'existence de lois écrites ; la présence d'un cadre institutionnel : tribunaux, cours de justice, etc. ; l'intervention de personnes qualifiées, compétentes, indépendantes, que l'on dit chargées de juger ; enfin un cours d'action constitué par le procès, évoqué un peu plus haut, dont le prononcé du jugement constitue le point terminal<sup>584</sup>.

Pris au sens large,

« L'acte de juger consiste à dé-partager des sphères d'activité, à dé-limiter les prétentions de l'un et les prétentions de l'autre, et finalement à corriger les distributions injustes, lorsque l'activité d'une partie consiste dans l'empiétement sur le champ d'exercice des autres parties. A cet égard, l'acte de juger consiste bien à séparer ; le terme allemand *Urteil* l'exprime bien (*Teil* voulant dire part) ; il s'agit bien de faire la part de l'un et la part de l'autre. L'acte de juger est donc celui qui dé-partage, sépare »<sup>585</sup>.

Dans partage, il y a part, à savoir ce qui nous sépare : ma part n'est pas votre part ; mais le partage c'est aussi ce qui nous fait partager. Selon Paul Ricoeur : la réponse du droit pénal à la violence c'est le procès. On va théâtraliser l'action criminelle en faisant comparaître l'accusé et sa victime dans une cérémonie de langage. Elle va traiter par le moyen d'un conflit d'arguments les conflits de violence. A la question : peut-on étendre à des crimes

---

<sup>583</sup> Paul Ricoeur, « L'acte de juger », dans *Le juste 1*, Paris, Esprit, 1995, P.186.

<sup>584</sup> *Ibidem.*

<sup>585</sup> Paul Ricoeur, « L'acte de juger », dans *Le juste 1, op.cit.*, p.188



extraordinaires une procédure pénale appliquée et valide ? Paul Ricoeur dit oui. C'est le pari. C'est la riposte aux grands criminels de l'histoire : vous serez soumis à notre justice libérale, c'est-à-dire d'écoute mutuelle, vous aurez droit à la parole. Tout ce que vous avez nié par votre action criminelle, nous allons vous l'appliquer équitablement. Il concluait : « je crois que c'est cela la force du grand procès. Il faut appliquer aux grands crimes la règle des crimes ordinaires »<sup>586</sup>. Dans *Théorie de la justice de John Rawls*, « la justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité l'est des systèmes de pensée »<sup>587</sup>.

Dans son livre intitulé *Amour et Justice*, Paul Ricoeur explique la justice d'abord au niveau de la pratique sociale, où elle s'identifie avec l'appareil judiciaire d'une société et caractérise un Etat de droit, puis au niveau des principes de justice qui régissent notre emploi du prédicat « juste » appliqué à des institutions. En effet, Ricoeur pense les deux concepts de l'amour et de la justice ensemble, sa réflexion tendant à démontrer le lien, la tension vivante et féconde entre amour et justice pour expliquer que c'est l'amour qui pousse les hommes à aller au contact des autres et de vouloir vivre avec les autres. Mais, comme les hommes sont capables aussi de faire du mal aux autres et à eux-mêmes, il faut savoir maintenir la distance entre les humains par la justice comme une institution ou mieux un instrument de régulation des relations entre les hommes.

Abordant la justice comme pratique sociale, où elle s'identifie avec l'appareil judiciaire d'une société et caractérise un Etat de droit, puis au niveau des principes de justice qui régissent notre emploi du prédicat « juste » appliqué à des institutions, Ricoeur rappelle sommairement ce que sont les circonstances ou occasions de la justice, ses canaux, enfin ses arguments.

« Quant aux circonstances de la justice, entendue comme pratique judiciaire, nous nous souvenons que cette dernière est une partie de l'activité communicationnelle : en effet, nous avons affaire à la justice lorsqu'il est demandé à une instance supérieure de trancher entre les revendications de partis porteurs d'intérêts ou opposés.<sup>588</sup> Quant aux canaux de la justice, il s'agit de l'appareil judiciaire lui-même comprenant plusieurs choses : un corps de lois écrites, des tribunaux des cours de justice, investis de la fonction de dire le droit, des juges, c'est-à-dire des individus comme nous, réputés indépendants, et chargés de prononcer la sentence juste dans une circonstance particulière ; à quoi il ne faut pas oublier d'ajouter le monopole de la coercition, à

<sup>586</sup> Par Antoine Garapon, *Le Bien Commun, la justice et le pardon* (1<sup>ère</sup> diffusion : 30/04/2000).

<sup>587</sup> John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), trad.fr., Paris, Seuil, 1987, p.29.

<sup>588</sup> Paul Ricoeur, *Amour et justice*, p.26

savoir le pouvoir d'imposer une décision de justice par l'emploi de la force publique. A ce niveau, Ricoeur fait remarquer que ni les circonstances de la justice ni ses canaux ne sont ceux de l'amour. Encore moins les arguments de la justice sont-ils ceux de l'amour. A vrai dire, l'amour n'argumente pas, si l'on prend pour modèle l'hymne de 1Corinthiens 13 »<sup>589</sup>.

La justice argumente, et d'une façon très particulière, en confrontant des raisons pour ou contre, supposés plausibles, communicables, dignes d'être discutées par l'autre partie. Voilà pourquoi, Ricoeur disait que la justice est une partie de l'activité communicationnelle. La confrontation entre arguments devant un tribunal est un exemple remarquable d'emploi dialogique du langage. Cette pratique de la communication a même son éthique : *audi alteram partem*<sup>590</sup> (ce qui se traduirait par : écoutez l'autre côté ou partie). Par exemple, dans le cas de la loi criminelle et du prononcé d'un jugement de condamnation que l'accusé n'accepte pas, la punition reste néanmoins une forme de langage communiqué ; la punition traduit la mésestime de la société dans le système de valeur de l'individu récalcitrant.

Pour Ricoeur, la justice ne sort pas de sa logique d'équivalence traditionnelle (l'échelle des peines doit être proportionnée à l'échelle des délits). Mais, l'idée de la disproportion joue aussi en justice. Comme l'argumente Jankélévitch dans *l'Imprescriptible*, il n'y a pas de peine proportionnée. Une autre difficulté demeure, c'est après le procès les conditions du pardon pour restaurer et relancer une nouvelle vie. La souffrance est indicible et reste inextricable. Pour Ricoeur, le pardon est un acte personnel de personne à personne, et donc le pardon n'est pas institutionnel et le pardon ne peut pas remplacer la justice. Cependant, le pardon chez Ricoeur, va au-delà de la justice. En pardonnant son bourreau et qu'il ne perde pas son estime personnelle, on lui dit : tu vaux plus que tes actes !

« *La finalité courte* de l'acte de juger, à savoir mettre un terme à l'incertitude ? Parce que le procès lui-même n'est que la forme codifiée d'un phénomène plus large, à savoir le conflit. Derrière le procès, il y a le conflit, le différend, la querelle, le litige ; et à l'arrière-plan du conflit il y a la violence. La place de la justice se trouve ainsi marquée en creux, comme faisant partie de l'ensemble des alternatives qu'une société oppose à la violence et qui toutes à la fois définissent un Etat de droit »<sup>591</sup>.

---

<sup>589</sup> Paul Ricoeur, *Amour et justice*, Paris, éditions Points, 2008, p.27

<sup>590</sup> *Ibidem*.

<sup>591</sup> Paul Ricoeur, « L'acte de juger », dans *Le juste 1*, *op.cit.*, p.189

En ce sens, l'acte fondamental par lequel on peut dire que la justice est fondée dans une société, c'est l'acte par lequel la société enlève aux individus le droit et le pouvoir de se faire justice à eux-mêmes<sup>592</sup>. Après avoir distingué les deux finalités (courte et la plus ultime) de l'acte de juger, Ricoeur conclut son parcours en soulignant quelque chose de plus important lorsqu'il écrit : « *La finalité de la paix sociale* fait apparaître en filigrane quelque chose de plus profond qui touche à la *reconnaissance mutuelle* ; ne disons pas réconciliation ; parlons encore moins d'amour et de pardon, qui ne sont plus des grandeurs juridiques, parlons plutôt de *reconnaissance* »<sup>593</sup>.

Mais, cette reconnaissance se passe en quel sens et entre qui et qui ? Ricoeur répond en ces termes : « Je pense que l'acte de juger a atteint son but lorsque celui qui a, comme on dit, gagné son procès se sent encore capable de dire : mon adversaire, celui qui a perdu, demeure comme moi un sujet de droit ; sa cause méritait d'être entendue ; il avait des arguments plausibles et ceux-ci ont été entendus »<sup>594</sup>. Ricoeur ajoute, un aspect ou un élément qui nous paraît assez original lorsqu'il précise : « Mais la reconnaissance ne serait complète que si la chose pouvait être dite par celui qui a perdu, celui à qui on a donné tort, le condamné ; il devrait pouvoir déclarer que la sentence qui lui donne tort n'était pas un acte de violence mais de reconnaissance »<sup>595</sup>.

Somme toute, Ricoeur résume les deux aspects de l'acte de juger : d'un côté, trancher, mettre fin à l'incertitude, séparer les parties ; de l'autre, faire reconnaître par chacun la part que l'autre prend à la même société que lui, en vertu de quoi le gagnant et le perdant du procès seraient réputés avoir chacun leur juste part à ce schème de coopération qu'est la société<sup>596</sup>.

### 6.3.2. *L'herméneutique de la justice au regard des institutions congolaises.*

Point n'est besoin de rappeler l'importance du rôle capital, fondamental et existentiel de la justice dans un pays. En effet, la justice c'est la colonne vertébrale qui élève une nation ; c'est l'appareil qui régule et discipline les échanges entre citoyens et institutions d'un Etat comme sujets de droits et devoirs. Le pouvoir judiciaire est le garant des libertés individuelles et des droits fondamentaux des citoyens. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il nous semble important de rappeler les différentes institutions de la République Démocratique du Congo. Ces

---

<sup>592</sup> *Ibid.*, p.190.

<sup>593</sup> *Ibidem.*

<sup>594</sup> *Ibid.*, p.191.

<sup>595</sup> *Ibidem.*

<sup>596</sup> *Ibid.*, 192.

institutions sont au nombre de quatre, à savoir : le Président de la République, le parlement, le Gouvernement, les cours et Tribunaux. Comme on le trouve dans tous les pays, il y a des instances judiciaires qui sont habilitées à dire le droit lorsque chaque citoyen en tant que justiciable de telle ou telle institution de la République commet une infraction. Chaque citoyen a le droit de défense et le droit de recours.

Le système de justice en République Démocratique du Congo mis en place par la Constitution de la 3<sup>ème</sup> République de 2006, stipule en son article 149 qu'il est indépendant du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif (en fait, c'est ce qui est écrit sur le papier alors que la réalité est loin d'être vécue). Il est composé de différents tribunaux (Tribunal de Paix, Tribunal de Grande Instance, Tribunal du Travail et Tribunal de Commerce) qui représentent la première instance ; ensuite des Cours d'Appel comme deuxième instance et finalement à son sommet, la Cour constitutionnelle, la Cour de cassation et le Conseil d'Etat qui selon cette Constitution de la 3<sup>ème</sup> République remplace l'ancienne Cour suprême de justice. La justice est rendue sur l'ensemble du territoire national au nom du peuple. Notons aussi qu'il existe des juridictions même de l'ordre judiciaire.

Pour commencer un procès devant la justice pénale, les deux parties se présentent devant les juges. L'accusé, les différents participants au procès, les avocats et les témoins, tous déclinent leurs identités. En se présentant, chacun fait le récit de soi-même, l'interprétation de son être. Nous allons voir dans les lignes qui suivent que la justice est une affaire d'interprétation en acte. Pour ce qui est de la présentation de l'identité, bien souvent on entend cette question chez les Africains : Qui êtes-vous ? D'où venez-vous ? Votre nom signifie quoi dans votre culture ? En effet, le nom a un sens, et le verbe ajoute à la signification du nom celle de l'existence présente qu'il « interprète », c'est-à-dire, « signifie »<sup>597</sup>.

La question de l'identité personnelle, qui est une question philosophique, nous renvoie à l'identité narrative que nous développons au chapitre suivant. A partir de la question « qui ? », en dévoilant ce que je suis, c'est une façon d'interpréter ce que je suis par la parole et par mes actions. Nos paroles, nos actes sont une interprétation qui dit notre identité. En effet, comme le fait remarquer Jean-Philippe Pierron, pour répondre à la question « qui suis-je ? », nous ne cessons de raconter des histoires<sup>598</sup>. Donc, la justice pénale s'ouvre par l'identité narrative d'un

---

<sup>597</sup> Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op.cit., notes infra paginales p.32.

<sup>598</sup> Jean-Philippe Pierron, *Je est un nous. Enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, Arles, Collection Mondes sauvages, Actes Sud, 2021, 168p.

sujet capable de s'imputer (de répondre de ses actes), fait subsumer sa vie sous l'unité de la personne qu'il est. En effet, l'identité narrative consiste à raconter à la fois ce que nous sommes, ce que nous faisons et ce qui nous arrive. Et pour le cas de la justice pénale, ce qui justifie notre présence devant le tribunal, c'est-à-dire en cherchant à savoir pourquoi vous êtes là devant le tribunal. En plus, il est bon de retenir qu'une simple identité peut influencer l'interprétation de vos paroles, de vos actes et le jugement de ceux qui vous écoutent (les juges). Généralement, à partir du nom de quelqu'un, on peut deviner ses origines. L'identité de la personne est un élément important pour mener une enquête judiciaire. Mais il faut noter que la reconnaissance de l'importance de l'identité semble relative : pour certains, c'est un luxe, une dignité morale lorsqu'elle est liée à une grande famille, à un passé glorieux ; mais pour d'autres, le dévoilement de l'identité peut devenir gênant pour les actes commis. Donc, la présentation des membres de parties prenantes au procès, c'est une interprétation de ce qu'ils sont. En fait, ce qu'est la vie, c'est l'histoire qui nous l'apprend. Mais cette historicité doit elle-même être pensée comme l'expression d'une créativité de la vie en son déploiement. A en croire Jean-Claude Gens :

« Du point de vue de Dilthey, l'expression de monde de la vie serait donc redondante, si ce n'est tautologique, et l'on peut comprendre qu'en un sens large, les termes de monde et de vie semblent pratiquement interchangeables et, du coup, manquer d'acuité. Mais d'un côté, la vie est irréductible à chacun des mondes historiques, c'est-à-dire aussi symboliques, en lesquels elle se déploie et trouve une expression particulière, de sorte que le monde et la vie désignent deux dimensions, impossibles à confondre, de l'effectivité »<sup>599</sup>.

La justice congolaise ne rencontre-t-elle pas des conflits d'interprétation de sa conception liée à une mentalité culturelle ou mieux à l'appartenance à tel ou tel peuple congolais ? Autrement dit, la manière d'interpréter d'une part certains textes et d'autre part, certaines décisions de justice n'est-elle pas influencée par une mentalité culturelle ? En effet, comme signalé au premier chapitre de ce travail, la République Démocratique du Congo est un pays qui a une mosaïque de cultures : une langue officielle (français), quatre langues nationales (le lingala, le kikongo, le swahili, le tshiluba) avec plus de 250 ethnies, donc dialectes. Comme dans tous les autres pays, le tribunal accepte, en cas de besoin, des interprètes-traducteurs pour ceux qui ne connaissent pas la langue officielle. Or, il y a des termes dans les langues du Congo qui se disent de la même manière, mais s'interprètent autrement ou avec des nuances. Certes,

---

<sup>599</sup> Jean-Claude Gens, « l'herméneutique diltheyenne des mondes de la vie », dans *Revue-philosophie*, Editions de Minuit, 2011/1 n°108, p.66-76.

la justice est le socle de l'Etat de droit, mais devant le vide juridique et le besoin de lois, c'est-à-dire, l'absence de normes applicables à une situation donnée, les magistrats recourent à l'interprétation des cas similaires pour dire le droit. Quoiqu'il en coûte, lorsqu'il s'agit de défendre à tout prix, avec bec et ongles leurs clients, les magistrats s'arrangent pour tordre, dénaturer les textes pour ne pas trouver ce que les textes disent exactement sur tel ou tel cas semblables. Parfois, les juges vont jusqu'à forcer et fausser l'interprétation des textes pourvu qu'ils sauvent les dossiers qu'ils ont mission de défendre. Cela répond d'une manière ou d'une autre aux fonctions d'un avocat (celle d'information et de conseil, de rédaction et de transaction ou d'intermédiaire, et enfin la fonction de représentation, c'est-à-dire, il agit pour le compte de son client et le défend). Mais il faut rappeler que l'avocat doit se montrer fidèle à son serment d'exercer avec dignité, conscience, indépendance, honnêteté et humanité.

En effet, les interprètes-traducteurs jouent le rôle de « passeur linguistique » pour faciliter l'intercompréhension. Le besoin d'avoir un interprète se fait sentir de plus en plus, non pas seulement dans le domaine de la justice avec les migrants, par exemple, mais aussi dans les services de santé, dans des institutions éducatives et légales. Toutefois, le droit à un interprète professionnel notamment dans la consultation médicale pose parfois un problème à des moments délicats de la consultation. Exemple d'une mère qui parlait du *dia-lait* toute la nuit, en lieu et place de la diarrhée devant une infirmière religieuse belge, qui lui a répondu que c'est bien pour la maman si l'enfant demande du lait... Une autre difficulté, avec la gestion de la temporalité, souvent les interprètes tombent dans la simplification de l'information apportée, parfois ils prennent de raccourcis dans la façon dont ils rapportent les faits.

Ainsi, il y a un danger pragmatique quand interpréter devient changer, nous sommes dans la pragmatique et lectures de la parole. Est-ce que l'interprète peut comprendre son client mieux qu'il sait lui-même comprendre ou exprimer son problème et clarifier même le non-dit de son discours ? Est-ce que sa fonction se limite comme un simple transmetteur, intermédiaire ou comme un participant dans une situation ? Ou une simple courroie de transmission qui devrait être transparente. Quelle est la responsabilité d'un traducteur qui interprète un mensonge ? Dans « La tâche du traducteur » (*Die Aufgabe des Übersetzers*), Walter Benjamin insiste sur le fait que la finalité de la traduction n'est pas de transmettre un message (le sens) ou de passer un texte d'une langue à l'autre, mais d'être un lien entre les langues et d'accomplir le rapport de l'œuvre à sa langue. Pour Walter Benjamin, la traduction n'a pas pour seul enjeu la restitution d'un ou du sens, mais a une fonction eschatologique : avancer vers le suprême.

Benjamin prend comme exemple une métaphore religieuse : celle du vase brisé<sup>600</sup>. Dans la même optique, comme souligne avec insistance Michel Johann qu'« avec Heidegger, Ricoeur a appris à placer les structures du comprendre et de l'interpréter au cœur même de l'être et de l'agir humain. Le mode d'être de l'être que nous sommes n'existe qu'en comprenant. Et il n'est pas de compréhension sans interprétation »<sup>601</sup>. Plusieurs migrants connaissent des difficultés de la langue pour se faire comprendre et bien s'intégrer dans la société qui les accueille ; et du coup ont besoin des interprètes pour bien de choses. Dans le procès de « 100 jours », pour faire le bilan du nouveau gouvernement, un monsieur de nationalité libanaise, accusé comme complice des détournements des fonds avec le directeur du cabinet de chef de l'état, pour raison de confiance, a exigé de se faire aider par une interprétation à distance par visioconférence.

Par rapport à l'appartenance communautaire ou tribale, certaines personnes se cachent derrière la tribu ou sa communauté pour une affaire personnelle devant la justice. On se replie dans le communautarisme pour dénoncer un pseudo-tribalisme, on se soutient dans le discours et les échanges pour faire bloc et renforcer la réaction contre certaines décisions de justice. Dès qu'on arrête une personnalité, un notable d'une région, on crie à l'injustice et cela devient une affaire communautaire. Vous avez des réclamations du genre : nous ressortissants de...condamnons cette décision injuste de justice contre tel fils du terroir. Parfois, au nom de l'appartenance ethnique, régionale ou politique, les juges sont partagés pour délibérer et prononcer le verdict.

Pour les crimes commis dans le passé et ceux du temps présent, il faut nécessairement mettre en place une justice transitionnelle pour que les coupables soient jugés. Malheureusement, le *Rapport Mapping* élaboré par des experts de l'ONU qui cite les noms de ceux qui doivent répondre de leurs crimes de violation des droits humains, n'a jamais été appliqué par les décideurs de la communauté internationale. Parfois, certains évoluent encore dans le pays, se promènent librement, font des affaires et voire avec des responsabilités au sein de l'Etat. Comment rêver une paix durable et de la confiance dans un pays quand la justice n'est pas faite ?

---

<sup>600</sup> « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, dans *Sociétés*, 2015/1, n°127, p.97-106. Mais Benjamin n'ignore pas que toute traduction est nécessairement seconde, parce que les fragments du vase brisé conservent les traces de la brisure et risquent de ne pas suffire à la reconstitution du vase dans son intégralité. Par exemple, la cathédrale Notre Dame de Paris ne sera pas reconstruite textuellement comme avant. Les villes bombardées par les obus de guerres ne seront plus jamais restituées comme avant la guerre, quelque chose de leur originalité n'est plus.

<sup>601</sup> Johann Michel, « L'animal herméneutique », dans *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Coordonné par Gaëlle Fiasse, Débats philosophiques, Presses Universitaires de France, p.72.

C'est pourquoi nous souhaitons vivement qu'on mette en place une vraie justice, une justice transitionnelle pour les crimes commis dans le passé et pour ceux du temps présent, afin que les coupables cités dans ledit Rapport soient jugés. Sinon, comment espérer une paix durable si les criminels d'hier évoluent et se promènent librement à travers le monde et certains, ont encore même des responsabilités au sein du gouvernement. Dans un pays où l'appareil judiciaire ne fonctionne pas comme il se doit, ne mérite pas souvent la confiance d'autres Etats.

Cinq mesures sont appliquées pour une justice transitionnelle après les guerres, les crises pour que la paix revienne et qu'on relance un nouveau cycle de vie :

- Il faut connaître la vérité pour savoir exactement ce qui s'était passé et les auteurs des actes posés : qui a fait quoi ? Il faut une commission Vérité d'abord avant d'atteindre la réconciliation. En d'autres termes, sans vérité pas de réconciliation véritable.
- Il faut des poursuites judiciaires, c'est-à-dire, arrêter et juger les criminels. Cette poursuite peut se faire au niveau national par la Cour pénale, soit au niveau international par la Cour pénale internationale.
- Il faut la réparation des torts commis, la souffrance causée aux autres (à ce niveau, on peut lire Johann Michel pour nous aider dans son livre : *Le réparable et l'irréparable* lorsqu'il évoque l'obligation de réparer), mais comment ? En restituant les biens volés ? En payant les dommages causés ? Mais, du moment où les victimes ne sont plus présentes, que faire tout en sachant que la souffrance est indicible et indélégable ?
- La mise en place des institutions de clémence pour voir s'il faut amnistier certaines personnes dans le cadre de la réconciliation nationale tenant compte de la coopération et de la sincérité de chacun devant la Commission Vérité, sans oublier qu'on pouvait faire des aveux par la ruse pour échapper à la justice,
- Il faut des garanties de non-répétition, c'est-à-dire que ceux qui ont tué, violé, agressé, pillé, ceux qui ont commis des crimes, il faut que l'Etat prenne des décisions et crée des nouvelles lois pour qu'ils jurent publiquement de ne plus reprendre dans le futur les actes commis pour lesquels ils sont devant la justice.

A la différence de la justice occidentale ou européenne, il existe le processus de la réconciliation de deux parties après avoir tranché le conflit. La justice moderne rend justice en restituant le bien volé, par exemple, mais l'Afrique dit oui à la restitution, mais il faut les réconcilier aussi. Puisque, sachant le comportement des différents membres de la communauté,



tel est colérique, tel est rancunier, il faut un accompagnement de réconciliation pour relancer une nouvelle vie après le différend. Pour ce faire, après avoir tranché l'affaire, on fixe une autre date (en faisant voir à chaque partie l'importance de la fraternité : vous êtes et resterez toujours des frères), revenez tel jour avec unealebasse de vin de palme pour nous réconcilier. Avant de boire le vin de la réconciliation, on déverse par terre quelques gouttes et on adresse une parole aux aînés invisibles (ancêtres) du clan pour veiller sur le futur comportement de chacun. Et cette réconciliation se fait toujours dans un accompagnement social en présence des témoins. En effet, on parle aux ancêtres comme un guérisseur parle à un arbre avant de se servir de ses feuilles et racines pour guérir et sauver une vie menacée par la maladie.

Pour les crimes contre l'humanité ou les violations graves contre les droits de l'homme, nous faisons appel à la justice transitionnelle face aux violences exceptionnelles ou spécifiques causées par les conflits en République Démocratique du Congo. En fait, nous considérons la justice transitionnelle comme justice de rattrapage pour juger les graves crimes de violation des droits de l'homme qui auraient dû être jugés dans le passé, mais qui ne l'ont pas été en fonction de la position politique ou militaire de leurs auteurs, c'est aussi une justice d'accompagnement, justice de passage qui participe aux mutations fondamentales, un instrument au service de la démocratisation et du changement de la société. Bref, c'est une justice de reconstruction qui vise à réfléchir sur les causes des violences, des conflits et en tirer des conséquences pour l'avenir. Enfin, pourquoi ne pas militer pour l'instauration d'une Commission vérité et réconciliation comme ce fut le cas en Afrique du Sud ? A la lumière de ce qui précède, quelle éthique de réconciliation politique proposer ? Comment rétablir la justice, la paix et la réconciliation dans un pays après de graves crises de violations massives des droits de l'homme, des crimes contre l'humanité, le crime de génocide, etc. ? Autrement dit, quelle éthique de résolution des conflits par la justice ?

Somme toute, Paul Ricoeur a rappelé une dimension plus profonde et plus radicale de la justice. Mais nous soutenons que quelles que soient les institutions de justice mises en place pour résoudre les crises économiques, politiques, religieuses, sociales, l'objectif de la réconciliation est une forme de justice au sens élevé du terme.

#### **6.4. Face à l'irréparable et l'obligation sociale de réparer**

Depuis plusieurs années, on assiste à des revendications de réparation des actes commis dans le passé. La lecture de la situation présente de certains peuples fait prendre conscience des conséquences subies mais qui ont pour cause ou origine le passé, l'histoire. Pour bien des cas,

les acteurs qui ont fait l'histoire des vainqueurs et des vaincus ne sont plus là. Cependant, la réparation est obligée au nom d'une certaine reconnaissance d'appartenance historique à la même communauté. Cela étant, une autre façon d'appréhender le passé consiste à vouloir le réparer. Si nous déclarons une propriété, un territoire par exemple, c'est la terre de nos ancêtres, il nous faut aussi accepter que nos ancêtres n'aient pas fait que des bonnes choses, mais aussi des offenses et torts aux autres, et qui nécessitent des réparations pour mettre fin à la logique de vengeance avec les générations futures. En d'autres termes, si nous acceptons et mettons en avant-plan les exploits réalisés dans le passé par nos prédécesseurs, nous sommes appelés voire obligés d'endosser aussi la responsabilité de leurs forfaits commis, nonobstant le temps long de la réparation. En effet, la question de la demande de réparation se pose avec acuité ces derniers temps, malgré l'absence des acteurs principaux ayant causé une perte quelconque.

En effet, dans notre vie courante, nous sommes habitués à faire de la réparation. On peut réparer un objet, une faute, une dette, une perte, etc. Même si on ne répare pas tout le temps, il faut reconnaître que la réparation est constitutive à notre existence et le devoir de réparer intervient lorsqu'une action modifie de façon préjudiciable quelque chose. A en croire Johann Michel, la réparation est un phénomène global de la condition humaine qui se présente de manière diversifiée. Il démontre dans son hypothèse initiale que seule une herméneutique analogique permet de rendre compte de manière proportionnée de ce qu'il y a de même et ce qu'il y a d'autres (ou de différences) lorsqu'on compare les réparations entre elles<sup>602</sup>. Pour lui, toute réparation est comme une réponse à une perte, une compensation à un dommage qui laisse toujours des traces, c'est-à-dire, une part d'irréparabilité. En d'autres termes, il n'y a jamais un retour à la situation initiale avant le préjudice. Cela étant admis, comment réparer l'irréparable ? Notons qu'il n'y a pas un seul modèle mais plusieurs modèles de réparation.

En fait, il sied de comprendre l'idée de l'irréparable chez Johann Michel comme ce sur quoi nous ne pourrions plus avoir de prise : au sens d'un irréversible, d'un irrémédiable, de quelque chose qui renvoie donc à un rapport à la temporalité, quelque chose qui a été, quelque chose qui n'est plus, quelque chose sur lequel on ne peut plus revenir ; mais qu'il faut surmonter puisqu'il y a dans la volonté humaine parfois le désir ou l'envie de surmonter cet abîme du temps sur lequel précisément il s'est passé quelque chose mais sur lequel nous ne pourrions plus agir. Par exemple, comment réparer ou compenser la perte d'un être cher qu'on ne reverra plus ou de quelque chose qui est véritablement perdu ? Comment guérir la blessure du traumatisme

---

<sup>602</sup> Johann Michel, Conférence donnée à l'Université de Dijon, le 12 mai 2022 sur son livre : *Le réparable et l'irréparable. L'humain au temps du vulnérable*, publié aux éditions Hermann en 2021.

psychique d'un enfant qui perd son innocence biologique (sa virginité) par suite d'un abus sexuel ? En effet, les viols des femmes et des enfants sont devenus une arme de guerre en République Démocratique du Congo. Comment réparer le traumatisme des enfants qui assistent à la tuerie de leurs parents (fusillés ou découpés en morceaux) par les rebelles ? Personne ne pourra se représenter, à la place de la victime elle-même, la souffrance physique et psychologique d'une femme qu'on oblige de coucher avec ses propres frères ou fils, une femme qui se retrouve avec un appareil génital défoncé avec des butoirs et baïonnettes ? Comment réparer les humiliations subies par un peuple à la suite de la colonisation ? Devant ces questions qui reflètent la réalité des traumatismes du peuple congolais, nous pouvons comprendre que dans l'idée d'irréparable, si on se place à l'échelle de la psychologie, il y a l'idée qu'on ne pourra jamais revenir après un traumatisme ou mieux après une blessure psychologique à l'état dans lequel on était avant les conséquences émotionnelles que peut entraîner le fait de vivre un événement éprouvant. C'est dans cette perspective d'idées que Michel Johann parle d'un irréparable du temps.

Par ailleurs, en tenant compte des demandes de réparation en lien avec le passé qui font jour ça et là dans les générations actuelles, particulièrement en lien avec la colonisation, l'esclavage ou autre événement historique, peut-on avoir une réparation par anticipation sans qu'elle soit demandée par la victime ? Conscient d'être responsable de la situation de l'autre, est-ce qu'on peut s'engager à réparer le tort commis sans qu'il ne vous soit exigé ?

Dans son livre *Peut-on réparer l'histoire ? Colonisation, esclavage, Shoah*, Antoine Garapon réfléchit et s'interroge sur cette deuxième manière de mobiliser le passé et tente d'apporter une réponse à cette question importante. Dans cette perspective, l'histoire peut devenir « justiciable de la justice des hommes »<sup>603</sup>. Pour conclure et en réponse à la préoccupation initiale, Antoine Garapon propose d'accepter le caractère non soldable de certains préjudices historiques en ces termes : « mieux vaut accepter d'être endettés par l'histoire, par des créances que l'on ne peut apurer, mais que l'on peut peut-être positiver »<sup>604</sup>. Il propose à cet effet la démarche de la reconnaissance de la dette mutuelle qui pourrait permettre une dynamique positive en lieu et place de la concurrence des victimes. Cette voie consiste à proposer un désendettement non pas par un paiement mais par l'engagement de ne pas jamais payer ces dettes et de ne plus revenir aux mêmes actes.

---

<sup>603</sup> Antoine Garapon, *Peut-on réparer l'histoire ? Colonisation, esclavage, shoah*, Paris, Odile Jacob, 2008, p.10

<sup>604</sup> *Ibid.*, p.247.

En fin de compte, face aux limites de la réparation civile, l'auteur en appelle à la politique, c'est-à-dire, à la volonté sans cesse réaffirmée de former une société juste et donc de construire une histoire commune. Toutefois, nous pensons que l'acquiescement des dettes par n'importe quel geste et moyen, ne change pas l'histoire. Donc, il faut faire avec. Nous devons apprendre à vivre avec nos dettes historiques, mais avec un nouveau regard sur l'autre. Par moments, il faut reconnaître que le rappel de l'histoire ou du passé peut aussi humilier l'autre. Dans cet ordre d'idées, à en croire Olivier Abel, c'est le pardon et la considération de l'autre qui peuvent aider à dépasser la logique de l'irréparable<sup>605</sup>. Car pour lui, l'humiliation est partout dans nos vies et elle est devenue le cœur sombre de nos sociétés. Elle offense et ridiculise, envenime la violence et l'injustice, et génère le ressentiment.

Pourquoi cependant les individus tendent-ils à réparer leurs offenses sur les scènes publiques, alors même qu'ils n'encourent, au moins pour une partie d'entre eux, aucune sanction judiciaire, se demande Johann Michel<sup>606</sup> ?

Dans cette section, nous chercherons d'abord à comprendre ce que l'auteur entend par l'irréparable. Ensuite, en lien avec les conflits, comment ces derniers peuvent conduire à l'irréparable entre nations ou entre peuples. Le pardon et la réconciliation permettent-ils vraiment de sortir de la logique de l'irréparable ? Comment guérir les traumatismes et les frustrations psychologiques causées par les conflits ?

Une Conférence nationale souveraine peut-elle aider à sortir d'une crise nationale ? Comme le souhaite vivement le philosophe Camerounais Fabien Eboussi Boulaga dans son livre *Les conférences nationales en Afrique noire : une affaire à suivre*, se mettre autour d'une table pour dialoguer et discuter de la situation sociopolitique nationale, entre les filles et fils d'un pays, en se regardant en face pour se dire des vérités et rétablir les responsabilités avec obligation de réparer, est une affaire à suivre. Symbole de la réinvention par l'Afrique de l'utopie démocratique, la Conférence nationale n'a pas toujours été bien comprise. Pour ce faire, Eboussi Boulaga propose de délaissier l'anecdotique de la conférence nationale pour n'en retenir que la portée universelle. En effet,

« Le recours à l'arrêt de tout pour faire place aux histoires de souffrance, pour nommer l'innommable et en faire le point de départ de la reconstruction ou mieux de la

---

<sup>605</sup> Olivier Abel, *De l'humiliation : le nouveau poison de notre société*, Paris, Les liens qui libèrent, 2022. 216p.

<sup>606</sup> Johann Michel, *Le réparable et l'irréparable. L'humain au temps du vulnérable*, Paris, Éditions Hermann, 2021, p.199

fondation d'une communauté politique, telle me paraît la révélation décisive de l'expérience de ces assises (des conférences nationales souveraines africaines) sans pareil. Il importe de l'exprimer dans toute sa force, d'en faire percevoir la portée universelle, afin d'en retirer des consignes méthodiques et des pratiques essentielles »<sup>607</sup>.

Johann Michel distingue avec Goffman trois formes de procédés, trois techniques réparatrices qu'il appelle trois *reparationes* mobilisées pour compenser ou atténuer une offense dans les interactions de face-à-face. Il s'agit *des justifications, des excuses et des prières*. D'une part, les *justifications* interviennent une fois que l'acte offensant a été accompli. Les justifications consistent essentiellement à donner des raisons socialement recevables par l'offensé pour comprendre le sens de l'acte offensant. Elles peuvent porter sur la responsabilité même de l'acte (lorsque par exemple l'offensant estime qu'il est accusé à tort), sur son intention (en arguant par exemple d'une intention bienveillante ou en justifiant une intention malveillante dans le cas d'une vengeance), sur le contexte (lorsque les circonstances sont alléguées pour rendre raison de l'acte), ou sur l'ignorance même de l'acte offensant (si l'on se trouve par exemple dans une société étrangère). L'offenseur peut donc se déclarer entièrement innocent, partiellement coupable ou entièrement coupable. On peut de surcroît établir des sous-distinctions parmi les régimes de justification entre explication, excuse et prétexte :

« Une explication peut se définir comme une justification présentée après l'offense virtuelle mais avant le blâme déclaré, qui cherche à disculper entièrement l'offenseur au moyen d'une description détaillée des intentions réelles. Une excuse est une justification donnée en réponse à une accusation ouverte ou implicite, mais qui ne prétend pas réduire entièrement la faute. Un prétexte est une excuse présentée avant ou pendant l'acte suspect »<sup>608</sup>.

Si l'on se place à l'échelle du vivant qui a beaucoup plus intéressé l'auteur, Johann Michel pense qu'il faut distinguer ici régénération et réparation qui ne sont pas les mêmes mécanismes du point de vue du vivant, mais qui tous les deux sont transposables au niveau social. En effet, qui dit régénération, avec l'exemple typique qu'il donne de la queue du lézard qui repousse quasiment à l'identique. Cependant, ce n'est jamais parfaitement identique, mais elle permet

---

<sup>607</sup> Eboussi Boulaga, F., *Les conférences nationales en Afrique noire : une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 2009, 229p.

<sup>608</sup> Johann Michel, « L'irréparable et l'obligation sociale de réparer » dans *Le réparable et l'irréparable. L'humain au temps du vulnérable*, Paris, Hermann, p. 199-209.

quand même de retrouver quasiment à la fois la même nature de l'organe et la même fonction. Dans le cadre de la réparation sur le plan du vivant, on ne peut retrouver la même fonction mais la même nature de l'organe.

Faire le deuil de cette perte ce que Canguilhem appelait l'innocence biologique, c'est-à-dire, que quand on a été malade, on ne reviendra jamais à l'état biologique antérieur complètement. Et, c'est dans ce sens qu'il y a de l'irréparable : donc ce qui peut être réparable ici, c'est la structure capacitaire ou, si on le dit avec Spinoza, le *conatus*, le désir d'être et l'effort pour exister. Donc, si l'on peut dire que la cicatrisation au titre d'une auto-réparation après lésion fait bien apparaître un nouveau derme bien que plus fragile, le travail de deuil ne fait pas réapparaître l'objet perdu ; c'est en cela que toute réparation laisse une part d'irréparable. Au fond, le travail de deuil permet au sujet de retrouver, non pas l'état d'avant, même partiel, mais la possibilité d'être et d'agir de nouveau dans le présent et de se projeter dans l'avenir. En reprenant les catégories du sujet capable de *Soi-même comme un autre*, on peut dire que le travail de deuil comme mode de réparation psychologique, permet de redonner au sujet la capacité de dire, de faire, de raconter, de s'imputer moralement une action. En d'autres termes, par une opération de renoncement à l'objet perdu et corrélativement de substitution symbolique, une restauration progressive et parfois partielle de la structure capacitaire désirante, doit se penser également de manière spinoziste comme *conatus* qui redonne au sujet la possibilité d'être, d'agir, de désirer et d'aimer à nouveau<sup>609</sup>.

Pour être concret, en ce qui concerne l'irréparabilité d'une dette historique à l'instar de la colonisation, Simaro Lutumba, poète musicien congolais du Tout Puissant O.K Jazz du Zaïre avait chanté en 1986 « Kopo epasuki » en lingala, ce qui veut dire : « Verre cassé ». Dans cette image du verre cassé sans réparation, le poète souligne le caractère irréparable de certains actes historiques. Car, lorsqu'un verre est cassé, on peut ramasser toutes ses miettes de poussière, mais vous ne fabriquerez plus le même verre qu'avant le dommage. Dans le même ordre d'idées, puisque les viols des femmes et enfants sont devenus l'arme de guerre au Congo, le prix Nobel de la paix, le gynécologue Denis Mukwege surnommé « l'homme qui répare les femmes », a déclaré quasiment « irréparable » l'appareil génital d'une enfant qui a perdu sa virginité par suite d'un viol. Comment guérir ce traumatisme psychique encaissé dès le bas âge alors qu'elle est innocente dans ce qui vient bouleverser le reste de sa vie ?

---

<sup>609</sup> Johann Michel, « Le réparable et l'irréparable », Conférence donnée à l'UBFC-Dijon, *op.cit.*

Par ailleurs, en ce qui concerne la demande de dommage officiel adressé à un Etat, nous pouvons évoquer un exemple récent en Belgique. Arrachées à leurs mères il y a 70 ans tout simplement parce qu'elles étaient de la race noire et leur pères étaient blancs, elles étaient considérées comme les enfants du péché parce que l'union entre le blanc et le noir est un péché. Nous étions les enfants du péché, martèlent-elles. Donc, on était mal vu comme si cela était voulu par nous-même, ajoutent-elles. Voilà des enfants métis placés très jeunes et sans explication dans des couvents avec la complicité des missionnaires. Envoyés en Belgique pour couvrir le scandale, lorsqu'elles demandaient leurs parents, on leur disait : « Papa et maman, c'est l'Etat ». Le premier ministre Charles Michel a présenté publiquement les excuses aux métisses issus de la colonisation belge et à leurs familles pour les injustices et les souffrances qu'ils ont subies. En effet, ce discours, les métisses l'avaient bien sûr écouté avec attention mais pour ces femmes, s'excuser ne suffit pas ! Seul le pardon ne suffit pas pour effacer les traces d'un crime commis. Elles exigent de la réparation. L'Avocate qui a porté ce dossier contre la Belgique, explique ce que ses clientes demandent : « il faut créer une loi d'indemnisation qui prendrait en compte la situation de ces femmes et de tous les autres dans l'avenir, une loi qui reconnaîtrait les crimes commis par l'Etat belge durant la colonisation ». A part les 50 000 euros d'indemnisation qu'il faut à chacune d'elles, leur avocate exige la désignation d'un expert pour évaluer le préjudice moral. Mais bien plus qu'une somme d'argent, ces femmes métisses exigent surtout de l'Etat belge des réponses vraies, non pas pour réparer l'irréparable, mais surtout pour leurs enfants et petits-enfants. Une des métisses parmi les plaignantes déclare : Comment peut-on rattraper toute une vie perdue ? Car, c'est une vie complètement cassée. Je n'ai pas de famille, du fait qu'on m'a privé de connaître mes parents. C'est un dommage pour mes enfants qui n'auront pas de famille après ma mort, à qui pourront-ils s'adresser en cas de soucis ou de problème ? C'est la faute de qui ? demande-t-elle au Tribunal belge<sup>610</sup>.

Tout compte fait, une difficulté se pose dans de multiples demandes de réparation ces derniers temps : alors que la justice tant à estimer que les victimes demandent trop au regard de ce que peut le droit, de l'autre côté, des victimes tendent à estimer que la justice ne donne jamais assez par rapport à la souffrance endurée. Nous ne voulons pas nous faire juge pour dire qui a raison ou qui a tort. Johann Michel non plus ne tranche pas clairement à ce sujet, mais conclut

---

<sup>610</sup> « Belgique : des métisses demandent réparation à l'Etat pour son passé colonial », Par *Le Figaro avec AFP*, publié le 14/10/2021. On trouve cette demande de réparation à l'Etat belge dans d'autres médias comme chez *France 24*, Focus : « Arrachées à leurs mères à l'époque du Congo belge, des métisses demandent réparation », publié le 14 juillet, 2020. *TV5Monde*, « La Belgique s'excuse auprès des enfants métis de la colonisation, 26 avril 2017 ; *Le MondeAfrique*, « Des femmes métisses demandent réparation à l'Etat belge », Par Jean-Pierre Stroobants (Bruxelles, correspondant), publié 25 juin 2020.

sa pensée en citant Jérôme Porée en ces termes : « Voilà la folie, elle est de croire que la réparation puisse par elle-même supprimer nos douleurs, nous ressusciter d'entre les morts et nous faire exister à nouveau ; elle est d'ignorer l'irréparable »<sup>611</sup>. De notre point de vue, face à la réalité de l'irréparable, nous pensons qu'il faut aller au-delà d'une simple déclaration de reconnaissance ou d'une repentance à tout vent ; car un acte de reconnaissance responsabilise celui qui l'écrit. Une attitude de reconnaissance non pas théâtrale mais consciencieuse qui se manifeste dans la considération de l'autre (de la victime ou du coupable), pourrait peut-être, à notre avis, panser la blessure d'une dette historique, nonobstant la persistance de la cicatrice. Car, on peut tenter toutes sortes de mécanismes de consolation qui envisagent une réparation dans une dynamique pour effacer dans la mémoire des générations à venir les traces d'une blessure, mais on ne pourra pas revenir à la situation initiale d'avant le traumatisme comme si l'on jouait l'histoire.

Du point de vue d'une demande de dommage officiel face au préjudice historique subi, il faut nécessairement permettre à l'autre un nouvel agir dans le présent. C'est un enjeu de politique mémorielle positive qui dépasse la question du réparable et de l'irréparable. Pour ce faire, afin de construire ensemble l'avenir autrement qu'avant, il faut une sorte de désendettement mutuel qui assume notre passé mais qui permet, en même temps, de partager un destin commun. D'ailleurs, la construction de l'Union européenne peut être interprétée comme une sorte de désendettement mutuel politique afin de partager un destin commun.

Par exemple, le roi Philippe, roi des Belges, avait exprimé en 2020 ses plus profonds regrets pour les blessures de la période coloniale, vient de faire sa visite à Kinshasa en juin 2022. Ce premier pas effectué est une expression d'une volonté politique à réparer le passé, mais cela ne suffit pas ; le peuple congolais attend de lui des gestes pratiques qui traduisent des vraies excuses.




---

<sup>611</sup> Jérôme Porée, cité par Johann Michel, *Conférence donnée à l'université de Bourgogne à Dijon sur Le réparable et l'irréparable, op.cit.*



*Roi Philippe et Mathilde accueillis avec les honneurs traditionnels à Kinshasa ce 7 juin 2022.*

*Source : www.parismatch.com, Royal Blog, Mathilde et Philippe, leur visite historique au Congo en 30 photos choisies, Dominique Bonnet, 14/06/2022.*

Donc, nous espérons que cette visite sera une occasion d'aller plus loin dans sa démarche de regret et de reconnaissance des blessures de la colonisation dont les cicatrices et stigmates sont visibles dans ce pays. Il faut qu'on arrive à une relation adulte entre deux pays, une relation d'égal à égal qui assume l'histoire commune mais et surtout il faut que s'établisse une relation sincère et respectueuse dans laquelle se dégagent tous les méfaits qui ont été commis, et cela à travers le travail de mémoire qui est fondamental pour le bien des deux pays. Pour ce faire, seuls les aveux, les regrets et la reconnaissance ne suffisent pas. Ce qui nous semble intéressant dans ce processus de réparation sociale, c'est qu'il faut s'engager dans la logique de réparation à travers des actions concrètes, par exemple, dans le domaine du développement du pays : s'engager à construire 5.000Km de routes asphaltées qui relient les différentes provinces du pays, afin de faciliter la circulation des produits locaux et son développement économique.

Somme toute, nous devons apprendre à vivre avec des dettes historiques au sens d'un irréversible ou d'un irréparable du temps. Même si nous n'avons aucune responsabilité directe avec certaines dettes, l'obligation sociale de réparer en qualité de « tiers réparant », selon l'expression de Johann Michel, nous semble une voie de la sagesse afin d'espérer un vivre-ensemble pacifique pour le futur, sans toutefois amnésier la mémoire. Nous avons un devoir de mémoire, un passé à assumer avec responsabilité, par exemple entre les Congolais et les Belges, tout en tournant notre regard vers l'avenir pour écrire un nouveau chapitre de l'histoire avec une autre vision, dans la considération d'égal à égal, la réparation concrète de forfaits commis, sans oublier le passé mais en l'assumant pleinement.

### **6.5. Apport de l'Eglise dans le processus de la paix au Congo**

Il convient de noter que « *L'appel de l'action. Réflexions d'un étudiant protestant*<sup>612</sup> est le premier texte publié par Paul Ricoeur, alors âgé de 23 ans. Ricoeur, se présentant comme un jeune intellectuel du mouvement socialiste chrétien, entend préciser quelques conditions d'une action vraiment révolutionnaire. Il esquisse trois critères à travers lesquels le socialisme peut devenir un véritable mouvement révolutionnaire : l'analyse ferme et froide de la réalité sociale,

---

<sup>612</sup> Paul Ricoeur, « L'appel de l'action. Réflexions d'un étudiant protestant », parut dans *Terre Nouvelle*, revue chrétienne d'extrême gauche, 1935, n°2, 7-9.

la chaleur d'un idéal qui sache toucher le cœur de chacun, la capacité d'unifier les masses par un horizon commun »<sup>613</sup>. Le caractère militant du premier texte de Paul Ricoeur déterminera le reste de son engagement comme philosophie dans la Cité. Et, cela me paraît comme une invitation aux jeunes chrétiens et à l'Eglise de s'engager dans la lutte pour le social. D'ailleurs, c'est le sens qu'on donne à son deuxième texte intitulé « Socialisme et christianisme » publié en 1937 dans la revue *Être*. Ce texte vise à montrer le fait que de l'engagement chrétien découle nécessairement un engagement socialiste. L'engagement en faveur d'une politique socialiste ne remet pas en cause l'institution chrétienne<sup>614</sup>. Par ailleurs, déjà en 1947, comme signalé dans le deuxième chapitre de ce travail, Paul Ricoeur écrivait sur « La crise de la démocratie et la conscience chrétienne »<sup>615</sup>.

Puisqu'il s'agit de l'apport de l'Eglise dans le processus de la démocratisation en République Démocratique du Congo, limitons-nous seulement au niveau de ce qu'il dit de la conscience chrétienne.

« La dernière partie de cet article tente de déterminer un positionnement chrétien et protestant à l'égard de cette ou ces crises de la démocratie. Ricoeur reconnaît le caractère inconciliable entre le domaine religieux, au sens de la croyance et de la foi, et celui du monde social, au sens de l'action politique ; mais il n'en fait pas un obstacle, en raison de l'identification, énoncée au début de son texte, de la démocratie à une « pratique » et même à une pratique se réfléchissant elle-même. C'est donc la pratique démocratique, écrit-il, que nous avons à mesurer à l'échelle de la pensée chrétienne. Le lien est opéré à travers une intégration des valeurs démocratiques dans une conscience chrétienne et un culte raisonnable »<sup>616</sup>.

Se référant à certains passages de la Bible (Rm13,1-4), Ricoeur considère qu'un mouvement de haut en bas, c'est-à-dire de Dieu vers l'autorité politique du monde, ne contredit nullement le

<sup>613</sup> Paolo Furia, Notes éditoriale pour le Fonds Ricoeur, Engagements des années d'étude (1935-1940)

<sup>614</sup> Paul Ricoeur, « Socialisme et christianisme », in *Être*, n°1/4, 1936/1937, 3-4. La note éditoriale pour le Fonds Ricoeur donne l'analyse de cet article de Paul Ricoeur en six étapes. La première évoque la condamnation du capitalisme, interne à une perspective chrétienne. La deuxième dissocie cette critique de toute conception économique ou sociale visant à se substituer au capitalisme. La troisième inclut une dimension de risque en tant qu'irréductible à tout discours scientifique ou religieux et propre à tout engagement politique et social. La quatrième rappelle que l'engagement en faveur d'une politique socialiste ne remet pas en cause l'institution chrétienne (« l'unité chrétienne est sauve »,4). La cinquième prône l'engagement en faveur du socialisme. Enfin, la sixième et dernière étape du texte déduit de toutes les étapes précédentes que socialisme et christianisme se superposent ou, plus précisément, sont liés en raison de la nature du message chrétien et de son exigence sociale.

<sup>615</sup> Paul Ricoeur, « La crise de la démocratie et la conscience chrétienne », dans *Christianisme social* 55 (1947), N°4, 320-331.

<sup>616</sup> *Ibid.*, p.329.

mouvement de bas en haut qu'institue la démocratie<sup>617</sup>. Selon cette perspective, il est demandé au chrétien de travailler à l'élaboration d'institutions bonnes et justes ; cet engagement vise nécessairement le monde social et politique. Le philosophe est alors conduit à critiquer les conceptions et les pratiques exilant la politique du culte raisonnable du chrétien . [...] Ricoeur plaide fermement pour l'intégration des valeurs chrétiennes dans l'action politique en considérant que celles-ci peuvent contribuer au sauvetage de la démocratie et l'aider à traverser sa double crise<sup>618</sup>.

Cela étant admis, la promotion de la paix dans le monde fait partie intégrante de la mission par laquelle l'Eglise continue l'œuvre rédemptrice du Christ sur la terre. En effet, l'épiscopat congolais se montre très engagé dans sa lutte pour la paix en République Démocratique du Congo. Les textes de la Conférence épiscopale, rassemblés et présentés par Léon de saint Moulin, sj et Roger N'ganzi dans le livre intitulé *Eglise et société. Le discours socio-politique de l'Eglise catholique du Congo (1956-1998)*<sup>619</sup>, en disent long. Dans le premier texte daté du 29 juin 1956, l'Episcopat du Congo belge et du Rwanda-Urundi affirme le droit de tous les habitants du pays à prendre part à la conduite des affaires publiques. A l'autre extrémité, le volume reproduit le message des évêques catholiques du Congo aux fidèles et aux hommes de bonne volonté. Les titres des publications de l'épiscopat congolais indiquent bien la situation de guerre que vit le pays. Par exemple : « Je suis un homme », « Trop c'est trop », « Conduis nos pas, Seigneur, sur le chemin de la paix », « Le Congo n'est pas à vendre », « J'ai vu la misère de mon peuple », « Débout congolais », « le pays va mal », pour ne citer que ceux-là, etc. D'une manière générale, leurs écrits font l'autopsie de la situation sociopolitique du pays, dénoncent la mal- gouvernance du pays, les violations de droits de l'homme et les guerres à l'Est du pays, et affirment nettement que l'unité du pays n'est pas négociable.

Dans sa mission prophétique et non pas dans son ingérence politique, comme on la qualifie souvent, il faut reconnaître que l'Eglise catholique fait le contre-poids au pouvoir en place par ses multiples interpellations. Un épiscopat qui est très actif dans sa lutte pour la paix, il se voit par moments limité et voire attaqué directement par le pouvoir en place avec des arrestations et enlèvements des évêques, des prêtres, des fidèles chrétiens lorsque l'Eglise organise des manifestations pacifiques. Par ailleurs, il faut souligner que comme artisan de paix,

---

<sup>617</sup> *Ibid.*, p.330

<sup>618</sup> Paul Ricoeur, « La crise de la démocratie et la conscience chrétienne », Note éditoriale par Samuel Lelièvre, pour le Fonds Ricoeur, in *Christianisme social*, n°55/4, 1947, p.320-331 (rubrique : Réflexions sociales et politiques dans le sillage du christianisme social (1947-1967)).

<sup>619</sup> Léon De Saint Moulin et Roger N'Ganzi, *Eglise et société. Le discours sociopolitique de l'Eglise catholique du Congo (1956-1998)*. Tome 1, Textes de la conférence épiscopale, Kinshasa, Faculté catholique, 1998.

l'Eglise ne peut pas prendre des armes ou bien utiliser de la violence pour combattre un mal politique. Ses interventions sont toujours faites par des voies pacifiques, non violentes et appropriées. Cependant, dans sa vocation d'artisan de paix,

« Les différences religieuses ne peuvent pas et ne doivent pas constituer une cause de conflit : la recherche commune de la paix de la part de tous les croyants est plutôt un facteur fort d'unité entre les peuples. L'Eglise exhorte les personnes, les peuples, les Etats et les nations à participer à son souci de rétablir et de consolider la paix, en soulignant en particulier l'importante fonction du droit international »<sup>620</sup>.

Certes, l'Eglise s'implique et lutte pour l'instauration de la paix au Congo. Son rôle est très remarquable. Mais, il va falloir multiplier les actions sur terrain par la sensibilisation de masse en organisant des conférences et des journées de réflexion. Sa présence au milieu du village doit être éclairante et conciliante. Il faut reconnaître que la tâche de l'Eglise n'est pas facile. Parmi ses fidèles chrétiens, on compte ceux qui sont au pouvoir, ceux de l'opposition et ceux de la société civile. Ce sont les enfants d'une même famille qui se battent autour de la gestion du pouvoir politique. Généralement, l'Eglise se met toujours du côté des opprimés ou de la population. Ceux qui sont dans l'opposition se mettent derrière l'Eglise et profitent de ses actions mais une fois au pouvoir, ils reproduisent les mêmes choses qu'ils reprochaient aux autres quand ils se trouvent dans l'opposition.

Par ailleurs, l'Eglise a assuré la présidence de la Conférence nationale souveraine en 1992 sous la direction du Cardinal Laurent Monsengwo. En décembre 2018, la même Eglise catholique a joué le rôle des bons offices mettant autour d'une même table les différents partis politiques de l'opposition, la société civile et le gouvernement. De ces Assises sortira l'accord de la Saint Sylvestre du 31 décembre 2018 obligeant le président Kabila à ne pas tripler ni prolonger le mandat, mais à respecter la Constitution, au-delà de deux années de glissement de 2016-2018.

---

<sup>620</sup> Martino (cardinal dir), *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, Paris, Cerf, 2005, §516.



*Les bons offices des évêques de la CENCO sur l'accord politique entre les membres du gouvernement, l'opposition et la société civile. Sources : bbc, newsAfrique. com*

*L'autre image dénombre 6 morts après la dispersion des catholiques le 21 janvier 2018 (source : Monusco). La marche a été initiée par les laïcs catholiques pour réclamer l'application de l'accord de la Saint Sylvestre.*

Un autre exemple à noter : l'épiscopat du cardinal Monsengwo a été ponctué de plusieurs actions prophétiques accompagnées par des conférences au niveau national et international pour parler de la situation du pays. On se souviendra toujours de sa petite phrase devant l'Assemblée Nationale : « que les médiocres dégagent ! ». En outre, il faut noter que l'Eglise catholique congolaise est très impliquée dans les œuvres caritatives, dans l'éducation et dans le domaine de la santé, tout cela en vue de redonner à l'homme congolais sa dignité humaine. En plus, en matière électorale, l'Eglise est toujours présente à travers la formation et l'envoi de ses observateurs dans des centres électoraux, afin d'éviter la fraude et avoir des résultats crédibles. C'est pourquoi, à la proclamation des résultats électoraux, l'Eglise n'a cessé de dénoncer la fraude, la non-conformité de la vérité des urnes.

Le mouvement laïc des catholiques engagés organise aussi de temps en temps de manifestations pacifiques pour dénoncer ce qui va mal au pays. L'Etat se montre très démissionnaire dans des milieux ruraux les plus reculés et c'est l'Eglise qui arrive à faire quelque chose en installant des écoles, des centres hospitaliers et entretenant les routes avec les moyens du bord.

Comme le souligne Paul Ricoeur,

« Pour une démocratie sociale, les chrétiens ne doivent pas se détourner de la politique. L'Eglise ne peut-être ni en dehors ni au-dessus de la politique... parce que la parole de son Seigneur doit être annoncée au monde réel. C'est dans ce contexte que Ricoeur définit en 1946 les tâches du chrétien dans la civilisation occidentale. Il y décrit ce qu'est une civilisation en privilégiant une approche existentielle. Celle-ci ne réduit pas sa définition à un cadre naturel, géographique, ancré dans le passé. La civilisation est

d'abord question d'appartenance : j'appartiens à une civilisation comme je suis lié à mon corps »<sup>621</sup>.

La civilisation est une nature comme manière d'être, elle est aussi une tâche, une réalisation à venir tributaire de l'agir des hommes. Elle doit permettre l'articulation d'une historicité collective avec une créativité personnelle. Pour Ricoeur, le christianisme baptise les civilisations. Les valeurs originales des civilisations sont donc une résultante de leur part mémorielle et de leur capacité d'inventivité.<sup>622</sup> Le chrétien ne doit pas rester confiné dans son église, il doit s'engager dans son siècle, adhérer et militer dans les organisations laïques. Socialiste convaincu, Ricoeur croit aux vertus de la pédagogie pour contribuer à l'émergence d'une véritable démocratie citoyenne réconciliant liberté et égalité sur le vieux Continent. L'engagement politique que cela implique est le meilleur garant contre les risques de dérive totalitaire, à condition de se maintenir à égale distance d'une éthique de la conviction et d'une éthique de la responsabilité et de penser dans cette tension le champ des possibles. Il y a donc un style du chrétien en politique que Ricoeur résumera ainsi : trouver la place juste de la politique dans la vie : élevée, mais pas suprême, sérieux de l'engagement, sans fanatisme d'une foi, vigilance qui se garde autant de la critique stérile que de l'utopie millénariste<sup>623</sup>. Cependant, il se heurte à un obstacle majeur : cherchant un monde profane, il trouve un monde profané dans lequel les valeurs humaines sont corrompues et sans scrupule.

Rappelons encore qu'au Congo, dans tous les rassemblements des leaders de la Nation qui jalonnent l'histoire de la République Démocratique du Congo, depuis l'indépendance (1960) jusqu'à ces jours, ont toujours eu des ratés. L'objectif de la paix durable n'est pas toujours atteint. Sans cesse, on appelle la classe politique au pardon et à la réconciliation mais en définitive, le pays ne décolle pas, sa situation ne change pas et sombre dans la violence d'autant plus que les forces du mal ont pris de l'ascendance dans le cœur des hommes.

Il ne fait pas de doute que la construction d'un ordre social juste relève de la compétence de la sphère politique. Cependant, une des tâches de l'Eglise en Afrique, souligne Benoît XVI, consiste à former des consciences droites et réceptives aux exigences de la justice pour que grandissent des hommes et des femmes soucieux et capables de réaliser cet ordre social juste

---

<sup>621</sup> Paul Ricoeur, « Le chrétien et la civilisation occidentale », dans *Christianisme social*, n°5, 1946, p.424. On peut aussi lire François Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie, op.cit.*, p.137.

<sup>622</sup> *Ibid*, p.433

<sup>623</sup> Raoul Crespín, *Des protestants engagés. Le Christianisme social 1945-1970, Les Bergers et les mages*, Paris, 1993, p.27. ....François Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie, op.cit*, p.139.

par leur conduite responsable<sup>624</sup>. Le modèle par excellence à partir duquel l'Eglise pense et raisonne, et qu'elle propose à tous, c'est le Christ. Selon sa doctrine sociale, « l'Eglise n'a pas de solutions techniques à offrir et ne prétend aucunement s'immiscer dans la politique des Etats. Elle a toutefois une mission de vérité à remplir, une mission impérative. Sa doctrine sociale est un aspect particulier de cette annonce : c'est un service rendu à la vérité qui libère »<sup>625</sup>.

Grâce à la Commission Justice et Paix, l'Eglise s'est engagée dans la formation civique des citoyens et dans l'accompagnement du processus électoral en différents pays. Elle contribue ainsi à l'éducation des populations et à l'éveil de leur conscience et de leur responsabilité civiques. Ce rôle éducatif particulier est apprécié par un grand nombre de pays qui reconnaissent l'Eglise comme un artisan de paix, un agent de réconciliation, et un héraut de la justice. Il est bon de répéter que, tout en distinguant le rôle des pasteurs et celui des fidèles laïcs, la mission de l'Eglise n'est pas politique. Sa fonction est d'éduquer le monde au sens religieux en proclamant le Christ. L'Eglise désire être le signe et la sauvegarde de la transcendance de la personne humaine. Elle doit aussi éduquer les hommes à rechercher la vérité suprême face à ce qu'ils sont et à leurs interrogations pour trouver des solutions justes à leurs problèmes.

Sur le plan social, la conscience humaine est interpellée par de graves injustices existant dans notre monde, en général, et à l'intérieur de l'Afrique, en particulier. La confiscation des biens de la terre par une minorité au détriment de peuples entiers, est inacceptable parce qu'immorale. La justice oblige à donner à chacun son bien propre, *ius suum unicuique tribuere*. L'Afrique est capable d'assurer à tous les individus et à toutes les nations du continent les conditions élémentaires qui permettent de participer au développement. Les Africains pourront ainsi mettre les talents et les richesses que Dieu leur a donnés au service de leur terre et de leurs frères. La justice, vécue dans toutes les dimensions de la vie, privée et publique, économique et sociale, a besoin d'être soutenue par la subsidiarité et la solidarité, et encore plus animée par la charité. « Selon le principe de subsidiarité, ni l'Etat ni aucune société plus vaste ne doivent se substituer à l'initiative et à la responsabilité des personnes et des corps intermédiaires »<sup>626</sup>. La solidarité est garante de la justice et de la paix, de l'unité donc, de sorte que l'abondance des uns supplée au manque des autres. Et la charité, qui assure le lien avec

<sup>624</sup> Benoît XVI, *Africae Munus*, §22-26.

<sup>625</sup> Benoît XVI, Lettre encyclique. *Caritas in veritate*, (29 juin 2009), n°9

<sup>626</sup> « Principe de subsidiarité », dans *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992, n°1894.

Dieu, va plus loin que la justice distributive. Car si « la justice est la vertu qui distribue à chacun son bien propre, ce n'est pas la justice de l'homme celle qui soustrait l'homme au vrai Dieu »<sup>627</sup>.

La promotion de la paix dans le monde fait partie intégrante de la mission par laquelle l'Eglise continue l'œuvre rédemptrice du Christ sur la terre. L'Eglise enseigne qu' :

« Une paix véritable n'est possible que par le pardon et la réconciliation. Il n'est pas facile de pardonner face aux conséquences de la guerre et des conflits, car la violence, spécialement quand elle conduit jusqu'aux abîmes de l'inhumanité et de la détresse, laisse toujours en héritage un lourd fardeau de douleur, qui ne peut être soulagé que par une réflexion approfondie, loyale et courageuse, commune aux belligérants, capable d'affronter les difficultés du présent avec une attitude purifiée par le repentir »<sup>628</sup>.

Le poids du passé, qui ne peut pas être oublié, ne peut être accepté qu'en présence d'un pardon réciproquement offert et reçu : il s'agit d'un parcours long et difficile, mais pas impossible. « Le pardon réciproque ne doit pas annuler les exigences de la justice ni, encore moins, barrer le chemin qui conduit à la vérité : justice et vérité représentent plutôt les conditions concrètes de la réconciliation »<sup>629</sup>. Les initiatives tendant à instituer des organismes judiciaires internationaux se révèlent opportunes. De tels organismes, se prévalant du principe de la juridiction universelle et soutenus par des procédures adéquates, respectueuses des droits des accusés et des victimes, peuvent établir la vérité sur les crimes perpétrés durant les conflits armés. Toutefois, il est nécessaire d'aller au-delà de l'identification des comportements délictueux, aussi bien par action que par omission, et au-delà des décisions concernant les procédures de réparation, pour parvenir au rétablissement de relations d'accueil réciproque entre les peuples divisés, sous le signe de la réconciliation. Il est en outre nécessaire de promouvoir le respect du *droit à la paix* : ce droit favorise la construction d'une société à l'intérieur de laquelle les rapports de force sont remplacés par les rapports de collaboration en vue du bien commun. *L'Eglise lutte pour la paix par la prière*. La prière ouvre le cœur non

---

<sup>627</sup> Saint Augustin, *De Civitate Dei*, XIX,21,1

<sup>628</sup> Martino (cardinal dir.), « La contribution de l'Eglise à la paix », dans *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, § 516.

<sup>629</sup>*Ibid.*, § 518.



seulement à un rapport profond avec Dieu, mais aussi à la rencontre avec le prochain sous le signe du respect, de la confiance, de la compréhension, de l'estime et de l'amour<sup>630</sup>

En somme, dans ce chapitre, il a été question de proposer les chemins du dialogue et des négociations pour trouver le compromis afin de ne jamais laisser un conflit s'éterniser entre deux parties opposées autour d'un sujet. Il faut vite résoudre le conflit qui surgit dans la société pour retrouver l'harmonie du vivre-ensemble. Mais parfois le chemin qu'il faut parcourir semble long et difficile. Le dialogue social est devenu aujourd'hui un mode de normalisation, de stabilisation ou mieux de régulation nécessaire dans toutes les sociétés. Par ailleurs, point n'est besoin de rappeler que le dialogue social vise à promouvoir et à garantir la paix et la cohésion sociales qui, sont un facteur indispensable à tout développement économique. Mais à quoi bon organiser les dialogues dans un pays où les principes démocratiques d'Etat de droit, de justice, de liberté, de paix et d'égalité ne sont pas respectés ? Comment garantir le respect d'un compromis alors que sa trahison n'est pas punissable ? Comment améliorer les institutions des Etats africains pour espérer une bonne gouvernance ? Donc, il y a nécessité et urgence d'avoir des fortes institutions démocratiques, promptes à promouvoir la discussion, le dialogue apaisé selon les règles de jeu, un Etat de droit en vue du vivre-ensemble dans nos différences. Pour atteindre les objectifs assignés par le dialogue, il faut des mesures d'accompagnement de suivi des décisions issues du dialogue, par une commission d'observateurs (neutres) internationaux avec possibilité de sanctionner la partie prenante qui ne respecterait pas le compromis signé ensemble. Par ailleurs, pour atteindre cette finalité, plusieurs chemins s'offrent à nous : celui de la confiance mutuelle pour croire en la parole de l'autre, le chemin de la justice avec double finalité : de mettre fin à ce qui divise, c'est-à-dire le conflit et favoriser la paix sociale par la réconciliation qui passe par la reconnaissance mutuelle et de la décision. Ce chemin, passe aussi, parfois, par l'obligation sociale de réparer. Pour le Congo, l'Eglise contribue énormément dans sa mission évangélisatrice et prophétique pour favoriser le processus de la paix.

Mais seul le dialogue ne suffit pas. Puisqu'il faut prendre le taureau par les cornes ou attaquer le mal à la racine, il faut penser à d'autres stratégies pour améliorer les conditions de vie de la population. Cela étant admis, quelles politiques économiques et sociales pour une situation apaisée en République Démocratique du Congo ?

---

<sup>630</sup> Martino (cardinal dir.), « La contribution de l'Eglise à la paix », dans *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, § 519.

## Chapitre 7. Sur les politiques publiques, économiques et sociales

Ce chapitre se donne pour tâche de proposer des voies pour sortir des conflits notamment sur les politiques publiques économiques et sociales de la République Démocratique du Congo. En effet, la corruption est l'image profonde du cancer qui ronge l'Afrique de part en part, et la garde dans une situation de dépendance permanente. Il faut noter que le niveau de vie sociale d'un peuple est le baromètre de l'économie de son pays. Du moment où le manque du minimum vital ou la grande pauvreté peut conduire tout être humain, par instinct de conservation, à une situation de dépendance permanente ou encore aux conflits avec les autres et à réagir de manière violente, l'enjeu de ce chapitre est de répondre à la question : Quelles politiques économiques et sociales pour une situation apaisée ?

Dans un pays où les indicateurs du climat de l'investissement sont au rouge par suite de corruption, cela constitue un frein pour une relance économique. C'est le cas de la République Démocratique du Congo. Ensuite, dans le souci de résoudre la question de la situation sociale de la population, il faut nécessairement cibler les secteurs porteurs d'avenir et investir dans la formation des compétences locales, car l'économie et le développement vont de pair avec l'éducation. Enfin, il faut reconstruire de la confiance parmi le peuple, repenser le développement, acquérir de l'indépendance économique et militaire. Mais comment guérir les traumatismes et frustrations du passé pour faire confiance à des dirigeants politiques qui ne sont pas capables de protéger la population et garantir la justice et la paix ?

Comme le disait le professeur Kä mana, repenser le destin de l'Afrique à la lumière des grands concepts de la philosophie de Paul Ricoeur, est une urgence. Cet article traite les points ci-après :

« L'horizon de l'imaginaire éthique : une voie essentielle, les fonctions de l'idéologie et de l'utopie : une base essentielle, les nouvelles idéologies africaines et leurs dynamisme d'utopie, le pragmatisme afro-centriste et son rêve d'Afrique, la magnificence de l'Afrique émergente et les nouvelles quêtes de puissances, du mythe à l'initiative et à la pensée agissante : Paul Ricoeur pour une nouvelle destinée africaine, l'envers des mythes ou l'exigence de nouveaux engagements »<sup>631</sup>.

---

<sup>631</sup> Godefroid Kä Mana, « Repenser le destin de l'Afrique à la lumière des grands concepts de la philosophie de Paul Ricoeur », in *Les cahiers du Pascréna*, n°5, 30/09/2014, p.35-49.

De même pour nous, il y a lieu de penser la politique congolaise à partir de grands concepts de Paul Ricoeur, comme l'idéologie et l'utopie qui sont deux expressions de l'imaginaire social. Comment sortir des sentiers battus et trouver des solutions originales aux différents problèmes qui accablent notre société aujourd'hui ? Comment arracher son autonomie, sa liberté, prendre son destin en main face à un système d'oppression et de prédation qui a servi à paupériser tout un peuple ? Car l'indépendance, tout comme la liberté, est un besoin existentiel à conquérir tous les jours. Comment mettre en place une loi et un système pour la transparence des ressources naturelles et la surveillance des recettes et dépenses publiques ?

« Si l'idéologie préserve et conserve la réalité, l'utopie la met essentiellement en question. L'utopie, en ce sens, est l'expression de toutes les potentialités d'un groupe qui se trouvent refoulées par l'ordre existant. L'utopie est un exercice de l'imagination pour penser un « autrement qu'être » du social. L'histoire des utopies nous montre qu'aucun domaine de la vie en société n'est épargné par l'utopie : elle est le rêve d'un autre mode d'existence familiale, d'une autre manière de s'appropriier les choses et de consommer les biens, d'une autre manière d'organiser la vie politique, d'une autre manière de vivre la vie religieuse. Il ne faut pas s'étonner, dès lors, que les utopies n'aient cessé de produire des projets opposés les uns aux autres ; car elles ont en commun de miner de l'intérieur l'ordre social sous toutes ses formes »<sup>632</sup>.

Comment rendre des institutions juridiques indépendantes de toute influence extérieure pour ne dire que le droit et la vérité ? Somme toute, trouver des solutions aux conflits ou mieux : proposer des voies pour sortir des conflits en République démocratique du Congo exige des stratégies pour s'attaquer ou s'adresser à la racine des causes profondes des conflits non seulement pour mettre fin à l'instabilité politique actuelle, mais aussi et surtout dans le souci de prévenir de nouveaux cycles de conflits.

### **7.1. Lutte contre la corruption et l'impunité**

D'entrée de jeu, il nous semble important de définir la corruption, l'impunité et les formes de corruption. Dans Le Larousse, *Le Thésaurus, Dictionnaire des Analogies*, la corruption comme dépravation ou perversion, constitue un délit commis par un particulier qui propose, directement ou indirectement, des offres, dons, présents ou avantages pour obtenir

---

<sup>632</sup>Paul Ricoeur, « L'idéologie et l'utopie », dans *Du texte à l'action, op.cit.*, p.388.

d'une autorité publique, d'une personne investie d'une mission de service public ou d'un élu, l'accomplissement ou non d'un acte relevant de ses fonctions ou facilité par elles<sup>633</sup>.

Selon le *Dictionnaire de philosophie politique*, le terme de corruption est employé pour désigner les errements auxquels cèdent certains gouvernants en utilisant leurs fonctions publiques pour se procurer des avantages privés. Dans cette acception, la corruption est avant tout un défaut de moralité personnelle. C'est un mal que l'on doit guérir en excluant du pouvoir ceux qui se livrent à des manœuvres indélicates, souvent interprétées en termes de dérapages, de comportements personnels déviants auxquels se livrent des gouvernants qui, une fois au pouvoir, perdent le sens des réalités, croient qu'ils échappent de droit à la condition commune, et s'arrogent des privilèges qu'ils considèrent comme des justes contreparties des services réels ou supposés qu'ils rendent à la communauté, ou des servitudes particulièrement lourdes qui pèsent sur la vie privée des hommes publics<sup>634</sup>.

Quelle est l'origine du terme « corruption » ? Faisant l'analyse fonctionnelle et de dysfonctionnement d'Etats, Jean-Claude Waquet conçoit la corruption comme un mal qui attaque les valeurs démocratiques à leur racine. L'origine de ce concept « corruption » est en effet liée à une réflexion sur la décadence des Etats : comment une cité passe-t-elle de la santé à la maladie, de la vigueur à la corruption ? A quelles causes faut-il attribuer la ruine des républiques vertueuses et leur incapacité manifeste à surmonter l'épreuve de la durée ? A quoi attribuer le dérèglement qui fait triompher les intérêts particuliers sur l'intérêt commun, qui favorise la formation et l'affrontement des factions, qui provoque le relâchement du courage militaire et la solidité de l'union civique ? Dans ce contexte, la corruption ne se comprend qu'à partir de la vertu qu'elle détruit, et elle désigne donc l'ensemble des phénomènes qui causent le déclin politique d'un Etat bien constitué<sup>635</sup>.

En effet, la corruption systémique est le cancer qui est à la base de la destruction morale, économique, de toutes les structures sociales et du développement de la République Démocratique du Congo. Le pays est rongé par les pratiques de corruption, de cleptocratie et de recherche de rente. La corruption est systémique lorsqu'elle est omniprésente, routinière et enracinée dans une société. Au regard de l'effectuation des transactions entre le gouvernement

---

<sup>633</sup> Daniel Péchoin (dir), « Corruption », dans *Larousse, Le Thésaurus. Dictionnaire des analogies*, Paris, Larousse 2014, pour la présente édition, p.355.

<sup>634</sup> Jean-Fabien Spitz, « corruption » dans *Dictionnaire de philosophie politique*, troisième édition complétée, sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, Paris, Quadrige/PUF, 2003, p.146-147.

<sup>635</sup> Jean-Claude Waquet, *De la corruption. Morale et pouvoir à Florence aux 17 et 18<sup>ème</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1984,263p.

et des personnes physiques ou morales, il y a lieu d'affirmer que la corruption a détruit systématiquement les institutions congolaises jusqu'à les compromettre par une image négative et bien ternie à l'internationale. En fait, du moment où la corruption restera omniprésente dans un pays, aucun investisseur sérieux ne prendra le risque de venir investir. Et du coup, cela constitue un grand frein au développement économique du pays.

Pour Paul Ricoeur, ce que le discours public appelle corruption n'est alors que le résumé de trois phénomènes : au point de vue des sphères de justice, la domination de la sphère marchande sur les autres, en particulier celle du pouvoir politique ; au plan des grandeurs attachées aux états des personnes, la contamination de toutes les grandeurs par celle que confère la richesse ; au plan de l'intériorisation des biens sociaux et des grandeurs d'établissement, la vénalité personnelle. Le sévère Kant ne dit-il pas : Tout homme a son prix<sup>636</sup> ?

Il existe plusieurs types, formes ou catégories de corruption ou de façons de la décrire. Les plus courants sont : la corruption du côté de l'offre et la corruption du côté de la demande, la grande corruption et la petite corruption, la corruption traditionnelle et la corruption non traditionnelle, la corruption politique et la corruption par influence, la corruption publique et la corruption privée, la corruption systémique et la corruption individuelle ou isolée, la corruption par commission et la corruption par omission<sup>637</sup>. Nous donnons toutes les définitions des différentes formes de corruption, car il vaut mieux les connaître pour les détecter.

Tenant compte des crimes et actes contraires à l'éthique et qu'on peut qualifier de corruption, nous pouvons préciser les plus courants au Congo : on parle de la corruption des mœurs, corruption d'employés, corruption de fonctionnaires, corruption de mineurs, corruption parlementaire, corruption électorale, corruption de la presse, corruption des témoins, corruption des classes dirigeantes, etc. En tout état de cause, nous estimons que c'est la corruption d'employés et de fonctionnaires qui bat son plein au quotidien en République Démocratique du Congo.

Cependant, l'impunité (du latin *impunitas*) est un manque ou absence de punition, de châtement ; absence de danger, état de celui qui n'est pas exposé à des conséquences fâcheuses. Le plus grand danger de l'impunité est de croire que tout est permis. Ainsi, l'impunité est un

---

<sup>636</sup> Paul Ricoeur, *Politique, économie et société. Ecrits et conférences 4*, Paris, Seuil, 2019, p.217.

<sup>637</sup> Deloitte S.E.N.C.R.I./s.r.l., « La corruption au Canada : Définitions et exécution », (Principaux contributeurs : Boisvert, Anne-Marie Lynda, Peter Dent et Ophélie Brunelle Quraishi) Ottawa, Sécurité publique Canada, *Rapport* n°46, 2014, p.8-14.

défi aux lois, dit-on. Or, nul n'est censé ignorer la loi et être au-dessus de la loi. Mais, il existe une impunité légitime liée à l'immunité. En effet, le but de l'immunité est de permettre l'expression la plus totalement libre qu'il est possible de la volonté nationale au sein du Parlement. Dans ce sens, l'immunité va aussi loin qu'il est possible puisqu'elle assure l'impunité à des infractions, à des délits, dès lors qu'ils sont commis dans l'exercice des fonctions parlementaires (cf. TLFi, *Trésor de la Langue Française informatisée*). Mais puisqu'il porte l'immunité, le parlementaire est-il en droit d'accomplir n'importe quel acte ? Par surcroît, les députés ou les élus du peuple sont appelés au Congo des « honorables ». Un honorable est quelqu'un qui incarne des valeurs de respectabilité, d'intégrité, d'incorruptibilité, de probité, de loyauté, de droiture, de fidélité, etc. C'est pourquoi, en cas de flagrance avérée et d'abus de ses immunités, la justice peut demander la levée des immunités parlementaires pour qu'il réponde de ses actes devant la justice et assume ses responsabilités.

Autrement dit, l'immunité ne met pas totalement le sujet qui le porte à l'abri de la justice même au courant de l'exercice du mandat parlementaire. Le cas du procès de l'ancien premier ministre, actuellement sénateur, Augustin Matata Mponyo au Tribunal près la Cour constitutionnelle de Kinshasa en novembre 2021 pour l'affaire « Projet Agropastoral Bukangalonzo », nous en donne l'exemple. Sans faire l'éloge du colonisateur, il faut reconnaître ce qu'il avait de positif pour le changement de mentalité du colonisé : le colonisateur punissait, mais aujourd'hui on assiste au règne de l'impunité. Pour revenir à la corruption, il sied de noter que parmi les anti-valeurs qui minent la société congolaise, contre lesquelles il faut lutter efficacement, la corruption trône à la tête. Face à ce mal fondamental qui ronge toutes les structures du pays, nous avons un deuxième vice qui vient l'encenser et la soutenir, c'est la loi de l'impunité. En effet, avec la logique de l'impunité qui continue à battre son plein en République Démocratique du Congo, l'argent des assujettis, des censitaires ou mieux du contribuable est systématiquement pillé, détourné par des gestionnaires à la solde des gouvernants.

Ce qui étonne, c'est de voir qu'à la tête de toutes ces institutions rongées par la corruption et les autres anti-valeurs, des hommes intelligents et compétents très souvent, qui ont fait des hautes études dans des grandes universités du monde, mais qui par la corruption de leur conscience, perdent facilement de vue l'intérêt général de la nation au profit du clan ainsi que de la famille politique et biologique. Comme le disait le Cardinal Laurent Monsengwo d'heureuse mémoire, en République Démocratique du Congo, « la politique est devenue l'arène de l'enrichissement facile, rapide et illicite ».

Du sommet de l'Etat jusqu'au bas de l'échelle, c'est-à-dire, jusqu'au huissier et à la sentinelle (concierge), nous avons des exemples qui attestent à quel point la corruption a inféodé, infesté ou impaludé toutes les structures sociales du pays. Il suffit de penser par quel miracle Mobutu est devenu quatrième personnalité la plus riche du monde, alors qu'il était à la tête d'un pays classé comme sous-développé ou en voie du développement. Après lui, nous pouvons citer le récent exemple de Joseph Kabila comme preuve. Il suffit de penser aux résultats des enquêtes qui ont dévoilé la part importante de l'incommensurable fortune de son clan pour comprendre la façon dont il a accumulé ses richesses pendant 18 ans au pouvoir. Il a procédé entre autres par le déboulonnement des entreprises publiques et le trafic illicite des ressources minières du pays<sup>638</sup>.

Au Congo, Mobutu et Kabila ne sont pas les seuls corrompus ou corrupteurs, mais ils viennent en première position pour avoir occupé la première place comme président et chef de l'Etat congolais. Après eux viennent les ministres, les directeurs généraux des entreprises publiques, les gouverneurs des banques centrales, les généraux et officiers militaires, les magistrats... Ils s'adonnent aussi à la même pratique ou tentent de faire pareil. Par conséquent, les deniers publics, les revenus de l'économie, les miettes des impôts payés par quelques citoyens consciencieux et entreprises, les aides internationales sont systématiquement détournés et vont en grande partie dans les poches des gens, en lieu et place de profiter réellement au peuple.

En effet, maintes fois observée et répétée par ceux qui occupent des postes importants dans la société, la corruption a fini par contaminer même les structures de base de la société. Au moins dans la première structure sociétale de base qui est la famille, nous n'avons pas d'exemple concret de corruption. Mais nous avons des cas où les parents usent de la corruption pour obtenir tel ou tel gain en faveur d'un membre de la famille. Un autre cas de figure de corruption morale liée à la famille : à cause de la pauvreté, il y a des hommes qui autorisent

---

<sup>638</sup> « Retour sur les scandales de corruption sous le régime de Kabila » dans la Revue *La Grande Afrique*, de janvier 2019. Cet article souligne que la RDC est l'objet de pratiques douteuses orchestrées quelquefois au sommet de l'Etat. Celles-ci alimentent plus que jamais des soupçons de corruption généralement documentés et rendus publics. Ces pratiques suspectes, quoique multiples, peuvent être regroupées en catégories : des rabais autrement douteux, des cas de détournement avérés et la construction d'un empire économique colossal par les Kabila et leurs amis. Congo Hold-up, c'est le nom d'une nouvelle enquête collaborative explosive qui documente d'importants détournements de fonds publics en République Démocratique du Congo. Parmi les principaux responsables présumés figurent l'ancien président Joseph Kabila et son premier cercle. Fruit du travail de 19 médias partenaires associés au consortium européen EIC et de cinq ONG spécialisées, elle est basée sur l'analyse de millions de documents bancaires et transactions qui ont fuité d'une banque africaine : la BGFI. On peut lire d'autres détails dans, « Congo Hold-up : la plus importante fuite de documents bancaires d'Afrique », par Sonia Rolley de *RFI. Afrique*, du 19 novembre 2021.

indirectement l'infidélité de leurs épouses pour obtenir un poste de travail. Tant que le recrutement et la promotion des agents publics ne se feront pas sur la base du mérite, de la compétence et de la probité, on n'arrivera pas à finir avec la corruption au sein des institutions congolaises.

A l'école, il sied de remarquer que le niveau de l'enseignement est au rabais parce que l'Etat ne s'occupe pas bien du traitement des enseignants qui, à leur tour, se livrent à la corruption pour faire face à la conjoncture de la vie. Il n'est pas étonnant, d'ailleurs très souvent, de voir que pour réussir aux examens, les élèves ou écoliers et étudiants se trouvent parfois obligés de corrompre les professeurs. Cette réalité se traduit dans une phrase qui se répète souvent chez les étudiants : « étudier pour comprendre, coopérer pour réussir ». Pierre Jacquemot parle de la banalisation de la corruption au Congo :

« Le comité épiscopal congolais constatait en 2009 que tout peut s'acheter au Congo : une décision judiciaire, un titre universitaire, un diplôme scolaire, une carte d'identité, un permis de conduire, un passeport, une nomination politique, une promotion administrative, un titre foncier, un certificat de naissance, une attestation de bonne vie et mœurs...La corruption d'en bas est désignée par de multiples euphémismes qui montrent bien qu'elle est une pratique devenue banale : pot-de-vin, sucré, dessous-de-table, commission illégale, frais de suivi, motivation, coopération invisible, aidez-nous -à-vous-aider, *matabiche*, *madesu ya bana* »<sup>639</sup>.

Relevons que dans tous les domaines les exceptions ne manquent jamais, il y a des étudiants et enseignants qui ne s'adonnent pas à cette pratique. Mais, comment lutter contre une pratique bien ancrée dans la mentalité de la jeunesse, qui est l'avenir d'une nation, si et seulement si l'on ne s'attaque pas à sa racine ? Est-ce suffisant comme argument pour se laisser corrompre parce qu'on est mal payé par l'Etat ? Nous disons non à la pratique qui consiste à rendre le mal pour le mal. De deux, au regard de cet argument souvent avancé pour justifier la corruption, nous pensons qu'il ne vaut pas son pesant d'or dans la mesure où les plus grands corrompus et corrupteurs au Congo, ce sont d'abord les autorités ou responsables les mieux rémunérés. Mais puisque leur conscience est malade, ils ne se reprochent rien et ne voient pas l'intérêt des autres, mais plutôt d'eux-mêmes. Autrement dit, si la corruption se trouve jusqu'au

---

<sup>639</sup> Pierre Jacquemot, « La résistance à la bonne gouvernance dans un Etat africain. Réflexions autour du cas congolais (RDC) », dans *Revue Tiers Monde*, n°204, octobre-décembre 2010, p.137. Il cite la 45<sup>e</sup> réunion de l'Assemblée plénière de l'Episcopat congolais, 2009. Par ailleurs, il explique littéralement les termes *matabiche* (du portugais angolais, *matabicho*) comme une gorgée d'eau de vie, et *madesu ya bana*, les haricots pour les enfants. Par extension, pourboire.



sommet de l'Etat, alors qu'ils ont déjà le minimum pour vivre décemment, c'est que la corruption n'est pas nécessairement liée au manque, mais c'est une question des faiblesses humaines auxquelles certains n'arrivent pas à faire face par manque d'éthique et de valeurs morales.

Nous assistons à la même réalité dans le domaine de la santé. Malgré les serments prêtés pour accomplir fidèlement le service et s'abstenir de tout ce qui est délétère, force est de constater avec amertume les tentatives et actes de corruption dans l'exercice de ce noble métier qui consiste à sauver de vies humaines. En lieu et place de vouloir effectivement sauver des vies humaines menacées par la maladie, c'est d'abord la recherche de l'argent qui compte. Plusieurs personnes sont mortes dans des salles d'attente, négligées par le personnel soignant par manque des moyens financiers avant d'accéder à la consultation médicale. En fait, les malades ne sont pas consultés selon l'ordre d'arrivée, mais la priorité est accordée d'abord à ceux qui arrivent avec l'argent en mains. Dans cette logique, pour bénéficier d'une consultation médicale et de la prise en charge appropriée, parfois les familles des patients doivent corrompre le personnel soignant. Il faut noter aussi que ce phénomène s'observe plus dans des hôpitaux publics et centres de santé de l'Etat, du reste sous-équipés et mal entretenus. Les pauvres patients étant dans le besoin, vu le problème de gestion des stocks et de ravitaillement des produits pharmaceutiques dans des petits centres hospitaliers ruraux, la hausse arbitraire des prix ou des coûts sanitaires par le personnel soignant est une forme d'escroquerie pour les pauvres malades.

Par ailleurs, on remarque la même pratique de soudoiement dans plusieurs domaines de la vie. La population est habituée ou mieux est contrainte de passer par des moyens de contrebande, non indiqués, frauduleux pour résoudre tel ou tel problème. Par exemple à Kinshasa, pour éviter le survoltage électrique, la distribution de l'électricité au niveau de la centrale se fait quartier par quartier. C'est ce qu'ils appellent système de délestage pour le coin disjoncté. Cela étant, bénéficier de l'électricité ou de l'eau potable en permanence est un luxe dans cette ville, alors que l'eau, c'est la vie. Ainsi, pour conserver un tel luxe dans certains coins de la capitale, bien souvent, les gens passent par la fraude, des connexions illicites avec des agents de service moyennant quelque chose. Les agents contrôleurs sont soudoyés, corrompus et font semblant de ne rien constater. Plusieurs routes nationales, malgré leur état défectueux très avancé, sont curieusement jonchées ou parsemées de barrières de contrôle. La multiplicité de ces barrières et leur persistance se justifient tout simplement parce qu'elles sont une source de rançon des pauvres et paisibles citoyens et commerçants voyageurs par des

militaires, policiers et autres services de l'Etat. En effet, le fameux contrôle reste du formalisme, mais c'est le pot de vin qui compte et vous ouvre le passage de la route. A cela s'ajoutent les tracasseries au niveau de l'aéroport international.

Dans son article sur la construction de l'objet corruption en Afrique, publié en 2006 dans la Revue *Afrique Contemporaine*, Olivier Vallée souligne qu'il n'en demeure pas moins que :

« Dans le contexte africain, la corruption est longtemps apparue comme un trou noir qui absorbe de l'énergie et de la matière. La conceptualisation et la dénonciation de certains symptômes de la corruption, comme le détournement des fonds et la fuite des capitaux, sont impensables. [...] L'instabilité politique est même un facteur d'accélération de la corruption des sommets, car la rotation du personnel dirigeant incite à un enrichissement rapide chez ceux qui occupent les positions de pouvoir »<sup>640</sup>.

Dans le processus électoral, les policiers en poste dans des bureaux d'enrôlement, chargés de sécuriser la population et de mettre de l'ordre, prenaient facilement de l'argent pour faire entrer en premier les électeurs qui venaient en retard tandis que les respectueux citoyens arrivés tôt ou à l'heure poireautaient toute la journée sous un soleil accablant en file indienne pour accomplir un devoir civique. En plus, le rapport des observateurs de la Conférence épiscopale nationale du Congo aux élections de 2011 et 2018, signale des tentatives d'achat de cartes d'électeurs et de corruption de membres des bureaux de vote par certains candidats. Tout compte fait, la corruption électorale constitue un délit consistant à fausser, par des dons et des promesses, l'exercice du droit de suffrage. En matière électorale, il faut reconnaître que la fraude et la corruption vont ensemble et cela n'est pas qu'africain.

En effet, Castoriadis nous fait comprendre que la corruption n'est pas qu'africaine. C'est un fléau contre lequel il faut lutter à tous les niveaux et partout à travers le monde.

« Aux Etats-Unis, par exemple, les sénateurs sont en fait des sénateurs à vie. Et cela viendra aussi en France. Pour être élu aux Etats-Unis il faut à peu près 4 millions de dollars. Qui vous donne ces 4 millions ? Ce ne sont pas les chômeurs. Ce sont les

---

<sup>640</sup> Olivier Vallée, « La construction de l'objet corruption en Afrique », dans *Afrique Contemporaine*, 2006/4 (n°220), p.137-162. En théorie économique classique, ces comportements, en fait, ont une rationalité, car ils permettent aux agents des équilibres satisfaisants dans le temps. Difficile de réconcilier ce cynisme, des stratégies complémentaires des prédateurs, avec un certain angélisme de la transparence. C'est pourquoi Paolo Mauro suggère un « coordonnateur », forcément extérieur (organes internationaux ou ONG) en charge des « anticipations rationnelles » des agents des sociétés corrompues.

entreprises. Et pourquoi les donnent-elles ? Pour qu'ensuite le sénateur soit d'accord avec le lobby qu'elles forment à Washington, pour voter les lois qui les avantagent et ne pas voter les lois qui les désavantagent. Il y a là la voie fatale des sociétés modernes »<sup>641</sup>.

Par ailleurs, il poursuit sa réflexion en comparant ce qui se passe aux Etats-Unis et en France et souligne : « On le voit se faire en France, malgré toutes les prétendues dispositions prises pour contrôler la corruption. La corruption des responsables politiques, dans les sociétés contemporaines, est devenue un trait systémique, un trait structurel. Ce n'est pas anecdotique. C'est incorporé dans le fonctionnement du système, qui ne peut pas tourner autrement »<sup>642</sup>.

Il faut aussi prendre en compte que la grande corruption en République Démocratique du Congo est une affaire d'abord de grandes personnalités, des personnes qui ont de la signature, des gestionnaires. En effet, comme souligné plus haut, il existe des petites corruptions et des grandes corruptions. La grande corruption est une affaire d'abord des hautes autorités. Or, la justice congolaise est une justice à double vitesse, c'est-à-dire, justice des forts et justice des faibles. Dans la catégorie des forts, nous avons les grandes personnalités de l'Etat, les ministres, les directeurs généraux des entreprises, les magistrats et avocats, les officiers militaires et les hommes d'affaires qui ont des moyens, etc. La classe des faibles est constituée par la majorité, le bas-peuple. Mais, puisque les loups ne se mangent jamais, il est difficile pour un pauvre de gagner un procès judiciaire en République Démocratique du Congo. D'ailleurs, certains se sentent déjà négligés ou pas entendus par la justice, ni compris dès le premier abord, à cause de leur statut social qui peut faire qu'ils puissent manquer même de l'argent pour payer la caution exigée comme frais de dépôt de la plainte auprès du tribunal saisi. Et puisque le trafic d'influence écrase aussi les magistrats congolais, les forts se considèrent donc comme des intouchables voire des non-assujettis à la loi.

« Dans le monde moderne, le terme de corruption tend à désigner deux séries distinctes de phénomènes : il est tout d'abord employé pour désigner les errements auxquels cèdent certains gouvernants en utilisant leurs fonctions publiques pour se procurer des avantages privés. Dans cette première acception, la corruption est avant tout un défaut de moralité personnelle. C'est un mal que l'on doit guérir en excluant du pouvoir ceux qui se livrent à des manœuvres indélicates, souvent interprétées en termes de

---

<sup>641</sup> Cornelius Castoriadis, « A société autonome, individus autonomes », dans *Manière de voir. Le Monde diplomatique*, n°112. Bimensuel. Août-septembre 2010, Le Temps des utopies, p.86-89

<sup>642</sup> Cornelius Castoriadis, op.cit, p.88.

dérappages, de comportements personnels déviants auxquels se livrent des gouvernants qui, une fois au pouvoir, perdent le sens des réalités, croient qu'ils échappent de droit à la condition commune, et s'arrogent des privilèges qu'ils considèrent comme des justes contreparties des services réels ou supposés qu'ils rendent à la communauté, ou des servitudes particulièrement lourdes qui pèsent sur la vie privée des hommes publics »<sup>643</sup>.

Somme toute, les exemples évoqués ci-dessus montrent à suffisance comment la corruption a atteint son paroxysme (*summum, acmé*) en République Démocratique du Congo. Pour ce faire, une lutte efficace contre la corruption et l'impunité qui ont élu domicile en Afrique et qui sont pratiquement érigées en système de gouvernance, doit être le cheval de bataille de tous ceux et celles qui veulent le changement du point de vue économique, politique et social dans leurs pays pour une vie commune apaisée. Sinon, la relance de l'économie et la mise en place des politiques efficaces en matière de l'éducation, de la santé, de la sécurité des personnes et de leurs biens, et d'autres infrastructures de base restera un rêve. En effet, il faut lutter contre la corruption, non seulement parce qu'elle constitue un grand frein à l'investissement, à la relance économique du pays, mais elle renforce ou favorise les inégalités, accentue les fragilités en maintenant les populations les plus vulnérables dans la spirale de la pauvreté. Dans un pays où les indicateurs du climat de l'investissement sont au rouge par suite de corruption, cela constitue un frein pour une relance économique. En d'autres termes, les activités commerciales et économiques progressent, croissent ou évoluent bien là où la magouille, les malversations, la fraude, la tricherie, l'escroquerie, la corruption sont efficacement combattues. « La transparence est une conquête jamais achevée. Elle est nécessaire à la démocratie et à l'économie car l'opacité est la mère de tous les soupçons, de toutes les défiances, de toutes les démagogues, de toutes les dérives ».<sup>644</sup>

Puisque la corruption a infecté le sommet de l'Etat, elle se métastase et s'installe facilement au sein des autres institutions de base comme le cancer qui sévit au cœur de tant des problèmes sociaux des pays africains. La corruption des fonctionnaires est une dépravation, une perversion dangereuse pour l'édification d'une institution. En effet, tout le monde, à quelque niveau que ce soit, doit se sentir concerné par cette lutte. Face au défi et à la problématique de la mauvaise gouvernance, il faut savoir admonester, sanctionner des hautes autorités, des gouvernants d'en haut pour donner l'exemple au bas-peuple. Il faut mener une politique qui

<sup>643</sup> Jean-Fabien Spitz, « corruption » dans *Dictionnaire de philosophie politique, op.cit.*, p.146-147.

<sup>644</sup> Michel Sapin, le 30 mars 2016, à Bercy. Cf. Loi Sapin 2 sur la transparence et lutte contre la corruption.

visée de la transparence dans la gestion des institutions ; les résultats de contrôles des finances doivent être publiés et l'information mise à la portée du grand public pour aider ce dernier à connaître les agents prédateurs, les détourneurs et les corrompus de son pays ou du gouvernement. Autrement dit, la lutte efficace et impartiale contre les antivaleurs en commençant par la corruption, est une question d'éthique et de responsabilité collective sans lesquelles le relèvement économique de la République Démocratique du Congo sera impossible.

En fin de compte, devant le fléau de la corruption, il faut de la probité morale. Paul Ricoeur, de son côté, nous invite à revoir notre rapport avec l'argent à trois niveaux : sur le plan moral, économique et politique. Ne peut-on pas dire, écrit Ricoeur que « le spectacle de la corruption des mœurs et la tentation de la vénalité personnelle sont l'occasion pour que soit à nouveau entendu le jugement des moralistes, et plus encore celui des sages et des saints, sur cet autre 'maître intérieur', l'argent<sup>645</sup> » ? Face à cette préoccupation majeure, poursuivant sa pensée, afin de résister à l'effet « corrupteur » de l'argent, notre auteur conseille de rester ouvert à l'esprit de modération et de maîtrise de soi enseigné par les moralistes grecs et latins. Et comme chrétien, il pense que si nous avons en nous l'esprit de modération et de maîtrise de soi, nous pourrions encore entendre l'exhortation de l'apôtre Paul écrivant aux Corinthiens : que ceux qui achètent vivent comme s'ils ne possédaient pas ; ceux qui usent de ce monde comme s'ils n'en usaient pas véritablement. Car elle passe, la figure de ce monde (1Co7,29-31). En effet, la modération comme qualité de toute personne qui se tient éloignée de tout excès, est synonyme de l'équilibre mental, le calme, la sérénité, la réserve, la mesure, la discrétion, la retenue, l'attention, l'humilité, l'empathie, l'équanimité (permanence), l'ataraxie, la constance, le détachement, le renoncement, la prudence, etc. Bref, la modération et la maîtrise font appel à la *sagesse* pratique. Donc, pour Ricoeur : « la vénalité personnelle, figure individuelle de la corruption des mœurs, est facilitée par l'état de la civilisation moderne, caractérisée par l'émergence et la prédominance de l'individu déraciné, isolé, indépendant, livré à son bon plaisir<sup>646</sup>.

Qu'on se le dise. Il y a plusieurs façons de lutter contre la corruption qui constitue un crime à l'encontre de la morale et de l'éthique. Au-delà des mesures à prendre, il faut noter que c'est l'homme qui est au centre de cette démarche. Il est à la fois le corrupteur et le corrompu.

---

<sup>645</sup> Paul Ricoeur, « L'argent : d'un soupçon à l'autre », dans *Politique, économie et société. Ecrits et conférences* 4, p.217.

<sup>646</sup> *Ibidem*.

Puisqu'il s'agit de l'éthique interne qui vise la transparence dans la gestion de la chose publique, il faut commencer par dresser ou établir un code de conduite, le règlement d'ordre intérieur devant régir tout le monde. Afin de promouvoir des bonnes pratiques et le renforcement de l'intégrité des entreprises et la probité, il faut mettre sur pied un régime disciplinaire fondé sur la politique de la tolérance-zéro en matière de pratique frauduleuses, en appliquant la règle des sanctions administratives et pénales pour tout le monde en cas de non-respect des dispositions prévues par la loi. En outre, il faut mettre en place une structure de sonnette d'alerte éthique interne en vue d'organiser régulièrement des procédures de contrôle comptable pour une bonne transparence dans la gestion. C'est une façon de renforcer les dispositifs de prévention au sein des administrations. Car la confiance n'exclut pas la vérification. Pour sortir de cette mentalité de corruption, il faut procéder à la formation et la sensibilisation de toute la population, mais plus encore des agents publics et des hauts fonctionnaires ses conséquences négatives sur la croissance économique d'un pays. En cas de besoin, créer un système de contrôle anticorruption est pour le bien de la nation. Malheureusement, ceux qui sont censés faire respecter de nouveaux dispositifs de contrôle, tombent eux-mêmes dans le piège ou dans le filet de la corruption. Il y a des détournements intellectuels au Congo. Dans un détournement intellectuel, vous avez un cerveau moteur qui conçoit le détournement ou corruption en faisant impliquer plusieurs personnes sur la chaîne de commande jusqu'à atteindre malignement l'objectif visé.

« Cependant, une leçon à tirer de l'expérience tragique du 20<sup>ème</sup> siècle consiste à ne pas s'endormir sur des illusions. Aucun système institutionnel n'est à l'abri de la corruption, et la démocratie pas plus qu'un autre. Fatigue et usure des institutions qui, avec le temps, perdent de leur pouvoir régulateur ou se compliquent à l'excès ; impuissance des gouvernants à la décision, parce que débordés par la mondialisation ou timorés devant l'opinion publique »<sup>647</sup>.

Avec la politique de la tolérance-zéro face aux abus de la corruption, l'homme congolais veut voir les résultats du travail de la justice. En effet, le socle d'un Etat de droit c'est la justice. Tant que la justice n'est pas forte, que les décisions de justice ne sont pas exécutées, c'est qu'il n'y a pas d'Etat de droit. La justice ne doit pas se limiter à dire le droit. Elle doit continuer sa mission jusqu'à sanctionner réellement le coupable, à récupérer le bien détourné par la réparation du dommage et le rendre au propriétaire, et ce qui revient à l'Etat entre réellement dans le trésor public et non pas dans les poches des agents. Ainsi, l'Etat pourra se servir de son

---

<sup>647</sup> Paul Valadier, « Le mal politique moderne », dans *Etudes* 2001, n°2, (tome 394), p.197-207

avoir, de l'argent récupéré pour résoudre les problèmes de la santé, de l'éducation, des infrastructures, etc. Aussi longtemps que la politique de l'impunité s'observera au Congo, sa justice restera aussi faible.

## 7.2. Quelle politique pour une bonne gouvernance ?

Nous lisons chez Paul Ricoeur que :

« Si l'Etat est raisonnable en intention, il avance à travers l'histoire à coup de décisions. Il n'est pas possible de ne pas faire entrer dans la définition du politique l'idée de décisions de portée historique, c'est-à-dire qui changent de manière durable la destinée du groupe humain que cet Etat organise et dirige. Le politique est organisation raisonnable, la politique est décision : analyse probable de situations, pari probable sur l'avenir. Le politique ne va pas sans la politique. Dans la fermeté des résolutions, on peut dire que la politique n'existe que dans les grands moments, dans les « crises », dans les « tournants », dans les nœuds de l'histoire. Mais s'il n'est pas possible non plus de définir le politique sans y inclure le moment volontaire de la décision, il n'est pas possible non plus de parler de « décision politique », sans réfléchir sur le pouvoir »<sup>648</sup>.

Quelle politique économique et sociale pour une vie apaisée au Congo ? Par où faut-il commencer, face à une crise multisectorielle ou multiforme ? D'abord, la question qui se pose c'est : avec quels acteurs politiques voulez-vous sortir de cette crise ? Est-ce que ces acteurs politiques sont conscients de la mission qui est la leur ? A partir du moment où vous avez des gens « gaspillés », c'est-à-dire des hommes superficiels qui ne visent que leurs bien et leur gloriole, nous sommes persuadés que vous pouvez mettre toutes les structures, les meilleures du monde, ça ne marchera pas ; vous pouvez inventer, copier tout ce que les autres ont fait, ça ne marchera pas. Donc, c'est d'abord une question d'homme qu'il faut nécessairement penser et reformer. Selon Paul Ricoeur :

« Si notre analyse du paradoxe du pouvoir est exacte, si l'Etat est à la fois plus rationnel que l'individu et plus passionnel que lui, le grand problème de la démocratie est celui du *contrôle* de l'Etat par le peuple. Ce problème du contrôle de l'Etat est un problème aussi irréductible que la rationalité de l'Etat l'est à l'histoire économique-sociale et sa méchanceté aux contradictions des classes. Ce problème du contrôle de l'Etat consiste

---

<sup>648</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, op.cit., p.303.

en ceci : inventer des techniques institutionnelles socialement destinées à rendre possible l'exercice du pouvoir et impossible l'abus du pouvoir. La notion de contrôle procède directement du paradoxe central de l'existence politique de l'homme ; elle est la résolution *pratique* de ce paradoxe il s'agit en effet que l'Etat soit et qu'il ne soit pas trop ; il s'agit qu'il dirige, organise et décide, afin que l'animal politique lui-même soit ; mais il s'agit que le tyran devienne improbable. Seule une philosophie politique, qui a reconnu la spécificité du politique – la spécificité de sa fonction et la spécificité de son mal -, est en état de poser correctement le problème du contrôle politique »<sup>649</sup>.

Quelle politique économique et sociale pour une vie apaisée au Congo ? Par où faut-il commencer, face à une crise multisectorielle ou multiforme ? D'abord, la question qui se pose c'est : avec quels acteurs politiques voulez-vous sortir de cette crise ? Est-ce que ces acteurs politiques sont conscients de la mission qui est la leur ? A partir du moment où vous avez des gens « gaspillés », c'est-à-dire des hommes superficiels qui ne visent que leurs bien et leur gloriole, nous sommes persuadés que vous pouvez mettre toutes les structures, les meilleures du monde, ça ne marchera pas ; vous pouvez inventer, copier tout ce que les autres ont fait, ça ne marchera pas. Donc, c'est d'abord une question d'homme qu'il faut nécessairement penser et reformer.

Pierre Jacquemot, ancien diplomate, ambassadeur de la France au Kenya, Au Ghana et en République Démocratique du Congo, démontre que :

« La bonne gouvernance est au cœur des politiques de développement préconisées par les institutions internationales. Pourtant, dans les Etats fragiles comme le Congo-Kinshasa, sa mise en œuvre se heurte à de fortes résistances. Les formes élémentaires de la corruption comme les pratiques délictueuses les plus élaborées sont enchâssées dans un contexte de production et de répartition des rentes publiques. La prédation des ressources concourt au processus de transformation de l'Etat dans le sens de l'informalisation des services publics. Elle est une anomie. La mise en place de nouvelles institutions reposant sur un Etat impartial et des services publics efficaces est d'autant plus ardue qu'elle implique un changement radical du mode de gestion politique et économique »<sup>650</sup>.

---

<sup>649</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, op.cit., p.311.

<sup>650</sup> Pierre Jacquemot, « La résistance à la bonne gouvernance dans un Etat africain. Réflexions autour du cas congolais (RDC) », dans *Revue Tiers Monde*, n°204, octobre-décembre 2010, p.129-146.



Et donc, partant de cette question d'homme, celui qui est au pouvoir doit comprendre qu'il n'est pas là pour lui-même, mais pour la nation. Et il doit s'entourer de gens qui ont la même visée que lui. Comme nous l'avons souligné plus haut, il y a des visées qui ne trompent pas. Ils doivent mettre des structures qui sont aussi sévères pour eux-mêmes que pour les autres. Et ils doivent prêcher par l'exemple (principe d'exemplarité politique). Autrement, ça ne sert à rien.

Pour le cas d'espèce, évoquons l'exemple de Laurent Désiré Kabila : à partir du moment où tout le monde savait qu'on pouvait le « cueillir » par la justice, sans exception aucune, qu'ils s'agissent d'un ministre, d'un élu du peuple, d'un proche de lui ou membre de sa famille pour une infraction contre la loi et surtout pour le détournement du denier public, alors, il y avait une discipline qui se mettait en place. C'est pourquoi, il avait réussi à faire fonctionner le pays pendant trois ans sans contracter de dettes extérieures. Il peut donc servir aussi de modèle de discipline dans l'organisation politique à venir de la vie sociale congolaise. Néanmoins, au-delà de cette reconnaissance de la manière dont il a gouverné le pays, nous ne pouvons pas éluder cette question aussi cruciale qui vient ternir un peu son image, celle de savoir : comment est-il arrivé au pouvoir ? Dès l'instant où Mobutu était déjà très affaibli et diminué par son état de santé ; à notre avis, il aurait été digne pour Laurent Désiré Kabila de trouver une autre voie des négociations ou solutions démocratiques pacifiques plutôt que celle de chasser Mobutu de son fauteuil par la force des armes ou d'un coup d'état politique. Car sa coalition et les contrats signés avec les groupes armés des pays voisins pour renverser le pouvoir de Kinshasa demeurent l'une des causes profondes des conflits prolongés dans les zones frontalières avec des Etats cobelligérants.

Toujours dans le même article publié en 2010, Pierre Jacquemot, économiste et professeur en Sciences po Paris, dans ses réflexions sur la bonne gouvernance en République Démocratique du Congo, souligne la grande difficulté de faire des réformes dans ce pays.

« Confrontée à la réalité d'un Etat en situation de fragilité sociale et politique, la bonne gouvernance se heurte pourtant à de profondes difficultés. Le cas congolais (RDC) présente à cet égard une situation extrême de résistance aux réformes. Son étude se révèle offrir un cas d'école qu'il propose en quatre parties. 1. La palette des pratiques considérées comme illicites selon les critères des organisations internationales est très large : on y trouve la petite corruption comme la grande, le népotisme, le trafic d'influence, les abus de biens sociaux, le déficit d'ingérence, mais aussi le pillage dans ses formes violentes dans les zones de conflit...2. Les modalités de cette mégestion publique ont évolué dans le temps pour s'adapter successivement à l'ajustement

structurel et de la démocratisation formelle. 3. Cette capacité d'adaptation tient au fait que les pratiques illicites sont en réalité profondément enchâssées dans la société où elles trouvent leur justification pour être en fait la forme dominante de gestion du social et du politique. Les institutions formelles (administration, justice, police, armée...) existent certes, mais elles sont accommodées ou contournées. Il règne une forme d'anomie. 4. Dans un tel contexte, l'agenda de la 'bonne gouvernance' se révèle particulièrement ardu. L'établissement de l'Etat impartial supposera un bouleversement de l'ordre des choses, significatif et inscrit dans la longue durée »<sup>651</sup>.

Mais quand l'Etat laisse des gens piller des millions du trésor public et qu'il les arrête simplement pour faire le show (spectacle) dans les médias ; et puis il les relâche quelques temps après, cela donne l'impression que la justice ne fait rien voire décourage les quelques magistrats qui prennent au sérieux leur travail. On peut se demander alors quel exemple que donne cette justice qui a pour vocation d'élever une nation. En outre, quand on sait qu'il y a des gens qui ont pillé les caisses de l'Etat, il y a des traces visibles à travers les biens mal acquis qu'ils ont accumulés et que l'Etat ne fait rien pour les traîner devant la justice et récupérer ce qui lui appartient, il y a lieu qu'il soit traité de complice ou carrément d'impuissant.

Dans le même ordre d'idées, quand ceux qui sont au pouvoir n'ont pas une discipline de vie, ils pillent et signent des contrats ; quand ils mènent une vie de jouisseurs qui scandalise la population là où ils sont, on ne peut rien attendre de bon de tels dirigeants. Par exemple : Quand ils mettent des chaussures qui coûtent des milliers d'euros, certains distribuent des cadeaux lors des mariages des amis, des voitures qui coûtent cher ; alors que dans leur propre pays ils sont incapables de bien payer les policiers, les militaires, les enseignants, incapables d'arranger les routes, de desservir de l'électricité et de l'eau potable à la population, incapables d'instaurer des structures sanitaires ou médicales convenables et modernes, afin de ne plus se faire évacuer à tout moment vers l'étranger . Il est temps de combattre les jouisseurs qui ne gouvernent que pour eux-mêmes. Les soins de santé à l'étranger sont devenus un alibi de sortie et de fuite pour les politiciens et élus du peuple lorsqu'ils ont à faire face à la justice pour des forfaits commis pendant l'exercice du pouvoir. Mais pour entretenir le succès personnel afin d'avoir un cercle d'amis qui les soutienne, ils sont prêts à sacrifier tout le reste. Ainsi, nous nous posons la question : avec de pareils esprits à la tête des institutions, comment voulons-

---

<sup>651</sup> Pierre Jacquemot, *op.cit.*, p.130.

nous que le pays puisse décoller ? Nous trouvons une tentative de réponse chez Paul Ricoeur lorsqu'il écrit :

« Il me semble que ce devrait être la tâche d'une critique du pouvoir socialiste de faire apparaître en toute lucidité et en toute loyauté les possibilités nouvelles d'aliénation politique liées à la lutte même contre l'aliénation économique et au renforcement du pouvoir d'Etat que cette lutte entraîne. Voici quelques directions dans lesquelles pourrait s'engager cette recherche sur le pouvoir en régime socialiste : Il faudrait voir d'abord dans quelle mesure « l'administration des choses » est nécessairement un « gouvernement des personnes » et dans quelle mesure le progrès dans l'administration des choses suscite une augmentation du pouvoir politique de l'homme sur l'homme. Par exemple : la planification implique un choix de caractère économique concernant l'ordre de priorité dans la satisfaction des besoins et la mise en œuvre des moyens de production »<sup>652</sup>.

Un président doit avoir la vision stratégique globale de toute sa politique et comment il entend mener les affaires. Deux termes attirent mon attention : stratégique et globale. En effet, il ne s'agit pas de n'importe quelle vision, mais plutôt stratégique. Donc, il faut réfléchir comme responsable en tenant compte de tous les paramètres de la vie de l'Etat. Qu'aucun secteur de la vie de l'Etat ne soit à la merci de la négligence. De même, puisque l'administration des biens implique aussi celle des personnes, il doit prendre en compte toutes les sensibilités des personnes soumises à son pouvoir et tenir compte de leurs besoins. Il doit être le chef de tous. Mais on ne gère pas les hommes comme on gère les choses. La vigilance politique fait partie de la sagesse pratique, car il faut savoir veiller et faire attention sur toutes les couches sociales et sur l'application des lois prises collectivement.

« Les différents plans de travail relèvent d'une vision stratégique globale » où l'économie s'insère dans la politique. C'est pourquoi la politique est l'âme de l'économie en tant qu'il exprime le *vouloir* et le *pouvoir*. L'administration des choses ne saurait donc se substituer au gouvernement des personnes, parce que la technique raisonnable de mise en ordre des besoins et des travaux de l'homme, à l'échelle macroscopique de l'Etat, ne saurait s'affranchir de tout contexte éthico-culturel. Cette articulation de l'éthique et du technique dans la tâche de planification

---

<sup>652</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, op.cit., p.314-315.

est la raison fondamentale pour laquelle l'administration des choses *implique* le gouvernement des personnes »<sup>653</sup>.

Face à un tel comportement ou attitude, nous pensons que la question principale qu'il faut résoudre au préalable est celle des acteurs politiques. Mais si on veut repartir avec ceux qui sont déjà en place ou au pouvoir, alors il faut qu'ils acceptent d'écouter une critique indépendante et une critique qui soit aussi publique, par exemple, une série de conférences publiques et que tout le monde entende ce qu'on leur a dit. Ainsi, qu'on les juge en fonction de ce qu'ils ont appris et comment ils se comporteront dans l'avenir. Ainsi, le peuple pourra en toute souveraineté juger et sanctionner à travers des élections démocratiques dignes, crédibles, transparentes, libres, c'est-à-dire, sans ingérence ni imposition de la volonté extérieure. Le peuple pourra manifester sa volonté d'écarter les candidats incompetents et qui ne sont pas dignes d'avoir en main la responsabilité d'une nation.

Par ailleurs, Ricoeur propose le discernement au structures de l'Etat et se pose ces questions :

« L'indépendance du juge, n'est-elle pas la toute première condition d'un recours permanent contre l'abus du pouvoir ? L'accès des citoyens à des sources d'information, de connaissance, de science, indépendantes de celle de l'Etat n'est-elle pas la seconde condition d'un recours permanent contre l'abus du pouvoir ? Par ailleurs, il me semble ensuite que la démocratie du travail requiert une certaine dialectique entre l'Etat et les conseils ouvriers ; nous l'avons vu, les intérêts à longue échéance d'un Etat, même soustrait à l'argent, ne coïncident pas immédiatement avec ceux des travailleurs ; c'est évident en période socialiste, au sens précis du mot, c'est-à-dire dans une phase d'inégalité des salaires et de spécialisation professionnelle qui oppose manuels, cadres, directeurs, intellectuels ; c'est évident aussi en période d'industrialisation rapide, voire forcée. Enfin le problème-clé est celui du contrôle de l'Etat par le peuple, par la base démocratiquement organisée »<sup>654</sup>.

Il faut travailler avec des gens éprouvés ; c'est-à-dire, des gens qui ont vraiment la conviction que cette nation est notre nation, c'est notre pays, qu'il y a le sang des nôtres qui a coulé pour que nous ayons l'indépendance, pour que la population vive bien. Ainsi, nous avons la responsabilité de la destinée de cette nation ; elle n'est pas pour moi seul. Alors, il faut des gens

---

<sup>653</sup> *Ibid.*, 317.

<sup>654</sup> *Ibid.*, p.318-319.

qui, à l'intérieur d'eux-mêmes, ont une vision claire, des gens qui ne mettent pas l'égoïsme et la richesse en avant, mais d'abord le bien de la nation. L'éducation de cet esprit, le changement de mentalité est un travail de longue haleine qu'il faut déjà commencer à inculquer dans la tête des enfants à partir de l'école, afin de pouvoir compter sur une nouvelle génération qui aura une autre éthique de la vie. Pour ce faire, il est important de revoir la formation ou le système éducatif congolais dans son ensemble. A quoi bon bourrer beaucoup de matières dans la tête d'un enfant si on ne se préoccupe pas d'abord de sa vie éthique ou morale ?

Par ailleurs, une des difficultés de l'Afrique, c'est aussi la gestion des compétences. En effet, l'Afrique gère mal ses compétences. La question de compétence remonte à la politique de ceux qui ont la destinée d'une nation et aussi à ceux qui les entourent. La compétence dont il est question est celle de trouver des gens qu'il faut à la place qu'il faut. En d'autres termes, il faut promouvoir la politique de la méritocratie et mettre fin à la géopolitique de la coterie qui fait du pouvoir une affaire d'abord régionale et clanique, c'est-à-dire priorité aux miens d'abord, peu importe leurs limites, et le peuple après. Puisqu'il s'agit de la méritocratie, d'une crème à rechercher, ces gens en question, comme elles sont une denrée rarissime dans nos sociétés, il faut les repérer. Ainsi, il faut travailler en réseau pour les repérer. Il ne faut pas travailler avec des viveurs qui ne sont là que pour leur gloriole ou qui n'ont pour objectif que de s'acheter des maisons, des appartements et voitures qui coûtent cher en Europe avec l'argent de l'Etat avec l'idée de venir vivre en Europe une fois qu'ils ne seront plus au pouvoir.

« S'il est exact que la fonction que la fonction pivot de l'idéologie est la légitimation de l'autorité, il faut aussi s'attendre à ce que l'utopie joue son destin au plan même où s'exerce le pouvoir ; ce que l'utopie remet en question dans chaque compartiment de la vie sociale que nous venons d'évoquer, c'est finalement la manière d'exercer le pouvoir : pouvoir familial et domestique, pouvoir économique et social, pouvoir politique, pouvoir culturel et religieux. A cet égard, on pourrait dire que les utopies constituent autant de variations imaginatives sur le pouvoir »<sup>655</sup>.

Nous devons sortir du discours qui nous enferme dans le pessimisme, le fatalisme, le défaitisme et dans notre « traumatologie historique » afin d'inventer l'Afrique nouvelle et la construire dès maintenant. Plusieurs personnes estiment que penser l'idée des États-Unis d'Afrique, est une idée utopie. Or, c'est au nom d'une certaine utopie que nous pouvons penser autrement les choses. Mais, il convient de se demander : combien d'utopies dans l'histoire de l'humanité se

---

<sup>655</sup> *Ibid.*, p.389.

sont réalisées ? En effet, qui aurait parié dans l'Empire Romain que ce serait le christianisme qui deviendrait la religion de l'Empire ? Qui aurait parié dans les années 20 qu'en 1960, les Congolais seraient indépendants (même de manière nominale) ? Qui aurait pensé, il y a 50 ans derrière, qu'un Afro-américain devienne président des Etats-Unis ?

L'idée d'États-Unis d'Afrique, prendra le temps qu'il faudra pour se réaliser. Par rapport au temps, Paul Ricoeur parle d'« uchronie », non seulement pour souligner l'extériorité spatiale de l'utopie (un autre lieu), mais aussi son extériorité temporelle (un autre temps)<sup>656</sup>. Nous avons besoin d'une utopie mobilisatrice pour reconstruire l'Afrique, mais il faut se battre pour que les calculs et les rêves deviennent, un jour, une réalité.

Toujours dans les tentatives d'inventer un « modus vivendi » dans le processus de la restauration de la paix durable en République du Congo, ce pays a connu un gouvernement de transition de 2003 à 2006, dirigé par un président de la République et quatre vice-présidents. C'est une expérience politique inédite au Congo. Il faut rappeler que ce gouvernement d'union nationale est établi à la suite des accords liés à la fin de la deuxième guerre du Congo. Pour penser une accalmie en vue d'une paix durable, le Conseil des sages propose que les quatre grandes tendances politiques se retrouvent ainsi à la tête de l'Etat. En plus, qu'elles partagent les postes ministériels avec les autres mouvements ou factions politiques issus du conflit. Du côté armée, il propose le désarmement et l'insertion militaires.

Pour une responsabilité commune de la bonne gouvernance : quelles stratégies ou réformes proposées ?

Il me semble qu'en dépit de difficultés liées aux intérêts de chaque groupe politique, la fameuse invention qu'on a appelée (1+4), c'est-à-dire un président et quatre vice-présidents, avait atteint, au moins, un des objectifs celui d'organiser les élections de 2006. Cependant, notons que cette expérience unique n'a pas réussi sa mission dans la mesure où la paix recherchée n'est pas toujours là. Il n'y a-t-il pas une autre voie allant dans la même perspective ? Si le 1+4, comme expérience unique tentée au Congo, a montré ses limites, c'est normal. Que faire encore ? Il me semble qu'il faut prendre en compte les raisons d'échecs de cette expérience inédite et repartir sur des nouvelles bases. Dans la formule (1+4), puisque le président n'est pas un « *primus inter pares* », il y a une espèce de prérogative ou de supériorité dans le pouvoir. Il faut de la maturité politique et la réelle volonté politique de vouloir voir les choses s'améliorer pour accepter de partager le pouvoir avec les autres. Précisons que penser « avec les autres » chez Ricoeur,

---

<sup>656</sup> Paul Ricoeur, « L'idéologie et l'utopie », dans *Du texte à l'action*, op.cit., p.388.

c'est accepter aussi ceux qui sont différents de moi et ceux avec qui je suis en désaccord. C'est cela même le sens de l'espace public en démocratie. En lieu et place de projeter sa balkanisation comme le souhaitent ses ennemis, penser un gouvernement par Conseil fédéral, tel qu'organisé en Suisse, en prenant des décisions par consensus, est à notre avis, une voie de sagesse pour sortir pour le Congo vers un avenir pacifique pour le bien de sa population. En plus, faire participer directement la population, non pas seulement à choisir ses représentants, mais aussi par le vote pour des grandes décisions qui engagent la vie de l'Etat, c'est rendre vraiment effective la gestion de la République comme publique.

Par ailleurs, pensons aussi à des sénateurs et députés qu'on appellerait des représentants ponctuels du peuple ou encore des députés coopérateurs. Que cela veut dire ? Ponctuels, parce qu'ils ne seront pas tous les temps en train de siéger aux parlements. Coopérateurs, parce qu'ils n'auront pas que pour fonction la députation. En d'autres termes, si vous êtes médecins ou professeurs de l'université, vous continuez à exercer votre profession d'antan pour laquelle vous avez, au moins une qualification reconnue par l'Etat ou la société. Car il n'y a pas d'études spécifiques pour devenir député ou élu du peuple mais on le devient par le choix du peuple. Cela étant admis, d'autres dispositions s'ajoutent à cette proposition. Chaque député congolais doit absolument avoir sa résidence chez lui, c'est-à-dire, dans le territoire où il a été voté. En effet, plusieurs élus vivent loin et déconnectés des réalités du peuple. Pour ce faire, il faut des députés qui connaissent et vivent, qui palpent du doigt au quotidien, les réalités de leur peuple. Le représentant du peuple est comme un berger de son troupeau. Donc, il n'est pas question pour celui qui joue le rôle du berger de vivre loin de son troupeau. Dans plusieurs pays africains, l'administration ou le siège des institutions se trouve dans la capitale. Seuls les députés membres des différents bureaux permanents de l'assemblée peuvent vivre hors de leurs circonscriptions électorales. Les thèmes ou les matières à traiter pendant les sessions parlementaires leur seront envoyés, chez eux, avant quelques semaines, pour qu'ils soient traités au niveau de la cellule de base. En d'autres termes, le député ne peut pas réfléchir seul pour parler et répondre au nom du peuple qu'il représente au parlement, mais il doit travailler en équipe. Cela nécessite donc la création d'un bureau comme cellule ou conseil du peuple. Comme représentant du peuple, il a mission de faire remonter au niveau de l'Assemblée les desiderata et les besoins de sa base. C'est un coopérateur, avons-nous dit. S'il est empêché par sa profession, son suppléant pourra bien le représenter à une session de travail, d'autant plus que le gros du travail sera déjà fait au niveau de la cellule de base ou du peuple. En cas de situation d'urgence, les députés seront rappelés à la capitale pour la plénière. Pour le cas de la

République Démocratique du Congo, où les infrastructures routières sont en délabrement, cette disposition aiderait à bien entretenir les routes et autres voies de communication qui sont des facteurs prioritaires du développement. Quel mécanisme de contrôle pouvons-nous mettre en place pour obliger les députés à résider dans leur terroirs ? En cas d'absentéisme prolongé sur le terrain et non justifié, en cas d'inefficacité lorsque le député ne défend pas les intérêts de son peuple, celui-ci est en droit de demander sa démission pour le remplacer par un de ses suppléants, membres de la cellule du peuple.

Du moment où le peuple reste vigilant et se montre sévère à l'égard des dirigeants, c'est une manière de les aider aussi à bien travailler. Lorsque les choses ne marchent pas comme il se doit, le peuple doit réclamer ses droits, par exemple, en faisant des manifestations. Certes, la France, les Etats-Unis sont des pays bien organisés mais les gens continuent de manifester lorsque les choses ne marchent pas bien. Réclamer ses droits ne veut pas dire que vous n'aimez pas celui qui est au pouvoir ; au contraire, c'est une façon de l'aider à bien accomplir la mission pour laquelle il a été élu. Car il deviendra plus attentif et va se réveiller de son sommeil. L'exemple de la Révolution française est éloquent : les gens ont réclamé leurs droits et les choses ont changé. Si le peuple veut réellement le changement, cela doit se passer au plan individuel et national.

*Il faut établir un rapport de force :*

L'expression de rapport de force désigne un mode particulier de relations, fondée sur la comparaison ; il indique souvent une situation ou relation de conflit entre plusieurs parties qui opposent leurs pouvoirs, ou en un sens plus littéral leurs forces, que cette force soit physique, psychique, économique, politique, religieuse, militaire...

Dans ce bas monde dans lequel nous vivons, si tu es faible les gens ne te respectent pas. Que ce soit individuellement ou collectivement, si tu es faible les gens ne te respectent pas. Par exemple, à l'école primaire, je me souviens que dans notre groupe, ceux qui étaient faibles physiquement et intellectuellement ne parlaient pas trop, dès qu'ils prenaient parole dans une discussion, on leur fermait facilement la bouche. A l'inverse, nous craignons ceux qui étaient forts physiquement et intellectuellement dans notre classe. En effet, cet exemple banal reflète la même chose ou logique pour les sociétés modernes. Pour une société qui est faible comme le Congo, on le voit : n'importe qui vient faire les affaires et prendre ses richesses, et il vous donne des miettes. Déjà faible, il vient vous rendre encore plus faible qu'avant et vous ne saurez pas vous développer. Mais une société forte est celle qui sait défendre et protéger ses intérêts et sa



puissance inspire le respect des autres. Or, lorsqu'on approche les réalités de ce qui se passe au Congo, on se rend compte qu'il n'y a pas une volonté politique de faire de ce pays une société forte comme les autres. Et pourtant, reconnaissons-le : dans le monde politique, les faibles sont la proie facile des autres puissances. Donc, il faut être puissant, mais on ne peut pas l'être tout seul. Parce qu'aujourd'hui, ceux qui sont puissants constituent des Grands ensembles tels que les Etats-Unis, l'Union européenne, l'OTAN, la Chine, etc. Ces grands ensembles sont puissants, ils se craignent mutuellement en cas d'attaque et contre-attaques ou répliques, ils se respectent et se protègent puissance contre puissance. Pour ce faire, il faut donc que l'Afrique arrive à se constituer aussi et réellement une Organisation qui fera d'elle une grande puissance militaire avec une politique diplomatique commune. Si jusqu'aujourd'hui l'Union Africaine (UA)<sup>657</sup> n'arrive pas à atteindre ses objectifs, c'est qu'au fond il y a un problème.

Devant ces belles intentions de faire de l'Afrique une société aussi forte comme les autres, une question se pose : Qui finance l'Union Africaine ? Les Etats africains sont-ils vraiment incapables de financer eux-mêmes la totalité du budget pour le fonctionnement de cette grande organisation ? A en croire le professeur Obenga : « Aussi longtemps que les partenaires internationaux continueront à financer le budget de l'UA, c'est une injure faite à ses pères fondateurs. Pour lui, tant que l'Afrique restera dépendante des autres, elle ne sera jamais autonome dans ses décisions et donc restera toujours une société faible »<sup>658</sup>. Par ailleurs, nous nous demandons si tous les Etats membres veulent le changement de l'Afrique ? Dans l'affirmative, comment justifier la non-participation financière de certains Etats membres pour le fonctionnement de cette institution. Le budget alloué à cette fin est utilisé à bon escient et de manière efficace ? Selon le rapport de la 41<sup>ème</sup> session ordinaire du Conseil exécutif de l'organisation panafricaine tenue du 14 au 15 juillet 2022 à Lusaka, en Zambie, le budget 2023 de l'Union Africaine, estimé à 654,8 millions de dollars, sera financé à 67% par les Etats membres. Le financement de l'Union Africaine a constitué l'un des débats majeurs des assises. A date, plus de 40% des Etats ne versent pas leur contribution au financement de l'institution »<sup>659</sup>. Comment comprendre ce dégageant de la part de certains Etats ? Selon *Jeune Afrique*, « les partenaires internationaux s'acquittent presque trois quart du budget. Sur

---

<sup>657</sup> L'Union africaine (UA) est une organisation continentale à laquelle ont adhéré les 55 Etats membres qui composent les pays du continent africain. Elle a été officiellement fondée en juillet 2002 à Durban, en Afrique du Sud, pour prendre le relais de l'organisation de l'unité africaine (OUA, 1963-1999).

<sup>658</sup> Théophile Obenga, Interview avec Freddy Mulumba sur « la prise de conscience pour la renaissance africaine », sur RNTC, Kinshasa, 14 mars 2019.

<sup>659</sup> Aïssata Tall Sall, African Union Journal (Rédaction), « L'Union Africaine adopte son budget 2023 à 654,8 millions \$ », *Africa 24*, publié le 26 juillet 2022 à 11h26.

les années 2016 à 2018, tous les pays africains ne participaient pas également au budget de l'UA »<sup>660</sup>. Jusqu'aujourd'hui, nous confirmons que l'Afrique reste largement dépendante des aides étrangères. Cette dépendance, avec les conséquences de la politique mercantiliste des pays aidants, le rêve d'une Afrique comme grande puissance devient utopique. Mais cela ne nous empêche pas de proposer à la politique commune africaine de commencer par son indépendance militaire et son autonomie financière pour se faire respecter des autres. Mais qu'on ne se leurre pas, même dans l'OTAN le problème de domination parmi les Etats membres ne manque pas. Cependant, le risque de l'insécurité de ses Etats membres n'est pas inquiétant comme en Afrique.

Il nous semble important de faire appel à la promotion de jeunes vertueux dans nos sociétés que souhaitait Socrate depuis l'Antiquité. Car les plus grands voleurs ou détourneurs des fonds de l'Etat ne sont pas des jeunes chômeurs qui sont dans la rue, mais plutôt des hommes en cravate ou mieux des intellectuels qui prétendent œuvrer pour la destinée de la nation. A quoi bon organiser des élections sans s'attaquer au préalable à la racine de la corruption et de la soif de se maintenir au pouvoir, dans la mesure où le gagnant est connu d'avance, d'autant plus que toute la magouille et la tricherie ont été planifiées en amont ? Pourquoi ne pas penser à une gestion collégiale de l'Etat pendant un certain nombre d'années par une équipe de sages ou d'hommes dignes de confiance et dont la présidence serait tournante en attendant la maturation de la nouvelle génération qui sera formée dès le bas-âge pour des responsabilités futures.

De toute façon, si vous travaillez bien pour votre nation, la nation vous sera très reconnaissante, vous n'aurez plus besoin, par exemple, de venir vous faire hospitaliser en Europe quand vous tombez malade. Si vous travaillez bien pour votre nation, vous n'aurez pas besoin d'avoir des gardes du corps autour de vous pour vous protéger continuellement ; parce qu'au fait, la nation vous sera toujours reconnaissante. Généralement, ce sont des choses auxquelles on ne pense pas souvent et on cherche à copier certains gouvernants et colonisateurs, à copier des gens de l'époque de tel ou tel gouvernement, à chercher à se faire entourer et accompagner avec des sirènes, etc. En principe, cela ne devrait pas être ainsi.

D'ailleurs, on le voit bien dans d'autres pays, les responsables politiques circulent librement, sans une sécurité impressionnante autour d'eux ; on ne voit pas la garde devant leur maison connue de tous ; les ministres, on les rencontre dans la rue en train de discuter avec les

---

<sup>660</sup> Justine Rodier, Comment l'Union africaine est-elle financée ? dans *Jeune Afrique*, publié le 6 juillet 2017 à 14h.

gens, etc. Apparemment, nous supposons qu'ils ont la conscience tranquille, ils ne se reprochent rien, et donc, ils ne craignent pas les gens ou le règlement des comptes du moment que leur politique ne visait que le bien de cette même population. Ils se disent en eux-mêmes que les gens ne leur feront rien parce qu'ils répondent à leurs attentes ou leurs aspirations. Par ailleurs, cela ne signifie pas qu'on ne les agresse pas, parfois par une simple méchanceté des hommes, sans motif valable. Par exemple, quand il y avait de nouvelles lois de réforme autour de l'âge de la retraite en France, on voyait parfois des discussions assez violentes dans la rue entre les politiques et les syndicalistes. C'est une discussion verbale, et c'est normal. Mais cela ne va pas jusqu'à la peur de quitter son pays parce qu'on va s'attaquer à moi.

De façon générale, en Europe, on ne sent pas cette peur de la vengeance auprès des politiques, une fois qu'ils ne sont plus au pouvoir. Mais nous pouvons donc comprendre pourquoi en Afrique, les gens s'expatrient bien souvent dès que le régime au pouvoir change. Pour la plupart de cas, ils craignent et évitent le règlement de comptes sous forme de vengeance vis-à-vis des opposants politiques. Nous pensons que cette vengeance doit être gérée, mais par la justice. Si vous avez détourné de l'argent ou un bien de l'Etat, ce bien, on le récupère, on le vend et on met de l'argent dans le trésor public. Cette justice doit s'appliquer à tout le monde. Par exemple, pour un président qui détourne des millions d'euros, mais qui n'est pas inquiété, on le laisse comme si de rien n'était. Comment voulez-vous changer les choses avec des cas pareils et donner l'exemple ? Alors, la nation devient comme un bien des quelques gangsters qui sont des intouchables, la politique devient une politique des coups bas et la CENI qui s'occupe de l'organisation des élections est politisée, taillée sur mesure pour protéger et favoriser tel ou tel candidat, alors qu'elle devrait être indépendante de toute tendance politique. Du coup, il y a une dimension de noblesse qui disparaît du cercle politique.

Mais, quels sont les moyens pour la valorisation de la politique aujourd'hui ? Trois moyens fondamentaux : l'implication de toutes les couches sociales dans l'organisation de la cité, la formation politique et le rôle des partis politiques et autres associations. Aujourd'hui, nous assistons à un taux élevé d'abstention pendant les élections. Les gens ne s'intéressent plus à la vie politique, et pourtant le droit de vote pour celui qui a atteint l'âge de la majorité est un devoir civique. En outre, il faut tenir compte des finances qui sont jetées dans la poubelle pour organiser lesdites élections qui généralement coûtent cher au pays. Pour ce qui concerne *l'implication*, puisque la politique est une réalité essentiellement humaine, celui qui ne s'intéresse pas à la politique devra s'en prendre à lui-même et subir les conséquences. S'intéresser à la politique c'est assumer son être de citoyen. La citoyenneté ne se revendique

pas seulement pendant la période électorale. Être citoyen comporte des devoirs et des droits, et implique l'engagement dans l'activité politique.

Au sujet de la formation politique, il faut noter au préalable que la formation politique, selon Aristote, est une des attributions de l'Etat. C'est l'Etat qui doit éduquer ses membres à être des citoyens et même des citoyens vertueux. Cette formation est donnée dans de nombreux pays mais elle est aussi négligée dans d'autres où les hommes politiques gagnent à maintenir les autres dans l'ignorance. D'où l'exigence pour tout citoyen de mettre en œuvre des moyens pour sa formation et celle de ceux et celles avec qui on vit. Quel est le rôle des partis politiques et autres associations ? La formation du citoyen peut s'opérer grâce à l'intervention de groupes spécialisés (Associations, partis politiques, ...). Comme le dit le titre de cet ouvrage : *Les partis politiques, ateliers de la démocratie* :

« Les partis politiques sont souvent décriés, présentés comme en crise, voire rejetés sans aucune manière de procès. Ils sont pourtant historiquement et intrinsèquement liés au développement de la démocratie. Ils sont aujourd'hui encore à l'origine d'innovations majeures : introduction des primaires ouvertes, prise en compte du genre dans leur mode de fonctionnement, renouvellement du travail programmatique, internet, militant, pour ne citer que quelques exemples. Les partis jouent aussi un rôle-clé dans la consolidation des régimes en transition démocratique »<sup>661</sup>.

Il est en effet dans les attributions des associations et groupes politiques de former leurs membres, de leur donner les moyens de devenir des citoyens engagés. Une telle formation passe par la mise en évidence du but même de la vie politique. Mais ils jouent aussi le rôle de contre-pouvoir, en étant des instances de mise en lumière des actions bonnes ou mauvaises du pouvoir.

Par ailleurs, dans sa mission d'organiser la cité, le bien-vivre-ensemble, la politique joue aussi un rôle prophétique. En effet, le prophétisme est un terme biblique qui comprend trois termes caractéristiques : dénonciation, renonciation et annonce. La dénonciation en politique suppose un regard lucide sur la situation du pays ; un regard qui est dicté par la quête de l'idéal du politique. La lucidité porte également sur la volonté de s'engager en vue de la promotion et du développement. Cette dénonciation peut prendre diverses formes en allant des débats politiques à des prises de positions individuelles ou collectives en passant par des manifestations, revendications telles que proscrites par la loi fondamentale. Le renoncement en

---

<sup>661</sup> Dominique Andolfatto et Alexandra Goujon, *Les partis politiques, ateliers de la démocratie*, Université de Bruxelles, octobre 2016.

politique se comprend en termes du patriotisme, de la volonté de mettre les intérêts supérieurs de la nation au-delà de ses propres intérêts. Le patriotisme est à comprendre au sens de la volonté de s'engager au point de renoncer à sa propre vie en vue des intérêts de la nation. C'est l'amour de la patrie qui ne va pas ensemble avec des compromissions et trahisons. Le prophétisme politique comme annonce, c'est de considérer la politique comme bonne nouvelle à annoncer avec l'idéal de bien faire. En effet, considérer la politique comme bonne nouvelle consiste à s'engager dans un secteur possible, mais réel d'humanisation de la société et de l'homme.

Il faut observer que, s'il n'existe aucune vérité dernière qui guide et oriente l'action politique, les idées et les convictions peuvent être facilement exploitées au profit du pouvoir. Une démocratie sans valeurs se transforme facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois, comme le montre l'histoire. Fondamentalement, la démocratie est un "système" et, comme tel, un instrument et non pas une fin. Son caractère "moral" n'est pas automatique, mais dépend de la conformité à la loi morale, à laquelle la démocratie doit être soumise comme tout comportement humain : il dépend donc de la moralité des fins poursuivies et des moyens utilisés. En outre, il est préférable que tout pouvoir soit équilibré par d'autres pouvoirs et par d'autres compétences qui le maintiennent dans de justes limites. C'est là le principe de l'Etat de droit, dans lequel la souveraineté appartient à la loi et non pas aux volontés arbitraires des hommes. Comment garantir le respect du compromis d'un dialogue alors que la trahison n'est pas punissable par la loi ? La première des choses, c'est de voir dans quel contexte on se trouve. S'il s'agit du contexte de la politique actuelle, ce processus doit se faire accompagner avec des structures comme la justice, le sens du respect de l'autre et du respect de la nation. La nation n'est pas une ferme à vous où vous pouvez gérer et faire des petits accords ; et vous comporter comme vous voudriez. Or, si vous êtes dans un contexte où vous représentez tout un Etat, toute une nation, alors vous êtes tenu à une certaine règle éthique déontologique.

Dans *Histoire et vérité*, Ricoeur parle ou évoque comment les partis politiques tirent toujours bénéfice dans la gestion du pouvoir ; mais aussi comment les partis politiques doivent rendre compte à la nation. Les partis politiques ont le devoir de favoriser une large participation et l'accès de tous aux responsabilités publiques. Les partis sont appelés à interpréter les aspirations de la société civile en les orientant vers le bien commun et en offrant aux citoyens

la possibilité effective de concourir à la formation des choix politiques. Les partis doivent être démocratiques en leur sein, capables de synthèse politique et de programmation<sup>662</sup>.

Un autre instrument de la participation politique est le referendum où se réalise une forme directe d'accès aux choix politiques. L'institution de la représentation n'exclut pas, en effet, que les citoyens puissent être directement interpellés sur les choix de grande importance pour la vie sociale. En d'autres termes, si les partis politiques tirent profit du pouvoir, s'il y a des trahisons, ces trahisons ne peuvent pas aller vraiment au détriment de la nation, comme on le voit chez nous en Afrique. Ici en Europe par exemple, l'avantage est : dès que le scandale apparaît (par exemple le cas de François Fion), même si vous deviez être au sommet de l'Etat, l'histoire vous rattrape ; et vous êtes puni et sanctionné. Donc, ce qui est aussi une pédagogie par rapport aux autres qui viennent après vous. Or, chez nous en Afrique, qu'est-ce qui se fait ? Il n'y a pas de structures pour punir des trahisons graves où la nation est compromise, il n'y a pas de sanctions et on laisse faire. Par conséquent, il y a un esprit malsain qui continue à courir, qui s'installe, qui traverse des décennies et des âges, parce qu'il n'y a pas de gens ou de structures pour canaliser tous ces désordres.

On assiste à des théâtralisations de la justice et de la prison sans toutefois récupérer les biens volés ou l'argent détourné. La prison devient un lieu de repos pour certains. Certes, ils sont privés de la liberté de se promener librement comme avant, mais entre-temps, ils continuent tout en étant en prison à diriger, à donner des ordres et faire fonctionner leurs affaires ou business à distance avec de l'argent volé pour lequel ils se retrouvent incarcérés. Face à cette théâtralisation de la justice, on se demande si le rôle de la justice prend fin avec la prononciation du droit après le procès et se désengage par la suite ou s'il va jusqu'à la poursuite et restitution (avec réparation) des deniers de l'Etat détournés à des fins personnelles ? Quel est le sens d'une amnistie présidentielle donnée à tout vent et pour des raisons politiques à ses amis et à ses proches ?

### **7.3. Réflexions de Ricoeur sur les prévisions économiques et choix éthique.**

Depuis trois décennies, plusieurs groupes rebelles prospèrent en République Démocratique du Congo, pillant ses richesses et biens économiques qui devraient revenir à son peuple. Dans *Histoire et vérité*, Paul Ricoeur nous propose ses analyses et réflexions autour de la prévision économique et du choix éthique. Il commence par faire remarquer que nous

---

<sup>662</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, op.cit., p.320-321.

sommes dans des sociétés qui prospectent leur avenir et, en le prospectant, le planifient de multiple façon. Pour ce faire, son intention, écrit-il,

« Est de prendre conscience et de faire prendre conscience des *choix* implicites et explicites offerts à cette société. En effet, la plus grande des fautes, en tout cas la plus grande erreur, serait de tenir ce développement comme une sorte de structure qui fonctionnerait automatiquement, par-dessus les individus, à la faveur de leur négligence, contre leur volonté, et reconstituerait, pour chaque individu pris séparément, une sorte de destin. La tâche du moraliste est de faire apparaître le choix, c'est-à-dire la responsabilité, là où était le destin »<sup>663</sup>.

Il fait cette analyse à deux niveaux : d'abord, au niveau des *moyens* mis en œuvre par notre société à la recherche d'une plus grande rationalité : ce sera le niveau même de la *prospective* (mot inventé par le philosophe Gaston Berger). Ensuite, au niveau des *fins*, des motivations profondes qui animent ce développement. Ce serait à peu près la question : la croissance, le bien-être, pour quoi faire ? Après avoir pris comme un fait notre appartenance à cette société du développement, avec sa prévision, sa planification, nous replacerons les visées de cette société dans un projet humain plus vaste. Après la prospective, la perspective.

Au niveau de prospective et choix, Ricoeur ne met pas encore en cause les motivations profondes de cette économie du calcul, de la prévision, de la prospective, du choix collectif. Au deuxième niveau de la perspective de la prospective, il se pose quatre questions : la question de l'autonomie, la question du désir, la question de la puissance et la question du non-sens<sup>664</sup>.

En quoi les deux niveaux de ses analyses rejoignent notre préoccupation, c'est-à-dire celle de penser une économie pouvant aider la République Démocratique du Congo à bien orienter et développer sa vie économique ? Pour notre compte, nous retenons seulement trois choses : le travail de prise de conscience, la construction d'une démocratie économique et la notion du choix collectif.

D'abord un travail de prise de conscience.

« C'est la tâche des éducateurs, à chaque instant, de poser la question : quel homme faisons-nous ? qu'est-ce qu'implique l'aide au tiers monde, et telle ou telle modalité de cette aide ? quels sont les enjeux pour la signification même du projet humain ?

---

<sup>663</sup> Paul Ricoeur, « Prévision économique et choix éthique », dans *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p.339.

<sup>664</sup> *Ibid.*, p.347.

quelles sont les implications d'un choix portant sur la durée du travail sur le taux de croissance, sur la place respective des investissements de loisir, de culture ? Au fond, que voulons-nous à travers ces choix ? Toute décision économique doit être éclairée : par conséquent, la tâche est de faire apparaître au niveau même des individus la signification des décisions collectives et leur portée éthique »<sup>665</sup>.

Sur le plan économique, point n'est besoin de rappeler que le Congo a du répondant capable de participer au développement économique du monde parce qu'il a un sous-sol contenant près de 60% des minerais stratégiques, c'est-à-dire des minerais qui vont faire l'économie mondiale de demain. Cependant, le problème se pose au niveau de la gestion de son exploitation. C'est pourquoi il appartient à la sagesse pratique de renégocier le meilleur équilibre à tenir ; nous proposons la renégociation de certains contrats miniers, comme suggérés par Albert Yuma et Félix Tshisekedi lors d'une interview<sup>666</sup> : nous devons éviter la malédiction de nos minerais. Les deux proposent la création d'une nouvelle société qui s'occupera de l'exploitation du coltan artisanal qui représente 27% seulement, sans pouvoir trop laisser le reste à la sous-traitance des multinationales étrangères, et la redistribution équitable du denier public ; c'est-à-dire que le peu qui entre dans le trésor public puisse servir effectivement aux besoins de l'Etat et non disparaître dans les poches de certains individus.

« L'homme aujourd'hui se veut collectivement sujet actif de son destin. » Qu'est-ce que cela veut dire ? Sommes-nous préparés à cette notion d'un *choix collectif* ? C'est sur elle que je voudrais d'abord concentrer toute notre réflexion, tant elle est nouvelle pour nous. Elle est nouvelle parce que toute notre formation morale et philosophique nous a enseigné à concevoir seulement le choix personnel, et nous ne sommes guère prêts à intégrer dans notre vision morale quelque chose comme un choix collectif. Nous avons même l'impression que c'est une sorte de monstre. Comment élever au niveau du choix collectif *la volonté de chacun et de tous* ? C'est la question fondamentale que pose la notion de choix collectif »<sup>667</sup>.

Le 25 juin 2017, les évêques de la République Démocratique du Congo ont voulu se révolter en déclarant ce qui suit :

---

<sup>665</sup> *Ibid.*, p.344.

<sup>666</sup> Entretien : qui détient le cobalt de la RDC ? Albert Yuma, président de la GECAMINE, par Alain Foka, journaliste *RFI Afrique*

<sup>667</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité, op.cit.*, p.341-345.



« La politique économique de notre pays est toujours plus extravertie, organisée au détriment des Congolais mais au profit des économies étrangères : les ressources minières sont pillées, les surtaxes par les agents publics étranglent et tuent l'économie congolaise avec une concurrence déloyale organisée par ceux-là mêmes qui ont la charge de protéger ce peuple ! Tout cela entraîne la misère des populations congolaises et le banditisme de tout bord ». <sup>668</sup>

Après le travail de prise de conscience, deuxièmement, nous aurons à construire la démocratie économique, souligne Paul Ricoeur.

« La seule façon de compenser le déplacement de la liberté d'initiative individuelle sur la liberté de décision collective est de faire participer le plus grand nombre de gens possible à la discussion et à la décision. A vrai dire, cette démocratie n'existe nulle part : nous ne connaissons encore que des formes sauvages, si l'on peut dire, de la planification : rigidité des plans ici, isolement des spécialistes là, bureaucratie partout. Ces vices, il est vrai, sont bien souvent le résultat de notre incompetence et de notre indifférence. Mais il s'agit pour l'essentiel de libertés nouvelles à conquérir, et d'abord par le moyen de la compétence. Je pense que le problème de la démocratie économique sera de plus en plus au centre de toute discussion concernant la démocratie moderne. Comment faire pour que la discussion et la décision ne soient ni clandestines ni oligarchiques ? » <sup>669</sup>.

En matière économique, pour discuter avec les autres Etats à l'échelle continentale et mondiale pour avoir sa souveraineté, nous pensons qu'il faut avoir ce que nous appelons une *monnaie d'échange*. Pour y arriver, il faut savoir cibler un secteur à développer à grande échelle parmi tant d'autres richesses afin de devenir une des références mondiales dans un domaine donné. Les cas de pays comme Taïwan et le Qatar peuvent inspirer et booster le développement économique du Congo. Taïwan a une forte monnaie d'échange parce qu'ils ont pris un seul secteur qui est celui des puces électroniques. Aujourd'hui, ce sont des Taïwanais qui fournissent à 80% des puces électroniques du monde entier. C'est-à-dire que Taïwan est capable à lui seul d'arrêter toute l'économie d'automobiles, de tout ce qui est technique, parce que les puces

---

<sup>668</sup> Robert Sarah (Cardinal) et Nicolas Diat, *Le soir approche et déjà le jour baisse*, La Flèche (France), Fayard, 2019, p.345

<sup>669</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p.344-345.

entrent dans tout ce qui est électronique avec mémoire (voitures, ordinateurs, téléphones et tout ce qui est appareil électronique avec puce).

« Le destin de l'humanité comme un unique sujet est la figure qui se dessine à travers tous nos débats, sur la faim dans le monde, sur la menace atomique, sur la décolonisation, sur la recherche d'un ordre mondial et, peut-être plus que tout, sur ce que François Perroux appelle l'économie généralisée. Or cette unité de l'humanité ne se fait pas toute seule ; ce grand dessein se poursuit à travers ce qu'on peut appeler la pathologie de l'être générique. Nous en connaissons les signes à l'époque même où nous pensons en termes d'humanité. Les riches deviennent toujours plus riches et l'écart avec la pauvreté s'accroît. Les idéologies en reflux mettent en pièces la rationalité économique au niveau des grands échanges internationaux. L'économie mondiale des besoins est freinée par les rivalités et les politiques de prestige. Nous devons donc faire prévaloir les besoins de l'humanité, prise comme un grand corps souffrant, sur tous les projets particuliers »<sup>670</sup>.

Or, l'économique s'interpose ! Et quand l'économique s'interpose, toutes les puissances coloniales et les grandes puissances actuelles du monde qui sont au pouvoir, cherchent des « pantins » qu'ils placent au pouvoir pour qu'elles puissent tirer bénéfice de leur présence à eux. Alors, naturellement dans cette logique, c'est l'Afrique ou mieux le faible, le dépendant qui en souffre. Donc, c'est aux Africains eux-mêmes qu'il revient de comprendre ces enjeux et de savoir les contourner sagement et dignement dans le respect des droits de l'autre. Mais la question à ce niveau est déjà énorme : comment vont-ils réussir à le faire ? Comment devenir économiquement fort et indépendant pour se faire respecter aussi des autres ? Quelles stratégies mettre en place ? Nous tentons de répondre tout de suite à cette question en ces termes : même si nous n'avons pas des réponses prêtes à porter, mais il nous semble que la question mérite déjà d'être posée, c'est une façon d'ouvrir des brèches de solution.

Reprenons ici la réflexion de Ricoeur autour de l'argent : d'un soupçon à l'autre, sur le plan économique :

« Qu'en est-il alors de notre réflexion sur l'argent, se demande Ricoeur. C'est dans la capacité de la recherche sans entraves du profit à fonder une nouvelle espèce de lien social que réside la véritable alternative que l'économie politique propose, à la fin du XVIIIe siècle, à l'approche morale antérieure. [...] Mais l'affranchissement

---

<sup>670</sup> *Ibid.*, p.352.

méthodologique de l'économie, d'où résulte la neutralisation de toutes les estimations négatives concernant l'argent, ne constitue que la moitié et, si l'on peut dire, l'envers du tableau. Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est « l'envahissement progressif de tous les domaines, de la vie privée et publique, sociale et politique, par la logique de l'économie et de la marchandise... L'économie est la forme essentielle du monde moderne, et les problèmes économiques sont nos préoccupations principales. Pourtant, le vrai sens de la vie est ailleurs. Tous le savent. Tous l'oublient. Pourquoi ? ». Ainsi s'exprimaient Jean Pierre Dupuy et Paul Dumouchel dans *L'Enfer des choses, René Girard et la logique de l'économie*<sup>671</sup>. La constitution de l'économie en science exacte d'un domaine autonome et spécialisé des affaires humaines n'a de sens que portée par un mouvement spirituel, celui de l'individualisme moderne. *L'Homo oeconomicus*, c'est l'individu moderne, sans racines et sans liens, encombré de soi-même dans une solitude désolée »<sup>672</sup>.

L'Union Africaine appelle l'économie bleue la « nouvelle frontière de la renaissance africaine ». Cette « économie bleue » est plus qu'un simple espace économique : elle fait partie du riche tissu géographique, social et culturel de l'Afrique. Si elle est pleinement exploitée et bien gérée, écrit Carlos Lopes, l'économie bleue de l'Afrique peut constituer une source majeure de richesse et servir de catalyseur au développement du continent<sup>673</sup>. Dans la plupart des pays africains, les Etats peinent à remplir la tâche nodale que Carlos Lopes leur reconnaît, consistant à rendre aux peuples la maîtrise de leur destin et à faire face aux défis écologiques, technologiques et sociaux des temps présents. Non seulement ces Etats sont dans l'allégeance aux puissances économiques et financières étrangères, mais ils sont les héritiers de deux figures historiques de la prédation : héritiers d'une administration coloniale vouée, non à la protection, mais à la surexploitation des indigènes et de leurs terres ; et héritiers de ces « petits rois qui vendent leurs sujets aux princes de l'Europe », que stigmatisait déjà Montesquieu au début du 18<sup>ème</sup> siècle<sup>674</sup>.

En effet, il n'y a pas de développement économique, social, politique sans justice. La justice doit jouer son rôle fondamental, et dans l'impartialité totale. C'est pourquoi il faut que la lutte contre la corruption, le détournement du denier public ou la personnalisation de la chose publique et l'impunité soit au cœur de la politique des institutions congolaises comme son

---

<sup>671</sup>. Le Seuil, 1979.

<sup>672</sup> Paul Ricoeur, *Politique économie et sociétés*, op.cit., p.205-207.

<sup>673</sup> Carlos Lopes, *L'Afrique est l'avenir du monde, Repenser le développement*, Paris, Seuil, mars 2021, p.178.

<sup>674</sup> Alain Supiot, dans Préface de *L'Afrique est l'avenir du monde*, 15.

cheval de bataille pour une bonne gouvernance. La corruption est la véritable épidémie qui ronge tous les pays du monde entier, mais de manière particulière la République Démocratique du Congo. Certes, le président Félix Tshisekedi a mis en place une Agence de prévention et de lutte contre la corruption (APLC<sup>675</sup>) dont la vocation est justement de lutter contre la corruption dans toutes ses formes. Mais, la question qui reste est de savoir si cette structure peut être efficace et crédible jusqu'à mener des enquêtes sur les malversations et la corruption au niveau de la présidence ou bien si elle n'a été créée que pour les autres ? Connaissant bien les réalités de fonctionnement des institutions congolaises, face à l'autorité qui vous nomme et fait de vous un responsable, on n'a que le devoir de redevabilité et non pas de contrôle. Car, contrôler son chef ou celui qui vous a donné du travail, c'est encore impensable en Afrique, et presque une abomination. Carlos Lopes estime que :

« La croissance économique, à elle seule, n'a pas suffi à transformer l'Afrique. Malgré ses énormes ressources naturelles et humaines, la pauvreté et les inégalités persistent, ce qui conduit même certains observateurs à se demander si ces ressources ne seraient pas en fait une malédiction pour le continent. Principalement tirée par les exploitations, la demande en matières premières ne parvient pas à entraîner l'économie dans son ensemble aux niveaux national et régional. En Afrique, en particulier dans les pays touchés récemment par un conflit, la priorité devrait être donnée à l'inclusion sociale, économique et politique, un des piliers d'une société ouverte et dynamique »<sup>676</sup>.

Cela étant admis, il faut lutter contre toutes formes de corruption qui se présente comme un mal qui attaque les valeurs et les institutions démocratiques à leur racines. De la sorte, les choix politiques favorisent les objectifs restreints de ceux qui possèdent les moyens de les influencer et empêchent la réalisation du bien commun de tous les citoyens. En privilégiant la discussion et le choix collectif, nous pensons rendre réelle la démocratie économique que Ricoeur appelle de son vœu de prospective et choix, mais il précise que cette démocratie économique n'existe nulle part : nous ne connaissons que des formes sauvages. Paul Ricoeur pense que :

---

<sup>675</sup> APLC : est une Agence de prévention et de lutte contre la corruption. Elle a pour mission de prévenir et de lutter contre la corruption qui gangrène la République Démocratique du Congo. Elle a aussi mission de concevoir, élaborer et proposer au chef de l'Etat les stratégies et politiques à mettre en œuvre par les institutions de la République pour promouvoir la bonne gouvernance et lutter efficacement contre la corruption, le blanchiment des capitaux et le financement du terrorisme.

<sup>676</sup> Carlos Lopes, *L'Afrique est l'avenir du monde*, op.cit., p.20.

« Construire la démocratie économique serait la seule façon de compenser le déplacement de la liberté d'initiative individuelle sur la liberté de décision collective est de faire participer le plus grand nombre de gens possible à la discussion et à la décision. A vrai dire, cette démocratie n'existe nulle part : nous ne connaissons encore que des formes sauvages, si l'on peut dire, de la planification : rigidité des plans ici, isolement des spécialistes là, bureaucratie partout. Ces vices, il est vrai, sont bien souvent le résultat de notre incompetence et de notre indifférence. Mais il s'agit pour l'essentiel de libertés nouvelles à conquérir, et d'abord par le moyen de la compétence. Je pense que le problème de la démocratie économique sera de plus en plus au centre de toute discussion concernant la démocratie moderne. Comment faire pour que la discussion et la décision ne soient ni clandestines ni oligarchiques ? Comment élever au niveau du choix collectif *la volonté de chacun et de tous* ? C'est la question fondamentale que pose la notion de choix collectif »<sup>677</sup>.

Somme toute, réorganiser le secteur des ressources naturelles devrait être une préoccupation importante, une nécessité et un impératif pour la relance de la situation économique du pays. Comme le soutient Albert Yuma, président de la Générale des carrières et des mines (Gécamines) :

« Du moment où ses richesses ont fourni un motif de conflits ou mieux ont facilité la création des forces rebelles opposées au gouvernement, il faut falloir restructurer les choses dans ce domaine. Car la mauvaise gestion de ses potentielles richesses ne donne pas seulement naissance à une connexion entre conflits et ressources naturelles, mais est aussi un obstacle majeur à la capacité du pays à tirer parti de ses potentialités pour booster son développement économique. A cette difficulté, il importe d'ajouter les effets dévastateurs sur le développement économique et l'environnement par suite de la corruption dans le secteur public et dans le comportement contraire à l'éthique des multinationales qui ont facilité l'exploitation irresponsable des matières premières ainsi que l'évasion fiscale »<sup>678</sup>.

Pour ce faire, nous estimons qu'il est essentiel d'établir un cadre réglementaire et un système de gestion des ressources minières qui en font une bénédiction et non une malédiction. En outre, l'amélioration du secteur énergétique facilitera la transition de l'exploitation minière

---

<sup>677</sup> Paul Ricoeur, « Prévision économique et choix éthique », dans *Histoire et vérité, op.cit.*, p.344-345.

<sup>678</sup> Entretien : qui détient le cobalt de la RDC ? Albert Yuma, président de la Gécamines, par Alain Foka, journaliste *RFI Afrique*.

artisanale à une exploitation minière industrielle. Car l'industrialisation du secteur minier permettra l'augmentation des revenus des ressources naturelles, mais à condition de rationaliser la mobilisation fiscale et de réduire les fuites dans le recouvrement des impôts dans le secteur public. L'amélioration de cette gouvernance nécessite une coopération transparente et une logique du développement bilatéral d'un partenariat gagnant-gagnant entre l'Etat congolais et les pays d'origine des sociétés multinationales opérant dans le secteur minier. Mais, promouvoir l'industrialisation du secteur des ressources naturelles exige, par ailleurs, l'investissement dans la formation des compétences locales. Cela donnera de l'emploi et favorisera la diminution du chômage.

#### **7.4. Aspect sécuritaire**

Assurer la sécurité des personnes et de leurs biens doit être l'une des priorités de l'Etat responsable et digne de ce nom. Au Congo, l'insécurité a déstabilisé l'économie du pays dans la mesure où les investisseurs étrangers et les hommes d'affaires locaux sérieux ne veulent pas courir le risque d'engager leurs moyens sur un terrain peu sûr. Sur le plan social, l'insécurité continue à déstabiliser beaucoup de familles, des enfants se retrouvent sans parents ou des familles qui ont perdu tous leurs biens par suite d'une irruption des bandits à mains armées et cambrioleurs. On dénombre des morts tous les jours comme victimes de l'insécurité. Comment faire en sorte que les gens puissent en toute quiétude travailler, se déplacer, vivre, prier, étudier, s'exprimer librement et dormir sans avoir de troubles de sommeil parce que l'une ou l'autre personne risque d'être visitée la nuit par des hommes. Cette insécurité est due à beaucoup de paramètres : sur le plan politique, nous pouvons citer par exemple le fait de l'intoxication politique ; certains politiciens et partis politiques utilisent ou exploitent abusivement la jeunesse pour utiliser la violence pour défendre leurs intérêts en s'attaquant aux biens communs de l'Etat voire pour casser et saboter les biens privés des autres partis.

Du côté social, il y a la vie qui devient de plus en plus intenable ; et cela pousse les gens à prendre un certain raccourci pour résoudre leur problème, c'est-à-dire, agresser et voler. En outre, l'insécurité constitue un grand frein pour que les investisseurs étrangers sérieux puissent s'engager pour travailler en RDC. Afin de combattre la délinquance et les violences juvéniles, nous proposons l'enrôlement dans l'armée (comme fut le cas en France avec le service militaire obligatoire pour tous les jeunes) des jeunes désœuvrés et auteurs des troubles afin de les sortir des ghettos, de la drogue, de la violence, du vol et les éloigner des rançonneurs de biens d'autrui. Et réformer l'armée congolaise qui semble être infiltrée et infestée par des militaires étrangers. Car il serait illusoire de chercher à trouver ensemble une solution durable à un conflit

avec celui qui l'a créé et qui en tire encore des dividendes. Que devons-nous attendre d'une armée où certains officiers militaires vendent délibérément des munitions aux groupes armés rebelles ? Avec une telle armée, comment pouvons-nous espérer la victoire dans sa fameuse lutte contre les ennemis du pays ? Tant qu'il n'y aura pas d'unité dans le peuple, entre les militaires, nous ne pouvons rien espérer de bon.

Dans cette réforme, nous pensons en premier lieu à la formation militaire et policière. Organiser une brigade spéciale d'encadrement de marches ou manifestations organisées par des partis politiques, mais qui généralement finissent mal d'une part avec le sabotage des biens publics ; et d'autre part avec le nombre des blessés et des morts. Seuls les policiers qui ont un minimum d'instruction intellectuelle et morale peuvent se retrouver dans cette brigade. Pour le dire autrement, mettre sur pied un programme de formation des policiers pour la prévention, l'encadrement et la répression de marches. La prévention, l'encadrement et la répression étant les trois étapes importantes dans un mouvement subversif ou dans un mouvement de société. La prévention est importante pourquoi ? Il faut que la police développe des capacités de négocier, de coopérer avec la population. Car cette même population est censée protéger peut se retourner contre elle et voire même lui cacher des informations utiles relatives à la sécurité ; une population capable de cacher les tueurs de leurs propres compatriotes. Pour ce faire, nous proposons l'idée d'organiser des ateliers de discussion ou causerie morale sous forme de dialogues entre les policiers et la population pour faire régner un climat d'entente et de confiance mutuelle ; parce qu'ils sont appelés à vivre ensemble.

En effet, la police n'est pas le FBI, encore moins le service de l'ANR (Agence nationale de renseignement). Il ne faudra pas que la population et la police vivent en ennemis, où l'on remarque facilement une espèce de désamour, la méfiance qui avoisine une sorte de mépris et de haine entre la police et les civils. C'est comme s'ils ne s'entendent pas, ils ne s'apprécient pas, comme s'il y avait le doute des uns contre les autres. Comment détruire cette inimitié entre les policiers et les civils ? Il faut faire entrer dans la tête des gens que le policier n'est pas ton ennemi, mais plutôt ton allié le plus proche qui veille sur toi ! Malheureusement, cette peur vis-à-vis du policier, particulièrement au Congo, remonte à l'époque coloniale avec la Force publique de Léopold II qui coupait facilement et sans remords les bras des gens. Ainsi, dans certains villages africains, dès que les soldats apparaissent, les jeunes garçons fuient pour se cacher dans la forêt jusqu'à leur départ ; de peur qu'ils soient arrêtés et obligés de transporter de lourds fardeaux des soldats d'un village à un autre.

D'ailleurs, une phrase en lingala dit ceci : « Solda aza moninga na yo te », ce qui se traduit par : (le soldat n'est pas ton ami). Cette peur de la police qui va jusqu'à engendrer l'inimitié qu'on observe aujourd'hui au Congo entre les policiers et les civils a commencé depuis longtemps. Malheureusement, parmi tous les gouvernements et régimes qui se sont succédé ; aucun gouvernement n'a eu l'intelligence de briser ce mythe afin de rapprocher les deux corps. Ce mauvais héritage culturel fait que dans plusieurs lieux de manifestation ou lieux publics, les policiers et les civils se regardent en « chien et chat », en « homme et serpent ».

En fait, la Force publique de l'époque coloniale avait fait des choses que l'armée et la police Zaïroises de Mobutu ; l'Armée et police congolaises de Kabila Père et fils n'ont jamais réglées jusqu'à ces jours. Donc, nous avons un héritage conflictuel qu'il faut absolument régler. Mais comment gérer cet héritage de la mauvaise conception policière dans les esprits de beaucoup ? Cette campagne de sensibilisation de masse peut se faire dans la prévention à travers les émissions télévisées, les spots publicitaires, le programme de discussion, etc... Ainsi, au bout d'un temps, nous pourrions arriver au point que la population deviendra très confiante et proche de la police jusqu'à dénoncer les criminels si possible.

S'agissant de l'encadrement comme deuxième stratégie, le policier qui a appris quelques notions, celui qui était à l'école ; c'est-à-dire qui a un niveau supérieur à la moyenne, celui qui est capable de se maîtriser soi-même, d'écouter et comprendre les autres ; le policier qui a un niveau de compréhension différent des autres, ne considérera jamais le civil en face de lui comme un vaurien ; mais comme autrui, un citoyen digne de respect et de considération, sujet faible confié à sa protection pour le bien de tous. Nous lisons dans *Histoire de la philosophie* :

« Le contrat social ne lie que lorsqu'est réalisée la fin en vue de la laquelle on contracte, à savoir la sécurité. L'obéissance est échangée contre la protection. Non que les hommes ne puissent jamais être complètement à l'abri d'un dommage causé par autrui. Il suffit que chaque citoyen sache que quiconque cherche à lui causer un dommage a plus à craindre le châtimeut du souverain qu'à gagner à son délit. Le premier droit du souverain est le droit de punir ou le droit d'exercer le pouvoir de police »<sup>679</sup>.

Pour ce faire, cette première attitude de considération et de respect doit être fondamental dans chaque policier. Bref, le policier doit savoir encadrer la population. Dans l'encadrement, on fait

---

<sup>679</sup> Leo Strauss et Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique*, « Contrat social de Thomas Hobbes » Paris, PUF, 2010, p.444.



la lecture du danger ; le policier, parce qu'il est formé, sait apprécier le danger. Mais pour revenir à titre d'exemple à des manifestations publiques qui sont reconnues et autorisées par la loi, on constate parfois de la répression disproportionnée de la part de la police qui était là pour assurer l'encadrement des manifestants. Si le policier pour sa part applique l'éthique policière pour décompresser la tension dans la foule, en lieu et place de se positionner contre elle, peut-être on arriverait à désamorcer les tensions.

Enfin, la dernière étape est celle de la répression. La répression s'applique en dernier lieu lorsque la population se montre récalcitrante vis-à-vis de l'ordre établi par la police pour l'encadrement de la marche. La force reste à la loi, et c'est légitime. Parfois la population exagère en se moquant de la présence policière et foule aux pieds les injonctions de la police. Par exemple, elle ne peut pas lancer des pierres à la police et que cette dernière ne réagisse pas ; des manifestants qui entonnent des chants injurieux qui touchent à la personnalité de l'autorité de l'Etat sont punissables par la loi. En effet, il y a des marches qui donnent l'impression d'être organisées rien que pour défier la police. Cette attitude provocatrice ne peut qu'en retour s'attendre à la répression policière parce qu'elle trouble l'ordre public. Mais, cette répression doit se faire de manière pédagogique et correctionnelle et non pas brutalement jusqu'à fouiller les sacs et poches des manifestants. Dans ce cafouillage des choses, certains en profitent pour confisquer ou voler les biens de manifestants (téléphones, montres, bijoux et autres objets de valeur).

Concernant des jeunes délinquants et auteurs de troubles, on entend souvent la société réagir : « il faut les faire enrôler dans l'armée ou dans la police ». En fait, l'idée en soi n'est pas mauvaise dans le souci d'une rééducation sévère et de diminuer le taux de délinquance juvénile urbaine. Mais, il sied de rappeler ici que la police n'est pas un dépotoir ni une bergerie de tous les ratés de la société. Non, la police est une fierté, est une école d'honneur, des hommes et des femmes respectueux. Il y a des policiers qui sont des modèles, irréprochables dans leur service et très pertinents et cohérents dans la réflexion. Le policier c'est quelqu'un de moral, digne de confiance, d'instruit et de cultivé qui est là pour protéger et réguler la vie des citoyens dans la cité en vue du bien vivre ensemble. C'est pourquoi, nous pensons qu'il est urgent de réformer l'armée et la police congolaise pour le bien-être de tous.

En effet, l'énorme augmentation des armes représente une grave menace pour la stabilité et pour la paix. Le principe de suffisance, en vertu duquel un Etat peut posséder uniquement les moyens nécessaires à sa légitime défense, doit être appliqué aussi bien par les Etats qui achètent des armes que par ceux qui les produisent et les fournissent. Toute accumulation excessive

d'armes, ou leur commerce généralisé, n'est pas moralement justifiable. Ces phénomènes doivent être aussi évalués à la lumière des normes internationales en matière de non-prolifération, production, commerce et usage des différents types d'armements. Les armes ne doivent jamais être considérées de la même façon que d'autres biens échangés au niveau mondial ou sur les marchés intérieurs.

Aujourd'hui, nous assistons au phénomène de la dissuasion. L'accumulation des armes apparaît à beaucoup comme une manière paradoxale de détourner de la guerre des adversaires éventuels. Ils y voient le plus efficace des moyens susceptibles d'assurer la paix entre les nations. Ce procédé de dissuasion appelle de sévères réserves morales. La course aux armements n'assure pas la paix. Loin d'éliminer les causes de guerre, elle risque de les aggraver. Les politiques de dissuasion nucléaire, typiques de la période de la guerre froide, doivent être remplacées par des mesures concrètes de désarmement, basées sur le dialogue et sur les négociations multilatérales.

L'armement est l'instrument de base du *hard power* étatique. Pour un Etat, sa capacité à exercer une contrainte, à brandir une menace ou à intervenir dans un conflit relève notamment de la qualité et de l'ampleur de son stock d'armes. L'innovation technologique peut apporter un avantage décisif en termes de capacité de destruction, de projection et de furtivité : la course à la technologie militaire est donc une constante historique. Cette dernière est continue depuis les deux bombardements atomiques du 6 et 9 août 1945 sur Hiroshima et Nagasaki, qui clôturent les combats du second conflit mondial, jusqu'au déploiement par la Russie en 2019 de ses missiles de type hypersonique et invulnérables face aux boucliers antimissiles<sup>680</sup>.

La course aux armements menace-t-elle la paix dans le monde ? Lundi 25 avril 2022, le dernier rapport sur les dépenses militaires de l'institut international de recherche sur la paix de Stockholm (Sipri) a dévoilé que pour la première fois, les dépenses militaires ont dépassé 2000 milliards d'euros dans le monde en 2021, dont la moitié pour les membres de l'Otan. Cet accroissement, qui durait depuis sept ans, s'est notamment accentué du fait de la guerre russo-ukrainienne. De leur côté, bien qu'ils représentent 38% de ces dépenses, les Etats-Unis sont allés à l'encontre de la tendance mondiale et ont diminué leurs dépenses de 1,4%. Pourquoi cette soudaine escalade des ventes d'armes ? Où en sont les négociations sur le désarmement ?

---

<sup>680</sup> « Armement », dans *Dictionnaire de Géopolitique*, Stéphanie Beucher et Annette Ciattoni (dir), op.cit.,p.62.

Le monde est-il plus dangereux aujourd'hui<sup>681</sup> ? Qu'on se le dise : les armes de destruction de masse – biologiques, chimiques et nucléaires – représentent une menace particulièrement grave ; ceux qui les possèdent ont une énorme responsabilité devant Dieu et devant l'humanité tout entière. Le principe de la non-prolifération des armes nucléaires, les mesures pour le désarmement nucléaire, ainsi que l'interdiction des essais nucléaires, sont des objectifs étroitement liés entre eux, qui doivent être atteints le plus rapidement possible grâce à des contrôles efficaces au niveau international.

Le désarmement doit s'étendre à l'interdiction d'armes qui infligent des effets traumatisants excessifs ou qui frappent aveuglément, ainsi qu'aux mines antipersonnel, un type d'engins de petit calibre, inhumainement insidieux, car ils continuent à causer des dommages même longtemps après la fin des hostilités : les Etats qui les produisent, les commercialisent ou les utilisent encore, assument la responsabilité de retarder gravement l'élimination totale de ces instruments mortifères. La communauté internationale doit continuer à s'engager dans l'activité de déminage, en encourageant une coopération efficace, y compris la formation technique, avec les pays qui ne disposent pas de propres moyens spécifiques pour réaliser le déminage de leur territoire et qui ne sont pas en mesure de fournir une assistance adéquate aux victimes des mines.

Des mesures appropriées sont nécessaires pour le contrôle de la production, de la vente, de l'importation et de l'exportation d'armes légères et individuelles, qui facilitent de nombreuses manifestations de violence. La vente et le trafic de telles armes constituent une sérieuse menace pour la paix : ce sont celles qui tuent davantage et qui sont les plus utilisées dans les conflits non internationaux ; leur disponibilité fait augmenter le risque de nouveaux conflits et l'intensité de ceux en cours. L'attitude des Etats qui appliquent des contrôles sévères sur le transfert international d'armes lourdes, tout en ne prévoyant jamais, ou seulement en de rares occasions, des restrictions sur le commerce des armes légères et individuelles, est une contradiction inacceptable. Il est indispensable et urgent que les Gouvernements adoptent des règles appropriées pour contrôler la production, l'accumulation, la vente et le trafic de telles armes, afin d'en empêcher la diffusion croissante, principalement entre des groupes de combattants qui n'appartiennent pas aux forces militaires d'un Etat. L'utilisation d'enfants et d'adolescents comme soldats dans des conflits armés, bien que leur très jeune âge ne puisse en permettre le recrutement, doit être dénoncée. Ils sont contraints par la force à combattre, ou bien

---

<sup>681</sup> Telles sont les questions posées autour de la problématique de l'aspect ostentatoire du surarmement dans le monde lors d'une émission télévisée sur Arte. On peut le trouver dans *Fonds Ricoeur*, Olivier Abel était invité du *28 minutes (Arte)- Le magazine d'actualité* du 26 avril 2022.

ils choisissent de le faire de leur plein gré sans être pleinement conscients des conséquences. Il s'agit d'enfants privés non seulement de l'instruction qu'ils devraient recevoir et d'une enfance normale, mais aussi entraînés à tuer : tout ceci constitue un crime intolérable. Leur emploi dans les forces combattantes de quelque type que ce soit doit cesser ; en même temps, il faut fournir toute l'aide possible pour les soins, l'éducation et la réhabilitation de ceux qui ont été impliqués dans les combats<sup>682</sup>.

Donc, on ne peut pas dire simplement : bricolons et prenons des gens qui ont été des milices, qui n'ont aucune formation, qui n'ont aucune éthique et tout de suite vous faites d'eux au nom de la réconciliation des responsables et cela au nom d'une fameuse réconciliation, oui, on va les mettre ensemble pour former une *armée*... ! Où avez-vous déjà vu une telle armée fonctionner ? César disait déjà que lorsqu'une armée est divisée en son sein, elle ne peut jamais gagner le combat ou la guerre. Quand une armée est désobéissante, il ne faut plus jamais compter sur elle. Elle constitue désormais un danger permanent pour le pays. En d'autres termes, il faut oublier cette armée. Une armée qui fait une mutinerie (une action collective de révolte au sein d'un groupe réglé par la discipline) il faut l'ignorer. Au fond, les militaires ne se battent pas pour la nation ; c'est faux comme principe. En réalité, les militaires se battent pour leurs chefs. Pour ce faire, quand ils sont conscients qu'ils ont un chef qui les respecte, qui les considère, alors ils font équipe avec lui pour cheminer ensemble. A titre illustratif, c'est le secret d'ailleurs de la reprise de Bukavu par le Général Mbunza Mabe qui avait dit ceci : « je n'ai pas besoin de l'armée pour combattre, mais j'ai besoin des militaires, de mes hommes que moi-même j'ai formé ; et c'est avec ceux-là que je vais reprendre la ville de Bukavu ». Et, cela s'est passé ainsi<sup>683</sup>...

Les politiques savent bien qu'une armée qui a fait une mutinerie n'est plus une armée sur qui il faut compter. Mais il y a lieu de les récupérer en les mettant comme des sentinelles dans des bateaux, devant certains offices de l'Etat, mais ce n'est pas sur eux que vous devez compter pour défendre une nation. Or, qu'est-ce qui se passe pour le Congo ? On fait du mélomélô tout en oubliant le passé et soi-disant pour la réconciliation nationale. Non, la réconciliation nationale ne se fera pas à ce prix-là. Comme il s'agit de l'armée, nous pouvons aussi aborder la question de l'indépendance militaire.

---

<sup>682</sup> « Sur le désarmement », dans *Compendium de la doctrine social de l'Eglise*, §508-511.

<sup>683</sup> Témoignage recueilli auprès d'un Officier militaire de Mobutu vivant en Belgique en avril 2018 à Bruxelles-Matonge.

En effet, nous revenons à notre question initiale de savoir quelle politique économique, sociale et militaire qu'il faut mettre en place pour une indépendance militaire ? Car, une indépendance politique sans indépendance économique et militaire est une indépendance amputée de deux jambes. Avoir une armée forte, puissante, bien formée et indépendante doit être une préoccupation majeure pour la République Démocratique du Congo. Compter sur la protection des puissances voisines, c'est mettre son pouvoir et son Etat dans une situation d'insécurité vis-à-vis des autres Etats. Cependant, il existe une armée qui n'est pas bien formée, qui n'est pas forte ou encore une armée fragilisée en son sein parce que divisée et infiltrée politiquement. Et, c'est le cas de l'actuelle armée nationale congolaise qui se révèle très faible face aux attaques dont le pays fait objet, elle compte en son sein des officiers militaires, des chefs d'anciens groupes rebelles étrangers récupérés au nom d'un brassage politique pour faire la paix. Depuis le début des conflits congolais vers les années 90 jusqu'à ces jours, une armée purement congolaise, c'est-à-dire composée uniquement par des Congolais d'origine, n'existe pas. Il y a urgence de réformer l'armée qui sera à même d'entrer dans la vision du chef de l'Etat.

Aussi longtemps que ce problème ne sera pas résolu conjointement avec la résolution des conflits, on peut oublier le reste de vos rêves. Du moment où elle restera infiltrée par des éléments étrangers, le risque de la trahison et de la complicité malsaine restera toujours grand. Comment comprendre qu'à peine des nouvelles stratégies militaires sont prises, elles sont déjà communiquées de l'autre côté chez les groupes armés rebelles ? se demandait un officier militaire dans l'Est de la RDC. Peut-être qu'avec la création d'une force armée régionale composée de tous les pays des Grands Lacs pour combattre les forces négatives pourrait être une solution afin de sécuriser les différentes frontières de ces pays. Mais, il serait naïf d'espérer trouver une solution d'ensemble avec celui qui crée les conflits et en tire bénéfice. Déjà en 1989, Tshiyembe Mwayila et Bukasa, dans leur ouvrage intitulé *L'Afrique face à ses problèmes de sécurité et de défense*, tentent de démontrer l'intérêt et la possibilité pour les Etats africains de développer une action collective, d'origine régionale ou sous-régionale, susceptible de conférer à ces Etats une réelle maîtrise en cas de conflits internes ou de menace externe<sup>684</sup>.

Avant de conclure, réfléchissons rapidement autour de trois points qui nous tiennent à cœur : la problématique des enfants soldats, Le mouvement rebelle M3 qui sème la terreur à l'Est du Congo et le danger d'une armée infiltrée.

---

<sup>684</sup> Tshiyembe Mwayila et Bukasa Mayele, *L'Afrique face à ses problèmes de sécurité et de défense*, Paris, Institut Panafricain de Géopolitique, Coll. « Travaux et recherches de l'Institut Panafricain de Géopolitique », 1989, 263p.

Premièrement face à la problématique des enfants soldats :

Sur les enfants soldats, il y a des éléments permanents qu'on retrouve chez tous les enfants soldats et dans tous les processus de recrutement et de mobilisation d'enfants soldats. Il y a des vérités qui sont constantes que l'on retrouve chaque fois, on retrouve les mêmes problèmes. En gros, le problème est que tant qu'une guerre se poursuit, il est tout à fait illusoire de vouloir démobiliser et réintégrer dans la société des enfants soldats ; pas seulement des enfants soldats mêmes les adultes. Donc, il faut d'abord arrêter la guerre, mettre fin aux conflits avant de pouvoir entamer le processus de mobilisation et de réintégration d'enfants soldats.

Dans un terrain conflictuel où l'on compte plusieurs groupes armés, il se fait qu'au même moment on démobilise les enfants soldats dans un groupe, et au même moment ou quelques jours après, ils sont recrutés à nouveau dans un autre groupe armé. Dans la majorité de cas, on assiste aux multiples recrutements successifs. Malgré cette joie de retrouvailles avec ses parents, ce garçon qui n'est pas allé à l'école ou très peu allé à l'école, et donc qui ne sait rien faire d'autres que manier son fusil, très vite il devient un poids pour sa famille qui est déjà dans une situation difficile de la guerre et des conflits. Trop vieux pour retourner en classe, pas de boulot, sans une autre expérience professionnelle, pour le jeune démobilisé : « avec un fusil on ne meurt jamais de faim », disent-ils. Donc, au bout de quelques mois, l'ennui venant, le garçon se sent être un poids pour sa famille, la tentation est forte de retourner dans ce qu'il sait faire, reprendre le fusil. C'est pourquoi, nous proposons au gouvernement de penser créer des centres d'accueil et des structures d'encadrement d'enfants soldats démobilisés en vue de préparer leur réinsertion dans la société.

Deuxièmement, dégageons les grandes lignes du mouvement de rébellion M23. Le terme M23 signifie le 23 mars. Les M23 qui sont-ils et qu'est-ce qui s'est passé à la date du 23 mars ? Cette milice composée des Congolais d'expression rwandaise, plus précisément pro-Tutsi avait signé un accord de paix avec le gouvernement congolais, le 23 mars 2009. Mais en 2013, ce mouvement devenu en attendant le Congrès national pour la défense du peuple (CNDP) se rebelle contre l'armée congolaise en l'accusant de maltraiter les Tutsi. En novembre 2013, le CNDP attaque et contrôle Goma. En décembre 2013, ils sont chassés grâce notamment à la bravoure d'un héros congolais, le colonel Mamadou Ndala. Un accord régional stipulera que les rebelles du M23 seront désormais placés dans des camps de réfugiés en Ouganda avec la promesse d'être réintégrés à l'armée congolaise ou de revenir sur les terres qu'ils revendiquent au Congo. Fin mars 2022, les rebelles du M23 attaquent la République Démocratique du Congo et s'empare de Bunagana. Leur revendication principale serait que le

gouvernement congolais n'aurait pas respecté ses engagements envers eux. Depuis lors, les combats s'intensifient entre M23 et l'armée nationale congolaise (Fardc). La Monusco a prouvé que le M23 était soutenu par l'armée rwandaise car les rebelles seraient mieux équipés que les Casques bleus des Nations Unies selon une interview de M. Antonio Guterres, le Secrétaire Général de l'ONU, à la radio France-Inter et au journal *Le Monde*, le 19 septembre 2022 : « Le M23 est mieux équipé que la Monusco ». Un grave aveu d'échec. Cela étant admis, on peut se demander directement : qui équipe le M23 ? Comme dans ses habitudes, Kigali a toujours nié son implication, le « ubwengi », fonctionne à fond. Mais Kigali n'est pas seul à soutenir ce mouvement. Parfois, on retrouve de la ration et quelques munitions envoyées à l'armée congolaise chez Le M23. Le M23 fait fuir la population d'une partie de l'Est du Congo. Il occupe des territoires qu'il contrôle et y organise des prélèvements des taxes. Les rebelles de M23 revendiquent d'être insérés dans l'armée avec leur grades respectifs comme cela leur avait été promis. Ils font beaucoup de mal à la République Démocratique du Congo car la population de l'Est du pays vit dans l'insécurité permanente et la lutte contre le M23 est la source des mobilisations financières urgentes. C'est ainsi que le ministre des finances avait justifié le dépassement budgétaire des derniers mois qui serait dû à la question sécuritaire à l'Est du pays. Le M23 et son parrain Kigali sont donc des véritables ennemis du peuple Congolais pour l'instant. C'est du moins ainsi qu'ils sont présentés à la population congolaise.

Un autre ennemi du peuple congolais, me semble-t-il, est celui qui vit au quotidien avec lui dans un semblant de la normalité, mais sous une opulence incroyable. Au lieu de servir le peuple, cet ennemi se sert du peuple pour s'enrichir personnellement. Nous pouvons lire dans un Journal appelé Nation, La Giffre, n°503, du 10 mars 2023, nous lisons les résultats d'une enquête sur les salaires de nos dirigeants.

En troisième lieu, que devons-nous faire pour restructurer l'armée nationale qui demeure toujours infiltrée jusqu'à un niveau supérieur ? En effet, ces derniers temps, il y a eu plusieurs arrestations des Officiers militaires, des Généraux et des quelques membres de l'entourage proche du chef de l'Etat congolais qui sont accusés ou soupçonnés être en intelligence avec les ennemis de l'Etat pour déstabiliser le pays. Le cas des Généraux Nkunda Batware, Bosco Tanganda et Adolphe Yav, Kalev Mutond, le directeur de l'ANR (Agence nationale de renseignement), Vital Kamhere, le directeur du cabinet du chef de l'Etat, Vidiye Tshimanga, le conseiller du président en matière de stratégies, François Beya, le conseiller spécial du chef de l'Etat en matière de sécurité, pour ne citer que ceux-là. Devant cette liste de personnes que le Gouvernement congolais a qualifiées des traîtres et ennemis de la République,

la réforme de l'appareil militaire est une urgence. Dans son discours tenu à la Tribune de l'ONU, vendredi 23 septembre 2022, Félix Tshisekedi cite nommément l'agression militaire rwandaise contre son pays<sup>685</sup>. Il y a des gens qui communiquent des informations en temps voulu aux ennemis de la RDC. On peut imaginer que toutes les stratégies montées par l'armée congolaise sont à l'avance dévoilées et maîtrisées par l'ennemi. On ne peut pas prétendre avoir une armée homogène, soudée et unie si à son intérieur il y a des fissures. Mais comme toute la question tourne autour des minerais, il est bon de réorganiser d'abord le secteur minier en imposant, par exemple, un moratoire sur les minerais du Congo pour privilégier un autre domaine comme l'agriculture

Rappelons ici quelques phrases du président français Emmanuel Macron, qui ont attiré notre attention, dans son discours prononcé à l'occasion des vœux aux Forces Armées, au Mont-de-Marsan, vendredi 26 janvier 2023.

[« Nos armées sont prêtes aux périls et aux menaces du siècle », « Le budget des armées sera augmenté d'un tiers sur 2024-2030 à 400 milliards d'euros », « Puisque les menaces sont multiples et s'agrègent, nous ne choisirons pas les conflits que nous aurons à affronter. Il faut réparer nos armées, leur redonner le souffle, les transformer », « La guerre ne se déclare plus, elle se mène à bas bruit, elle est hybride », « Il ne faut jamais être en retard d'une guerre, il faut toujours avoir une guerre d'avance », « La dissuasion fait de la France un pays différent en Europe », « Le budget du renseignement augmentera de 60% sur les 7 ans », « Les efforts de l'armée seront, dans les années qui viennent, plus considérables. Nos attentes portent sur les industrielles de défense », « La mobilisation civile est inséparable de l'effort militaire. Ce que nous vivons sur le sol européen, depuis plus d'un an en Ukraine, nous l'enseigne »]<sup>686</sup>.

Il va sans dire que l'heure est grave. Il est grand temps que chaque pays se préoccupe d'abord de la sécurité de son territoire. En effet, l'esprit selon lequel ce discours programme du président français prononcé sous forme des vœux, mais qui est en réalité un discours de mise à jour stratégique, dit tout ! Tout est dit et avec des mots très clairs. L'espoir d'un pays repose d'abord sur le sens élevé du patriotisme des citoyens et sur la puissance militaire. Alors, on peut se

---

<sup>685</sup> RFI, Lors de la 77<sup>e</sup> Assemblée générale de l'ONU, les présidents congolais et rwandais se sont interpellés sur la question de la crise dans l'Est de la République Démocratique du Congo, publié le 20 septembre 2022.

<sup>686</sup> Emmanuel Macron, *Extrait du discours des vœux aux Forces Armées Françaises*, Mont-de-Marsan, vendredi 26 janvier 2023, transmis en direct par LCI. C'est nous-même qui avons fait la transcription.



demander : face aux périls du siècle, comme il le qualifie, si la France qui est comptée parmi les grandes puissances, ne cesse de projeter des stratégies pour rendre son armée encore plus forte et de maintenir toujours son traditionnel positionnement, et des éventuelles surprises dans tous les sens possibles ; combien à plus forte raison les pays africains (qui ont des armées faibles et moins équipées), doivent se préoccuper de consolider leurs armées afin qu'elles soient capables d'exercer le rapport de force contre l'adversaire en cas de guerre, d'attaque ou d'ingérence qui déstabilisent la paix sociale.

En somme, il faut reconnaître qu'à l'époque de Mobutu, aucun pays d'Afrique centrale ne pouvait jouer avec l'armée zaïroise. Qu'on se le dise : Mobutu avait bien formé ses militaires, mais il n'a pas compris qu'il fallait continuer à garder la puissance de l'armée. A un moment donné, Mobutu avait commis l'imprudence de tout centrer sur lui, sa protection personnelle et celle de ses biens ; et non plus la protection de la nation, tout cela alors pour protéger son pouvoir. Il a négligé aussi le secteur de l'armée, les militaires ne touchaient plus régulièrement leur salaire et commençaient en retour à rançonner la population et à piller les magasins des particuliers ; c'était le début de l'insécurité et de leur démotivation. Et avec la crise politique de 1989, il est tombé malade ; il a eu le cancer de la prostate. Et alors, tant que vous n'avez pas un appareil étatique qui peut bien gérer après vous, alors c'est le désastre, la délinquance et le désordre, tout s'écroule. Donc, il y a un lien étroit qui existe entre la sécurité et le développement. En effet, pour développer un pays, il faut de la sécurité pour attirer les investisseurs et travailler en toute confiance et sérénité, mais pour avoir de la sécurité, une bonne sécurité il faut aussi du développement.

## 7.5. Sur le plan du développement : Paul Ricoeur et Carlos Lopes

### 7.5.1. Le plan du progrès

Dans *Histoire et vérité*, Paul Ricoeur réfléchit sur le plan du progrès mais dans une perspective théologique.

« Il me semble qu'on peut sortir de l'ornière le problème du progrès en posant la question préalable : de quoi peut-il y avoir progrès ? qu'est-ce qui est capable de progrès ? Si l'homme tranche de manière si visible sur la nature, sur la répétition sans fin des mœurs animales, si l'homme a une histoire, c'est d'abord parce qu'il *travaille* et qu'il travaille avec des *outils* »<sup>687</sup>.

---

<sup>687</sup> Paul Ricoeur, « Perspectives théologiques », dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p.94.

En évoquant l'outil et les ouvrages qu'il produit, le philosophe fait remarquer quelque chose d'irréversible. Lorsque nous approchons les outils et les œuvres de l'homme, nous nous rendons bel et bien compte de leur évolution dans le temps, ils évoluent mais l'homme lui-même recommence. Pour comprendre sa réflexion, il est normal de préciser ce qu'il entend par outil. Dans une certaine mesure, l'homme lui-même n'est-il pas considéré comme un outil dans la main de son créateur ? Mais attention, le sens de la question ne veut pas dire que l'homme est une télécommande dans la main de Dieu pour qu'il soit à l'origine de toutes ses œuvres.

Avant de dire ou d'expliquer en quoi et comment l'outil comporte non seulement une croissance mais un progrès, Paul Ricoeur veut nous faire prendre d'abord conscience de l'ampleur de la notion d'outillage.

« Le monde technique au sens étroit – c'est-à-dire les outils matériels prolongés par les machines – ne résume pas le *monde instrumental* de l'homme. Le savoir aussi est à sa façon outil, disons : instrument ; tout ce que l'homme a appris, tout ce qu'il sait – tout penser, dire, sentir et faire, tout cela est 'acquis' ; le savoir se stratifie, se sédimente comme les outils et les œuvres issues des outils. Concrètement, c'est l'écriture et de façon plus décisive l'imprimerie qui ont permis à la connaissance de laisser des traces et de s'accumuler. Le savoir est là, dans les livres et les bibliothèques, comme une chose disponible, comme une partie du monde instrumental »<sup>688</sup>.

L'accumulation d'un acquis, comme le savoir d'une personne, d'un apprenant qui s'instruit et se développe au fur et à mesure qu'il apprend, qu'il le maîtrise et qu'il découvre autres choses plus qu'avant, est un progrès. Le perfectionnement des connaissances, en particulier, scolaires, est un progrès. Retenons déjà à ce niveau que pour penser développer son pays ou vouloir faire du progrès dans un domaine quelconque, peut-être avec les outils déjà acquis, il faut penser au préalable au développement du savoir. On y reviendra lorsque nous parlerons de l'éducation dans les lignes qui suivent.

Par ailleurs, non seulement que le savoir humain est vaste mais on peut faire du progrès dans plusieurs domaines de notre existence. Allons même plus loin, écrit Ricoeur : « il y a non seulement une aventure de connaissance, mais une aventure de *conscience* qui rentre dans la catégorie très large de l'instrument. La réflexion morale, la connaissance de soi, la compréhension de la condition humaine se cumulent d'un certain point de vue comme des instruments de vie. Il y a une « expérience » morale et spirituelle de l'humanité qui se capitalise

---

<sup>688</sup> *Ibid.*, p.95.

comme un trésor. Les œuvres d'art, les monuments, les liturgies, les livres de culture, de spiritualité, de piété forment un « monde » inséré dans le monde et nous donnent des points d'appui, comme des objets, des choses hors de nous »<sup>689</sup>.

Cette longue liste de différents domaines cités par le philosophe dans lesquels nous pouvons réaliser du progrès, se comprend pour moi comme est une invitation à la prise de conscience de la largesse de la notion d'outillage. Car, lorsqu'on parle de l'outil, bien souvent nous avons tendance à penser premièrement aux objets techniques, et pourtant, il englobe tout un monde des choses comme instruments de vie. Certes, l'amélioration des moyens de production, grâce et surtout au perfectionnement des machines, est un progrès technique. Cependant, il convient de noter que tout progrès technique n'implique pas le progrès social, et que ce dernier n'est pas la cause du progrès économique mais sa conséquence. Dans cette perspective, malgré le champs immense réservé au progrès, Ricoeur prend soin de montrer en même temps les limites :

« Part immense, puisque le monde instrumental est bien plus vaste que ce que nous appelons ordinairement le monde technique et couvre aussi nos savoirs et nos œuvre de culture et de spiritualité ; limite, puisque le progrès ne concerne qu'un esprit anonyme, abstrait de la vie humaine, le dynamisme des œuvres de l'homme, arrachées au drame concret des individus souffrant et voulant et des civilisations qui croissent et dépérissent »<sup>690</sup>.

Quel est le sens du vrai progrès ou vrai développement chez Ricoeur ? Avant de répondre à cette question, il nous semble important de nous fixer d'abord sur ce qu'il entend par une histoire concrète. En effet, le temps proprement humain est fait d'événements, de décisions et est jalonné par de grandes options. L'histoire est concrète où il se passe quelque chose, où les peuples mêmes ont une personnalité qui peut aussi se perdre ou se gagner. Il ne s'agit pas d'une histoire anonyme, des œuvres de l'homme sans homme, comme le dit Ricoeur. Mais « ce trait c'est celui qui permet justement de l'appeler progrès et non pas seulement évolution, changement ou même croissance : affirmer que cette croissance d'outils, de savoir et de conscience est un progrès, c'est-à-dire que ce *plus* est un *mieux* ; c'est donc attribuer une

---

<sup>689</sup> *Ibid.*, p.96.

<sup>690</sup> *Ibid.*, p.97.

*valeur* à cette histoire pourtant anonyme et sans visage »<sup>691</sup>. Nous pouvons penser à l'apport de l'homme dans son accomplissement pour le bien de l'homme.

Il me semble, souligne Ricoeur que valeur qui se révèle dès ce niveau, c'est la conviction que l'homme accomplit sa *destination* par cette aventure technique, intellectuelle, culturelle, spirituelle, oui, que l'homme est dans sa ligne de créature, quand, rompant avec la répétition de la nature, il se fait histoire, intégrant la nature même à son histoire, poursuivant une vaste entreprise et d'humanisation de la nature. Comme nous l'avons dit plus haut, la conséquence du progrès technique, c'est le progrès social. En d'autres termes, tant que le développement intégral de l'homme ne sera pas pris en compte dans le processus d'amélioration ou de perfectionnement technique, les œuvres de l'homme sans l'homme constituent alors un péril pour l'homme. Mais en quoi et comment le progrès technique contribue-t-il à la réalisation de l'homme ou au progrès humain ? Avec les progrès techniques, le monde est devenu un petit village planétaire, le monde informatique multiplie et facilite les relations interpersonnelles. Le progrès technique consiste à épargner à l'artisan le plus possible de travail manuel. Les progrès considérables de la médecine permettent de lutter avec efficacité contre la mort et à avancer l'espérance de vie. A côté de nombreux avantages du progrès technique, il y a aussi son côté désastreux pour l'humanité. Il suffit de penser au dérèglement climatique par suite de l'agir humain, à la fabrication d'armes nucléaires. Nous y reviendrons au chapitre suivant avec le principe responsabilité comme sagesse pratique.

La solution du problème du développement requiert la coopération entre les différentes communautés politiques. Celles-ci se conditionnent réciproquement, et on peut affirmer que chacune se développe en contribuant au développement des autres. Par la suite entente et collaboration s'imposent entre elles. Le sous-développement semble une situation impossible à éliminer, presque une condamnation fatale, si l'on considère le fait qu'il n'est pas seulement le fruit de choix humains erronés, mais aussi le résultat de mécanismes économiques, financiers et sociaux et de structures de péché qui empêchent le plein développement des hommes et des peuples.

Ces difficultés doivent cependant être affrontées avec une détermination ferme et persévérante, car le développement n'est pas seulement une aspiration, mais un droit qui, comme tout droit, implique une obligation : la collaboration au développement de tout l'homme et de tout homme est en effet un devoir de tous envers tous, et elle doit en même temps être

---

<sup>691</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, p.98.

commune aux quatre parties du monde : Est et Ouest, Nord et Sud. Le développement est le nouveau nom de la paix, disait le pape Paul VI. Certes, si tous les pays du monde arrivent à se développer, peut-être qu'il n'y aura plus de migration et de jalousie mutuelle. Mais la recherche du plus fort, du premier parmi les égaux sera toujours là pour empêcher les autres de se développer. La Doctrine sociale de l'Eglise sur la coopération internationale pour le développement rappelle que :

« Le droit au développement se fonde sur les principes suivants : unité d'origine et communauté de destin de la famille humaine ; égalité entre toutes les personnes et entre toutes les communautés basées sur la dignité humaine ; destination universelle des biens et de la terre ; intégralité de la notion de développement, caractère central de la personne humaine ; et solidarité »<sup>692</sup>.

La doctrine sociale encourage des formes de coopération capables de favoriser l'accès au marché international de la part des pays marqués par la pauvreté et le sous-développement. Il semble donc que le problème essentiel soit d'obtenir un accès équitable au marché international, fondé non sur le principe unilatéral de l'exploitation des ressources naturelles, mais sur la valorisation des ressources humaines. Parmi les causes qui concourent le plus à déterminer le sous-développement et la pauvreté, en plus de l'impossibilité d'accéder au marché international, il faut mentionner l'analphabétisme, l'insécurité alimentaire, l'absence de structures et de services, le manque de mesures pour garantir l'assistance sanitaire de base, le manque d'eau potable, la corruption, la précarité des institutions et de la vie politique elle-même. Il existe un lien, dans de nombreux pays comme au Congo, entre la pauvreté et le manque de liberté, de possibilités d'initiative économique, d'administration de l'Etat capable de mettre en place un système approprié d'éducation et d'information.

#### 7.5.2. *Repenser le développement de l'Afrique avec Carlos Lopes.*

Avant de commencer à exposer ses réflexions sur le développement de l'Afrique, il nous semble important de présenter brièvement Carlos Lopes. Né en 1960, un économiste du développement et fonctionnaire bissau-guinéen, Carlos Lopes est professeur à l'école Nelson Mandela de la gouvernance publique de l'université de Cape Town et à Sciences Politiques à Paris, chercheur au *Royal Institute of International Affairs* de Londres. Il a dirigé la Commission économique pour l'Afrique des Nations unies de 2012 à 2016, et est aujourd'hui membre de la

---

<sup>692</sup> « La coopération internationale pour le développement, de la collaboration pour garantir le droit au développement », dans *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, §446.

Commission mondiale sur l'économie et le climat. En 2018, il est nommé Haut Représentant de l'Union africaine pour les négociations avec l'Union européenne<sup>693</sup>.

A partir de la cartographie rigoureuse de la situation présente de l'Afrique dans le monde, Carlos Lopes trace les voies d'un avenir qui ne se laisse réduire ni à sa dissolution dans la globalisation néolibérale, ni à l'essentialisation d'une culture et d'une identité marquées au coin de la diversité. Pour les solides raisons qu'il expose, et qui ne sont pas uniquement économiques, mais aussi démographiques et écologiques, c'est l'avenir du monde qui se joue en Afrique, et pas seulement celui des Africains<sup>694</sup>.

Ainsi, comme le suggère le titre de l'ouvrage de Paul Ricoeur, *La critique et la conviction*, puisque c'est possible de repenser l'Afrique à la lumière des concepts philosophiques de Paul Ricoeur, nous sommes convaincus que dans trente ans, l'Afrique sera regardée autrement par le monde. Cette conviction n'est pas seulement à comprendre comme une certitude acquise, mais une position intermédiaire de lueur d'espoir entre scepticisme et dogmatisme, que la situation de l'Afrique changera. Celle-ci deviendra la terre d'accueil d'autres peuples du monde. En effet, quand on pense que cette Afrique fait preuve, avec ses moyens de bord, de ses capacités à s'adapter dans plusieurs situations difficiles : qu'il s'agisse des personnes âgées qui sont prises en charge en famille et qui ne sont pas livrées à elles-mêmes, qu'il s'agisse des mécanismes de solidarité, de résistance et de résilience face au choc climatique, qu'il s'agisse de la capacité à adopter très vite l'innovation dans ce qu'on appelle le saut de grenouille, face à la Covid 19, elle a fait preuve de ses capacités de faire face aux situations difficiles. Là, nous comprenons que le développement c'est aussi avoir la capacité de choix, c'est-à-dire d'être souverain quand on est face à son destin.

Tout compte fait, nous conjecturons que le développement de l'Afrique est bel et bien possible. L'Afrique se développera si et seulement si ceux qui sont supposés permettre ce développement sont eux-mêmes concernés et confrontés aux mêmes réalités que les autres. Par exemple, les hôpitaux africains ne seraient-ils pas modernes et bien équipés si les dirigeants eux-mêmes se faisaient soigner sur place ? Par exemple : avec le confinement que la plupart des pays du monde entier viennent de subir à la suite de la pandémie Covid-19, certains

---

<sup>693</sup> Nous trouvons cette présentation de Carlos Lopes sur la couverture de son livre : *L'Afrique est l'avenir du monde. Repenser le développement*, traduit de l'anglais par Cyril Le Roy, Paris, Seuil, « collection Poids et mesures du monde », 2021.

<sup>694</sup> Carlos Lopes, *L'Afrique est l'avenir du monde. Repenser le développement*, traduit de l'anglais par Cyril Le Roy, Paris, Seuil, « collection Poids et mesures du monde », 2021, p.10.

présidents africains craignaient de se faire soigner dans leurs propres pays, d'autant plus que les voyages vers les pays étrangers étaient suspendus et les frontières des pays bloquées. Au moins, chaque Etat face à lui-même s'est rendu compte de ses capacités et de ses propres limites du point de vue de l'organisation générale dans le domaine du développement et particulièrement en infrastructures médicales. En plus, si les enfants des dirigeants africains allaient dans les mêmes écoles que les autres enfants, il n'y aurait pas de problème d'écoles et d'infrastructures, de chômage et de salaire modique....

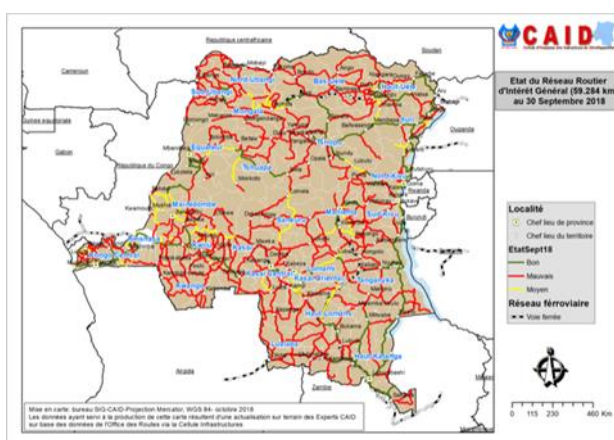
De plus, que le gouvernement affecte à son exercice de souveraineté l'ensemble des moyens financiers conséquents dont cet exercice a besoin pour fonctionner comme il se doit, afin de résister à la tentation de demander de l'aide ou de recevoir des dons de l'extérieur, de l'étranger ; parce que les dons de l'extérieur sont toujours assortis des recommandations ou mieux : de conditions qui réduisent la souveraineté d'un peuple. Car, la main qui donne est toujours supérieure, plus puissante que celle qui reçoit. C'est ce qui justifie l'imposition des certains dirigeants africains par les puissances étrangères parce qu'ils sollicitent de l'aide pour financer leurs campagnes électorales et signent des contrats, bien entendu au détriment de la nation. Donc, en amont, ils se lient mains et pieds, s'affaiblissent devant les Etats pourvoyeurs avant même d'accéder au pouvoir. Si nous voulons que les choses changent en Afrique, il est temps que les Africains cessent de tendre toujours la main vers l'extérieur pour solliciter de l'aide. Un pays qui n'est pas prêt et capable d'organiser les élections avec ses propres moyens, ne peut pas s'empêcher de tomber dans le piège du passé. Malheureusement, puisque le pouvoir enivre et rend parfois aveugle et puisque tout le monde veut s'éterniser au pouvoir, à chaque cycle électoral, on passe toujours par le même circuit malsain. La tâche revient donc au peuple comme souverain premier mais aussi victime de cette imposition des candidats qu'ils n'ont pas votés, de rester vigilant et de comprendre ces enjeux s'il veut mettre fin à un mauvais système politique. Cela peut sembler du « réalisme naïf » aux yeux de plus d'un, mais nous sommes persuadé qu'avec un minimum de sens du patriotisme, tout est possible.

La République Démocratique du Congo peut se développer sans ses ressources minières comme les autres pays dont on ne cite jamais le nom alors qu'ils sont de loin mieux organisés et plus développés que le Congo. Dans le domaine de l'agriculture, il y a urgence d'investir des moyens pour accroître la production. Certains pays africains (Sénégal, Cameroun, Côte d'Ivoire, Afrique du sud) se sont développés grâce à l'agriculture. Plusieurs cultures se font au Congo (les céréales : maïs (problématique de la fameuse industrie de Bukanga lonzo), arachide, haricot, tomates, pomme de terre, riz (Ioso ya mbuba), manioc, palmiers (huile), oignons, canne

à sucre (Kwilu ngongo), etc.) mais dont la production est trop faible pour faire face aux besoins primaires de sa population.

Pour ce faire, par l'exportation de la technologie des pays du Nord, en sollicitant l'appui des organisations mondiales pour le développement (par exemple, le PNUD pour aider au financement agricole), un appui en matériels ou des machines modernes, des instruments agricoles conçus pour augmenter la productivité, diminuer la main-d'œuvre et aider les agriculteurs dans les différentes tâches qu'ils doivent effectuer (le tracteur, la charrue, le déchaumeur, le semoir, le pulvérisateur, la moissonneuse batteuse, etc.). Pour la plupart des cas, nous constatons que les financements sont utilisés pour d'autres fins ; ce qui justifie une fois de plus la problématique ou le cœur du cœur du problème congolais à savoir l'homme congolais lui-même comme source de sa propre misère. Pour ce faire, nous proposons que par respect des intentions des donateurs, que des organismes pouvant aider se chargent eux-mêmes des achats des instruments agricoles nécessaires pour les acheminer jusqu'à destination. Certes, personne ne pourra mettre un tracteur dans sa poche ; mais on peut toujours employer un tracteur de l'Etat pour faire des champs personnels et s'enrichir individuellement. Par ailleurs, il est clair que le développement et l'économie vont de pair avec l'éducation ; il faudra donc penser à former des jeunes pour le maniement et la maintenance de ces machines pourvoyeuses.

Cependant, étant donné l'état actuel où se trouve ce pays, une autre problématique reste celle de savoir comment faire parvenir les matériels agricoles dans les différents coins reculés du pays alors qu'il n'y a pas des infrastructures routières. Il n'y a aucune route nationale qui relie les différentes provinces de la République Démocratique du Congo (on peut se référer à la carte ci-dessous de l'infrastructure routière en RDC).





Province	Routes revêtues	Routes en terre	Longueur totale	Proportion des routes revêtues	Proportions des routes en terre
<b>RDC</b>	3 120	55 009	58 129	5,4	94,6
Kinshasa	227	25	252	90,1	9,9
Bas Congo	630	2 500	3 130	20,1	79,9
Bandundu	458	8 384	8 842	5,2	94,8
Equateur	50	8 754	8 804	0,6	99,4
Province Orientale	231	10 034	10 265	2,3	97,7
Nord Kivu	357	1 389	1 746	20,4	79,6
Sud Kivu	152	1 764	1 916	7,9	92,1
Maniema	240	3 572	3 812	6,3	93,7
Katanga	610	10 436	11 046	5,5	94,5
Kasaï Oriental	135	4 183	4 318	3,1	96,9
Kasaï Occidental	30	3 968	3 998	0,8	99,2

Sources : CAID (Cellule d'Analyses des indicateurs de développement), Office des Routes, Cellule infrastructures, Etat du Réseau routier d'intérêt général (59.284 km) au 30 septembre 2018 en RDC.

En effet, la route est un facteur incontournable du développement : tant que les problèmes routiers ne seront pas résolus en RDC, nous ne voyons pas comment espérer le changement sur le plan du développement dans ce pays. Certes, le développement du Congo dépendra d'abord du secteur de l'Agriculture, mais celui-ci nécessite impérativement l'amélioration des routes pour faciliter l'évacuation des produits agricoles vers les grands centres commerciaux.

En outre, puisque le pays fait face à des crises multiformes qu'on ne cessera ici de rappeler (anthropologique, sociale, économique, politique, etc), au fond, on se demande : par où faut-il commencer pour son décollage ? Au fond, après le problème culturel de l'homme lié au changement des mentalités, la route est un facteur primordial et incontournable du développement socio-économique. Point n'est besoin de rappeler que le déplacement des personnes, l'évacuation des marchandises et particulièrement des produits agricoles de la campagne pour la ville, bref, la mobilité est une condition préalable au développement. En toute logique, de la même manière que la dynamique de l'économie est intrinsèquement liée ou mieux dépend du mouvement des produits et des services ; de même les populations sont tributaires des routes pour se rendre au travail, à l'école, aux soins de santé et à d'autres services de l'Etat. Quand bien même certaines régions ou coins du pays ne sont accessibles que par la voie fluviale et aérienne, la route demeure un lien de causalité du développement. La France qui est notre modèle étant l'un des pays du monde ayant des meilleures infrastructures routières, peut nous servir de modèle dans la gestion de celles-ci. En effet, selon le rapport du Ministère de la transition écologique, le réseau routier français est géré par différents acteurs, responsables de

l'entretien, de l'exploitation, ou de la sécurité des différents types de routes<sup>695</sup>. Cette répartition reflète le sens et le bien-fondé de la décentralisation du pouvoir.

Par ailleurs, il faut noter que l'Afrique aura du mal à se développer sur certains principes aussi longtemps qu'elle se mettra à copier des modèles venus d'ailleurs. Tant que la question de la responsabilité de la vie des autres ne sera intériorisée chez les dirigeants africains, le développement du continent restera problématique. Du moment où la crise africaine se révèle multisectorielle, tenter de proposer des solutions pour son développement durable fait appel à d'autres questions. En d'autres termes, pour réaliser certaines solutions, il faut au préalable réunir les autres éléments. Par exemple, par rapport à l'organisation de la vie, avec le paiement d'impôts ou des taxes, comme cela se passe ailleurs, nous pensons qu'il faut résoudre le problème à la source. Car, il ne suffit pas de mettre des taxes au Congo, tant que les gens ne sont pas payés. Il ne suffit pas d'imiter l'Europe avec les assurances qu'elle a, alors que vous n'avez pas une structure qui pourrait, au fait, aider les gens assurés à recevoir leurs droits quand il y aura des difficultés. En outre, cela ne va pas marcher tant que vous n'avez pas une justice qui peut condamner les assureurs qui ne respectent pas leurs engagements.

En définitive, le développement et l'économie vont de pair avec l'éducation. Il faut donc investir dans la formation des compétences locales afin d'acquérir la capacité d'innovation et d'exploiter dans l'avenir les potentielles richesses pour développer le pays.

## 7.6. Sur le plan éducatif

Dans une conférence tenue en 1965, Paul Ricoeur avait défini les tâches de l'éducateur politique, c'est-à-dire de « tous ceux qui se sentent responsables, par une action de pensée, de parole et d'écriture, de la transformation, de l'évolution, de la révolution de leur pays »<sup>696</sup>. Dans

---

<sup>695</sup> Ces détails nous semblent importants afin d'imiter la bonne organisation des infrastructures chez les autres. Voici la répartition des acteurs par type de route en France : *Les voies communales*, elles appartiennent aux communes. C'est le conseil municipal de la commune concernée qui prend les décisions concernant la construction, l'entretien, les travaux. Dans certains cas, cette responsabilité est confiée à une Métropole ou une communauté de communes, d'agglomération ou urbaine. *Les routes départementales* (reconnaisables à leurs bornes kilométriques jaunes et leur nom commençant par D72, D21) : elles appartiennent aux départements. C'est le conseil départemental qui prend les décisions concernant les routes départementales se situant sur son territoire. Pour constituer leurs services, les départements bénéficient du transfert d'une partie des personnels du ministère en charge de l'Équipement. *Les routes nationales* (bornes kilométriques rouges et leur nom commençant par N5, N21) appartiennent à l'État. Sous l'autorité de la direction générale des infrastructures, des transports et de la mer, les services routiers de l'État sont chargés de leur gestion et de l'étude et de la réalisation des projets neufs de routes nationales. *Les autoroutes* (A39, A75) non concédées (sans péage) et concédées (avec péage) : elles appartiennent à l'État qui, en confie, pour une durée déterminée, le financement, la construction, l'entretien et l'exploitation à des sociétés concessionnaires d'autoroute en contre-partie de la perception d'un péage. La direction générale des infrastructures, des transports et de la mer est chargée de la passation et de la gestion des contrats de concession. Elle contrôle le respect par les sociétés concessionnaires de leurs obligations.

<sup>696</sup> Paul Ricoeur, « Tâches de l'éducateur politique », dans *Autres Temps*, 2002, n°75, p.41-51.

le cadre de la réforme des institutions, la réforme du système éducatif est l'une des pistes à privilégier. Car *l'école est le pilier central de la refondation de la société congolaise*. Ricoeur dit qu'il croit s'adresser à des intellectuels qui cherchent comment ils peuvent exercer honnêtement une action efficace d'éducation politique. Il range dans cette catégorie extrêmement vaste tous ceux qui se sentent responsables, par une action de pensée, de parole et d'écriture, de la transformation, de l'évolution, de la révolution de leur pays. Par ailleurs, il précise que ces hommes se trouvent aussi bien dans les syndicats, dans les partis, dans les sociétés de pensée et dans les Eglises<sup>697</sup>. Dans cette citation, deux termes attirent notre attention : exercer *honnêtement* et ceux qui se sentent *responsables*. En fait, c'est au niveau de la responsabilité de ces éducateurs qu'il essaie d'attirer plus l'attention dans sa Conférence qu'il expose en deux parties.

« Dans la première partie, il tente de déterminer le niveau de la société auquel les éducateurs politiques peuvent être efficaces ; dans la deuxième, il essaie de déterminer les grandes lignes de cette efficacité »<sup>698</sup>. Personnellement, lorsqu'on parle de l'éducation, la première tendance c'est de penser à l'école comme cadre approprié mais il n'y a pas que l'école. Quelle est l'importance de l'école ? Pour gagner sa vie, faut-il nécessairement passer par le bancs de l'école ? Je me souviens qu'à l'école primaire, chaque lundi nous nous retrouvions, tous les élèves de l'école, pour un rassemblement populaire qu'on appelait salut au drapeau. A l'occasion, on chantait souvent : Je vais à l'école pour préparer mon avenir. Merci chers parents et chers enseignants de vouloir faire de moi un homme utile dans la société. En effet, l'école prépare l'avenir mais aussi civilise l'homme qui cherche à quitter les ténèbres de l'ignorance pour entrer dans la lumière de la civilisation. Notons que Paul Ricoeur place l'école dans la catégorie des sociétés de pensée, celles-ci englobent plusieurs domaines. Le constat amer du niveau aux rabais de l'éducation en République Démocratique du Congo n'est plus à démontrer. Dans cette optique, l'exposé de Paul Ricoeur qui propose les grandes lignes d'efficacité peut nous être bénéfique pour améliorer, dans l'avenir, l'éducation de la jeunesse.

Au-delà du désespoir, puisque la majorité des écoles privées sont gérées par la convention de l'Eglise catholique ; *s'il y a encore quelque chose qui tient de ce côté-là et sur lequel on peut s'appuyer, c'est l'école*. C'est pourquoi, nous la considérons comme pilier central de la refondation de la société.

---

<sup>697</sup> Paul Ricoeur, « Tâches de l'éducateur politique » (1965), dans *Lectures 1. Autour du politique*, p.239.

<sup>698</sup> *Ibidem*

Du point de vue éducationnel, nous proposons que le Programme national de l'enseignement accorde une importance particulière au cours de morale ou d'éthique à tous les degrés ou niveaux. Car que sert pour un pays de compter en nombre illimité des techniciens, des politologues, des polytechniciens, des magistrats, des avocats, des économistes, des agronomes, des diplomates, des hommes de sciences, des informaticiens, des journalistes, des théologiens et philosophes, des policiers et militaires, des professeurs sortis de grandes universités du monde etc ; s'ils sont sans éthique ou sans morale dans l'applicabilité de leur métier ? Que pouvons-nous attendre de ceux-là, sinon récolter ce que nous déplorons aujourd'hui. En effet, la formation éthique doit demeurer comme socle, base et fondement de la société pour le changement et l'instauration des institutions justes. Nous faisons appel à la formation intégrale de l'homme et de tout homme. Un être humain peut posséder le pouvoir, l'argent, des diplômes des hautes études, être le plus beau des hommes de ce monde ou la plus belle femme du monde ; mais s'il manque en lui les valeurs éthiques, il ressemble à *l'homme du vide* dont parle Dominique Kahanga et qu'il oppose à l'homme du bien, du vrai et juste ; bref à l'homme éthiquement bien construit.

*Qu'est-ce que l'éducation nouvelle en général ?* Pour Fichte,

« Une nation qui a sombré ne peut se délivrer que par la création d'un ordre des choses entièrement neuf. Pour lui, le remède est l'éducation de la nation : il s'agit de l'éduquer à une nouvelle vie. Nous voulons, grâce à l'éducation, faire des Allemands, écrit-il, une collectivité qui, dans tous ses membres, soit dynamisée et animée par les mêmes intérêts »<sup>699</sup>.

Devant ce danger qui ronge les gouvernements africains, de nommer les proches à des postes qui ne leur conviennent pas en laissant de côté des compétences capables de bien se défendre, nous proposons de cultiver l'honnêteté, le courage et l'amour du travail chacun au poste où il est, de la présidence, en passant par les ministres, jusqu'au planton ; du chef d'entreprise aux manœuvres sachant que sur ses seules épaules repose le destin de toute la nation. Pour ce faire, il y a urgence d'inventer un système qui ne récompenserait désormais que la compétence, le travail et la probité. Bref, une gouvernance de la méritocratie et non basée sur une géopolitique. Même s'il s'agit de la géopolitique qui tiendrait compte d'un certain équilibre sociogéographique, la méritocratie doit demeurer au centre de tous les choix.

---

<sup>699</sup> Fichte, *Discours à la nation allemande*, présentation, traduction et notes Alain Renault, Traduction publiée avec le concours du Centre national des Lettres, Imprimerie nationale Editions, 1992, p.65-68

« Cette nécessité pousse à former des hommes qui soient, intérieurement et foncièrement bons, puisque c'est seulement chez de tels hommes que la nation allemande peut, encore continuer à exister, alors qu'à travers ceux qui sont mauvais elle se dissout nécessairement dans l'étranger. Ce pourquoi il nous faut, à la place de cet amour de soi auquel, pour nous, rien de bon ne peut se laisser plus longtemps associer, substituer et enraciner un autre amour, qui aille directement au bien, perçu d'emblée comme tel et animé pour lui-même, dans les esprits de tous ceux que nous voulons compter dans notre nation »<sup>700</sup>.

Il nous faut de bonnes écoles, non seulement à cause de nos idéaux, mais pour notre survie. L'être humain est le fruit de l'éducation. Pour ce faire, il faut lui assurer une bonne éducation, une formation intégrale pour sa survie. Certes, toute société éprouve le besoin de l'éducation. Parler de l'éducation, c'est pratiquement toucher toutes les dimensions de l'homme. Et ce besoin fondamental vise à faire de tous les membres de la société des agents actifs pour le maintien et le développement de la cité ou de la société. En d'autres termes, l'éducation préserve et développe l'humanité. Elle est au cœur de la société humaine, au cœur du devenir mental d'un individu, et au cœur de l'ambiance générale de l'humanité. Qu'on se le dise. L'éducation est une émancipation.

Comme le Recteur Jean Chapelle l'avoue, ancien directeur général de l'Organisation et des programmes scolaires de la France, dans son ouvrage *L'Ecole de demain reste à faire* :

« Certes, l'éducation n'est plus réservée à des groupes sociaux ou professionnels : elle doit, sous une forme convenable, préparer chaque citoyen à faire face à ses responsabilités à l'égard de la société et de la profession comme à la satisfaction personnelle de son épanouissement culturel. La richesse économique et le mieux-être sont la récompense d'un système scolaire judicieusement organisé : ce fait n'est contesté aujourd'hui par personne »<sup>701</sup>.

Fort de cette allégation, sur la même lancée d'idées, l'ancien président du bureau de l'enseignement catholique et secrétaire général du Centre chrétien d'action pour dirigeants et cadres d'entreprises (Cadicec), le Père Martin Ekwa bis Isal écrira dans son ouvrage *L'école trahie* qu'une société sans école est une société sans avenir. En fait, le Père Ekwa est sans doute une référence en matière d'éducation en République Démocratique du Congo. Après avoir

---

<sup>700</sup> *Ibid.*, p.78.

<sup>701</sup> Jean Chapelle, *L'Ecole de demain reste à faire*, Paris, PUF, 1966, p.13.

analysé les tenants et les aboutissants de la crise éducative dans son pays, il est pour le moins convaincu que la bonne utilisation du fruit de l'école permettra au pays de prendre des raccourcis pour atteindre des sommets encore couverts de brouillards.<sup>702</sup> En fait, il ya lieu de se demander : Par qui l'école est-elle trahie ? Par ceux qui ont le pouvoir de décision, les dirigeants politiques, par ceux qui entrent dans le cycle de corruption (parents-enseignants), par le fétichisme du diplôme sans consistance ? Notre école a certes des faiblesses, voire des défauts notoires. Mais elle est le reflet de la société<sup>703</sup>.

En outre, l'éducation fait la grandeur d'un peuple. En d'autres termes, le devenir de tout un peuple se forge à partir d'un système éducatif particulier. Certes, les futurs-gouvernants politiques passent inéluctablement par le moule éducatif ; raison pour laquelle l'éducation doit être au centre des préoccupations majeures de l'Etat. En fait, l'éducation porte tout projet de développement et de transformation de la société. D'ailleurs, c'est ce qui justifie le fait selon lequel tout grand projet du ministère de la Défense est porté d'abord par les centres de recherches pour des études approfondies. Au nom de l'intérêt national. Bien des exemples abondent dans ce sens. Tout compte fait, la puissance économique, militaire, politique d'une nation est liée à l'éducation.

« Non seulement l'éducation constitue, pour John Dewey, une question philosophique, mais il s'agit de la question philosophique par excellence. La philosophie s'identifie en effet, pour lui, à la théorie de l'éducation dans ses aspects les plus généraux. C'est d'ailleurs par une théorie politique de l'éducation, La République de Platon, qu'elle a commencé. C'est bien à partir des problèmes éducatifs que se sont déployées les différentes branches de la philosophie : la théorie de la connaissance, la politique, la morale... »<sup>704</sup>.

En fait, dans l'allégorie de la caverne, nous comprenons l'éducation, avec Platon, comme une démarche des ténèbres vers la lumière dans le but de libérer l'homme de son ignorance, saisie sous des aspects différents, en vue d'un service plus convenable dans la société. Tout en respectant la différence des classes sociales, l'Etat doit mettre en œuvre des moyens pouvant permettre à la personne d'orienter sa vie et devenir maître ou auteur d'elle-même. Pour le dire autrement, l'éducation chez Platon accompagne la mise en place d'une

---

<sup>702</sup> Digital Congo.net/« L'école trahie » du Père Ekwa présenté au Centre Wallonie Bruxelles de Kin le 09/12/2004.

<sup>703</sup> Martin Ekwa, *L'Ecole trahie*, Kinshasa, Cadicec, 2004, p.8

<sup>704</sup> Michel Fabre, « Education, une question philosophique », *Education et humanisme. Lecture de John Dewey*, Paris, J. Vrin, 2015, p.123.

organisation politique déterminée. En fait, elle consiste à former le citoyen à la vertu pour réaliser l'Etat idéal<sup>705</sup>.

Par ailleurs, parlant de l'éducation dans la Cité parfaite, Aristote accorde une importance capitale à cette question, dans le but de faire des citoyens des personnes heureuses. La cité concourt donc à ce que tous les citoyens deviennent vertueux. Cela étant admis, l'éducation du citoyen vise en dernier lieu son bonheur. Pour ce faire, ce bonheur ne peut se comprendre sans participation à la vie politique. Certes, on ne saurait donc nier que l'éducation des enfants ne doive être un des principaux des soins du législateur. L'éducation est, ou devrait être autant que possible, l'affaire de l'Etat. Ainsi, partout où l'éducation a été négligée, l'Etat en a subi une atteinte funeste. C'est pourquoi, il attribue au philosophe la tâche du formateur des gouvernants et, non pas la prétention à la magistrature suprême. Pour ce faire, dans sa description de l'Etat idéal au livre VII de la *Politique*, Aristote conclut par ces phrases désabusées : « la parole est affaire de souhait, mais l'événement est affaire de hasard. Que la Cité soit vertueuse, cela n'est plus affaire de hasard, mais de science et de volonté ».<sup>706</sup>

Voilà pourquoi John Dewey peut dire que :

« L'éducation est le laboratoire où les distinctions philosophiques prennent corps et sont mises à l'épreuve. La théorie de l'éducation est donc, à la fois, le cœur de la philosophie, son champ d'application privilégié et l'occasion de la renouveler pour qu'elle puisse répondre aux problèmes de notre temps et à la crise qui affecte notre culture. Cette reconstruction implique également une réforme éducative en fonction des progrès de la science, de la révolution industrielle et de la démocratie »<sup>707</sup>.

Le but de l'éducation est de s'affranchir de l'ignorance et pouvoir posséder la connaissance la plus accomplie. L'éducation est un puissant facteur de changement. Elle améliore la santé et les moyens de subsistance, contribue à la stabilité sociale et stimule la croissance économique à long terme. Pourquoi repenser l'éducation ? En tout état de cause, il est sans contredit que l'enseignement, de nos jours, est aux rabais. Cela étant admis, la société ou l'Etat a le devoir de créer des structures et infrastructures scolaires pouvant aider ses filles et fils à s'émanciper. Il doit offrir à tous les individus de l'espèce humaine les moyens de pourvoir à leurs besoins, d'assurer leur bien-être, de connaître et d'exercer leurs droits,

<sup>705</sup> Platon, *La République*, livre VII, p.514-518

<sup>706</sup> Pierre Aubenque, *La politique d'Aristote*, p.114

<sup>707</sup> Michel Fabre, « Education, une question philosophique », *Education et humanisme. Lecture de John Dewey*, Paris, J. Vrin, 2015, p.123

d'entendre et de remplir leurs devoirs, assurer à chacun la facilité de perfectionner son industrie, de se rendre capable des fonctions sociales auxquelles il a le droit d'être appelé, de développer toute l'étendue des talents qu'il a reçus de la nature et, par-là, d'établir entre les citoyens une égalité de fait et de rendre réelle l'égalité politique reconnue par la loi. Tel doit être le premier but d'une instruction nationale et de ce point de vue, elle est pour la puissance publique un devoir de justice. Dans cette optique, à en croire Jean Chapelle, « le potentiel scientifique et technique d'un peuple devient, dans ces conditions, le facteur le plus important de l'élévation de son niveau de vie. C'est dire l'importance que revêt, désormais, l'investissement dans l'éducation, c'est-à-dire l'investissement en hommes, dans la compétition des nations modernes. »<sup>708</sup>. C'est dans ce souci majeur de bien former la jeunesse, l'avenir d'une société que le Père Martin Ekwa rappelait avec insistance :

« Organiser l'éducation et former ses citoyens, est avant tout tâche de l'Etat pour son bien-être. De plus, il ne s'agit pas d'une déclaration platonique des bonnes intentions, dit-il. Certes, l'Etat se substitue à la famille dans le domaine précis où leur collaboration devrait être la plus harmonieuse. Pour ce faire, une fois écartées les composantes vitales de la famille, l'Etat devient une abstraction déshumanisée qui, refusant de se plier aux réalités des faits et des hommes dans leur diversité, est génératrice d'oppression et de tyrannie ». <sup>709</sup>

Conscients du niveau de l'enseignement dans notre pays, pour des raisons multiples, étant donné l'état actuel de la plupart de nos écoles, que devons-nous faire pour relever la pente, sauver les meubles et assurer une formation convenable à la jeunesse ?

« Eduquer n'est pas brimer l'enfant, ce n'est pas brider son épanouissement. Le rudoyer, manière ancienne, n'est certes pas la bonne méthode ; *mais le laisser choisir*, la méthode actuelle, l'empêche de construire sa personnalité autour d'un axe psychique solide. L'éducation a besoin d'être régulée, ce qui en fait la prérogative des parents ; car la légitimité que leur procure la filiation donne à l'enfant la garantie qu'ils l'éduquent selon son intérêt d'enfant, même s'ils se fâchent contre lui, même s'ils lui imposent des limites. Encore faut-il que la légitimité de la famille soit confrontée par la société : elle fournit à l'éducation ses fondements que l'école développe au profit de l'éducation »<sup>710</sup>.

---

<sup>708</sup> Jean Chapelle, *op.cit.*, p.8.

<sup>709</sup> Martin Ekwa, *Le Congo et l'éducation. Réalisations et perspectives dans l'enseignement catholique*, p.15.

<sup>710</sup> Christian Flavigny, *Sauvons l'éducation ! En famille les fondements, à l'Ecole les développements*, Paris, Salvator, 2017, 192p.



Pour décider de son propre avenir, l'Afrique doit quitter la peur d'un lendemain incertain pour affronter seule les difficultés du moment présent. Parfois, les épreuves font grandir dans la vie. Il faut reconnaître que le niveau de l'école ou de l'enseignement est très bas au Congo. Nous sentons une très grande différence de formation entre la génération de nos parents (c'est-à-dire des personnes qui sont allées à l'école vers les années 60 sous l'éducation du colon-belge, 70 et 80) et la nôtre (c'est-à-dire, de la génération du gouvernement de Mobutu jusqu'à nos jours). Ce constat se fait vite sentir à travers les lacunes dans le parler et dans l'écrit du français. Nous ne condamnons pas ici en bloc toute une génération car dans chaque situation les exceptions ne manquent pas. Mais à ce niveau, la responsabilité doit être partagée entre l'Etat, la famille, les professeurs et les apprenants eux-mêmes. Par ailleurs, seule la gratuité de l'enseignement primaire dont nous avons évoqué plus haut ne suffit pas pour réparer le problème. Il faut investir dans l'éducation, former les gens dans divers secteurs professionnels pour avoir beaucoup plus de la main-d'œuvre locale. Cela réduit, en même temps le chômage. Engager des moyens conséquents afin de faire face aux problèmes qui se posent dans l'éducation au Congo.

Dans le même ordre d'idées, il convient de souligner que le pays ne s'occupe pas que de l'enseignement. A côté de l'éducation, il y a la sécurité, la santé, l'économie, l'environnement, les finances, le transport, etc. De tous les ministères d'un gouvernement, nous estimons que le premier dans lequel il faut placer beaucoup plus d'argent plus que tous les autres ministères, c'est d'abord la Défense pour assurer la sécurité du pays et du continent africain. Ensuite, c'est dans celui de l'éducation nationale (c'est-à-dire à partir de l'école maternelle, primaire, secondaire jusqu'au niveau supérieur) parce que l'éducation c'est la clé du futur. C'est pourquoi, il faut former beaucoup des cadres dans différents domaines. Il faut disposer des moyens financiers pour former beaucoup de médecins, d'ingénieurs, des géologues, des pharmaciens, des informaticiens, des architectes, des professeurs, des infirmiers, etc. Or, aujourd'hui pour de raison de débouché professionnel, la majorité de jeunes veulent faire le Droit, l'économie et la médecine. Le gouvernement a le devoir de bien organiser les choses en diversifiant les formations et valoriser les différentes professions de la vie dans la société. Car, il n'y a pas de métier qu'il faut dénigrer. Toutefois, si l'air et l'environnement des grandes villes au Congo sont nauséabonds, ce n'est pas seulement par manque de respect écologique mais aussi c'est parce que les éboueurs sont souvent dénigrés et très mal payés, et personne ne s'engage pour assainissement de nos villes. C'est pourquoi dans la formation du futur cadre

---

congolais, le sens de responsabilité et d'éthique doit constituer la colonne vertébrale de son éducation. Cornelius Castoriadis, de son côté, souligne donc l'importance de l'éducation du citoyen, cette pédagogie qu'il appelle en grecque la *paideia* doit être au cœur d'un régime démocratique. Mais, ce civisme, se demande Castoriadis doit-il s'exercer de manière directe ou indirecte ?

« D'où le rôle énorme de l'éducation et la nécessité d'une réforme radicale de l'éducation, pour en faire une véritable *païdaïa* comme disaient les Grecs, une *païdaïa* de l'autonomie, une éducation pour l'autonomie et vers l'autonomie, qui amène ceux qui sont éduqués – et pas seulement les enfants – à s'interroger constamment pour savoir s'ils agissent en connaissance de cause plutôt qu'emportés par une passion ou par un préjugé. Pas seulement les enfants, parce que l'éducation d'un individu, au sens démocratique, est une entreprise qui commence avec la naissance de cet individu et qui ne s'achève qu'avec sa mort. Tout ce qui se passe pendant la vie de l'individu continue à le former et à le déformer. L'éducation essentielle que la société contemporaine fournit à ses membres, dans les écoles, les collèges, les lycées et les universités, est une éducation instrumentale, organisée essentiellement pour apprendre une occupation professionnelle. Et à côté de celle-ci, il y a l'autre éducation, à savoir les âneries que diffuse la télévision »<sup>711</sup>.

En guise de conclusion de tout ce qui précède dans cette dissertation, que pouvons-nous retenir ? Certes, l'être humain, depuis que le monde est monde, est le fruit de l'éducation. Cela étant admis, pour garantir sa survie, il faut lui assurer une éducation et formation intégrale, car on étudie pour toute la vie et non pour nos idéaux quelconques. On notera par le fait même, qu'organiser l'éducation et former ses citoyens convenablement est avant tout tâche de l'Etat pour son propre bien-être. Certes, l'Ecole est une entreprise incontournable et de grande importance pour le développement de tout un peuple, de sa civilisation, et le déploiement de la vie politique d'un Etat. Même le projet philosophique, qui est notre domaine, se veut avant tout éducatif, d'autant plus qu'il s'agit d'un questionnement sur le genre de vie qui convient à l'homme, capable de lui procurer le bonheur. C'est pourquoi on notera de prime abord, que plusieurs grands philosophes ont écrit au sujet de l'éducation et de la politique, probablement parce que l'éducation fait partie intégrante de la vie de la cité et qu'il est donc pratiquement difficile de ne pas y penser. Cela étant, penser à la vie en général a toujours été lié à la réflexion

---

<sup>711</sup> Cornelius Castoriadis, « A société autonome, individus autonomes », dans *Manière de voir. Le Monde diplomatique*, op.cit., p.88.

sur l'éducation en particulier, et cette dernière a toujours été perçue comme une manière d'améliorer la vie en société. Nous nous référons au professeur Kā mana qui pense comment réimaginer l'éducation de la jeunesse africaine. En voici les lignes directrices qu'il en dégage et les orientations fondamentales que nous mettons dans la note infrapaginale. Selon lui, « quand les repères essentielles d'une civilisation s'effondrent face aux nouvelles forces du destin, il est indispensable de rêver une nouvelle éducation de la jeunesse afin de construire l'avenir »<sup>712</sup>. Pour lui, l'éducation est la clé du futur.

Pour avoir des bonnes écoles, plusieurs paramètres susmentionnés entrent en jeu. Dorénavant, le sujet à former et le type d'homme qu'on veut, doivent être au cœur de toutes les préoccupations éducatives. Toutefois, comprenant le bien-fondé de sa formation, ce dernier est appelé à collaborer et à donner le meilleur de soi-même, doit se laisser façonner par le moule éducatif pour recevoir la forme voulue. Comme le dit si bien l'adage populaire : « pierre, si tu veux entrer dans l'édifice, laisse-toi tailler ! ». Ainsi, l'homme conscient de sa valeur est toujours bienveillant. Le besoin de créer de bonnes écoles demeure croissant. D'où l'importance d'être vigilant sur l'ensemble des systèmes éducatifs. Aujourd'hui par exemple, les écoles sont

---

<sup>712</sup> Godefroid Kā Mana, *Réimaginer l'éducation de la jeunesse africaine : lignes directrices et orientations fondamentales*, Goma-Yandoué, Pole Institute-AIS Editions, 2013. Kā Mana découvre que le vrai problème de l'éducation, c'est de passer de la culture de la conformation au monde à la culture de l'invention d'un autre monde possible. Il s'agit pratiquement de passer de la pédagogie de moutons de Panurge à la force de l'imagination créatrice de la jeunesse. L'éducation en Afrique devrait être pensée comme une guerre, avec ses exigences d'ordre, de discipline et de rigueur. La clé de l'éducation est dans l'organisation et l'action, pour une société heureuse. L'éducation devra servir à ouvrir les yeux et les oreilles spirituels du monde et de l'Afrique. L'éducation doit s'orienter comme une lutte contre tout ce qui, dans la société, ne relève ni du registre de l'unité, ni de la vérité, ni de la beauté, ni de la bonté ; il faut traquer le mal et éduquer l'homme à son humanité. Etant donné la nécessité de milieux porteurs, il convient de mettre en place l'éducation de bâtisseurs d'amour, car actuellement, le non-sens étant la violence, et le sens, l'amour. Ainsi nous pourrions construire une société du bien, du beau, du vrai, d'unité, de vision et d'action. L'éducation doit consister à former les générations montantes à la « praxis du bien ». Eduquer c'est donc ouvrir l'être à son pouvoir profond d'aimer, sa capacité de s'engager au service d'un autre monde possible. D'où la nécessité d'insister sur le pouvoir de penser et l'énergie de l'engagement politique pour les jeunes, étant donné que le changement dépend, dans une large mesure, de la qualité des élites dirigeantes et de la pression du peuple sur elles. Il s'agit par conséquent d'éduquer les jeunes à leur pouvoir de pression, leur capacité d'indignation et de révolte constructive ainsi qu'à leur pouvoir de responsabilité. Il faut lutter contre l'école de la médiocrité ; sans cela, nous constituerons, au-delà d'une République d'inconscients, un peuple étourdi. Pour tout dire, l'auteur estime qu'il convient que toutes les forces vives, dans tous les domaines, s'impliquent afin d'éviter la ménopause mentale et l'impuissance intellectuelle caractérisant le système éducatif de la jeunesse congolaise. Par ailleurs, la préoccupation écologique est une nouvelle sagesse nécessaire à un être-ensemble pour un développement mondial solidaire. En effet, nous avons à défendre notre terre pour donner un nouveau souffle à la mondialisation actuelle qui entraîne un « néant existentiel » à cause de l'exploitation irrationnelle des ressources naturelles (Nagasaki et Hiroshima, Tchernobyl, Fukushima, les changements climatiques, la Tsunami, les cancers... en sont la preuve). Au cœur de l'éducation doit donc être le souci écologique pour un nouvel humanisme planétaire. Somme toute, enfanter les créateurs d'avenir est une urgence pour notre pays. Kā Man trouve que sa tâche est de booster (propulser) l'imaginaire de la jeunesse pour lui faire découvrir sa vocation de sortir des cavernes des intelligences d'esclaves, afin d'inventer un monde nouveau. L'éducation à la rationalité créative constitue la possibilité d'un nouveau Congo et d'une nouvelle Afrique. Lignes directrices de la pensée de Kā Mana sur l'éducation de la jeunesse congolaise, publié en ligne le 08/11/2014 par Bernardin Ulimwengu Biregeya, dans <http://ulimwengubiregeya.over-blog.com>.

devenues des lieux de marchandage des antivaleurs à cause de la crise économique, sociale et politique, et surtout à cause de la paupérisation de l'enseignant. Et les conséquences sont dramatiques pour la société. Au demeurant, nous devons à tout prix sauver l'école et avoir de bonnes écoles. Certes, elle est un instrument incontournable pour le développement de la société et l'émancipation de l'homme. Pour ce faire, il en va non seulement de la continuation de la fécondité intellectuelle, culturelle, scientifique, économique et politique de la société ou d'un Etat, mais de sa simple survie et bref, de la survie de l'homme.

Voici le témoignage d'un aîné que nous avons consulté dans le cadre de nos recherches sur le terrain en janvier 2021 à Kinshasa : Au Congo, on remarque une très grande différence comportementale entre les gens des différentes générations. Par exemple, on est impressionné de voir les gens d'une certaine génération (qui doivent avoir aujourd'hui 50 à 60 ans), dès que vous les rencontrez, ils enlèvent le chapeau pour vous saluer en signe de politesse, ce qui ne se fait plus aujourd'hui avec la génération actuelle. En outre, il y avait une éducation populaire sur le savoir-vivre, par exemple, quand tu vas te promener avec une autorité ou un supérieur, de quel côté faut-il se mettre (à sa main gauche); ne jamais tendre la main à une autorité si elle-même ne commence pas en premier pour vous saluer ; il ne faut pas se précipiter pour entrer dans un bus, laisser entrer d'abord ceux qui sont arrivés avant vous, chacun attend son tour selon l'ordre d'arrivée, etc. Mais il faut souligner que pour en arriver là, il y a eu des gens qui sensibilisaient la population à cet effet. Il y avait même des responsables d'hygiène dans des quartiers et communes qui passaient vérifier s'il y a une poubelle dans la parcelle et si les conditions d'hygiène sont vraiment respectées. Au cas contraire, il fallait payer une amende. Ainsi, le comportement de chaque individu ou citoyen face à de nouvelles habitudes devrait contribuer pour le bien-être de toute la communauté. Mais la question de fond reste, à savoir pourquoi toutes ces bonnes pratiques n'existent plus aujourd'hui ou ne sont plus mises en pratiques ? Le système d'éducation national congolais est depuis quelques décennies au rabais, l'enseignant ne prend plus au sérieux son métier parce qu'il est mal payé et doit faire face à la conjoncture de la vie en se débrouillant autrement voire plongé dans la corruption. L'essentiel de l'éducation, la formation intégrale de l'homme n'est plus au centre de la formation.

En outre, il y avait même des collectivités ou territoires qui avaient des élevages de l'Etat pour l'autofinancement de la commune ou du secteur. Et c'est encore possible et faisable d'avoir aujourd'hui des troupeaux et des champs pour l'autofinancement de la commune ou du territoire de l'Etat. Mais c'est d'abord au sommet de l'Etat de comprendre tout cela, qu'il sache que lui-même a une destinée, qu'il joue un rôle et doit partir après quelques temps ; et que ceux

qui me remplaceront joueront aussi le même rôle et ainsi de suite. Ainsi, s'ils ne sont pas compétents, que la population s'associe à la gestion du pouvoir et leur demande de partir. En principe, c'est quelque chose qui devrait, au fait, avoir un retentissement sous forme de vague d'éducation civique partant du sommet de l'Etat, au niveau des ministres, au niveau des provinces, des communes, des territoires, collectivités et villages, en famille et ainsi de suite. Mais nous reconnaissons que c'est un travail de longue haleine et qu'il faut une éducation de masse permanente par les médias. Tout ce qui précède montre à suffisance l'importance d'avoir des gens qui pensent, non pas pour eux-mêmes mais d'abord pour le bien de la nation et l'avenir du pays.

## Chapitre 8. De la sagesse pratique

Ce chapitre qui est le dernier de notre travail, se divise en deux points. Dans le premier, il est question de la sagesse pratique telle que développée et analysée par Paul Ricoeur. Le deuxième nous expose de la sagesse traditionnelle africaine. Tout en soulignant que les deux points ne s'opposent pas mais sont complémentaires, il convient de noter que l'enjeu de ce chapitre consiste à démontrer l'importance de la sagesse pratique dans la gestion d'une situation de conflictualité. Faisant appel à un jugement moral en situation, comment elle arrive à trancher des conflits difficiles ou insurmontables ayant des contradictions internes, en trahissant le moins possible les règles du jeu ? Si l'éthique vise le bien, la règle et la norme visent la bonne conduite, à première vue on peut se demander : quelle est l'importance de la sagesse pratique à côté d'une règle ? Pourquoi alors la sagesse pratique ? Tentons de répondre en ces termes : Nous avons vu dans le cinquième chapitre que le passage de l'éthique à la morale était dû à la violence, au meurtre. Dans la même perspective, la nécessité du passage de la morale à la sagesse pratique est voulue par le tragique de l'action.

Comment la sagesse pratique tente de trouver le juste milieu en prenant une décision appropriée pour maintenir les équilibres sans vouloir s'attacher à un principe supérieur pour contenter l'un et désavantager l'autre ? Savoir trouver une bonne manière de faire, c'est-à-dire, la bonne chose, la médiane et voire le moindre mal dans une circonstance particulière, la sagesse comme vertu est hyper nécessaire pour le bien-vivre-ensemble.

En revanche, cela ne veut pas dire que la sagesse pratique exclut dans l'homme la possibilité de se tromper dans ses jugements. Nous disons immédiatement que non, mais elle peut lui permettre dans ses analyses, de se ressaisir en comprenant d'abord des raisons qui ont conduit à l'erreur et voir comment améliorer et agir différemment dans le futur. Les exemples de prise de décision que nous donnons ici partant de la tragédie d'Antigone, des conflits dans nos démocraties modernes, non seulement au sein de la famille et dans les différents services professionnels mais aussi dans la tradition africaine, nous montrent l'importance de la sagesse pratique comme garantie de la bonne gouvernance. Et lorsqu'il manque dans la gestion de la *res publica* et des conflits, l'objectif du bien vivre ensemble devient hypothétique.

Mais il nous semble nécessaire de définir au préalable le terme sagesse. Qu'entendons-nous par sagesse ? Dans *L'Encyclopédie de la philosophie*, « le terme sagesse comprend quelques concepts centraux de la pensée antique et n'a pas d'équivalent unique dans la langue grecque : dans certains cas, il est la traduction, en un sens intellectuel, de *sophia*, ou dans une signification

morale de *phronesis* ou encore de *sophrosune* (tempérance, maîtrise de soi, modération) »<sup>713</sup>. Par ailleurs, la même Encyclopédie établit la différence entre la sagesse théorique et la sagesse pratique lorsqu'elle explique que « c'est avec Aristote qu'advient une sorte de dédoublement : la signification du terme *sophia* se limite à indiquer la sagesse théorique propre à celui qui connaît les premiers principes des choses, tandis que la sagesse pratique, circonscrite à la dimension morale, est désignée par le terme *phronesis* »<sup>714</sup>. La conclusion de cet article sur la sagesse nous semble encore plus intéressante dans la mesure où elle accorde une place particulière à l'éthique dans la réflexion de l'homme et le souligne en ces termes : « Si la sagesse est aujourd'hui distincte de la philosophie, c'est qu'elle considère que la spéculation sans l'implication éthique ne saurait valoir quoi que ce soit : le savoir étant alors tenu pour un instrument du bien-être possible »<sup>715</sup>.

Concernant la sagesse chez Paul Ricoeur, il nous semble important, d'évoquer les différentes définitions qu'il donne de la sagesse dans « De l'Absolu à la sagesse par l'action »<sup>716</sup>, colloque prononcé en 1984 à Lille, comme il le précise lui-même dans son introduction. Voulant montrer la nécessité d'ajouter à l'action le sens et de la sagesse, nous découvrons trois approches de la sagesse chez Ricoeur :

« Sagesse. La philosophie comprise dans son être formel, le discours s'est achevé : la vérité est présente dans la sagesse, résultat de la pensée qui s'est pensée elle-même. Si la sagesse ajoute quelque chose non seulement à l'action mais au sens, la sagesse diffère du savoir absolu mais sagesse figure encore comme catégorie, murmure catégorial de sens du sens de l'action raisonnable »<sup>717</sup>.

« La sagesse est la coïncidence du discours et de la situation de l'homme qui vit aujourd'hui »<sup>718</sup> ou encore cette autre : « La sagesse n'a pas de discours à elle. Elle est donc attitude, l'attitude

---

<sup>713</sup> Gianni Vattimo (dir), « Sagesse » dans *Encyclopédie de la philosophie, op.cit.*, 2002, p.1456. Dans la suite de cette définition, l'auteur précise toutefois, qu'à l'époque de Socrate, la sagesse est l'équivalent immédiat du gr. *sophia*, qui désigne la connaissance théorique de l'ordre du monde et la fonction morale de l'homme en possession de cette connaissance, son dépositaire. Héraclite (fragm D.K 112) affirme : « Bien penser, la qualité suprême ; et la sagesse : dire le vrai et agir en étant à l'écoute de la nature ». La connexion entre le mouvement théorique et le moment pratique est également valide chez Platon selon lequel la connaissance du monde des Idées n'est pas séparée de la pratique de la vertu politique.

<sup>714</sup> *Ibid.*, p.1456.

<sup>715</sup> *Ibid.*, p.1457.

<sup>716</sup> Paul Ricoeur, « De l'Absolu à la Sagesse par l'Action » (1984), cette intervention de Ricoeur concluait « Eric Weil » de Chantilly (mai 1982), d'où les quelques références à d'autres conférences (NdE), repris dans *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p.115-130.

<sup>717</sup> Paul Ricoeur, « De l'Absolu à la Sagesse par l'Action », *op.cit.*, p.128.

<sup>718</sup> *Ibid.*, p.129.

la plus intime qui soit, parce qu'elle vit dans le *hic et nunc* »<sup>719</sup>. Puisque la sagesse se vit et se reflète dans la « *hic et nuncéité* » de l'action accomplie, Ricoeur ajoute plus loin que : « la vérité est présente dans la sagesse, résultat de la pensée qui s'est pensée elle-même »<sup>720</sup>. En introduisant le terme vérité à côté de la sagesse, Ricoeur parle de la même avec celle que nous pouvons appeler sagesse chrétienne ?

Que dire de la sagesse chrétienne ou biblique ? Plusieurs références bibliques nous parlent de la sagesse. Les livres sapientiaux qu'on attribue au Roi Salomon, nous en parlent davantage.

« La sagesse biblique, la richesse humaine et spirituelle de l'homme du passé, devraient interpeller l'homme du 21<sup>ème</sup> siècle, confronté aux mêmes questions. Mais qui, par facilité, ne tente peut-être plus d'y répondre dans une société consumériste où la virtualité l'emporte sur le réel...Se replonger ainsi dans ces sagesse millénaires ne peut qu'être salutaire pour notre temps »<sup>721</sup>.

En effet, dans notre quête de la vie bonne, nous sommes d'avis que la loi n'a pas tout prévu et codifié à l'avance toutes les situations. C'est pourquoi, dans certaines circonstances et situations particulières de la vie, nous avons besoin de la sagesse pratique pour s'adapter au cas par cas et bien se conduire en visant le bien des autres, de l'environnement et de soi-même. Je trouve intéressante et pertinente l'explication de la sagesse chrétienne que nous donne TLFi (*Le Trésor de la Langue Française informatisée*), lorsqu'il écrit : « La sagesse chrétienne est l'art de vivre et de bien se comporter tout au long de la vie et dans les diverses circonstances de l'existence. Dans la Bible, si la loi est constituée de commandements et définit les normes, ou présente des cas qui font jurisprudence, la littérature de la sagesse se fonde sur l'observation de la réalité du monde et de la société humaine, ainsi que le vécu, en visant l'application de la loi. Mais tout ne peut pas être codifié par la loi. Les écrits de sagesse procèdent autrement que la loi : ils peignent des portraits, décrivent les caractères, conseillent, orientent, envisagent diverses situations possibles, et les réactions à avoir ou les comportements à adopter dans ces situations. Donc, la sagesse chrétienne est la mise en œuvre, l'application de la loi aux situations diverses

---

<sup>719</sup> *Ibidem.*

<sup>720</sup> *Ibidem.*

<sup>721</sup> Jean Emériaux, *Sources de sagesse. Sagesse antique et biblique comparées*, Paris, Salvator, 2017. Dans ce livre, l'auteur, présente les questions existentielles propres à chaque homme et à toute société. La question de l'origine de ce monde, celle du sens de la vie, la conscience aiguë de sa finitude, la soif de la religiosité, la violence inhérente au cœur de l'homme, la nécessité des lois pour la vie commune, le danger de la cupidité, l'importance des traditions et du travail, la peur de la mort, l'espérance d'un après : voilà autant de thèmes qui font le propre de l'homme. Quelle que soit son époque ou sa culture, l'homme est confronté au cosmos, à sa finitude, à une transcendance



rencontrées dans l'expérience humaine (Réf. *Bible Semeur d'étude* 2000) »<sup>722</sup>. Oui, les expériences de la vie rendent sage même si tout le monde n'en tire pas la leçon.

Il convient de souligner que la sagesse pratique ne vient pas ou ne se fonde pas seulement sur des préceptes philosophiques, religieux ou culturels (traditionnels). Le bon sens est aussi l'expression de la sagesse pratique dans la mesure où il désigne la capacité à faire des jugements et des choix apparemment justes lorsqu'on se trouve dans une situation conflictuelle particulière.

### 8.1. Sagesse pratique chez Paul Ricoeur

Après la visée éthique et la norme morale, la sagesse pratique constitue le troisième étage de la petite éthique ricoeurienne. En fait, il reste à montrer à ce stade de quelle façon les conflits suscités par le formalisme, lui-même étroitement solidaire du moment déontologique, ramènent de la morale à l'éthique, mais à une éthique enrichie par le passage par la norme, et investie dans le jugement moral en situation<sup>723</sup> ; notamment ces « situations de détresse où le choix n'est pas entre le bon et le mauvais, mais entre le mauvais et le pire »<sup>724</sup>. Ce dernier étage de la sagesse pratique est très nécessaire parce que Kant n'avait pas vu ce que Ricoeur pointe avec Hegel, Freud, avec la tragédie grecque : qu'il pouvait y avoir conflit de devoirs. Par exemple avec Antigone et Créon, chacun d'eux a un devoir aussi universel l'un que l'autre mais qui entre en conflit ou en contradiction. On peut avoir des conflits de contradiction (on le trouve bien, par exemple chez Victor Hugo dans *Les misérables*) le moment où il y a deux devoirs aussi importants l'un que l'autre ; on est déchiré, mais il faut choisir.

Or, Ricoeur soutient dans la même perspective l'idée selon laquelle il y a des moments dans la vie où l'on est moralement déchiré. Et la sagesse pratique, c'est la sagesse post tragique, au-delà du tragique, qui, sans prétendre surmonter le tragique, peut arriver à déterminer le moindre mal dans une situation. Ricoeur évoque la sagesse pratique à des moments très compliqués liés aux fins de vie, aux débuts de vie, à des moments de résistances politiques, au devoir de désobéissance ; ce sont des moments très critiques et limites où il n'y a pas de bonne solution, mais où on peut trouver une solution moins mauvaise pour laquelle on va essayer d'argumenter le plus possible. Pour Ricoeur : « *La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la*

<sup>722</sup> TLFi (Trésor de la Langue Française informatisée, consulté en ligne le 8 décembre 2022).

<sup>723</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.237.

<sup>724</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite*, p.81.

*règle* »<sup>725</sup>. En outre, il est à remarquer que l'ordre syntaxique entre les trois moments est significatif, et Ricoeur rappelle à cet effet : «1. La primauté de l'éthique sur la morale ; 2. La nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme ; 3. La légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques »<sup>726</sup>

Quel est l'apport spécifique du concept de « sagesse pratique » ? Rappelons que Ricoeur l'emprunte à *l'Ethique à Nicomaque* et notamment au livre VI de cet ouvrage où Aristote la compte parmi les vertus intellectuelles. A la différence de la sagesse théorique, ou *sophia*, qui vise l'éternel et l'immuable, la sagesse pratique, c'est-à-dire la prudence ou *phronesis*, a pour objet le contingent et le variable. C'est parce que les conséquences de l'action humaine, ou *praxis*, revêtent un caractère de contingence essentielle, dû à l'imprévisibilité qui la frappe nécessairement (peu importe, du reste, que leur issue soit heureuse ou malheureuse), que la sagesse pratique s'entend en premier lieu dans la sphère de l'action humaine<sup>727</sup>.

Pourquoi le thème de la sagesse pratique est-il introduit par le tragique ? Selon Olivier Abel, cela indique que la morale reste de part en part prise dans des conflits et des différends parfois insolubles<sup>728</sup>. La stratégie d'Antigone dit ainsi « quelque chose d'unique concernant le caractère inéluctable du conflit dans la vie morale. Ce qu'Antigone enseigne sur le ressort tragique de l'action a été bien aperçu par Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* et dans les *Leçons sur l'Esthétique*, à savoir l'étroitesse de l'angle d'engagement de chacun des personnages »<sup>729</sup>. Il arrive que nous soyons déchirés entre « deux éthiques de détresse » : « l'une assume le meurtre pour assurer la survie physique de l'Etat, pour que le magistrat soit ; l'autre assure la trahison pour témoigner » d'une visée non violente<sup>730</sup>. Comme nous l'avions souligné plus haut que les causes des conflits congolais sont très complexes et rendent leur résolution difficile. Il n'y a pas de bonne solution ou solution magique prévue à l'avance pour résoudre les conflits, mais il existe des tentatives d'approche pour les gérer. La sagesse pratique évite le pire, accepte parfois de perdre, de s'humilier en faisant des concessions avec les parties prenantes de la crise en vue d'un bien supérieur, celui de sauver ce qui est en péril. Pour ce faire, quelle sagesse pratique pour sortir le Congo des éternels conflits qui avilissent son peuple ? En effet, Ricoeur parle des situations de détresse et des moments compliqués de la vie

<sup>725</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.312.

<sup>726</sup> *Ibid.*, p.201.

<sup>727</sup> Paul Ricoeur, *De l'homme faillible à l'homme capable*, Cordonné par Gaëlle Fiasse, Presses Universitaires de France, 2008, p.21.

<sup>728</sup> Olivier Abel et Jérôme Porée, *Vocabulaire de Paul Ricoeur*, *op.cit.*, p.49.

<sup>729</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.290.

<sup>730</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, p.247. ; Olivier Abel et Jérôme Porée, *op.cit.*, p.50.

où il faut faire appel à la sagesse pratique, non pas pour choisir entre le bon et le mauvais ; mais le mauvais et le pire ; la solution moins mauvaise, le moindre mal dans une situation.

A en croire Ricoeur, « les conflits peuvent naître de l'application même des normes à des situations concrètes. Pour ce faire, un certain recours de la norme morale à la visée éthique s'avère nécessaire »<sup>731</sup>. Il évoque, à cet effet, à titre d'exemple la tragédie grecque d'Antigone, pour qui le devoir de donner la sépulture à un frère l'emporte sur la classification du frère comme ennemi par la raison d'Etat. Comme l'explique brièvement Luc Ferry :

« Antigone est une pièce de Sophocle. Nous sommes donc au 6<sup>ème</sup> siècle avant Jésus-Christ. C'est une pièce qui est absolument géniale parce que c'est exactement le contraire de moralistes Français, dit-il. Le tragique n'oppose pas le bien et le mal mais il oppose des légitimités qui sont toutes équivalentes d'une certaine manière. Il prend un exemple d'aujourd'hui : s'il était Ukrainien de l'Est, il serait pro Poutine ou vraisemblablement. Et s'il était de l'Ouest, il détesterait Poutine et demanderait d'être attaché à l'Europe. Donc, on a des légitimités qui s'opposent et que l'immense majorité de conflits qui ensanglantent le monde aujourd'hui sont des conflits tragiques, ce ne sont pas des conflits qui opposent le bien et le mal »<sup>732</sup>.

En effet, certaines décisions prises par le chef de l'Etat Congolais sont parfois critiquées émotionnellement par la population, à travers les médias, sans toutefois que celui qui critique se mette à la place de l'autre afin de tenir compte de la difficulté qu'il éprouve pour trancher une situation embarrassante eu égard à certains paramètres.

De son côté, Paul Ricoeur examine un conflit de devoir qui donne naissance à une situation tragique de l'action.

« C'est pour faire face à cette situation, écrit-il, qu'une sagesse pratique est requise, sagesse liée au jugement moral en situation et pour laquelle la conviction est plus décisive que la règle elle-même. Cette conviction n'est toutefois pas arbitraire, dans la mesure où elle fait recours à des ressources du sens éthique le plus originaire qui ne sont pas passées dans la norme »<sup>733</sup>.

---

<sup>731</sup> Paul Ricoeur, *Lectures 1. Autour du politique*, op.cit., p.266.

<sup>732</sup> Conférence de Luc Ferry : *Le tragique Grec, une catégorie de la pensée plus actuelle que jamais*, du 14/01/2016 dans Campus Eiffel, Parenthèse Culture, 18h30/20h.

<sup>733</sup> Paul Ricoeur, *Lectures 1. Autour du politique*, op.cit., p.266.

Donc, il ne s'agit pas que de l'homme politique mais de toute personne qui exerce une responsabilité dans la société. Devant n'importe quelle situation difficile à laquelle il doit faire face, recourir à la sagesse pratique, en prenant du recul et tenant compte avec toute prudence des équilibres à tenir pour garantir un bien supérieur, est un signe de maturité. Le bien supérieur pour le cas échéant de la République Démocratique du Congo, c'est la priorité à donner aux intérêts de la nation comme la justice, la paix, l'unité, la sécurité, l'intégrité territoriale, la liberté, la fraternité, la légalité etc. Tout jugement politique pris, en toute *conviction* et en vue de favoriser ou mieux de privilégier l'intérêt national dans le choix du moindre mal est un fruit de la sagesse pratique. Pour le dire avec Ricoeur, « les conflits ne naissent pas seulement des désaccords portant sur les biens qui distinguent ces sphères de justice, mais sur la priorité à donner aux revendications attachées à chacune. C'est à cette situation embarrassante que doit faire face une nouvelle fois la sagesse pratique ». <sup>734</sup>

Jean Greisch <sup>735</sup> de son côté, pour lui, la théorie de l'agir moral chez Ricoeur comporte une triple articulation : téléologique et fondatrice (l'éthique axée sur le désir de la vie bonne), déontologique (la morale qui implique l'exigence de la norme et le critère de l'universalisation), prudentielle enfin, car il appartient à la sagesse pratique de négocier le meilleur équilibre entre l'universalité des normes et la particularité irréductible des situations humaines. La sagesse tragique ne cesse de nous rappeler le caractère dramatique et inéluctable des conflits que comporte tout agir humain.

Dans plusieurs domaines de la vie ou institutions de la société, les professionnels rencontrent des situations difficiles qui engagent des décisions qui marquent le train de vie de quelqu'un ou de toute la société. Butés à une telle difficulté décisionnelle, à quelque niveau que ce soit, la sagesse pratique conseille d'éviter le pire en choisissant le moindre mal, une décision qui tiendrait compte du pour et du contre des équilibres à tenir dans des moments critiques de la vie, par exemple dans le cas de la maladie et de la mort. C'est pourquoi, nous voulons reprendre succinctement la réflexion de Ricoeur dans le domaine médical qui dégage les trois étages de sa petite éthique.

---

<sup>734</sup> *Ibid.*, p.268.

<sup>735</sup> Jean Greisch, « La vie bonne, la norme morale et la sagesse pratique », dans *Encyclopédie Univesalis*, consulté en ligne le 23/04/2021. En effet, Jean Greisch est docteur en philosophie, professeur émérite de la faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris, titulaire de la chaire « Romano Guardini » à l'université Humboldt de Berlin (2009-2012).

*Sagesse pratique dans le domaine de la santé*

En effet, Ricoeur prend l'exemple du domaine médical pour expliciter sa préoccupation de la destinée d'un certain nombre d'idées (auxquelles il tient beaucoup dans le domaine moral) quand elles se trouvent confrontées à des professionnels et à des situations marquantes de la vie, comme précisément le rapport à la maladie et à la mort<sup>736</sup>. En résumé, on peut dire qu'il est parti sur une conception à trois étages du problème moral, à savoir, l'éthique, la morale et la sagesse pratique. En rapport avec la maladie, la souffrance et la mort...il se pose un problème vrai avec autrui, très spécifique du rapport entre le soignant et le soigné. Et son effort dans sa réflexion a consisté à démontrer l'implication médicale dans chacun de ces trois étages.

Premièrement, nous ne pouvons pas réduire l'éthique à la moralité du devoir. L'éthique plonge dans le désir d'accomplissement. A en croire Ricoeur, c'est le fond ultime du problème moral, au sens large du mot. C'est le souhait de réalisation<sup>737</sup>. En d'autres termes, c'est le désir non seulement de vivre, mais de bien vivre, c'est-à-dire dans un accomplissement où chacun trouve satisfaction ; c'est ce désir qui est intrinsèquement ou fondamentalement mis en jeu, mis en danger et se sent menacé par la maladie qui incarne la perspective de la mort qui viendrait mettre fin à la vie.

Pourquoi et comment ne pas penser, un seul instant, à sa mort lorsqu'on fait face à la souffrance d'une maladie ? En effet, la maladie constitue une menace permanente qui réduit les capacités de l'homme dans son effectuation ou mieux dans son déploiement vital. Du coup, la maladie affaiblit, inquiète, suscite la peur et doit être combattue d'autant plus qu'elle peut freiner et handicaper l'accomplissement où chacun trouverait satisfaction. De même, les conflits troublent l'harmonie dans les relations sociales, les violences des conflits et des guerres mettent en péril la vie des gens, restreignent leurs libertés et, du coup, constituent une menace permanente, créent l'animosité, suscitent la peur de l'autre, la méfiance en se regardant en chiens de faïence.

La deuxième composante de ce désir de vivre bien, c'est que l'Autre, ou un Autre, y est toujours impliqué. Un autre, proche dans les rapports de l'amitié ou de l'amour, ou un autre lointain, qui n'est pas un intime, mais qui est dans un rapport professionnel, par exemple, et donc dans un rapport à travers les institutions. En fait, le médecin se trouve, avec le patient, dans un rapport qui touche au désir d'accomplissement de son malade, car il se trouve dans une

---

<sup>736</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie, Ethique et Politique. Entretiens et dialogues*, Paris, Seuil, 2017, p.172.

<sup>737</sup> *Ibidem*.

proximité qui ressemble à celle de l'amitié. Mais ce rapport passe aussi par l'institution, parce que la compétence du médecin fait partie de l'institution médicale. De même dans les causes profondes des conflits congolais, nous avons cité les facteurs institutionnels des conflits. Tout commence par les amitiés, le besoin de bien vivre qui nous fait entrer en relation avec les autres. Un contrat social lie ceux qui sont au pouvoir et le peuple. C'est pourquoi ils sont appelés représentants du peuple, élus du peuple. Pour ce faire, ils ont reçu mandat de parler et d'agir au nom du peuple, mais tout ne leur est pas permis. C'est pourquoi, un président ne peut pas gérer un pays comme une ferme privée et signer des petits contrats qui hypothèquent l'avenir d'une nation comme il veut pour des intérêts personnels. Car, généralement, les victimes des conflits ne sont pas ceux qui en sont à l'origine ni leurs proches, mais ce sont d'abord les populations innocentes qui en paient le prix. C'est pourquoi, en se mettant à la place de l'autre et en plaçant dans le visage des victimes ceux de vos proches, il y a lieu de viser la désescalade et la réconciliation par une décision sage, pratique et prudente pour le bien de tous.

Logiquement parlant, nous pouvons dire que le rapport médical parcourt les trois moments de l'éthique, le souhait de vivre bien, avec un autre qui a un visage et la médiation de l'institution. Mais, Ricoeur fait savoir que l'éthique n'est pas tout. Le désir de vivre bien doit subir le test de l'obligation morale, où il rencontre des interdictions autant que des devoirs. A un troisième niveau, enfin, le devoir lui-même doit passer l'épreuve de la décision sage, prudente, face à des situations concrètes singulières. Tout bien considéré, le rapport médical parcourt non seulement les trois moments de l'éthique, mais les trois niveaux de l'expérience morale : le souhait de vivre bien, l'obligation morale, la décision sage et prudente<sup>738</sup>.

Par ailleurs, dans son livre *Lectures 1. Autour du politique*, publié en 1991, une année après *Soi-même comme un autre*, Ricoeur la troisième partie de cet ouvrage traite aussi de la Sagesse pratique. Comme son titre nous l'indique, le livre regroupe des textes politiques : « ce qui permet de souligner d'emblée les ressorts d'une philosophie de l'action doublement préoccupée par la dimension du vivre-ensemble et la domination politique »<sup>739</sup>. Rappelons rapidement son plan. La première partie est consacrée au paradoxe politique, la deuxième au langage politique et aux réflexions sur la justice sociale, la troisième à la sagesse pratique. Le présentateur de ce livre précise que cette séquence prolonge la petite éthique de *Soi-même comme un autre*. Et, la quatrième partie réunit quelques textes de « circonstances » qui ont été

<sup>738</sup> Paul Ricoeur, *Philosophie, Ethique et Politique. Entretiens et dialogues*, Paris, Seuil, 2017, p.172.

<sup>739</sup> Paul Ricoeur, *Lectures 1. Autour du politique*, Note éditoriale par Olivier Mongin, Paris, Editions du Seuil, 1991, p.8.

retenus exceptionnellement, afin de rappeler les liens entre le philosophe et l'acteur rarement étranger à l'événement<sup>740</sup>.

L'analyse de la sagesse pratique dans *Autour du politique*, est subdivisée en cinq points. Elle traite au premier point de l'Éthique et de la politique (1959), le deuxième examine les tâches de l'éducateur politique (1965), le troisième parle de l'Éthique et de la morale (1990), le quatrième propose au lecteur une postface au temps de la responsabilité (1991), et le dernier point explique les termes tolérance, intolérance, intolérable (1990). Cependant, précisons que « Éthique et morale », « tâches de l'éducateur politique » sont déjà traités dans ce travail, précisément aux cinquième et septième chapitres. Notre effort consistera de ressortir dans chaque texte un ou deux exemples des conflits pour lesquels le recours à la sagesse pratique s'avère nécessaire.

Dans une conférence sur « la philosophie morale », donnée au Forum universitaire de l'Ouest Parisien, le 25 octobre 1994, dans le troisième et dernier point de sa communication, Paul Ricoeur nous donne des explications assez vivantes et éclairantes sur la sagesse pratique. Nous allons donc parcourir les exemples de cycles des problèmes de sagesse qu'il nous propose dans sa conférence pour comprendre ce qu'il dit de la sagesse pratique dans *Lectures I. Autour du politique*.

Le problème de la règle de justice est celui de partages inégaux. Tant que nous avons à faire simplement à l'égalité de tous devant la loi, traiter semblablement les cas semblables, nous avons quelque chose de facile à faire ou à exécuter, et c'est aisé, dit-il, à comprendre, à penser et à communiquer. Et toute la théorie de la justice a toujours buté sur le problème de justice distributive. Lorsque nous avons justement à distribuer inégalement mais justement les biens. Outre les biens marchands, il y a aussi des biens non-marchands comme la liberté, l'éducation, la santé et les charges d'offices publics ou privés.

Il nous faut donc une règle de justice et d'une grande abstraction et qui reposera sur des procédures. Et la justice devient *procédurale*, c'est-à-dire, *il faut une règle du jeu reconnue par tous*. Cela était le casse-tête de tous les philosophies du contrat social : quel est le bon contrat ? quel est le contrat qui va gérer, de quelques sortes, les partages inégaux mais de la façon la plus équitable ? Alors, Rawls propose une loi : « *Agis de telle façon que dans les partages inégaux, l'augmentation de l'avantage de plus favorisés soit toujours compensé par la diminution du désavantage de plus défavorisés* ». Ce qui fait que le repère, en quelque sorte, de partages

---

<sup>740</sup> *Ibidem*.

inégaux, c'est la *part la plus petite* : comment est traité le plus petit d'entre-nous ? C'est le repère que nous essayons à appliquer, aujourd'hui, dans des situations inédites, qui ne sont plus simplement des situations de pauvreté mais de *situation d'exclusion* : c'est parce que justement, quand le plus petit ne fait plus partie du système, comment peut fonctionner la règle de partage ?

C'est pourquoi d'ailleurs, nous avons ce terrible problème d'exclusion qui est au sens propre du mot le fait qu'il y a des gens qui ne font pas partie du pacte social, qui sont sortis du pacte social, c'est-à-dire, cette espèce de calibre dans la loi. C'est donc un défi à la justice de rétablir l'équilibre. C'est le grand problème qu'éprouvent et analysent les contractualistes (*La théorie de la justice* de Rawls).

« Le problème est alors de définir l'équité de telle sorte que soient réduites à leur minimum inéluctable ces inégalités. On pourrait résumer la question en ces termes : « Peut-on parler, en toute équité, d'inégalités plus justes ou, du moins, moins injustes que d'autres ? D'où le second principe de justice : il pose dans sa première partie les conditions sous lesquelles les inégalités doivent être tenues pour préférables à des inégalités plus grandes, mais aussi à une répartition égalitaire, d'où le nom de principe de différence sélectionne ainsi la situation la plus égale compatible avec la règle d'unanimité »<sup>741</sup>.

Le problème de la règle de justice est celui de partages inégaux. Tant que nous avons à faire simplement à l'égalité de tous devant la loi, traiter semblablement les cas semblables, nous avons quelque chose de facile à faire ou à exécuter, et c'est aisé à comprendre, à penser et à communiquer. Devant ce problème de partages inégaux, parce que nous ne considérons pas la règle de justice comme une simple procédure pour traiter des cas échangeables les uns contre les autres, mais s'adressant singulièrement à des *situations singulières*, nous avons à faire à *l'équité*. Cela que nous entrons dans le troisième domaine qui est celui de la sagesse pratique.

Mais il convient de comprendre avec Ricoeur que tous les problèmes de la vie morale se ramènent à un débat entre le bien et l'obligatoire, entre l'éthique et la morale. L'éthique et la morale, ce qu'elles ont en commun, c'est de ne s'adresser qu'à *de généralités*, des généralités qui peuvent être avec de poids historique comme de modèle d'excellence, les *vertus* des anciens ou les *devoirs*, les *obligations*, la table de devoirs, la table des *impératifs* (catégoriques : ceux qui sont absolument fondamentaux et indiscutables).

---

<sup>741</sup> John Rawls, *Théorie de la justice*, op.cit., p.92.



Alors, pourquoi le troisième niveau ? De la même façon que la nécessité de passer de l'éthique à la morale (norme morale) c'était la violence, la nécessité de passer de la morale à la sagesse pratique c'est le tragique de l'action. Selon Ricoeur :

« Un certain recours de la norme morale à la visée éthique est suggéré par les *conflits* qui naissent de l'application même des normes à des situations concrètes. Nous savons depuis la tragédie grecque, et singulièrement depuis *l'Antigone* de Sophocle, que des conflits naissent précisément lorsque des caractères obstinés et entiers s'identifient si complètement à une règle particulière qu'ils en deviennent aveugles à l'égard de toute autre : ainsi en est-il d'Antigone, pour qui le devoir de donner la sépulture à un frère l'emporte sur la classification du frère comme ennemi par la raison d'État ; de même Créon, pour qui le service de la Cité implique la subordination du rapport familial à la distinction entre amis et ennemis »<sup>742</sup>.

Devant cette difficulté, Ricoeur ne tranche pas pour dire si ce sont les normes elles-mêmes qui s'affrontent dans le ciel des idées - ou si ce n'est pas seulement l'étroitesse de notre compréhension, liée précisément à l'attitude morale détachée de sa motivation éthique profonde. Guerre des valeurs ou guerre des engagements fanatiques, le résultat est le même, à savoir la naissance d'un *tragique de l'action* sur le fond d'un conflit de devoir <sup>743</sup>. Mais il estime que :

« C'est pour faire face à cette situation qu'une *sagesse pratique* est requise, sagesse liée au jugement moral en situation et pour laquelle la conviction est plus décisive que la règle elle-même. Cette conviction n'est toutefois pas arbitraire, dans la mesure où elle fait recours à des ressources du sens éthique le plus originaire qui ne sont pas passées dans la norme »<sup>744</sup>.

Dans cette optique, Ricoeur donne trois exemples de conflit pris chacun dans une des trois composantes de l'éthique : estime de soi, sollicitude, sens de la justice. Nous y reviendrons avec des exemples.

Mais il nous semble important de dire : Qu'est-ce qu'un tragique ?

*Le Trésor de la langue française informatisé (TLFi)*, définit le tragique comme ce qui est propre à la tragédie, à une situation conflictuelle, dramatique, douloureuse, dans laquelle une personne est prise comme dans un piège dont elle ne peut s'échapper. A un autre sens, le tragique

<sup>742</sup> Paul Ricoeur, « La sagesse pratique », dans *Lectures 1. Autour du politique*, op.cit., p.265.

<sup>743</sup> *Ibidem*.

<sup>744</sup> *Ibidem*.

représente ce qu'il y a de malheureux, de terrible dans un événement ou dans une situation, ce qui exprime la terreur, l'angoisse, une émotion violente. Par exemple : le tragique de la guerre, de la mort, de l'accident, de la maladie, d'une épidémie, de la famine, de la catastrophe, etc. C'est pourquoi, nous entendons dire que les choses ont tourné au tragique, se prendre au tragique (se voir destiné à quelque malheur), de ne pas prendre les choses au tragique (ne pas trop exagérer non plus), mais pousser ses sentiments au tragique (imaginer le pire), faire du tragique (ajouter des difficultés à une situation difficile), être au tragique (être dans une situation de désastre).

Cependant, il convient de noter que le terme tragique, Ricoeur le prend au sens de tragique chez les Grecs, c'est-à-dire, lorsque nous avons affaire à des conflits, en un sens insurmontable, autrement que précisément par l'invention sur terrain d'une solution d'urgence. Avant de donner quelques exemples, Ricoeur, juge bon de donner l'importance du passage par la tragédie grecque et non pas simplement par les grands moralistes comme Platon, Aristote, les modernes comme Rousseau, Kant, Hegel, jusqu'à Rawls. Pourquoi, ce choix ? Parce que la tragédie grecque nous met en face des conflits qui conduisent à la destruction mutuelle des protagonistes. En présentant justement des cas extrêmes (car c'était la façon de réfléchir moralement les tragédies), des cas limites où les deux positions ont chacune leur bon droit et conduisent à la destruction mutuelle. Et la question qui est posée à la sortie de la tragédie, il y a-t-il une autre façon de faire ? Il y a-t-il une sagesse qui éviterait de rester dans l'enfermement d'un cercle conflictuel ? Faut-il penser à une autre voie comme solution ?

Ricoeur préfère l'exemple d'Antigone plutôt que celui d'Œdipe qui a été largement exploité par la psychanalyse. Dans Œdipe, nous avons un modèle familial où vous avez le père, la mère et l'enfant ; c'était le problème de la haine du père, le parricide, l'inceste, etc. Mais le cas d'Antigone, souligne Ricoeur, est très intéressant parce que le problème n'est pas d'abord autour de la sexualité. Antigone, elle est sœur par rapport au traître. Donc, c'est un rapport d'amitié dans la famille. Or, la situation qui est prise comme cas limite est celui d'un frère qui est traître. D'où, la question : que faire d'un frère qui est un traître ? La solution politique, du côté Créon : c'est un traître, il faut le tuer. On l'a tué. Mais faut-il l'ensevelir ? Non, parce que l'ensevelir, c'est lui rendre honneur. Or, on ne rend pas honneur à un traître. Mais pour Antigone, de l'autre côté, pense une autre solution : Certes, le frère est un traître mais il d'abord « frère » avant d'être « traître ». Donc, elle décide de l'ensevelir.

Nous sommes là en face d'un problème de l'ordre de grandeurs considérables où chacun ne suit pas ses instincts mais est au service de grandeurs : culturelle et spirituelle. Pourquoi il y

a conflit ? Parce que chacun sert la grandeur spirituelle sous laquelle il se place mais dans l'étroitesse d'un point de vue. Créon, défend l'intérêt de l'Etat mais dans une conception à éliminer l'amitié comme le lien philanthropique ou du vouloir vivre-ensemble ; il est donc dans de rapport uniquement d'obéissance au pouvoir. Et du coup, élimine aussi le religieux que Antigone va servir. Mais d'autre part, Antigone a une vision de la famille, d'une sœur ; mais d'une famille qui n'est pas définie par le mariage. Elle est au service de la mort parce que le lien de sang dont elle sert, n'a pas d'issue, n'a pas droit dans la cité telle que définie par Créon. En se référant à des lois non écrites, non politiques ou supra éthique et politique ; ce n'est que dans la mort qu'il est satisfait.

Le problème qui est posé au cœur tragique, c'est le chœur qui nous représente. Et toujours, le chœur voudrait trouver une issue à travers lequel on rattache l'expression grecque : *phonein*, être raisonnable, *phronesis* qui veut dire prudence. Donc, c'est la tragédie qui pose le problème de la norme dans son caractère universelle face à la singularité dans des situations, des situations difficiles ou des cas limites. La sagesse se reconnaît ou s'identifie à sa capacité d'affronter des cas limites.

Cela étant admis, Ricoeur nous propose une typologie des cas limites ou trois exemples des cycles de problèmes de sagesse.

*Le premier cycle c'est celui du conflit de devoirs proprement dits, c'est-à-dire, qu'on est en face de deux devoirs de poids égal et il faut trouver une résultante qui frapperait l'un pour faire valoir l'autre, suivant le bon sens.*

Par exemple : Entre la liberté d'expression qui souvent est inscrite dans des Constitutions, et d'ailleurs le premier amendement de la constitution américaine, va trouver une limite dans la protection de la vie du privé. A-t-on le droit d'écrire tout et n'importe quoi comme la presse anglaise sur les familles royales ? La pornographie, aura droit d'être tout à fait et entièrement étalée au public par les mass médias ? A ce niveau, dit-il, vous avez des Commissions qui tranchent. Nous avons justement des droits égaux.

« Pour les mutations introduites dans le domaine de la *communication* par les nouveaux médias, et aussi dans celui de moyens d'information et d'éducation aussi anciens que la presse. Les spécialistes consultés sont allés d'emblée aux questions éthiques, celles relatives à la *déontologie professionnelle*. Comme dans les autres domaines parcourus,

l'accroissement des moyens risque d'occulter l'interrogation sur les fins que cet accroissement même rend pourtant plus urgent ». <sup>745</sup>

*De même la tolérance* à l'égard de la pluralité des convictions, comment va-t-elle être compatible avec le maintien de l'ordre public et le respect des différents offensés. Tel écrivain qui va bafouer le droits d'islam, a la même liberté de parole que celui qui va être reconnu par les membres de sa confession ? Par exemple : entre le port du voile à l'école et la limite de l'ostentatoire. Où est la limite de l'ostentatoire ? Ces termes font appel aux jugements concrets de sagesse qui ne peuvent pas être tranchés par des normes mais qui sont des intersections des normes. Arrêtons-nous un peu ici pour dire un mot au sujet de la tolérance, car comme nous l'avons vu avec Amin Maalouf qu'il s'observe une montée de la radicalisation et de l'intolérance dans notre société d'aujourd'hui. Comment Ricoeur pense-t-il la tolérance ?

En effet, dans *L'Usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable* <sup>746</sup>, Paul Ricoeur fait la clarification de deux concepts et dit à la fin en quoi consiste la sagesse pratique.

« La tolérance est le fruit d'une ascèse dans l'exercice du pouvoir. C'est une vertu. Une vertu individuelle – et une vertu collective. Ce serait en effet une erreur de croire qu'elle ne prend sens qu'avec une forme de pouvoir, celui de l'Etat. L'intolérance a son premier ressort dans le pouvoir que chacun a d'imposer aux autres ses croyances, ses convictions, sa manière de conduire sa vie, dès lors qu'il les croit seules valables, seules légitimes. Pour chacun, agir, c'est exercer un pouvoir sur... Cette dissymétrie initiale de l'action fait que tout acte a un agent et un récepteur, un patient. Mais si l'intolérance est armée par le pouvoir sur..., elle est justifiée aux yeux de celui qui l'exerce par la légitimité prétendue de la croyance, de la conviction. Cette présomption de légitimité résulte de la *désapprobation* des croyances, des convictions, des manières de vivre opposées ou simplement différentes. [...] Deux composantes sont donc nécessaires à l'intolérance : la désapprobation des croyances et convictions opposées d'autrui et le pouvoir d'empêcher ce dernier de mener sa vie comme il l'entend. C'est là la double raison de la propension à l'intolérance dans le cœur humain » <sup>747</sup>.

---

<sup>745</sup> *Ibid.*, p.275-276.

<sup>746</sup>. Cet article est paru dans la revue *Diogenes*, 176, octobre-décembre 1996. Il fait partie d'un ensemble de dix-sept contributions réunies sous le titre « La tolérance entre l'intolérance et l'intolérable », précédées d'un *Avertissement* introductif par Paul Ricoeur. Vaclav Havel, Octavio Paz, Yehudi Menuhin et Desmond Tutu figurent notamment parmi les contributeurs de ce dossier, outre des philosophes tels que Norberto Bobbio ou Monique Canto-Sperber et des juristes comme Antoine Garapon, auxquels le texte fait allusion. (NdE.)

<sup>747</sup> Paul Ricoeur, « L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable », dans *Politique, économie et société*, p.219-220..

La tolérance, chez Ricoeur, est le fruit d'une ascèse du pouvoir. Elle consiste en effet en un renoncement, le renoncement, de la part de qui en aurait le pouvoir, à imposer à autrui sa manière de croire, d'agir, bref, de mener sa vie comme il l'entend. *Renoncer est toujours difficile et coûteux.*<sup>748</sup>

« Ce renoncement consiste en une ascèse dont on peut jalonner de la façon suivante les étapes :1. Je supporte contre mon gré ce que je désapprouve, car je n'ai pas la puissance de l'empêcher.2. Je désapprouve votre manière de vivre, mais je m'efforce de la comprendre sans pourtant y adhérer.3. Je désapprouve votre manière de vivre, mais je respecte en elle votre liberté de vivre à votre guise et je vous reconnais le droit de la manifester publiquement.4. Je n'approuve ni ne désapprouve les raisons pures auxquelles vous vivez différemment de moi : mais peut-être ces raisons expriment-elles un rapport au bien qui m'échappe à cause de la finitude de la compréhension humaine.5. J'approuve toutes les manières de vivre, pourvu qu'elles ne nuisent pas manifestement à des tiers ; bref je laisse être tous les genres de vie parce qu'ils sont des expressions de la pluralité et de la diversité humaines. Vive la différence ! »<sup>749</sup>.

*La pondération, rappelons-le, est aux yeux de souligne une expression majeure de la sagesse pratique* au même titre que la *phronesis* aristotélicienne. En effet,

« La pondération, comme son nom l'indique, pèse le pour et le contre d'une tolérance illimitée risquant de laisser faire du mal aux plus fragiles au nom de la liberté et les risques de retour à l'intolérance sous le couvert de l'ordre moral. Une expression majeure de cette pondération serait de renoncer à reconstituer un consensus moral qui ne peut exister dans une société pluraliste ; la sagesse est de se contenter de compromis fragiles, dans la ligne de ce que Rawls appelle « consentement par recoupement » ou « reconnaissance de désaccords raisonnables »<sup>750</sup>.

*Revenons dans le domaine médical.*

Ricoeur dit avoir parlé avec une de ses amies qui est dans des chœurs à des unités palliatifs, l'extrême principe de proximité en dépit des apparences de deux extrêmes : ou bien vous êtes dans *l'acharnement thérapeutique* et que la famille ne tolèrera pas, ou bien vous êtes dans le

---

<sup>748</sup> *Ibid.*, p.221.

<sup>749</sup> *Ibid.*, p.222.

<sup>750</sup> *Ibid.*, p.234.

sournois glissement à *l'euthanasie passive* qui rompt le pacte et fonde la confiance dans le médecin. Et alors, où est le bon usage de la décision dans ce cas-là. C'est le premier cycle qui est celui des devoirs égaux.

Par ailleurs, dans *Lecture 1*, sur la sagesse pratique, Paul Ricoeur propose d'autres exemples de *conflit de devoirs* qu'il emprunte à la sphère éthique de la sollicitude et de son équivalent moral, le respect. Après avoir passé en revue plusieurs domaines de possibilités de conflit où il pouvait mener ses analyses, le philosophe situe, en dernier ressort, le conflit de la sollicitude au niveau de la pratique de la médecine dans des situations à haut risque. Reprenons cette longue citation de Ricoeur :

« J'aurais pu m'attacher à la question rebattue de la vérité due au mourant, ou à celle de l'euthanasie, ou m'engager dans la controverse du droit à l'avortement dans les premiers mois de la grossesse. Je n'aurais pas manqué d'invoquer la sagesse pratique dans des situations singulières qui sont le plus souvent des situations de détresse et de plaider pour une dialectique fine entre la sollicitude adressée aux personnes concrètes et le respect de règles morales et juridiques indifférentes à ces situations de détresse. J'aurais insisté aussi sur le fait que ce n'est jamais seul que l'on décide, mais au sein de ce que j'appellerai une *cellule de conseil*, où plusieurs points de vue sont en balance, dans l'amitié et le respect réciproques. J'ai préféré prendre un exemple pour lequel il a été fait appel à mon propre jugement dans le cadre d'une discussion au sein d'Amnesty International. Il s'agit de la pratique de la médecine dans des situations à haut risque, comme l'internement psychiatrique, le régime carcéral, voire la participation à l'exécution de la peine capitale, etc. »<sup>751</sup>.

Dans son souci de trop expliquer pour mieux comprendre, Ricoeur précise son exemple en spécifiant davantage que : « Le médecin consulté dans le cadre de la prison ne peut pas exercer à plein sa vocation définie par le devoir d'assistance et de soins, dès lors que la situation même dans laquelle il est appelé à le faire constitue une atteinte à la liberté et à la santé, requise précisément par les règles du système carcéral. Le choix, pour le médecin individuel, est entre appliquer sans concession les exigences issues du serment d'Hippocrate, au risque d'être éliminé du milieu carcéral, et consentir aux contraintes constitutives de ce milieu le minimum d'exceptions compatibles avec le respect de soi, le respect d'autrui et celui de la règle. *Il n'y a plus de règle pour trancher entre les règles, mais, une fois encore, le recours à la sagesse*

---

<sup>751</sup> Paul Ricoeur, « La sagesse pratique », *Lectures 1. Autour du politique*, p.267.

*pratique* proche de celle qu'Aristote désignait du terme de *phronesis* (que l'on a traduit par « prudence »), dont *l'Éthique à Nicomaque* dit qu'elle est dans l'ordre pratique ce qu'est la sensation singulière dans l'ordre théorique. C'est exactement le cas avec le jugement moral en situation »<sup>752</sup>. On peut se rapporter à ce texte « Préface à Médecins tortionnaires, Médecins résistants (1990) »<sup>753</sup> qui se trouve à la fin de *Lectures I* où Ricoeur, s'adressant aux membres de la commission médicale de la section française d'Amnesty Internationale, à partir d'une réflexion éthique, juridique et politique, parle de l'implication de médecins et autres membres des professions de santé, dans les violations de droits de l'homme, dont la torture est la forme extrême. Il faut reconnaître les « situations à risques » où les normes sont incertaines et qui exigent de la part du personnel soignant le jugement moral en situation.

Au sujet des ambiguïtés et des contradictions attachées à la médecine carcérale, Ricoeur reconnaît que dans certaines situations, les médecins se trouvent « entre le marteau et l'enclume » et il donne un exemple concret :

« Le problème posé par la grève de la faim en milieu carcéral prend un caractère exemplaire : entre le respect de la décision mûrie et soutenue par un clair jugement de la part du détenu, respect qui invite à laisser au gréviste de la faim le choix de mourir, et le devoir d'assistance à la personne en danger, d'où semble résulter l'obligation d'alimenter de force le détenu, la voie est étroite, *aucune règle générale ne peut dispenser le médecin d'une appréciation cas par cas et d'un jugement chaque fois unique* : le prisonnier a-t-il pris le risque de la mort en pleine connaissance de cause ? Au-delà d'un certain seuil de dangerosité, est-il encore un sujet de jugement, responsable d'un acte qui, au demeurant, est de l'ordre du non-faire ? »<sup>754</sup>.

Face à une situation piège, il faut de la clairvoyance pour débusquer d'abord le fameux piège et ensuite de la prudence dans l'agir visant toujours le bien du patient, celui de le faire vivre encore. En tout état de cause, du moment où c'est le devoir de faire vivre et de soigner qui justifie l'intervention du médecin, il y a lieu de reconnaître ou d'admettre des comportements contraires à l'éthique ou à la règle.

Puisque la réflexion de Ricoeur nous amène à l'hôpital, ouvrons rapidement une parenthèse en évoquant cette sage observation du Pape François :

---

<sup>752</sup> *Ibidem*.

<sup>753</sup> Paul Ricoeur, « Préface à Médecins tortionnaires, Médecins résistants (1990) », dans *Lectures I. Autour du politique, op.cit.*, p.398.

<sup>754</sup> *Ibid.*, p.400.

« Les murs des hôpitaux ont entendu plus de prières honnêtes que les églises, ils ont vu bien de baisers sincères que de baisers dans les aéroports...C'est à l'hôpital que l'on voit un homophobe se faire sauver par un médecin homosexuel. Le docteur « patricinha » sauvant la vie d'un mendiant. Aux soins intensifs, vous voyez un Juif s'occuper d'un raciste, un patient policier et un détenu dans le même quartier recevant les mêmes soins, un patient riche dans la file d'attente d'une greffe de foie prêt à recevoir l'organe d'un donneur pauvre...C'est dans ces moments où l'hôpital touche les plaies des gens que les univers se croisent à dessein divin et dans cette communion de destins on se rend compte que seuls nous ne sommes personne ! La vérité absolue des gens, la plupart du temps, n'apparaît qu'au moment de la douleur ou de la menace réelle de perte définitive. L'hôpital, est un lieu où l'être humain ôte son masque et se montre tel qu'il est dans sa véritable essence »<sup>755</sup>.

*Le deuxième cycle est celui des cas difficiles, des cas limites* lorsque vous avez un conflit entre le caractère universel de la règle et le caractère singulier des personnes. Ce conflit est inscrit dans le schéma du respect. Qu'est-ce qu'on respecte ? Est-ce qu'on respecte la règle ou bien on respecte la personne ? Vous avez des quantités de situations, précise Ricoeur, où vous avez des dissociations entre la règle et la personne, entre l'obligation et la compassion ou la sollicitude. Beaucoup de nos problèmes posés par l'interruption volontaire de grossesse procèdent des situations de ce genre. Est-ce que c'est la règle qui va dire que la vie, dès qu'elle ait commencé doit être respectée ou bien, c'est par rapport à autre chose ?

La variante de ce deuxième type de conflit, c'est lorsque nous avons affaire à des situations inédites. Par exemple, Ricoeur cite, le cas de *la contamination par des hémophiles* nous a mis devant une situation où ce n'est pas l'absence de règles, mais il y avait une règle, une norme très forte et une trop faible qui était *la vente des produits avariés*. Et là en fait, *nous sommes dans un cas où il faudrait inventer la règle*. Le philosophe nous fait remarquer que nous sommes constamment dans des cas de ce genre aujourd'hui, par le fait de l'extension ou de la multiplication sans fin des pouvoirs. Et lorsque nous pouvons faire des choses qu'on n'avait jamais pu faire autrement, il y a tout d'un coup, l'apparition de dilemme de la mort. Est-ce qu'on peut expérimenter sur le génome humain comme sur le génome animal ? Est-ce qu'on peut faire du *clonage*, c'est-à-dire, *le droit de doubler l'homme* ou bien respecter l'idée que chaque personne est tellement singulière et qu'il ne faut surtout pas chercher à faire deux

---

<sup>755</sup> Pape François, « Face à la souffrance, assurer proximité, faire entendre la douleur et être ferment de charité », Discours du pape François à l'occasion de la 31<sup>e</sup> Journée mondiale du malade, 11 février 2023.



semblables même si la nature le fait quelques fois avec la gémellité ? (En France, on dit non et aux USA, oui). Le cas de la Covid 19 que nous venons de vivre, est une situation inédite qui nécessitait des règles et mesures sanitaires barrières prises au sein de la cellule scientifique. On voit comment la nouveauté des problèmes ouvre tout d'un coup, un champ qui n'a pas été balisé par des règles. Alors, le problème c'est d'inventer des règles nouvelles.

*Troisième groupe est pour Ricoeur le groupe le plus troublant, on n'en parle pas assez. C'est lorsque l'on n'a pas à choisir entre le bien et le mal, j'allais dire c'est trop facile, mais même entre deux biens égaux (c'est comme si je vous disais de choisir en le blanc et le noir, le gris et le gris). Mais le vrai problème de la vie quotidienne et de législation sont standards : de savoir où faire passer la limite. Le cas redoutable, c'est lorsqu'on n'a pas à choisir ni entre le bien et le mal, ni entre légalement bien et légalement mal, mais entre le bien et le pire. Et les problèmes d'ordre particulier sont de ce genre. Par exemple, tous les problèmes qui se sont posés par prostitution, la protection contre le sida, l'avortement. Le problème ce n'est pas tellement de choisir le bien mais d'éviter le pire. Et c'est douloureux, dit-il.*

Pour finir, Ricoeur se pose lui-même la question de savoir s'il est tombé dans l'arbitraire auquel il a opposé la norme ou encore dans le subjectivisme ou le relativisme ? Ricoeur se pose la question sous forme d'accusation et donne aussi, lui-même des réponses à caractère exploratoire.

Par rapport à l'accusation du *relativisme* (oui et non) : *oui*, parce que nous sommes relatifs. C'est en relation à des situations uniques et le relativisme ne vient pas de nous mais de la question posée et qui nous met en face de l'inédit exigeant une invention morale. *Non*, parce que s'il y a un problème c'est que précisément parce qu'il y a des normes. C'est toujours dans la détresse que nous sommes obligés de choisir le pire ou éviter le mal. Par exemple, ce n'est pas de gaieté de cœur une femme ou le médecin arrive à choisir l'avortement. Le problème, ce n'est pas précisément parce qu'il y a un tragique mais c'est parce qu'il y a les normes. Donc, c'est toujours sur le fond de normes que se détachent les situations tragiques.

*Subjectivité ?* Oui et Non. *Oui*, Parce que Aristote l'avait déjà dit, la solution juste dans des problèmes difficiles, c'est ce que le sage choisirait. L'homme sage en relation à la norme choisirait (avec phronesis). Il y a donc éducation au choix, d'être maître de ses émotions, d'être au-delà de l'envie, de la jalousie, du détachement de soi, ce qui fait que la sagesse est entre les mains du sage. *Non*, ce n'est pas subjectif, parce que les vraies décisions de sagesse se prennent à plusieurs. Le malade peut faire joindre aussi un membre de sa famille, dans le groupe des

soignants, vous n'avez pas que des médecins, mais aussi des infirmiers, ceux qui sont au quotidien avec les malades, ceux qui connaissent des cas généraux (des généraliste) mais vous avez aussi des experts, des praticiens et des scientifiques ou des chercheurs. Ce n'est pas par hasard qu'en France qu'on a institutionnalisé *la cellule de conseil* pour les cas difficiles avec le comité national d'éthique. Les grandes décisions pour le laboratoire, qui engagent des fonds publics, que des particuliers qui sont en face d'une situation tragique proposent une délibération à plusieurs. Au-delà de clivage de points de vue liés aux différents domaines de ceux qui y prennent part, il ressort toujours quelque chose comme une résultante parce que c'est une décision prise à plusieurs.

Pour *les mutations liées aux sciences de la vie*, qu'il s'agisse de maîtrise de la reproduction, sous les trois aspects que distingue Jean Bertrand (contraception, insémination artificielle, fécondation in vitro) ou de maîtrise de l'hérédité par le génie génétique, ou de maîtrise du système nerveux, il s'agit aussi d'un changement de l'échelle de l'agir humain. Ces interventions humaines interfèrent avec des expériences immémoriales de « passivité », liées à notre être-né, notre être-hérité, notre être-tel (caractère)<sup>756</sup>.

Ce qui est atteint, c'est le socle vital de l'identité personnelle. Une fois encore, à ce changement qualitatif de l'agir humain correspond une demande de régulation éthique proportionnée à la portée et à l'échelle des interventions considérées. Et cette demande de régulation prend d'emblée figure d'une demande de redéfinition de la responsabilité<sup>757</sup>.

Il est toujours bon de se tromper à plusieurs plutôt que seul. Ou comme disent les jésuites, il est toujours bon de se tromper, dans le discernement à faire, avec son supérieur plutôt que seul. Par exemple, avec l'unité de soins palliatifs, *le véritable lieu de la sagesse c'est toujours une cellule de conseil*. Comme nous le verrons aussi dans la tradition africaine, cellule de conseil des sages, se tient toujours à l'écart pour une *délibération* avant le prononcement de la conclusion d'une palabre.

*Est-ce l'arbitraire ? Oui*, il y a arbitraire dans ce sens que c'est livré à l'arbitre de chacun et inévitablement, c'est quelqu'un qui décide mais la contrepartie de cela, c'est la conviction. Donc, une décision singulière, concrète n'est grave lorsque, non seulement elle est sur fond d'une norme, mais lorsqu'il y a cette espèce de conviction qui dit : *c'est la seule chose à faire maintenant*. C'est un sentiment où nous retrouvons finalement l'élément de contrainte

---

<sup>756</sup> *Ibid.*, p.273

<sup>757</sup> *Ibidem.*

mais non plus lié à la généralité mais à la singularité de décision. C'est même là qu'elle a le sentiment le plus fort de contrainte : « Je ne puis autrement : ici, je me tiens ».

En conclusion, pour Ricoeur, la sagesse pratique nous reconduit par-delà le devoir, l'obligation, la norme, l'interdiction au socle de la vie éthique, c'est-à-dire, l'estime de soi dans la sollicitude de l'amitié et de l'amour, et le désir de vivre dans des institutions justes mais ici et maintenant (*hic et nunc*).

## 8.2. Sagesse traditionnelle africaine : La gestion des conflits sous l'arbre à palabre

Point n'est besoin de rappeler l'importance incontournable de la communication dans chaque société. Dans la culture traditionnelle lunda, la résolution ou mieux la gestion des conflits par le dialogue est une monnaie courante. Ce dialogue qui vise la réconciliation et la paix entre membres de la société, s'effectue notamment à travers l'arbre à palabre. Et donc, dans la société traditionnelle lunda, la palabre est non seulement une forme originale de communication mais aussi et surtout une institution, un processus discursif et interactif, porteur et promoteur de vie dans la manière dont elle gère les conflits. Au fond, l'arbre à palabre appelé en lunda le « muyomb » est une pratique qui remonte aux origines anciennes ou ancestrales et fait partie intégrante du patrimoine ou mieux de l'héritage culturel inaliénable africain.

Quelle est l'importance de la palabre aujourd'hui ? Pourquoi les conflits sociopolitiques congolais ne sont-ils pas réglés traditionnellement sous l'arbre à palabre ? En effet, la palabre régit la vie en société, règle les différends et reste jusqu'à preuve du contraire un *organon* restaurateur d'harmonie, de paix et d'équilibre entre les différents pôles et couches sociales de la société. De ce fait, elle reste d'actualité et est un lieu riche d'analyse, d'interprétation et de compréhension du mode communicationnel de l'Afrique traditionnelle.

Dans une approche théorique de la communication et de l'éthique discursive du contexte africain traditionnel, *l'Éthique communicationnelle de la palabre africaine* veut nous montrer que le dialogue « palabrique », selon l'expression d'Ignace Pesa, est un processus d'intercompréhension et un comportement social basé sur les principes discursifs d'argumentation, de responsabilité, d'intercompréhension, de respect des normes communicationnelles de justice, d'égalité, de vérité, de sincérité, d'écoute et de liberté<sup>758</sup>. En outre, comme nous le fait remarquer le titre de cet article : « *L'Espace public de la palabre* », la palabre est non seulement un échange de paroles mais aussi un drame social, une procédure

---

<sup>758</sup> Ignace Bisewo Pesa, *Éthique communicationnelle de la palabre africaine*, Frankfurt Am Main, Maison d'édition Peter Lang, Collection : Publications universitaires européennes, 2011, 312p.

et des interactions humaines. La palabre est donc mise en scène, mise en ordre et mise en paroles. La palabre ne se tient pas n'importe où, et le choix du lieu fait déjà l'objet d'une mini-palabre, d'où l'aspect hautement symbolique de l'espace de la palabre<sup>759</sup>. En fait, en même temps que nous évoquons l'arbre à palabre pour montrer la richesse de la tradition africaine en matière de prévention et résolution des conflits sociaux, nous nous posons aussi la question de savoir comment comprendre ou mieux justifier la persistance de certains conflits en Afrique. Qu'est-ce qui explique la perte des valeurs culturelles chez les Africains d'aujourd'hui ? En quoi la tradition peut-elle être utile pour la vie politique contemporaine ?

Arbre de la sagesse et de la solidarité, sève vivifiante de la complémentarité équitable, source tonifiante de partage d'expériences de la vie, la palabre africaine est une école de vie de nos ancêtres. Même si le soleil est au zénith, sous l'arbre à palabre il fait toujours beau, le ciel lui est toujours clément. L'ombre de la palabre africaine est à l'image de l'eau douce qui purifie les contradictions des hommes. Elle redonne à nos cœurs la vie d'ensemble et assure à chacun un soutien sans complaisance. Comme nos lèvres sont incapables de tromper notre propre cœur, la palabre africaine invite chacun à ouvrir son cœur avec sincérité, disposant ainsi le cœur et la conscience des autres à bien l'écouter afin que la paix du pardon, de la tolérance et de l'acceptation mutuelle s'épanouisse. En outre, la palabre africaine conseille à chacun de bien faire dialoguer son cœur et sa conscience avant de demander la parole pour parler en âme et conscience. Car nul ne peut lire mieux notre cœur que nous-mêmes. En fait, la palabre se traite par les vivants terrestres visibles. Mais elle se tranche sans partialité dans le monde des ancêtres invisibles. Ainsi donc, aucun vivant terrestre ne peut la corrompre in fine puisque les vrais juges sont au-delà du temps et nul n'échappe à la vigilance et à la clairvoyance de l'œil cosmique sacré. En effet, dans le cœur de chacun se trouve logé le miroir réflecteur. Et devant les accusations mutuelles et contraires, chacun s'y mire dans le secret absolu de son être profond et de sa culpabilité. Car nul ne peut cacher dans son océan de malices ni dans sa forêt vierge de mensonges bien sophistiqués une petite graine de la vérité têtue de son agir volontaire et conscient. De même, tout traître de la vérité individuelle et collective connaît déjà son sort. Les sanctions cosmiques des faussaires bien proportionnées au manquement s'appliquent déjà dans la conscience insondable de son propre cœur. Elles se matérialisent en son temps et sans faille sur le physique du traître. En effet, la sentence des juges du monde des ancêtres (Kalunga) demeure à jamais sans appel. C'est ainsi donc que nos vénérables ancêtres dans leur amour

---

<sup>759</sup> Jean-Godefroy Bidima, *L'espace public de la palabre*, dans *La Palabre* (1997), p.11-36 mis en ligne sur Cairn.info, matières à réflexion, le 09/07/2019.

sublime rappellent aimablement à chacun d'entre nous : « *qui veut la paix prépare son cœur au dialogue* »<sup>760</sup>.

De ce qui précède, nous voyons que la palabre n'est pas seulement la question des valeurs traditionnelles, c'est un carrefour où les valeurs communicationnelles chrétiennes telles que la justice, le pardon, le sens de l'écoute, la maîtrise de soi, la participation, la solidarité, la subsidiarité, la paix, le respect de l'autre et de la parole, la tolérance, ect., valeurs interactives essentielles pour toute forme de communication aussi bien dans la tradition africaine, que dans la société moderne et dans l'Eglise, rencontrent la culture africaine.



*La famille africaine sous l'arbre à palabre !*

Source : [www.alamyimages.fr](http://www.alamyimages.fr), la famille africaine sous l'arbre à palabre, Godong/ Alamy Banque d'images, date de la prise de vue : 26 janvier 2014.

La justice faisait l'objet aussi des soins particuliers de la part du chef du village. En cas de mésententes entre les membres du village, ils s'activaient pour les résoudre le plus tôt possible sans attendre que l'étincelle devienne feu. En qualité de *pater familias*, le chef est souvent l'arbitre et juge conciliateur dont le verdict est sans appel. Par exemple, dans la palabre traditionnelle africaine, c'est la recherche du consensus qui prime avec l'idée que l'unité ou l'équilibre de la société doit être préservé à tout prix. L'idée prédominante est qu'il y a toujours une solution à tout problème si l'on prend le temps de la chercher. Les conflits sont réglés le plus pacifiquement possible avec des mécanismes de prévention et de règlements très élaborés. Et Nelson Mandela de renchérir dans son *Autobiographie* que « la palabre africaine est une institution démocratique à part entière dans laquelle tous ceux qui voulaient parler le faisaient. C'était de la démocratie sous sa forme la plus pure »<sup>761</sup>. Pendant les échanges, il faut de la

<sup>760</sup> Olivier Sangi Lutondo, *La paix dans la tradition spirituelle africaine*, Kinshasa, Editions du Mont de cristal, 2020, p.21.

<sup>761</sup> Nelson Mandela, *Autobiographie*, cité par Philippe Urfalino, « décision par consensus apparent. Nature et propriétés », dans *Revue européenne des sciences sociales*, démocratie délibérative, démocratie débattante et démocratie participative, n°136, 2007, pp.47-71.

sagesse et se mettre à l'écoute des autres, surtout des explications et détails, des proverbes qui accompagnent pour décrypter le message véhiculé dans un langage réservé aux initiés. Afin de rétablir les responsabilités ou mieux pour trouver des coupables d'un délit commis, les lunda recourent à une autre pratique, celle de consulter le devin « *kutadish ngombu* ». Ils reconnaissent en ce dernier les facultés divinatoires ancestrales pour dire exactement « qui a fait quoi ». En cas de résistance, le coupable est soumis à une épreuve corporelle dure qui, en fin de compte, le fait avouer publiquement son forfait commis.

*Que retenir du déroulement de la palabre africaine ?* Sans évoquer les moindres détails, voilà comment se déroule la palabre : après avoir identifié le nœud du problème, le litige ou le différend qui oppose deux ou plusieurs membres de la communauté, le chef convoque les concernés et toute la communauté, puis il choisit un modérateur parmi ses agents (conseils). Le choix du modérateur est très important. Ainsi, en présence du chef, des sages, des juges et des griots de la cour, et du public, il doit faire preuve de beaucoup de sagesse pour ne pas blesser une partie dans ses interventions. Il faut quelqu'un qui a l'art oratoire, de la rhétorique émaillée surtout des morceaux de chants, des satires publiques, des contes et proverbes pour expliquer l'origine et les conséquences de tel ou tel conflit entre cultures, telle catastrophe naturelle (les ancêtres se sont fâchés) jusqu'à ressortir le précédent afin de convier à la réconciliation des familles antagonistes. Mais, il faut de la sagesse pour décrypter le message véhiculé dans un langage réservé aux initiés.

La culture de l'oralité africaine se justifierait par l'absence d'instruction de la majorité des détenteurs du pouvoir traditionnel. Du coup, l'oralité devient une pratique qui perpétue la coutume, faute de maîtrise de l'écriture par le chef traditionnel. Donc, la justice est rendue oralement par les juges coutumiers. Cependant, il faut noter que l'oralité dont il est question se distingue du langage vulgaire ou courant. L'oralité se présente sous forme de dictons, proverbes ou de devinettes. A ce sujet, Tharcice Matadi Wamba nous fait observer que :

« Au sein du pouvoir coutumier la langue courante n'est pas celle des choses sérieuses. D'où la nécessité de maîtriser un langage approprié pour les sentences judiciaires, l'exercice du pouvoir et la transmission de la sagesse à des générations à venir. Le parler proverbial n'est pas du domaine du commun des mortels. Il a un côté caché, secret, neuf pour le non-initié dans une communauté donnée. Cette communauté peut

être une caste, un groupe social : les griots, les juges, les notables, les chefs coutumiers.... »<sup>762</sup>

Tout commence avec la salutation du modérateur qu'il adresse au public présent à la cérémonie. Il prend parole et dit : Infiniment grand à Dieu créateur de tout ce qui existe, infiniment grand aux ancêtres de l'Afrique profonde, infiniment grand merci à vous qui êtes ici présent ! Pour vous saluer en vous honorant selon vos rangs respectifs, le ciel (sous-entendu la demeure de Dieu) étant loin de nous, je touche le sol (la terre des ancêtres). Il pose par la suite sa main sur la poitrine en vous disant : « Ayez la paix, ayez la joie ». Après avoir fait des éloges au chef, le modérateur présente succinctement le problème à la communauté et, au nom du chef, il déclare la séance ouverte. Tour à tour, la parole est d'abord accordée au plaignant puis à l'accusé, enfin aux témoins et au reste de l'assemblée en commençant par les plus âgés. Les échanges dans cette quête de la réconciliation et de la paix peuvent prendre des journées entières. On prend tout le temps qu'il faut pour écouter attentivement les récits de tous les intervenants. On accorde une grande importance à cette écoute. Le chef, après avoir écouté l'avis de ses conseillers, prend une décision qui va dans le sens du consensus et qui doit être respectée.

Tout compte fait, à travers des citations proverbiales de la sagesse, le modérateur explique au peuple la décision prise qui va toujours dans le sens de la réconciliation et de l'harmonie. En raison de la jurisprudence et des valeurs ancestrales, il rappelle le caractère permanent du consensus trouvé. Le geste de réconciliation et de paix est fait dans le rituel de lavement des mains des antagonistes dans la même bassine. Après avoir laissé la « saleté de leur conflit » dans la bassine du chef, les antagonistes se saluent en se regardant droit dans les yeux, puis se font des accolades. Le chef déverse par terre quelques gouttes de vin de palme en signe de communion avec les ancêtres. Le vin de palme est souvent accompagné des noix de Kola. Après avoir soufflé du Kaolin en signe de déliement, avec des danses rythmées des paroles et de cris de joie, le modérateur fait le déplantement d'un jeune plant comme symbole d'une vie nouvelle qui reprend.

Par ailleurs, notons que dans la palabre africaine, il n'est pas question de gagnant et de perdant, mais de trouver un consensus acceptable, chacun acceptant de perdre un peu pour préserver l'harmonie et la paix. Pour ce faire, dans une attitude de reconnaissance du tort commis à la communauté, de sa part de responsabilité dans le conflit, les parties antagonistes

---

<sup>762</sup> Tharcisse Matadi Wamba, *Proverbes Pelende : République du Zaïre*, Ed. CEEBA, Bandundu, 1996, p.13

réconciliées jurent publiquement de ne plus reprendre dans l'avenir ce qui opposait les deux partis. Sinon, celui qui ne respectera pas cet engagement fera l'objet du mauvais sort ou mieux des peines particulièrement sévères de la part des ancêtres et de l'opprobre de la société.

Malgré la présence des tribunaux de droit pénal, qui sont pour la plupart des cas situés loin des milieux ruraux, plusieurs populations recourent jusqu'aujourd'hui au système traditionnel pour régler les affaires civiles et pénales. Le pouvoir traditionnel impose le droit coutumier comme l'unique instance de règlement des différends. Citons quelques sujets qui font souvent l'objet de conflits récurrents : conflits interfamiliaux autour de l'héritage des parents, conflit foncier (de terre) entre deux villages voisins, partage inégal du butin de chasse, conflit entre les éleveurs et les agriculteurs (pâturage et divagation des bêtes qui ravagent les champs), les méfaits sexuels, les atteintes à la propriété, le vol, la dispute et les outrages contre la famille ou l'autorité, conflit sur les accidents de chasse, autour de la mort et de la sorcellerie, etc. Chaque délit fait l'objet des peines ou sanctions parfois très sévères, sanctions sous formes de mécanisme de prévention des conflits.

Dans son ouvrage *La pratique du dialogue social au Bénin : bilan et perspectives*, Koto-Yerima montre comment la culture du dialogue sous l'arbre à palabre a impacté la vie et le comportement des peuples pendant des siècles. En effet :

« La plupart des conflits se réglaient sous l'arbre à palabre avec une forte implication des sages du village qui étaient les acteurs inclusifs d'un dialogue sincère et constructif. L'arbre à palabre était le lieu où se tenaient des débats contradictoires, s'exprimaient des avis motivés sur des problèmes de société de même que des conseils sur les mécanismes divers de dissuasion et d'arbitrage des conflits. Cette culture a impacté la vie et le comportement des peuples pendant des siècles et même jusqu'à nos jours, surtout dans les villages »<sup>763</sup>.

L'arbre à palabre est un patrimoine culturel africain. Or, comme patrimoine, il est censé être conservé par la transmission à des générations futures. En effet, il faut faire remarquer le télescopage qui existe entre le pouvoir coutumier et le pouvoir de l'Etat. Arrivé avec la colonisation, l'Etat moderne, actuel qu'on pourrait appeler l'Etat occidental s'est superposé sur

---

<sup>763</sup> Nouratou Zato Koto-Yerima, *La pratique du dialogue social au Bénin : bilan et perspectives*, Cotonou, Friedrich-Ebert-Stiftung, 2014, p.4. Dans cet ouvrage, il fait mentionner que cette publication par Friedrich-Ebert-Stiftung en tant que fondation politique allemande qui promeut la démocratie et donc le dialogue social au Bénin. Sa présence au Bénin depuis plus de vingt ans et sa longue tradition de collaboration avec les partenaires sociaux, de même que sa proximité avec les décideurs politiques font d'elle une observatrice avertie des questions sociales ; c'est cette qualité qui lui permet d'oser se prononcer sur la teneur du dialogue social au Bénin.



une organisation juridique précoloniale (les petits Etats traditionnels) jusqu'à les dépouiller de tous leurs droits, cette usurpation juridique est un élément majeur pouvant justifier la perte de boussole que nous déplorons aujourd'hui. Il est bon d'éviter la confusion ou le télescopage, dans l'exercice du pouvoir, entre droit coutumier et droit juridique. Cependant, il y a lieu de promouvoir aujourd'hui la pratique de la palabre comme mode de régulation pacifique des conflits et d'autres valeurs traditionnelles qui favorisent la réconciliation et le vivre-ensemble de membres de la communauté. Autrement dit, nous militons pour l'implication de certaines valeurs traditionnelles dans la politique moderne des institutions congolaises caractérisées par des insuffisances remarquées en matière de la justice pénale. Dans cette optique, la gestion des conflits actuels doit viser la réconciliation, c'est-à-dire, aller au-delà de la justice distributive pour une paix durable.

### 8.3. Les techniques africaines de la réconciliation

En commentant la philosophie politique d'Eric Weil, Paul Ricoeur fait remarquer que,

« Ce n'est pas par hasard si le traitement des problèmes de l'Etat moderne abonde en formules normatives : le gouvernement doit chercher la réconciliation ; le gouvernement doit être éducateur ; la discussion est le fondement idéal du système constitutionnel ; c'est l'Etat pleinement développé et sain qui nous importe. Le mot sain revient sans cesse. La limite de droit est donc tracée par la règle que le gouvernement doit se considérer comme l'éducateur des citoyens à la liberté par la liberté »<sup>764</sup>.

Donc Ricoeur assigne au gouvernement la tâche de rechercher la réconciliation, mais il ne dit pas clairement réconciliation entre qui et qui ? La réconciliation étant l'horizon ultime du processus de résolution des conflits, cette mission de vouloir concilier à nouveau deux personnes ou deux groupes, doit être recherchée par tout artisan de paix.

Nous allons traiter de la réconciliation et du pardon à partir de leur fonctionnement dans les mythes et les rituels africains. Pour nous, la question ne s'arrête pas seulement à traiter de la réconciliation et du pardon entre les hommes et entre des groupes d'hommes. Nous prenons ce sujet comme console pour poser plus profondément la question de la réconciliation entre de la foi chrétienne avec les cultures africaines : le dialogue entre le christianisme et les cultures africaines nous destine à souligner le statut culturel de la religion chrétienne comme « corps de

---

<sup>764</sup> Paul Ricoeur, « La philosophie politique d'Eric Weil », dans *Lectures 1. Autour du politique, op.cit.*, p.108.

croyances, reposant sur des événements fondateurs, incarnés dans des symboles distincts et transmis par des communautés.

Les recherches de Bernard Fansaka sur la réconciliation dans les traditions congolaises sont parties d'un présupposé selon lequel : Les conflits sont un danger social. D'une part ce présupposé reconnaît que « *le conflit fait partie de notre vie et qu'il faut le résoudre par la réconciliation* ». D'autre part : « le conflit étant considéré comme un danger pour le bien-être de quelqu'un, d'une famille, d'un lignage, ou de tout un village, il exige avant tout un arrangement rituel. La société a développé un rituel complexe pour calmer les personnages irrités, pour pacifier un foyer, des frères ennemis, etc. Le rituel de pardon et de réconciliation fait partie de ces efforts soutenus pour surmonter les conflits qui peuvent atteindre la santé, la chance, la paix »<sup>765</sup>. Cela étant admis, le deuxième présupposé est qu'en amont de la réconciliation se trouvent le pardon et les conflits.

*En amont de la réconciliation et du pardon : Les conflits.*

On ne peut pas parler de la réconciliation et du pardon, sans exposer ce qui les déclenche, à savoir les conflits. Les conflits sont des réalités ou même des structures qui bloquent l'entente entre deux personnes, entre deux groupes d'hommes ou entre un homme et un groupe d'hommes du point de vue horizontal, ou entre un homme et ses ancêtres sur le plan vertical. Les conflits sont causés par des agressions de toute sorte : physiques (violences physiques), gestuelles (imiter un handicapé), psychiques (cauchemar, attaques en rêve), psychologiques (jalousie), verbales (malédiction), etc... Les agressions engendrent donc un conflit ou en accentuent un autre déjà existant.

« L'étude des rites et des mythes des peuples de l'Afrique centrale a démontré que les conflits, surtout érigés en structure, détruisent l'équilibre psychique d'une personne, d'une famille, d'un groupe ou d'un peuple tout entier. C'est en cela qu'ils sont dangereux. Concrètement, les conflits peuvent causer des maladies, des accidents et même la mort d'un individu. Les mythes révèlent que les conflits ne sont pas toujours perceptibles dans le fonctionnement quotidien des structures sociales. Ils peuvent être longtemps de nature maligne ou cachée jusqu'à ce qu'une maladie, un accident ou la mort ou une autre violence physique viennent les exposer »<sup>766</sup>.

---

<sup>765</sup> Fansaka Biniama Bernard, « Les techniques africaines de la réconciliation et du pardon évangéliques. Synthèse critique des travaux ethno-pastoraux du Centre d'études ethno-sociologiques du Bandundu », dans *Ressources culturelles pour la réconciliation et le pardon*, Urbaniana University Press, 2007, p.107.

<sup>766</sup> Ibid.107-108.

### *Réconciliation et pardon en vue de la réparation*

La spécificité de cette approche de la réconciliation est son aspect rituel. Il s'agit d'une réconciliation faite selon une structure rituelle. Celle-ci expose mieux des aspects comme la « Pontification » et la « communautarisation », l'usage de la « parole forte » qui est un aspect positif ou thérapeutique de l'injure ou de la violence dans le rite de la réconciliation, celle de la thérapisation ainsi que le rôle de la vérité dans pour la réussite. Ces aspects de la réconciliation relèvent des mythes et des rites.

Concernant la réconciliation et le pardon, les études des mythes et des rites montrent une grande diversité en Afrique. La réconciliation africaine est « la meilleure technique sociale pour le partage et la reconnaissance de l'humanité (Ubuntu) de quelqu'un en Afrique ». En effet, la réconciliation touche toutes les catégories sociales visibles et invisibles. Les rites de la réconciliation jouent un rôle capital dans les religions traditionnelles Africaines. Il le prouve à partir d'un large échantillon de modèles. Il s'agit de la réconciliation entre diverses catégories de personnes, entre frères et sœurs, entre parents et enfants, entre oncles ou tantes et neveux ou nièces, entre époux et épouses, entre épouses et co-épouses, entre fils et belle-mère, entre les membres d'un même lignage comme entre un défunt irrité et les vivants de son clan ou de son association<sup>767</sup>.

Quelles sont les techniques de la réconciliation, car partout elles ne sont pas les mêmes ?

#### *Les techniques de réconciliation :*

Il existe plusieurs techniques de réconciliation suivant les cas. Dans le cadre de cette contribution, nous ne saurions toutes les résumer. Nous nous limiterons à cinq techniques qui nous permettent, en définitive, de passer à un degré supérieur de la réconciliation : non plus seulement celle des hommes entre eux, mais celle de la foi chrétienne et de la culture africaine.

1° La réconciliation se fait grâce à l'usage de symboles riches de sens : vin de palme, eau pour se laver les mains, invocation des esprits... Elle s'opère à l'intérieur d'une structure rituelle. Chez les Mbala du Sud-Ouest du Congo, le rituel *Guwoondagana* utilisé pour la réconciliation de deux sœurs en conflit, présente les éléments suivants dont le symbolique agit sur le destin des hommes : les symboles de l'entente sont l'eau, le vin et le coq. L'eau redonne un sens à la vie ; le vin de palme est le symbole de l'amitié ; le sang du coq égorgé redonne vie, tandis que ses plumes blanches servent à clarifier la situation. Souvent, on utilise le coq blanc

---

<sup>767</sup> *Ibid.*, p.109.

d'autant plus que la blancheur est signe de pureté et de transparence. Le but du rituel est la purification des sujets en conflit. Les symboles agissent sur le champ. C'est pourquoi ils engendrent l'entente.

2° La réconciliation se fait sous une présidence. On peut se référer à la palabre lunda. A la seule différence que celui qui préside ici, peut être une femme, considérée comme sage ou une tante dans beaucoup de cas de conflits familiaux. Le président peut-être un oncle, un sage du village, le chef de clan, etc., à la condition de ne pas être impliqué dans le conflit, d'avoir un ascendant naturel, ou d'être investi d'autorité pour la circonstance. Le président peut-être aussi un notable influent du village ou même dans certains rites, un homme investi de ce pouvoir et reconnu en tant que tel. La présidence est très importante pour canaliser les énergies, épargner le temps, servir de pont entre les deux antagonistes et surtout assurer une intercession auprès des esprits des ancêtres ou une protection contre des divinités mécontentes des conflits surgis entre les membres d'une famille. C'est pourquoi nous parlons de « sacerdotalisation » ou de « pontification » du rituel de conflit, souligne Bernard Fansaka. La « pontification » aide à éviter que les parties deviennent juges, au risque d'enflammer le conflit dans des proportions plus graves encore<sup>768</sup>.

3° Une technique propre à la réconciliation est la « communautarisation ». On privilégie le retour de l'entente par la voie de la communauté. La réconciliation se fait en présence d'autres personnes qui servent de support et de garde-fou pour le bon déroulement de la cérémonie et dont la présence peut peser sur la décision des parties impliquées, qui conduit au pardon final avec toutes ses conséquences sociales. Le pardon n'est pas une affaire privée, liée au sort des individus concernés. La réconciliation se fait en communauté. Dans le rituel du peuple Mbala appelé *Gwoondagana* (rite de réconciliation) déjà évoqué, la réconciliation des deux sœurs en conflits se fait en présence de quelques amis ou amies, d'une femme de sagesse éprouvée et d'une autre femme, maîtresse de cérémonie. Leur présence est comme un socle qui affermit la paix nouvelle, conclue entre les parties en conflit. Leur rôle ne s'arrête pas au jour où l'on tranche l'affaire. Ils continuent à encourager les sœurs réconciliées sur leur nouveau chemin. Ils les exhorteront contre toute tentatrice ou toute tentation de rechute.

4° L'usage de paroles fortes comme l'injure, le juron ou même la menace. Dans le cadre rituel ou non, l'injure a une fonction thérapeutique aux limites bien précises. Quelques exemples : dans le rite d'enterrement d'un enfant mal formé, on utilise l'injure pour qu'il s'en

---

<sup>768</sup> *Ibid.*, p.109-110.

aille définitivement. Ces injures restituent l'équilibre psycho-somatique et la paix chez ses parents. Lors de l'enterrement d'un malfaiteur rejeté par la société, l'injure a pour but de calmer ses victimes auxquelles il n'a jamais demandé pardon de son vivant, et que son esprit ne reste pas dans le village. L'usage de la parole forte, explique Bernard Fansaka, prend aussi la forme de l'insulte ou de la menace, pour pousser le coupable à s'amender et à réintégrer la société. Le tranchant des mots est l'arme par excellence pour faire reculer un orgueilleux. C'est le fouet dont se servent le père et la mère contre un enfant désobéissant ou encore un aîné contre son cadet récalcitrant pour le corriger. C'est l'injure contre les ancêtres quand ils ne réagissent pas favorablement à une prière au génie de la chasse. Enfin, un sujet enclin à une tension psychique nuisible, qui rompt son équilibre psychique ou même physique par excès de travail, peut utiliser l'injure pour éliminer la tension intérieure, et permettre un soulagement de l'âme, la paix intérieure, en bref une catharsis. C'est le cas de la mère surmenée par des jumeaux<sup>769</sup>.

5° La technique de la vérité ou de la clarification et celle de la guérison. Nous mettons les deux techniques ensemble, puisque l'une appelle l'autre : la clarification appelle la guérison. Le rôle de la vérité est capital dans la réconciliation et ses effets en dépendent. Cela veut dire que la réconciliation est possible, si le conflit est discuté en public par les personnes concernées, de manière à clarifier les attitudes qui ont auparavant provoqué des blessures. La vérité profite aux personnes concernées. La guérison psychique et somatique est, en effet, liée à cette vérité. La clarification est nécessaire pour montrer la volonté d'un chacun de s'entendre. Actuellement dans le cadre du retour des soldats congolais au bercail, l'aspect de clarification est très utilisé comme condition pour accepter le soldat démobilisé. Beaucoup de communautés ont formulé le désir que les soldats démobilisés passent par ce rituel de réconciliation par la vérité<sup>770</sup>.

Par exemple : Le militaire démobilisé se confesse en public, précise l'auteur, sans qu'on l'humilie pour les péchés commis avant de s'enrôler – s'il a volé poules, coqs, moutons, etc. ou pendant son enrôlement s'il a volé, s'il a pillé, etc. Il est applaudi par la communauté présente et est réintégré dans la mesure où la communauté sent son effort de dire la vérité.

*Quels sont les résultats de la réconciliation ?*

Le pardon rituel est le point d'aboutissement de tout le processus de réconciliation dont le schéma est parfois long. Son aboutissement est plus profond dans la mesure où il ne conduit

---

<sup>769</sup> *Ibid.*, p.110-111

<sup>770</sup> *Ibid.*, p.111-112.

pas seulement à la paix du cœur d'une partie en conflit, mais aussi et surtout à rétablir l'équilibre psychique d'une personne ou l'équilibre psycho-social naissent des effets escomptés comme le rétablissement de la vérité, la paix dans le groupe et même la guérison physique de la victime dont le sort était scellé par le conflit. En cela, la réconciliation envisagée à partir des rituels a une fonction psycho-thérapeutique. La réconciliation et du pardon dans l'Afrique actuelle, non seulement comme héritage ancestral à préserver, mais aussi parce que le continent en proie à des conflits de tous ordres devrait recouvrer son équilibre psycho-social.

*La réconciliation en communauté* ne rappelle-t-elle pas Mt 18, 15-1, à propos de la correction fraternelle ? Nous pensons que la réconciliation et le pardon tels que révélés par les mythes et les rites africains constituent un lieu de compénétration entre la foi chrétienne et les costumes africains. La vérité comme ciment de la réconciliation réunit sans aucun doute le christianisme et les religions traditionnelles africaines. Le lieu de la rencontre entre la réconciliation africaine et celle de Jésus-Christ est à coup sûr la vérité en tant qu'elle libère (Jn 8,32). En effet, au-delà des mythes, les Africains ont déjà fait l'expérience d'une réconciliation qui libère et guérit. Maintenant, nous allons les explications que Bernard Fansaka donne de l'eau, du vin, de la palme, selon sa culture (Yansi)<sup>771</sup>.

#### *L'eau*

Le symbolisme de l'eau est très riche dans le judéo-christianisme. L'eau comme signe de purification remonte du judaïsme. Il rappelle la purification qui était un des aspects essentiels, sinon le plus important du messianisme du deuxième temple. Le christianisme primitif y a reconnu le symbole du baptême. Le symbole de l'eau, joint à celui du sang, est bien présent dans la scène du côté transpercé de Jésus en croix. Dans l'eau, meurt le vieil homme, l'homme conflictuel, pour en ressortir purifié et réconcilié.

#### *Le vin*

Le vin est riche de plusieurs symboles : dans le cadre qui est le nôtre, nous pensons au symbole de réjouissance et d'allégresse, notamment dans le contexte nuptiaux. Isaïe 25, 26 insiste sur l'excellence des vins eschatologiques. Le vin est aussi conçu pour laver le vêtement (Gn 49, 1-11). Selon Bernard Fansaka, le vin de palme porte la réconciliation à son terme d'allégresse, en même temps qu'il purifie les cœurs.

---

<sup>771</sup> *Ibid.*, p.113-116.

### *La palme*

Emblème du juste, la *palme* est le symbole de la victoire. Ainsi les Africains peuvent facilement s'approcher du christianisme dans l'accueil de la réconciliation qui est le lieu de la victoire de la croix et donc de l'amour sur la haine, le lieu qui crée une communauté de justes.

### *Du sel :*

Dans le même ordre d'idées, ajoutons le sel comme symbole d'amitié, d'hospitalité et de la réconciliation chez les Lunda. Nous pouvons partir des paroles de Jésus pour comprendre l'importance du sel lorsqu'il dit : « vous êtes le sel de la terre. Si le sel devient fade, comment lui rendre de la saveur ? Il n'est plus bon à rien qu'à être jeté dehors et foulé aux pieds par les gens » (Mt 5,13).

En contextualisant l'image du sel employée par le Christ qui s'adresse à ses disciples, il convient de rappeler que dans l'Empire Romain au premier siècle, une partie de la solde des soldats était donnée en sel car il était rare et précieux. Par ailleurs, puisqu'il joue un rôle capital de la conservation des aliments, il était important de procurer aux soldats cette denrée rarissime, à cette époque, comme paiement pour le travail accompli. Par la suite et avec le temps, on désignera par salaire, l'argent payé pour se procurer du sel, c'est-à-dire ce qui donne de la saveur dans la vie. En effet, le mot salaire vient du latin (*salarium* qui signifie ration de sel ; *sal* qui veut dire sel). Jusqu'aujourd'hui, l'expression sel pour désigner salaire est encore en usage chez certains fonctionnaires congolais.

Avant de dire un mot sur le sel comme symbole de la réconciliation chez les Lunda, il nous semble important de rappeler d'abord son importance dans notre alimentation. En effet, le sel assaisonne, relève ou rehausse le goût de la nourriture. Mais notons que le sel reste invisible dans les aliments. Cependant, lorsqu'il manque, la nourriture est fade et la langue le repère facilement. Cependant, il doit être bien dosé car son excès est néfaste pour la santé. Le mélange invisible du sel dans les aliments nous invite à accomplir des bonnes œuvres dans la discrétion totale, mais tout en donnant aux autres le goût de la vie et du vivre ensemble. En outre, dans la sacrement du baptême, nous retrouvons l'usage du sel qu'on fait goûter aux baptisés et parfois on le verse dans l'eau du baptême. Ce mélange du sel avec de l'eau rappelle l'unité et signe d'amitié avec le Christ mais aussi pour que le sel procure saveur de la parole de Dieu dans la bouche du baptisé et qu'il la conserve durant toute sa vie.

Chez les Lunda, le sel est le symbole de l'amitié et de l'hospitalité. Lorsqu'un visiteur de marque ou un chef arrive pour la première fois dans un village, on l'accueille à l'entrée du village, en lui offrant du sel et la noix de kola dans une petite assiette en signe d'amitié. Cela pour dire que nous vous acceptons pour partager le même repas avec nous. Car manger le sel de quelqu'un c'est être attaché à sa maison. Mais comme symbole d'amitié, le pacte de sel qui consiste à manger du sel avec quelqu'un est un signe d'indissolubilité du pacte d'amitié.

Par ailleurs, le sel est utilisé traditionnellement depuis fort longtemps pour conserver les aliments. Le sel empêche le développement des bactéries ou la décomposition rapide d'un corps. Par exemple : par manque des congélateurs ou frigos, mes grands-parents font le boucanage de la viande ou du poisson, c'est-à-dire, après les avoir salés, ils les exposent à la fumée pour les conserver en les faisant sécher.

Le sel arrête l'hémorragie et panse une blessure, il chatouille mais cicatrise rapidement une plaie. Donc, nous pouvons considérer le conflit comme une plaie (de la société) qui saigne. Pour ce faire, le sel comme symbole de la réconciliation, est utilisé pour guérir traditionnellement et pour redonner du goût de bien-vivre-ensemble en société, lorsque celle-ci devient sans goût, invivable et indigeste à cause des conflits.

Somme toute, dans la réconciliation opérée à travers les symboles africains de l'eau, du vin et de la palme, il y a un point commun : le principe vital de la purification.

« L'initiation c'est l'accompagnement de l'être humain vers son accomplissement : on renoue d'abord avec les origines (la création), on passe à travers une mort et résurrection, on retourne à la vie présente, symbole de la vie future où on communiera avec les ancêtres et la divinité. Dans les rites de guérison, il y a toujours une référence fondamentale à l'état de l'harmonie originelle de la création, la maladie n'étant qu'une brisure du mythe originel. La réconciliation est le retour à la communion originelle de Dieu avec ses créatures, et des créatures entre elles ; c'est pour cela que chez les Bantu, il ne suffit pas de rembourser ce qu'on avait volé à autrui, il faut encore se mettre ensemble avec lui et remettre la communauté des hommes dans le rythme qui réactualise le temps primordial »<sup>772</sup>.

Mais il faut reconnaître que malgré le souci de réactualiser le temps primordial, le temps d'avant et la nature de la relation qui existait avant la faute, après le mal, la faute, le conflit, la vie ne

---

<sup>772</sup> François Kabasele Lumbala, « Révélation de Dieu dans des traditions Luba », dans *Histoire et missions chrétiennes*, 2007/3 (n°3), p.103-120.



sera plus la même comme avant. Cela nous fait penser à la théorie de l'irréparable de Johann Michel lorsqu'il évoque l'image de la nouvelle peau du lézard après la plaie, même si la plaie s'est complètement cicatrisée mais elle ne sera plus la même peau qu'avant. Conscients de cet aspect, les lunda ajoutent ces paroles pour une réconciliation effective : que les effets négatifs de cette conflictualité disparaissent comme une eau qui descend ! « Que les mauvais souvenirs, les ardeurs de la colère et de la vengeance disparaissent de la conscience de chacun et de la mémoire partagée. Les vieux balais suggéraient ouvertement cet « oubli commandé ». Autrement dit, l'exacte illustration d'un devoir d'oubli décrété par une cérémonie de réconciliation jugée bénéfique.

« Les rites de réconciliation des Baluba du Congo scellent la solidarité communautaire et s'accompagnent de processus d'ethnogenèse. Ils constituent ainsi des méthodes de prévention et de résolution des conflits qui peuvent contribuer à une culture de la paix »<sup>773</sup>.

Voici en résumé comment se passe le rite de réconciliation appelée *bujilanga* (vivre-ensemble) chez les Luba. Nous reprenons la cérémonie telle que décrite par Philippe Kabongo-Mbaya<sup>774</sup>, membre de cette tribu :

« Quand un conflit meurtrier a détruit les liens entre deux groupes communautaires et que la volonté de réconciliation s'exprime de manière consensuelle, les parties concernées se rencontrent, chaque délégation derrière ses représentants légitimes. Chacune a apporté un bélier et un chien (mâle). Il y a des feuilles de bananiers et d'autres objets, tels que des vieux balais, qui sont d'usage pour ce rituel. On dresse des poteaux à fourches et on y suspend les animaux de sacrifice. La cérémonie a lieu à un carrefour. Ce rituel a le nom générique de *ndondo* (l'autel du sacrifice). Les représentants de chaque partie prenante au pacte disent les uns après les autres : on s'adresse à l'agneau, ce n'est pas par méchanceté qu'on immole aujourd'hui et en ce lieu, mais pour un bien supérieur : la paix entre ces deux communautés. Voici les sujets sur lesquels nous nous engageons par serment (il les cite). Donne à toute personne qui mangera de ta viande, de cultiver la paix ! Désormais, qui conque appartenant aux chefferies ici représentées transgresserait ou voudrait violer ce pacte, tu le poursuivras.

<sup>773</sup> Philippe B. Kabongo-Mbaya, « Conflits et paix. Les rites de réconciliation en Afrique », dans *Esprit*, n°1923, juillet-août 2020,

<sup>774</sup> Philippe Kabongo-Mbaya, né en 1948, de nationalité congolaise, docteur en théologie et sociologue, pasteur de l'Eglise évangélique luthérienne de France à Sainte-Suzanne, Doubs ; Expert et chargé de mission à l'Alliance réformée mondiale pour les Eglises de l'Afrique francophone (en 1992) et consultant en matière de résolution de conflits, il est notamment l'auteur de l'Eglise du Christ au Zaïre (Karthala, 1992). Pour Philippe Kabongo, une société ne s'honore que de ce qu'elle se donne ! il exprime son bonheur d'être vieux.

Ne dors pas. Ne sois pas distraite. Tu t'acharneras contre lui et le poursuivras sans relâche. S'il court plus vite que toi, regarde, voici ton chien. Sois plus forte que la puissance des fétiches existant parmi les contractants qui procèdent à ce pacte sacré. Une fois les paroles d'introduction dites par les notables, les animaux sont immolés, leur viande grillée et consommée conformément à un protocole. Les représentants légitimes sont les premiers servis. Les morceaux de viande de mouton et de chien se mangent en même temps. A tour de rôle, ces dignitaires coutumiers boivent une gorgée de bière de maïs ou de vin de palme à la même écuelle. Ils répètent le serment qui les lie. Le pacte est accompli, il est scellé à jamais. Le violer, c'est s'exposer à un malheur. La cérémonie ainsi close, les participants quittent le lieu du sacrifice, sur le chemin, ils ne doivent pas regarder en arrière »<sup>775</sup>.

Dans ce rite, nous pensons à *La violence et le sacré* de René Girard qui construit sa théorie de la mimesis de la violence et son interprétation du phénomène du bouc émissaire comme issue de la rivalité mimétique résultant de la réconciliation de tous contre un. Par ailleurs, il convient de noter que toutes les paroles qui accompagnent les rites de la réconciliation que nous venons de voir, qu'il s'agisse chez les Lunda, les Mbala, les Yansi, les Cokwe, les Yaka et les Luba, ils tiennent dans un sens pour dire que la réconciliation et la paix tant recherchées sont si fragiles qu'elles réclament sans cesse plus de fraternité. Ricoeur parle des compromis fragiles mais qui tiennent au bout d'un petit point d'intersection auquel il faut toujours faire attention pour favoriser le vivre ensemble.

#### 8.4. Promouvoir les valeurs traditionnelles africaines

Avant de parler des valeurs africaines, il nous semble important de préciser d'abord ce que nous entendons par « valeur ». Une valeur est un caractère mesurable prêté à un objet en fonction de sa capacité à être échangé ou vendu, la valeur est aussi une importance estimée par un jugement subjectif.

Que faut-il entendre ou retenir du niveau des *valeurs* (d'une civilisation) chez Paul Ricoeur ?

« Ce que nous appelons donc valeurs, c'est la subsistance même de la vie d'un peuple ; celle-ci s'exprime d'abord dans ses mœurs pratiques, qui représentent en quelque sorte l'inertie, la statique des valeurs. Sous cette pellicule des mœurs pratiques, nous trouvons des traditions, qui sont comme la mémoire vivante de la civilisation. Enfin,

---

<sup>775</sup> Philippe Kabongo-Mbaya, « Conflits et paix. Les rites de réconciliation en Afrique », *op.cit.*,

au plus profond, nous trouvons ce qui est peut-être le noyau même du phénomène de civilisation, à savoir un ensemble d'images et de symboles, par lesquels un groupe humain exprime son adaptation à la réalité, aux autres groupes et à l'histoire. Par images et symboles, j'entends ces représentations tout à fait concrètes, au moyen desquelles un groupe se représente son existence et sa propre valeur. On pourrait parler en ce sens du noyau éthico-mythique, du noyau à la fois moral et imaginaire qui incarne l'ultime pouvoir créateur d'un groupe »<sup>776</sup>.

A partir de cette explication, nous pouvons comprendre avec Ricoeur, que chaque groupe historique a comme une idée concrète de sa propre existence, qui représente la forme finie de son choix d'existence ; chaque groupe historique a dans ce sens un ethos, une singularité éthique, qui est un pouvoir de création lié à une tradition, à une mémoire, à un enracinement archaïque. En d'autres termes, les valeurs communautaires traditionnelles sont des préférences collectives. Elles réfèrent à des manières d'être, d'agir et de penser que des personnes ou des groupes sociaux reconnaissent comme idéales.

Le contraire des valeurs ce sont des anti-valeurs. Pour les combattre dans notre monde et autour de nous, chacun doit d'abord lutter, combattre celles qui sont en moi avant de dénoncer et lutter contre les antivaleurs des autres. Cela nous invite, en toute humilité, d'être d'abord honnête envers soi-même avant de corriger les erreurs des autres. De même penser la fraternité et la solidarité africaines, c'est vouloir combattre l'individualisme et l'égoïsme qui caractérisent, pour la plupart du temps, les sociétés modernes.

Quelles sont les valeurs traditionnelles africaines ? Pour la réponse, nous disons qu'il y en a beaucoup, mais de manière générale, nous pouvons citer celles qui reviennent souvent comme étant reconnues pour l'Afrique : la solidarité ou le partage, la fraternité, l'obéissance ou le respect dû aux aînés, la joie de vivre, le respect de la vie, la solidarité familiale et intergénérationnelle. Nous pensons ici, particulièrement à la gestion des personnes âgées dans la famille, comment elles sont prises en charge et sont entourées de la chaleur familiale.

Pour le respect dû aux aînés et au chef du village, nous venons de développer ce point, au quatrième chapitre, dans la tradition lunda. De même pour le respect de la vie en nous appuyant sur la réflexion de Ghislain Tshikendwa au Cinquième chapitre. Nous allons donc nous pencher sur la fraternité et la solidarité comme socle du vivre-ensemble.

---

<sup>776</sup> Paul Ricoeur, *Lectures I. Autour du politique*, op.cit.,p.246.

*De la solidarité :*

« L'étymologie du mot indique que l'idée de faire cohésion, de former un tout fait partie du champ de la solidarité dont la racine nous renvoie au terme latin « solidus ». Or ce dernier mot est un adjectif qui signifie dense, solide, compact, entier, mais aussi consistant, réel, sûr, stable, durable... On peut aussi supposer que cette racine nous mène vers un objet composé dont le tout tient ensemble. Cet objet, c'est la société elle-même, qui garde sa stabilité même quand une infime partie, une personne, disparaît »<sup>777</sup>.

Comme on le dit en Afrique, c'est autour de moments d'épreuves (par exemple, la mort) que le lien de solidarité se manifeste au grand jour.

« En ces moments, écrit le Pape François, où tout semble se diluer et perdre consistance, il convient de recourir à la solidité tirant sa source de la conscience que nous avons d'être responsables de la fragilité des autres dans notre quête d'un destin commun. La solidarité se manifeste concrètement dans le service qui peut prendre des formes très différentes de s'occuper des autres. Servir, c'est en grande partie, prendre soin des membres fragiles de nos familles, de notre société, de notre peuple. Dans cette tâche, chacun est capable de laisser de côté, ses aspirations, ses envies, ses désirs de toute puissance, en voyant concrètement les plus fragiles. Le service vise toujours le visage du frère, il touche sa chair, il sent sa proximité et même dans certains cas la « souffre » et cherche la promotion du frère. Voilà pourquoi, le service de la solidarité n'est jamais idéologique, puisqu'il ne sert pas des idées, mais des personnes »<sup>778</sup>.

Que peut-on souhaiter de mieux à notre société si diverse dans ses options sinon le sentiment qui nous ouvre à plus d'acceptation mutuelle, d'amitié sociale, de volonté d'apporter chacun et chaque communauté sa pierre à l'édifice du vivre-ensemble. La fraternité est une traduction en clair de l'amour du prochain prêché par Jésus. La fraternité nous renvoie une image véridique de nous-même et des autres, car tous nous avons besoin les uns des autres pour exister, nous développer et donner sens à notre vie. La fraternité est plus qu'un sentiment subjectif.

« La solidarité, l'honneur, l'obéissance sont des exemples de valeurs traditionnelles. Dans leurs vies quotidiennes, les gens établissent des préférences entre des idées, des

---

<sup>777</sup> Tanella Boni, « Solidarité et insécurité humaine : penser la solidarité depuis l'Afrique », dans *Diogène* 2011/3-4 (n°235-236), p.95-108.

<sup>778</sup> Pape François, *Fratelli tutti*, *op.cit.*, §115.

objets, des couleurs, etc. Cependant, dans le domaine des valeurs, l'idée de préférence est normative : ce n'est pas ce que les gens préfèrent qui priment mais ce qu'ils doivent préférer. La notion de valeur implique une distinction entre le préféré et le préférable, le désiré et le désirable. Par ailleurs, les valeurs ont des fonctions pratiques en ce sens qu'elles orientent, justifient, légitiment les actions sociales. Cependant, il faut rappeler que les valeurs ne sont qu'un élément dans la motivation de l'action sociale. Il n'est pas exclu que les gens soient motivés par des intérêts financiers, politiques ou autres qu'ils justifient à posteriori en invoquant telle ou telle valeur. Insister sur les valeurs n'implique pas que les gens soient esclaves d'une tradition idéale coupée du monde concret, du monde des intérêts et des compétitions sociales ». <sup>779</sup>

Que signifie la fraternité ? La fraternité est le lien affectif entre frères et sœurs, par extension ; lien d'amitié qui unit deux ou plusieurs personnes qui ne sont pas de la même famille. Il s'agit d'une vraie solidarité par extension jusqu'à faire de tous les peuples habitant la même planète des frères. Ainsi, afin d'éviter l'effusion du sang, tous les peuples doivent entretenir de la fraternité. Puisque nous traitons les conflits dans ce travail, il faut noter que le mot fraternité met aussi l'accent sur les relations paisibles entre ceux qui, en dépit de leurs rivalités et clivages politiques ou de leurs conflits passés, fraternisent. Souvent on entend dire : « après tout, n'oublions pas que nous sommes tous frères ! ». C'est une phrase très importante et chargée de sens dans la résolution des conflits.

Cependant, la fraternité n'exclut pas la justice, mais renforce le processus de réconciliation après les conflits et la justice. Car les liens de fraternité peuvent se distendre mais ne se rompent jamais. Malgré la présence des conflits qui peuvent diviser, les liens de fraternité demeurent toujours. On ne dira jamais, « nous étions des frères », mais plutôt, nous sommes frères. Le mécanisme de la réconciliation joue son rôle de restaurer et solidifier les liens de fraternité dans la société. Par ailleurs, il convient de faire remarquer que la notion de fraternité est mal comprise ou assimilée dans la gestion du pouvoir d'un pays qui compte plusieurs cultures dans son peuple. En vue de conserver son pouvoir et par manque de confiance dans le peuple, l'esprit de régionalisme, le tribalisme ou la géopolitique linguistique constituent un contre-témoignage à cet idéal de fraternité républicaine.

---

<sup>779</sup> Hassan Rachik, « Dynamique des valeurs communautaires traditionnelles », dans *L'Esprit du terrain. Etudes anthropologiques au Maroc*, Rabat, Centre Jacques-Berque, 2016, p.277-291.

La fraternité nous décentre de nous-mêmes et nous hisse au niveau du dépassement de soi et elle est une victoire de l'esprit de sociabilité. En effet, « les tragiques événements qui se déroulent sous nos yeux en Ukraine sont un échec de l'esprit de fraternité et le retour de la force brute au service de la démesure sans autre perspective que la domination du plus fort sur le plus faible »<sup>780</sup>. Le titre de la *Lettre encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale* du Pape François, *Fratelli tutti* (Tous frères) nous rappelle à cet effet qu'un seul mouvement de fraternité d'ensemble en faveur de la dignité de chaque personne pourra permettre un développement humain intégral. Le progrès technique et la croissance économique ne suffiront pas à assurer le bonheur des hommes. « Tous frères, c'est ensemble que nous avons à pèleriner sur cette terre »<sup>781</sup>.

### *Quel sens de la fraternité dans la philosophie d'Ubuntu ?*

En effet, à partir du suffixe, « muntu » qui veut dire « homme » en langue africaine devant qui on ajoute le préfixe « U », le Umuntu ou Ubuntu traduirait littéralement la manière d'être homme, le sens d'humanité voire l'essence de l'être humain. Mais précisons que le « Ubuntu » est une philosophie humaniste africaine fondée sur une éthique de la solidarité reposant sur la relation à autrui. Ubuntu a comme devise ou slogan : « je suis parce que nous sommes », en d'autres termes, « je suis ce que je suis grâce à ce que nous sommes tous », une façon de mettre en opposition la solidarité et l'égoïsme ou l'esprit individualiste qui ronge la société capitaliste moderne. Comment vouloir être heureux seul dans un village si les autres sont tristes ? En Afrique, le fait d'être l'unique évolué, l'unique intellectuel du village peut vous attirer de la jalousie des autres. Certes, dans chaque chose tout comme dans le processus du développement, il y a un premier qui commence à changer de situation de vie, mais il a la mission d'aider les autres à se développer aussi comme lui. Cela nous rappelle les deux mouvements de l'esprit (l'ascension et la descente) dans l'allégorie de la caverne : le premier détaché de la grotte ayant contemplé la vraie lumière est redescendu pour éclairer les autres. Ubuntu n'est pas contre l'évolution ni la joie des autres ou bien ne veut pas dire que les gens ne s'enrichissent pas. Mais, la question principale est donc : comment faire afin que les gens autour de vous soient en mesure de progresser et se sentent heureux comme vous ?

---

<sup>780</sup> Roland Minnerath, Archevêque du diocèse de Dijon, extrait de son homélie lors de sa messe d'au revoir le dimanche 27 février 2022 en la cathédrale Saint-Bénigne de Dijon.

<sup>781</sup> François, Pape, *Fratelli tutti. Tous frères, Lettre encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale*, Paris, Editions Artège, octobre 2020. Le Saint-Père appelle à un grand mouvement de fraternité universelle alors que la crise de la Covid-19 risque plus que jamais de laisser pour compte des pans entiers de la population mondiale déjà meurtrie par une mondialisation inégalitaire.

En fait, Ubuntu souligne le sens de la responsabilité ou mieux le rôle de la communauté les uns à l'égard des autres. Point n'est besoin de rappeler la générosité africaine ! Par exemple, un voyageur qui s'arrête dans un village n'a pas à demander de la nourriture ou de l'eau. Dès qu'il s'arrête, les gens lui donnent à manger et à boire. Ce sens d'humanité est un élan naturel et de gaieté de cœur. Un deuxième exemple : Dans un village vivait un homme riche, il était l'unique à posséder une lampe Coleman ; en cas de deuil, il apportait sa lampe Coleman chez les pauvres pour éclairer la veillée funèbre, ce qui est une bonne chose mais il ne restait pas avec les autres et retournait chez lui. Puisque la roue tourne, le riche du village fut éprouvé à son tour, les gens du village sont venus chacun avec de petites boîtes de lampe à huile chez lui et les ayant déposées, chacun est retourné chez lui. Le riche du village s'est retrouvé seul devant le cercueil de sa femme entouré de boîtes de lampes à huile. Ayant compris la leçon, désormais le riche n'allait pas seulement pour éclairer le lieu du deuil avec sa lampe moderne, mais restait un moment avec les autres qui étaient dans l'épreuve. Car la fraternité, l'altruisme, la chaleur humaine comptent plus que l'assistance matérielle.

En ce qui concerne la philosophie d'Ubuntu, Desmond Tutu, le prix Nobel de la paix, l'évoque en s'appuyant sur un dicton local : « l'Ubuntu est l'essence de l'être humain ». Ubuntu signifie pour le dire platement que vous ne pouvez pas être un humain rien que vous seul. Quand l'on vous reconnaît la qualité d'Ubuntu, vous êtes reconnu et réputé pour votre générosité. La philosophie d'Ubuntu invite chacun à faire le bien et à éviter le mal, en nous rappelant que lorsque nous faisons le bien, cela rayonne et profite à l'ensemble de l'humanité. Ubuntu s'oppose à la vengeance, favorise la justice réparatrice, le dialogue courtois sans hypocrisie fondé sur la tolérance mutuelle, le respect de l'humanité de l'autre et de sa dignité, prône le pardon, la réconciliation dans une rencontre en tête à tête entre parties en conflit, etc.

Par rapport à l'hospitalité africaine, il nous semble que l'Afrique est le berceau de l'humanité. Dans un article intitulé « Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre », l'auteur commence par évoquer le titre de la conférence donnée par Albert Camus à l'Université de Columbia aux Etats-Unis en 1946, au sortir de la deuxième guerre mondiale. Sa conférence s'intitulait « la crise de l'homme ». Et la question fondamentale de l'orateur du jour était la suivante : « où est passé notre humanité ? » Partant de cette question, Souleymane Bachir Diagne arrive à cette conclusion :

« Faire humanité ensemble est le contraire de la prédation : cela me fait devoir de veiller sur la vie en général, de penser que si les animaux en particulier ne forment pas des droits qui exigent d'être reconnus comme déclarés, ceux-ci n'en sont pas moins réels

pour moi du fait de l'humanité qui m'oblige. Il n'est pas nécessaire de dissoudre l'humanité pour lui interdire d'être un empire dans l'empire. Il faut au contraire l'affirmer, mais l'affirmer comme ubuntu. « J'existe parce que tu existes »<sup>782</sup>.

### 8.5. Ouvertures pour l'Afrique

A partir des intuitions politiques de Ricoeur, nous nous sentons obligé de proposer quelques ouvertures pour le progrès et l'avenir raisonnable de l'Afrique.

Apport du passé à la réinvention du vécu :

La réflexion sur l'histoire occupe une place non négligeable dans la philosophie de Ricoeur. En effet, la connaissance du passé peut servir à la réinvention du présent. En tant qu'il est raconté dans un récit consigné par écrit, le passé est susceptible d'instruire les hommes et bien plus de leur servir de source d'inspiration quant à l'action à mener en vue de rendre leur monde plus habitable. Pour illustrer cette idée, nous scruterons certaines expériences du passé telles que le grand événement que Ricoeur considère comme fondateur à savoir la Révolution française et celle de grands personnages historiques africains comme modèle d'action à l'instar de Nelson Mandela, Julius Nyerere et Desmond Tutu que nous évoquerons dans la philosophie africaine d'Ubuntu. En effet, l'histoire a le devoir d'éduquer l'homme par le truchement des expériences ou des vicissitudes du passé de manière à lui permettre de se comprendre, de comprendre son monde et de s'y insérer d'une manière autre que ses prédécesseurs. Elle devrait contribuer à mettre sur pied les bases d'un nouveau mode d'être et à agir pour les générations futures.

Quel apport ou leçon pouvons-nous tirer de la *Révolution française (1789-1799)* en lien avec les conflits congolais ? En effet, Ricoeur élève au rang d'« événements » les seuls faits qui indiquent la direction du bonheur. Il estime qu'il n'y a d'événement que sensé et que c'est parce qu'il a un sens et un sens reconnu qu'il est un événement. Explicitant cela, il écrit : « les événements qui parlent de bonheur sont ceux qui lèvent des obstacles, découvrent un vaste paysage d'existence ; l'excès de sens ; le trop, l'immense. Voilà le signe que nous sommes dirigés-vers le bonheur »<sup>783</sup>. Vu sous cet angle, la Révolution française apparaît comme un événement sensé dans la mesure où elle est indicatrice de libération et de bonheur mais aussi

---

<sup>782</sup> Souleymane Bachir Diagne, « Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre », dans *Présence africaine*, 2016/1 (n°193), p.11-19.

<sup>783</sup> P. Ricoeur, *L'homme faillible*, pp.85-86.



un événement fondateur pour autant qu'elle inaugure une nouvelle façon de percevoir le pouvoir.

En plus, Ricoeur estime qu'en tant qu'acte de narration portant à notre connaissance le passé humain, l'histoire doit avant tout viser à influencer sur notre manière d'être au monde. Et cela n'est possible qu'à la condition expresse de chercher à savoir ce que signifie pour nous ce qui nous est rapporté. L'histoire ne retient à l'intention de la postérité que des événements qui valent la peine d'être conservés soit parce qu'ils sont traumatisants et qu'ils peuvent servir d'avertisseurs soit parce qu'ils sont susceptibles d'être réinscrits dans de nouveaux contextes. Un de ces événements, c'est la Révolution française dont les idéaux apparaissent comme une instance critique et judiciaire de nos institutions politiques actuelles et comme étant susceptibles de stimuler à l'action, en l'occurrence, celle visant à une *gestion du pouvoir respectueuse de l'homme*. L'émancipation de l'homme est devenue, depuis la Révolution française, le but premier de la politique.

Mais Ricoeur qui considère la Révolution française comme un des événements fondateurs de notre modernité, reconnaît volontiers que l'événement est violent dans sa matérialité ; il s'empresse toutefois d'ajouter que cela ne signifie pas pour autant qu'il est dénué de tout sens. De cela, on ne peut, pense-t-il, se rendre compte que si l'on s'en tient, au de-là de ce qu'il a d'exécration, à l'intention qui le sous-tend.<sup>784</sup> Ricoeur pense la Révolution française comme un événement qui marque la rupture avec le passé et comme origine inauguratrice des temps nouveaux. En d'autres termes, la découverte du sens de la Révolution tient à l'indispensable dissociation à opérer entre le rôle des acteurs et leurs intentions.<sup>785</sup> A en croire Ricoeur, une révolution politique sans âme sociale est tout simplement idéaliste et utopique.

Grosso modo, la mise en lumière de la rupture que la Révolution française a opérée par rapport au passé montre avec suffisance que celle-ci est un événement prodigieux et un acte hautement fondateur et ce, à trois titres. Tout d'abord, elle apparaît comme instauratrice de l'Etat au sens contemporain de ce mot (ce n'est pas pour rien que l'époque contemporaine commence en 1789) en opérant le passage du règne de l'arbitraire et de la violence à celui de la loi et du droit. Ensuite, elle est à considérer comme un acte fondateur, c'est dire que l'Etat dont elle a accouché se veut, compte tenu de la permanence du danger de retour à l'ancien régime, en perpétuelle révolution. Ce qui revient à dire que l'Etat issu de la Révolution française

---

<sup>784</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit I, L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p.309.

<sup>785</sup> *Ibid.*, p.310

est une démocratie placée sous le signe de la perfectibilité. Il s'agit d'un Etat démocratique où rien n'est à considérer comme parfait et donc comme définitif. Enfin, en tant que victoire de la démocratie sur la tyrannie, la Révolution française nous enseigne que la raison peut prendre le dessus sur les sentiments et ordonner la vie des hommes en société. En outre, cela montre qu'aucune situation n'est désespérée et que les opprimés et les affligés de la terre peuvent trouver une issue salutaire à leur misère historique. Mais, cela n'est réalisable qu'à condition de prendre leur destin en main.

*Les grands personnages historiques africains : modèles d'action.*

Généralement, l'histoire ne s'intéresse aux individus que dans leurs rôles sociaux. Au fait, elle ne s'occupe que des individus qui ont joué un rôle important dans la société ou qui y ont adopté un comportement innovateur allant à contre-courant des pratiques ambiantes. Ricoeur appelle de tels individus des *modèles narratifs d'action*<sup>786</sup> c'est-à-dire des gens à qui un segment de changement dans le monde est attribué<sup>787</sup>.

L'essentiel dans ce point étant de montrer en quoi les grandes figures historiques peuvent servir de modèles d'action, les individus sur l'action desquels nous allons nous pencher sont ceux à qui l'histoire de l'Afrique reconnaît le mérite d'avoir exercé le pouvoir de manière humaine et libératrice. De ceux-ci, nous retiendrons deux figures de proue africaines, notamment Nelson Mandela et Julius Nyerere dont nous estimons que le mode de gestion du pouvoir visait avant tout le bien de tout le peuple et de toute la nation. Dans une Afrique où les abus de pouvoir sont monnaie courante et où ceux qui se rendent coupables ont tendance à donner à croire qu'une gestion raisonnable du pouvoir est impossible, l'histoire montre pourtant avec suffisance que la brutalité, la dictature et l'arbitraire dont certains détenteurs du pouvoir ont fait preuve ne sont pas une fatalité et qu'il y a lieu que celui-ci soit mis au service de la création des conditions de bienfaisance d'une coexistence fraternelle et promotrice de la croissance de l'homme, de son bien-être et de son épanouissement. Pour s'en convaincre, il n'est que de lire les récits relatifs à la carrière politique de Mandela et Nyerere qui peuvent servir chacun comme modèle d'un esprit à imiter.

*Nelson Mandela* (18 juillet 1918- 5 décembre 2013). A l'occasion de ses funérailles, d'après Barack Obama, Mandela est devenu l'un des plus grands libérateurs du 20<sup>ème</sup> siècle, un géant de l'histoire. À l'instar de Gandhi, il a créé un mouvement de résistance et donné une voix

---

<sup>786</sup> Paul Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p.205.

<sup>787</sup> *Ibid.*, p.214.

à ceux qui étaient opprimés. Il a souffert d'un emprisonnement brutal ; il est allé en prison pendant les années de la Guerre froide et, au sortir de prison, a su réunir son pays au lieu de le diviser. Il a préservé la liberté pour les générations à venir. Et cela ne s'est pas simplement manifesté par son élection mais également par sa volonté d'abandonner le pouvoir lorsque son mandat s'est achevé. Le diapason de sa vie et ses réussites sont immenses et l'on se souviendra de lui comme d'une icône de la réconciliation. Il laisse une trace indélébile dans l'histoire et un héritage qui ne s'inscrit pas seulement dans les livres d'histoire mais aussi dans nos vies<sup>788</sup>.

*Julius Nyerere* (1922-1999) : Le Tanzanien Julius Nyerere, homme d'Etat hors du commun, contrastait avec l'image négative qu'on a de la classe politique en général et dans le Tiers monde en particulier. Face aux esprits manichéens et aux dogmatismes ambiants, cet intellectuel, intègre, chrétien, fin politique, détonnait par son esprit libre et ses positions atypiques, ses réussites comme ses échecs. Par sa capacité à mobiliser l'ensemble de la population du pays dans une lutte pacifique pour l'indépendance (1954-1961), il a fait de la Tanganika African National Union une force politique sans rivale. Premier ministre puis premier président à l'instauration de la République (1962), il refuse en 1985 de se représenter puis, en 1990, quitte la présidence du parti (Parti de la révolution). Incarnant le socialisme humaniste, il a donné la priorité au secteur social (éducation, santé)<sup>789</sup>. Il fut l'un des principaux

---

<sup>788</sup> « Discours de Barack Obama, hommage à Nelson Mandela » : « J'ai chéri l'idéal d'une société libre et démocratique dans laquelle tout le monde vivrait ensemble en harmonie et avec des chances égales. C'est un idéal pour lequel j'espère vivre et que j'espère accomplir. Mais si nécessaire, c'est un idéal pour lequel je suis prêt à mourir », avait-il dit. Mandela a montré que l'action et les idées ne suffisent pourtant pas. Si justes que ses idées soient, il faut qu'elles soient inscrites dans la loi. Il savait adapter ses idées aux circonstances pratiques. En toutes circonstances, il était pugnace, inflexible et c'est pour cela qu'il a su négocier une libération face à l'Apartheid. Il n'était pas seulement le chef d'un mouvement, c'était un homme politique adroit. Fidèle à sa vision de lois qui protègent les minorités ainsi que les Sud-Africains ; il a su comprendre ce qui unissait les hommes. Il y a un nom à cela : « Ubuntu ». C'est un nom qui résume ce que l'on avait de meilleur. C'est la reconnaissance de liens qui unissent les hommes, qui créent une intégrité humaine. C'est en partageant et en s'adonnant aux autres que l'on devient soi-même. Par ailleurs, la réconciliation n'est pas l'ignorance d'un passé mais l'inclusion, la compréhension du passé, de la vérité. Il a changé les faits, mais également il a changé des cœurs. En Afrique du Sud comme dans tous les pays du monde, nous ne pouvons pas nous reposer sur nos lauriers. Ses victoires doivent être suivies d'un travail qui doit être tout aussi important. Aujourd'hui dans le monde entier, il y a encore des gens qui sont persécutés, pour leur conviction, pour leur apparence, pour leurs croyances. Cela se passe encore aujourd'hui. Nous aussi devons agir au nom de la justice, pour la paix. Mandela nous a montré que l'on pouvait choisir un monde qui était fondé sur l'espoir et les opportunités. Nous ne reverrons plus cette lumière qu'il était. Mais je veux dire à tous les jeunes d'Afrique du Sud et aux jeunes du monde entier : vous aussi vous pouvez vous inspirer de sa vie pour construire la vôtre ! Maintenant que ce grand libérateur nous a quittés, maintenant que nous revenons vers les nôtres et que la vie reprend son cours, inspirons-nous de sa force, cherchons à avoir la même largesse d'esprit que lui. Et lorsque les ténèbres descendent sur nous, lorsque l'avenir brillant semble s'éloigner à grands pas, il faut se souvenir de lui, de ses années passées dans sa cellule. Se souvenir de Madiba qui a toujours gardé sa foi, son endurance." (Johannesburg, 10 déc. 2013).

<sup>789</sup> Biographie de Julius Kambarage Nyerere (1922-1999), « Culture de la Tanzanie : Politique », dans *Voix d'Afrique* n°96 « Les pères de l'Afrique », On peut lire le même témoignage sur la clairvoyance et l'honnêteté politique du premier président Tanzanien illustrant un type d'exercice du pouvoir qui reste exceptionnel, en Afrique comme ailleurs. Cf. Pierre Buis, *La Déclaration d'Arusha dix ans après : bilan et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 2004.

adhérents à l'organisation de l'unité africaine. Homme des principes et d'une austérité personnelle, aux côtés de Kwame Nkrumah du Ghana, Patrice Emery Lumumba du Congo, Jomo Kenyatta du Kenya, Modibo Keita du Mali, Kenneth Kaunda de la Zambie, Nyerere a sa place dans la lutte pour l'indépendance des pays africains. Derrière cette image se cache l'autre peu connue, celle de l'homme qui a grandement influencé la politique dans la région des Grands Lacs.

Ricoeur parle *de l'identité narrative ou de l'ontologique de la narration* qui fait que la situation de l'autre, partout où il se trouve dans le monde, me concerne aussi. Dans un monde qui devient village planétaire, une civilisation de la mondialisation confronte le continent noir. Par un *travail de longue haleine* patiemment et intelligemment conduit, écrit J-M. Ferry, l'Europe a réussi à bâtir une sorte de fédéralisme transnational, comprenant d'une part des institutions centrales européennes, d'autre part des institutions locales, qui fonctionnent toutes dans une parfaite harmonie et dans le respect strict des règles de complémentarité et de la coexistence pacifique<sup>790</sup>.

Dans un contexte où les différentes régions du monde réalisent que le destin des uns est de plus en plus inséparable de celui des autres et que nul ne peut survivre sans s'intégrer dans un ensemble plus vaste qui par le fait même se renforce des apports des membres ; pour éviter de se laisser phagocyter par d'autres blocs arrimés à la dynamique de la mondialisation, l'Afrique doit s'unir. Il y va de cet impératif comme d'une question de vie ou de mort.

Ainsi, à la suite des succès remportés par l'Europe, des leaders africains ont cru à la possibilité d'une démocratie supranationale à l'échelle continentale. C'est ainsi que, après plusieurs années de fonctionnement approximatif, il fallait passer de l'organisation de l'Unité Africaine pour lancer une nouvelle organisation continentale, l'union Africaine. Qu'y a-t-il de neuf, se demande Abe Pangulu, dans cette métamorphose<sup>791</sup> ? L'Union africaine a-t-elle plus de chance de succès à bâtir un espace public démocratique africain que ne l'a pu l'Organisation de l'Unité Africaine ? A quelles conditions l'Afrique peut-elle réussir sa construction supranationale ? Aux yeux de Jean Onaotsho,

« L'Union africaine est une fatalité historique pour notre continent. La survie et la réalisation de l'Afrique passent inéluctablement par une union forte et efficace. Mais

<sup>790</sup> Jean-Marc Ferry, *La question de l'Etat européen*. Paris, Gallimard, 2000, p.173.

<sup>791</sup> A. Pangulu, « Universalisme démocratique et asperité cosmopolitique. Conditions d'une paix durable en Afrique. », in *J Ph C, Culture africaine, démocratie et développement durable. Actes des 8è journées philosophiques de F.P. Canisius Kimwenza*, du 16 au 19 mars 2005, p.133.

à l'état actuel des pays africains, l'Union Africaine n'est pas à la hauteur des attentes des peuples africains et des enjeux du 3<sup>ème</sup> millénaire »<sup>792</sup>.

Sur la même lancée d'idées, dans *La société Kongo traditionnelle : modèle pour l'union africaine*, Adrien Diakiodi, propose et invite les Africains à suivre le modèle vécu réellement par les anciens Bakongo afin qu'ils construisent une Union africaine digne de ce nom, celle d'aujourd'hui n'étant qu'une coquille vide qui a besoin d'un contenu<sup>793</sup>. En fait, dans son livre il montre que le projet de société internationale, telle l'Union africaine, dans laquelle tous les humains vivraient dans la paix est comme une transposition spéculative de la société kongo. Ainsi propose-t-il aux Africains de suivre ce modèle, vécu réellement par les anciens Bakongo et attesté historiquement, afin qu'ils construisent une Union africaine digne de ce nom, celle d'aujourd'hui n'étant qu'une coquille vide qui a besoin d'un contenu.

Pour ce, il faut comme le suggère encore Jean Onaotsho,

« Consolider les Etats africains, instaurer des Constitutions républicaines et lever l'option de la bonne gouvernance pour se donner les moyens de redynamiser l'union africaine. Constituée par des Etats libres, républicains et souverains, l'Union Africaine sera forte et puissante pour œuvrer tant à la prospérité du continent, à la libération de la tutelle étrangère qu'à la sécurité et à l'instauration d'une paix durable en Afrique »<sup>794</sup>.

Mais cet idéal suppose des acteurs engagés et s'engageant à l'instar de Nkrumah, Lumumba, Senghor, Mandela qui ont concouru à l'échelle nationale et/ou continentale à la croissance de la conscience collective de la liberté. A en croire Tshiyembe Mwayila,

« Pour de nombreux responsables politiques, la faillite de l'Etat postcolonial constitue l'épicentre de la marginalisation du continent et la cause de la recrudescence de la violence, qui plonge des pans entiers de l'Afrique dans le chaos. Cette faillite serait aussi à l'origine de la misère exponentielle qui menace la survie de dizaines de millions d'individus, détruit ce qui reste de lien sociétal et laisse le champ libre aux redoutables pandémies du sida et de la malaria, tandis que les cadres sont au chômage, expatriés

---

<sup>792</sup> Jean Onaotsho, « L'Union Africaine, une fatalité historique pour un bien vivre-ensemble », In *Pensée Agissante*, vol.21, n°40 (juillet-déc 2013), p.222.

<sup>793</sup> Adrien Diakiodi, *La société Kongo traditionnelle : modèle pour l'union africaine*, Col. Etudes Africaines, éd., L'Harmattan, nov. 2011.

<sup>794</sup> Jean Onaotsho, « L'Union Africaine, une fatalité historique pour un bien vivre-ensemble », In *Pensée Agissante*, vol.21, n°40 (juillet-déc 2013), p.215.

ou parqués dans une fonction publique en banqueroute, réduisant en poussière les savoirs conquis de haute lutte à l'école occidentale. Mais, selon Tshiyembe Mwayila, ceux qui dressent ce sombre diagnostic posent rarement la question d'un nouveau modèle d'Etat, inspiré des traditions africaines, condition impérieuse d'une sortie de la crise, et seul capable de répondre aux défis de la mondialisation. Sans un tel renouveau, le projet d'Etats-Unis d'Afrique risque de demeurer une coquille vide ; et il n'y aura sur le continent ni authentique Etat de droit, ni développement durable, pas plus qu'un réveil des intelligences et un rassemblement des dévouements qui font si cruellement défaut. En effet, la faillite de l'Etat postcolonial traduit une mise en cause du vouloir vivre ensemble, une crise de sens et de dessein »<sup>795</sup>.

La pensée de Ricoeur, avons-nous dit, est avant tout une pensée de l'agir, tendue vers toujours davantage de justice et de paix, vers l'espérance d'un être-ensemble créateur de bonheur collectif<sup>796</sup>. La prise de conscience de la responsabilité de chaque citoyen dans son engagement pour le bien commun est le point de départ de l'organisation d'une Cité. Ainsi, la bonne gouvernance apparaît de plus en plus comme un élément-clé du développement. Certes, l'Afrique n'est pas pauvre, mais elle est mal gouvernée.

En dépit des défis énormes, il appartient au peuple africain de déterminer sa propre destinée et de se libérer des contraintes extérieures, de réduire ses divisions internes et de s'unir afin de construire une Afrique unie, forte et digne de son sol et de son sous-sol. Les Etats Africains sont appelés à être des Etats de droit résolument engagés sur la voie de la bonne gouvernance, gage de paix et de justice, de prospérité des citoyens et de coexistence harmonieuse avec leur voisin. Bien plus, ces Etats devront être assez puissants pour garantir la sécurité des biens, la protection civile des personnes et défendre les citoyens contre toute agression extérieure.

Selon Ricoeur, l'autorité dérive du pouvoir du peuple<sup>797</sup>. Et ce pouvoir du peuple, avons-nous dit, procède de l'agir en commun. A en croire Ricoeur, « le pouvoir est donc l'une des choses que l'on peut distribuer ; une élection est une distribution de pouvoir »<sup>798</sup>. Pour ce faire, si le pouvoir en démocratie apparaît comme un bien appartenant au peuple qui en confie la gestion à des commettants de son choix, les élections (libres, démocratiques et transparentes)

---

<sup>795</sup> Tshiyembe Mwayila, « Des guerres à la crise sociale ; L'Afrique face au défi de l'Etat multinational », dans le *Monde diplomatique*, septembre 2000, p.14-15.

<sup>796</sup> François Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, p.11.

<sup>797</sup> Paul Ricoeur, *Lectures I. Autour du politique*, p.19.

<sup>798</sup> Paul Ricoeur, *La critique et la conviction*, p.149.

demeurent la procédure normale d'accès au pouvoir, même si les pays africains vivent au quotidien des élections contestées à tort ou à raison. Autrement dit, la détermination des régimes politiques comme la désignation des dirigeants sont laissées à la libre volonté des citoyens.

Point n'est besoin de rappeler que pour Ricoeur, la visée commune d'une vie bonne n'est réalisable qu'*avec et pour les autres dans des institutions justes*. Ainsi, dans une Afrique menacée par l'individualisme et le sauve-qui-peut général, il convient donc de former une élite nationale soucieuse du bien commun et productrice de paix et de développement. En principe, le rôle de l'élite intellectuelle dans le processus de la démocratisation ne peut pas être sous-estimé. C'est l'élite qui pense les institutions ; elle a pour mission de contribuer à la formation civique et à l'éveil des consciences. Il faut faire sortir l'intellectuel de la pseudo-science ou de l'exotique, comme dirait Eboussi Boulaga, l'amener à refuser d'être un être qui ne s'accepte pas, qui élude la confrontation sérieuse avec lui-même et avec le modèle auquel il s'est identifié au mépris de soi et des siens. Bref, lui faire comprendre qu'«il n'est nulle part, à force de vouloir être partout »<sup>799</sup>.

Dans un continent où la monopolisation du pouvoir par un petit groupe d'individus devient monnaie courante, il faut promouvoir l'alternance des gouvernements et le contrôle de l'exercice du pouvoir. Ce sont les conditions pour une société égalitaire, progressiste et viable. Mais les hommes politiques africains sont incapables de comprendre que l'histoire d'une communauté historique avance par le passage du flambeau à d'autres, c'est-à-dire, en acceptant d'interrompre une certaine trajectoire du temps pour ouvrir d'autres pistes de l'avenir, ils préfèrent le plus souvent s'entourer des personnes pour qui le temps a une seule dimension : un présent sans futur, ou un présent qui ne reconnaît aucune responsabilité à l'égard du futur et des générations à venir<sup>800</sup>.

Pour Ricoeur, le pardon n'échappe pas moins au droit par sa finalité d'autant plus que sa finalité a rapport avec la mémoire. Son « projet » n'est pas d'effacer la mémoire ; ce n'est pas l'oubli ; bien au contraire, son projet de *briser la dette* est incompatible avec celui de *briser l'oubli*. Le pardon est une sorte de guérison de la mémoire, l'achèvement de son deuil ; délivrée du poids de la dette, la mémoire est libérée pour de grands projets. Le pardon est un futur à la mémoire<sup>801</sup>. Cela admis, dans une Afrique en proie à des guerres fratricides et des conflits armés

<sup>799</sup> Fabien Eboussi Boulaga, « L'intellectuel exotique », *Politique Africaine* 51(1993), p. 34.

<sup>800</sup> Kasereka, « Pour une nouvelle pensée sur la démocratie en Afrique. Les lieux d'ancrage », in *Congo-Afrique. Economie-politique-vie sociale-culture*, n°492 Févr.2015, p.99.

<sup>801</sup> Paul Ricoeur, « Sanction, réhabilitation, pardon » in *Le Juste.*, p.207.

interminables, il faut absolument promouvoir la réconciliation (le pardon), la justice et la paix. Car, comme nous l'avons dit plus haut, la meilleure façon pour les hommes d'aujourd'hui de venger les victimes de la barbarie c'est d'en prévenir la réapparition en entretenant leur mémoire.

Chez Ricoeur, le mal est avant tout ontologique et anthropologique avant de devenir « mal politique ». Cela étant, nous pensons en dernier ressort que pour que les choses changent, il faut d'abord que le cœur de l'homme change. La réhabilitation de l'humain se fera par la culture des valeurs, de l'amour et de la dignité de l'être humain, créé à l'image de son Créateur. Ainsi, cet amour déboucherait sur une philanthropie pragmatique et humanisante.

Il convient de reconnaître qu'il n'y a pas que du « noir » en Afrique, tout n'est pas obscur ; il faut garder la lueur d'espoir d'un avenir meilleur et la flamme de l'esprit optimiste au changement toujours allumée. Néanmoins, si la perspective actuelle de l'Afrique est dominée par des incertitudes comme le souligne le titre, ce n'est qu'une partie de la réalité du continent. Il y a d'autres aspects positifs de la réalité africaine qui sont également importants, valables, prometteurs de l'espoir et méritent d'être évoqués en l'occurrence : la résistance de ses habitants face à l'adversité, sa population jeune, la détermination de sa jeunesse à prendre en mains sa destinée et construire un avenir plus prometteur, dans l'espoir que ses dirigeants auront à tirer les leçons des erreurs du passé<sup>802</sup>.

Le devoir de la reconstruction politique et économique de l'Afrique se veut une urgence pour que son indépendance devienne effective et respectée par des autres continents.

Par ailleurs, puisque l'espoir fait vivre et que l'espérance ne déçoit point (Rm5,5), nous espérons qu'avec les temps ou mieux quand les temps seront révolus, l'agonie actuelle de l'Afrique ou sa vie sociopolitique sous perfusion devienne comme la « mort » d'une graine. En effet, la mort ne met pas fin à une existence ; elle est une transformation, le début d'une nouvelle vie. Dans cet ordre d'idées, la situation actuelle de l'Afrique qui semble être une mort désespérée et sans issue dans les esprits de beaucoup, ne nous empêche pas de penser à une autre réalité à savoir : la décomposition d'une graine. Au fait, nous nous rappelons aussi que l'histoire est faite de la succession d'événements et de civilisations. Mais, comme disait le journaliste et écrivain Robert Brasillach, « l'histoire est écrite par les vainqueurs, et les vaincus sont disparus ». C'est tragique comme constat et nous nous demandons si les vaincus ne peuvent pas faire leur propre histoire en racontant celle des vainqueurs ? L'histoire, du point de vue de

---

<sup>802</sup> Olara A. Otunu, « L'Afrique : incertitude et espoir », in *Politique étrangère*, 1988, n°53-3, pp.577-580



son objectivité, semble en effet, à l'issue d'un conflit, toujours servir un projet politique : celui de la reconstruction nationale. La nécessité de développer une mémoire collective ferait ainsi un récit l'emporter sur un autre en occultant la version de la partie adverse<sup>803</sup>.

De même, avec la mort de la « graine de vie sociopolitique » en Afrique, nous croyons en un processus qui apporterait, par la prise de conscience des erreurs du passé et surtout des leçons à en tirer, une nouvelle vie, un renouveau, du nouveau souffle pour un bon décollage qui sera capable de restaurer pour les Africains les rêves de l'ère de l'indépendance. Mais, la vraie indépendance qui consiste à penser et à développer chez soi, et surtout à la décolonisation mentale, reste encore à conquérir. Les dirigeants Africains et la jeunesse comprennent et acceptent de relever ce défi. Joignons nos efforts pour cette fin, car la responsabilité de renverser ou mieux de tourner la page de l'histoire en faveur de l'Afrique revient donc en premier lieu aux Africains eux-mêmes parmi lesquels les dirigeants et la jeunesse doivent se situer en première ligne de front. La plus grande ressource que possède l'Afrique est sa population dont la moyenne des jeunes s'élève à 63% pour moins de 24 ans et 77% pour les moins de 35 ans, selon les chiffres des Nations unies. Par rapport à sa population jeune, ce continent a besoin de dirigeants aussi jeunes, innovants et visionnaires. Malheureusement, le manque de principe d'alternance politique et la longévité de certains vieux dirigeants qui s'accrochent au pouvoir font qu'ils se comportent en chefs coutumiers et non pas en hommes d'Etat de droit !

En guise de conclusion, que pouvons-nous retenir de ce chapitre ? Les situations limites, les cas extrêmes, les situations inédites conduisent parfois au dérapage dans la prise de décisions. Cela étant admis, comme dans le tragique de l'action, les situations conflictuelles comme celle de la guerre du Congo, font nécessairement appel à la sagesse pratique afin d'éviter le pire. Avec Ricoeur, nous venons de parcourir les cycles des problèmes de sagesse dans le conflit des devoirs, dans les cas difficiles et limites, des situations inédites qui peuvent surgir dans la vie, il faut suivre le bon sens de la sagesse pratique qui conseille d'éviter le pire. Par ailleurs, dans la tradition sapientiale africaine, nous reconnaissons des valeurs et techniques dignes d'être sauvegardées et développées pour vivifier la politique de nos institutions modernes. Repenser toutes les valeurs traditionnelles à la lumière des défis de notre temps, est une urgence pour le bien vivre ensemble, au-delà de nos différences.

---

<sup>803</sup> Justine Martin, « Robert Brasillach : l'histoire est écrite par les vainqueurs », article en ligne publié le 14/11/2017, *Le Point.fr*. On peut aussi lire Walter Benjamin, *Paris, capitale du 19<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1989.

## Conclusion générale

Au terme de ce travail, nous voudrions d'abord en rappeler les principales articulations en donnant des réponses, dans la mesure du possible, aux questions que nous nous sommes posées, et ensuite, dire ce que la fréquentation des écrits de Paul Ricoeur nous aura appris dans l'approche des conflits. Notre investigation, rappelons-le, a été sous-tendue par la méthode phénoménologique qui, par définition, est une méthode descriptive et qui, en tant que telle, a ceci de particulier qu'elle laisse aux choses le soin de s'exprimer. Certes, les conséquences des conflits et de la guerre au Congo, parlent d'elles-mêmes. Mais il nous semble que : « ce qu'on doit faire voir en phénoménologie, c'est justement ce qui ne se montre pas mais qui n'en constitue pas moins le sens et le fondement de tout ce qui se montre »<sup>804</sup>. Cela étant admis, comment faire voir ce qui ne se montre pas ? Chemin faisant, nous avons recouru à l'herméneutique comme l'art de faire voir ce qui ne se montre pas, c'est-à-dire, l'effort de comprendre et d'interpréter le sens ou la réalité cachée derrière les conflits congolais.

Généralement, quand on parle au niveau international de ce qui se passe en République Démocratique du Congo, on a la nette impression que, très souvent, les gens ne comprennent pas les enjeux parce qu'il faut entrer dans les détails et c'est très complexe. Ou encore, plusieurs personnes qualifient tout simplement les conflits africains comme des histoires lointaines, africaines, des luttes ethniques, tribales crapuleuses entre eux (Africains) alors que la réalité est tout autre et voire compliquée. A la suite de Ricoeur, il nous a semblé nécessaire de commencer par le rappel de la condition historique dans laquelle ce pays se trouve. Selon Paul Ricoeur,

« Il y a donc bien un besoin d'histoire, qu'elle soit monumentale, traditionaliste ou critique. L'ambiguïté résiduelle, [que Ricoeur rapproche de celle du *pharmakon* du Phèdre] résulte de ce que l'histoire comporte de non-excès à chacun des trois niveaux considérés, bref de l'utilité incontestable de l'histoire pour la vie, en termes d'imitation de la grandeur, de vénération pour les traditions passées, d'exercice critique du jugement. Mais le point d'équilibre entre l'utilité et les inconvénients reste lui-même problématique. [...] Quant à savoir jusqu'à quel point la vie a besoin des services de l'histoire, c'est là une des questions et des inquiétudes les plus graves concernant la santé d'un individu, d'un peuple, d'une civilisation. Car trop d'histoire ébranle et fait

---

<sup>804</sup> Nous tenons cette explication assez éclairante de la phénoménologie de Heidegger chez Jean Grondin, dans son intervention à la Table ronde avec Olivier Abel, Jean-Claude Gens et Jean Greisch sur « La signification du tournant herméneutique dans l'œuvre de Ricoeur », Colloque « Paul Ricoeur : de la phénoménologie à l'herméneutique et retour », samedi 23 novembre 2013, Amphithéâtre Guizot Sorbonne, 1 rue Victor Cousin Paris 5<sup>e</sup>. Journée organisée pour célébrer le centenaire de Paul Ricoeur.

dégénérer la vie, et cette dégénérescence finit également par mettre en péril l'histoire elle-même »<sup>805</sup>.

Les hommes sont historiques. D'aucuns n'ignorent l'importance de l'histoire dans la vie d'un peuple. En effet, il est nécessaire de recourir à l'histoire comme l'homme a besoin d'un remède pour soigner une maladie. Mais il convient de noter que l'usage abusif d'un remède peut être nocif pour le corps. Cela étant admis, tout en reconnaissant le besoin d'histoire dans la vie des hommes comme remède pour corriger les erreurs du passé, Paul Ricoeur nous prévient contre un danger : Si on n'y prend pas garde, l'histoire peut détruire ou empoisonner la vie présente. J'estime que cette mise en garde du non-excès de l'histoire, qui demande un jugement critique, entre son utilité, si cela peut contribuer au bien-être du présent de l'homme et de la société, et ses inconvénients, est un conseil de sagesse pratique.

Par ailleurs, Ricoeur, nous apprend à penser toujours ensemble le binôme mémoire et histoire dans une interrelation. La mémoire enrichit l'histoire mais ne se substitue pas à l'histoire.

« L'histoire peut élargir, compléter, corriger, voire réfuter le témoignage de la mémoire sur le passé, elle ne saurait l'abolir. [...] A cet égard, les événements, tels la Shoah et les grands crimes du 20<sup>ème</sup> siècles, situés aux limites de la représentation, se dressent au nom de tous les événements qui ont laissé leur empreinte traumatique sur les cœurs et sur les corps : ils protestent qu'ils ont été et à ce titre ils demandent à être dits, racontés, compris. Cette protestation, qui nourrit l'attestation, est de l'ordre de la croyance : elle peut être contestée, mais non réfutée »<sup>806</sup>.

Dans le processus de paix et de réconciliation, ce qui ne doit jamais être proposé, c'est l'oubli. En effet, le rappel de pages sombres de l'histoire comme celles de la Shoa, les bombardements atomiques d'Hiroshima et de Nagasaki, les persécutions, le trafic d'esclaves, de la colonisation, les massacres ethniques entre le même peuple, ne doivent pas être oubliés. Certains faits historiques sont tenus comme causes lointaines de la situation actuelle de l'Afrique. Nous devons continuellement nous en souvenir sans laisser place à la vengeance ni sans nous laisser anesthésier. Pour éviter la répétition de l'histoire, notre génération a mission de penser comment créer une autre voie de l'histoire, par exemple, dans la relation entre les anciennes colonies africaines et les pays colonisateurs. Cette voie à suivre, consiste dans la sagesse pratique, à ne

---

<sup>805</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p.381.

<sup>806</sup> *Ibid.*, p.648.

pas réduire la relation à l'autre sur des considérations du passé mais dans le respect mutuel comme des partenaires ayant une histoire commune, des intérêts communs et des responsabilités partagées. En clair, pour bâtir des nouvelles relations équilibrées et réciproques, notre regard de l'autre doit changer afin de marcher ensemble vers la bonne direction, celle de la paix sociale. Donc, la conscience historique nous apprend que nous ne pouvons pas avancer dans la vie, si nous ne savons pas d'où nous venons et dans quelle direction nous voulons mener notre projet d'avenir. En d'autres termes, la connaissance du passé, la réflexion sur l'histoire peut servir à la réinvention du présent en évitant les erreurs du passé. De l'avis de Ricoeur, l'évocation ou la remémoration de l'horrible obéit à un double souci : d'une part sauver de l'oubli la souffrance ou le martyre des victimes de la barbarie et d'autre part celui de prévenir le retour toujours possible de l'horrible<sup>807</sup>. Pour notre auteur, en tous cas, la meilleure façon pour les hommes d'aujourd'hui de venger les victimes de la barbarie c'est d'en prévenir la réapparition en entretenant leur mémoire.

Après avoir décrit le cadre historique contemporain du pays, force est de constater la persistance de sa situation dramatique depuis trois décennies. Cette situation donne à penser, d'autant plus qu'elle commence à prendre de tournures très inquiétantes avec le nombre des morts et des drames humanitaires qui s'accumulent chaque jour. De leurs conséquences, les conflits ont fortement impacté tous les domaines de la vie en République Démocratique du Congo : les infrastructures socioéconomiques, les routes, la santé, l'économie, le développement, l'éducation, l'armée, la sécurité, la paix, l'agriculture, le commerce, la justice, les voies de communication, le taux de chômage, la pauvreté, l'instabilité politique, etc. Cependant, on peut se demander pourquoi les groupes armés s'affrontent et se font la guerre plus particulièrement dans la partie est de la République Démocratique du Congo ? La réponse est simple : parce qu'ils sont devenus aussi des entrepreneurs qui gèrent des mines et qui vivent du pillage de minerais congolais. A cet effet, il convient de noter que le pillage des ressources est devenu le nerf de la guerre mais aussi son enjeu parce qu'il la finance. En outre, soulignons que ces groupes armés mènent une guerre par procuration. Il est indéniable que les conflits sont inhérents dans l'histoire des hommes, mais la violence des conflits qui sévissent au Congo et leurs conséquences sont vraiment spécifiques.

Un autre enjeu de cette réflexion est de rappeler que ces conflits qualifiés des histoires lointaines africaines ont des impacts sur le monde entier dans la mesure où nous utilisons au

---

<sup>807</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1991, p.115.

quotidien des appareils électroniques dans lesquels se trouvent les minerais dont 80% ont sans doute été extraits en Afrique et particulièrement au Congo. Puisque nous manipulons le téléphone au quotidien, on retiendra qu'il y a du sang des innocents entre nos mains. A cette liste s'ajoute l'uranium qui entre dans la fabrication d'une arme nucléaire, devenue arme de dissuasion et de puissance militaire de notre temps. Face au péril nucléaire, Paul Ricoeur précise : « On peut dire que le péril nucléaire nous fait prendre encore un peu plus conscience de cette unité de l'espèce humaine, puisque pour la première fois, nous pouvons nous sentir menacés en corps globalement »<sup>808</sup>. C'est une prise de conscience et une interpellation pour arrêter les armes, le bain de sang, cesser les massacres qui endeuillent et appauvrissent davantage ce pays pour enrichir quelques groupes d'individus congolais et leurs complices entrepreneurs étrangers.

Certes, les conflits tribaux, ethniques ou intercommunautaires souvent évoqués en première ligne par les médias internationaux sont un fait vrai, mais il faut ajouter qu'ils sont attisés et exploités pour des guerres économiques. Un conflit peut cacher un autre conflit et ainsi de suite jusqu'à créer une chaîne de conflits. Pour ce faire, il faut interroger et travailler les conflits car ils sont des *icebergs* des réalités profondes d'une société. Comme le souligne avec pertinence Olivier Abel :

« Il faut chercher le conflit le plus représentatif, mais très souvent on s'arrête au premier conflit en croyant que c'est le bon. Alors que les conflits sont comme un train, derrière un conflit se cache un autre et ainsi de suite. Il y a un travail pour accoucher ou mieux pour faire accoucher ce que les conflits ont de meilleur, les conflits portent quelque chose ou ont quelque chose à dire, mais il faut donc les interpréter, travailler le conflit pour le porter à sa meilleure formulation »<sup>809</sup>.

Et du même coup, il faut faire en sorte qu'un conflit ne puisse pas occulter tous les autres. En soi, l'histoire nous aide à comprendre les contextes dans lesquels un conflit tire ses origines. Dans cette perspective, éclairé par les intuitions éthico-politiques de Paul Ricoeur, l'approche historique et holistique des conflits congolais nous aura appris que la plupart plongent leurs racines dans le passé. Ils ont pour causes profondes des facteurs historiques, politiques, économiques, géopolitiques, ethniques et bref, anthropologiques dans la mesure où c'est l'homme qui est au centre comme acteur et victime des atrocités et des monstruosité des

<sup>808</sup> Paul Ricoeur, « Civilisation universelle et cultures nationales », dans *Histoire et vérité*, op.cit., p.327.

<sup>809</sup> Olivier Abel, Conférence donnée sur *Les Conflits et la démocratie*, Eglise protestante unie de France de l'Oratoire du Louvre, 16 mars 2012.

guerres. En effet, la succession de guerres et de violations des droits de l'homme a paupérisé davantage ce pays et sa population jusqu'à vivre dans des conditions inhumaines. Pour le dire avec le politologue Congolais Tshiyembe Mwayila, à la lumière des expériences récentes des conflits congolais, on notera que la langue, la frontière, l'ethnie ne constituent que

« Des variables intégrées dans un jeu complexe d'instrumentalisation concocté par les acteurs politiques locaux en fonction des rapports des forces en présence (pouvoir-opposition), face à une alternance politique bloquée et/ou à la confiscation des ressources de l'Etat. [...] En Afrique noire, l'ethnie représente une institution sociale et un concept équivalent à celui de nation ou de peuple. Qu'elle ait subi les affres de la traite négrière, de la colonisation et de la postcolonisation n'a nullement changé sa nature »<sup>810</sup>.

Est-ce que le salut de l'Afrique viendrait de l'instauration de la démocratie et d'un Etat de droit ? La démocratie se conçoit pour nous comme un ensemble d'institutions qui gèrent les conflits de manière non violente. Mais, lorsque le peuple, le fondement de la démocratie, est oublié ou bafoué dans ses droits dans un régime qui se dit démocratique, cela revient à raser le socle de toute l'architecture. Au fond, la charpente de la démocratie s'écroule lorsqu'il y a manque de légitimité du pouvoir et lorsque le bien du peuple ne constitue plus sa visée ou sa préoccupation première. Du coup, on peut s'attendre à des crises à répétition et à des conflits prolongés. Paul Ricoeur donne une double définition de la démocratie, d'abord par rapport à la notion de conflit, ensuite par rapport à celle du pouvoir. Par rapport à la notion de conflit :

« Est démocratique un Etat qui ne se propose pas d'éliminer les conflits, mais d'inventer les procédures leur permettant de s'exprimer et de rester négociables. L'Etat de droit, en ce sens, est l'Etat de la libre discussion organisée ; c'est par rapport à cet idéal de libre discussion que se justifie la pluralité des partis ; du moins celle-ci est-elle, pour les sociétés industrielles avancées, l'instrument le moins inadapté à cette régulation des conflits »<sup>811</sup>.

La démocratie s'est le consensus conflictuel. Puisqu'il s'agit d'un consensus, cela signifie qu'il faut d'abord se mettre d'accord sur les règles du jeu avant de discuter sur les désaccords. Qu'est-ce qui sert à résoudre les conflits en démocratie ? C'est le parlement qui

---

<sup>810</sup> Tshiyembe Mwayila, « Conflits ethniques ou luttes pour le pouvoir ? » dans *Le monde diplomatique*, 2009, n°5, L'Afrique au tournant, p.190-191.

<sup>811</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 2*, Paris, Seuil, 1986, p.404

doit aider à résoudre les conflits. Or, en République Démocratique du Congo, la démocratie parlementaire ne s'exerce pas comme il se doit. C'est pourquoi, réformer le parlement congolais, le réinventer comme nous l'avons proposé sur le plan politique du septième chapitre, est une urgence. Mais cet espace libre des échanges doit se faire dans le respect mutuel de la différence des points de vue des autres et dans le partage équitable de la parole. En outre, quelle est cette démocratie qui nous conviendrait en Afrique comme elle convient sur les autres continents ? D'autre part, comment comprendre que ces types de démocratie qui sont importées en Afrique, une fois mises en place, on assiste continuellement à des guerres à répétition ? Dans bien des cas, au nom d'une certaine démocratie, c'est le pouvoir qui est chassé, les politiciens sont chassés parce qu'ils ne répondent même pas aux attentes de la population. En dernier ressort, dans sa réflexion sur la sagesse pratique, Ricoeur nous dit « l'appartenance à quelque chose comme un ordre éthique, à la fois supérieur et intérieur, est ouvert au conflit des interprétations. La démocratie est le lieu politique où ce conflit peut se poursuivre dans le respect des différences »<sup>812</sup>. Mais nous constatons qu'en Afrique, il y a écart du langage sur la place publique jusqu'à porter atteinte à la vie privée des gens au nom de la démocratie, une liberté d'expression outrancière comme si la démocratie n'avait pas de limites. Et, on se demande si les politiques « démocrates » africains favorisent vraiment de l'espace pour la discussion ? Dans l'affirmative, est-ce qu'ils se mettent à l'écoute des autres ? Prennent-ils vraiment en considération les différents points de vue des autres s'ils sont différents des leurs ?

Quant à la définition de la démocratie par rapport au pouvoir, « la démocratie est le régime dans lequel la participation à la décision est assurée par un nombre toujours plus grand de citoyens. C'est donc un régime dans lequel diminue l'écart entre le sujet et le souverain »<sup>813</sup>. Aujourd'hui, dans la démocratie représentative, la majorité de la population ne se reconnaît pas dans leurs élus. On a l'impression qu'ils sont au parlement pour défendre leurs propres causes et celles du gouvernement. Hormis l'exercice de vote électoral, comment faire participer directement, dans une démocratie représentative, la majorité de la population à des grandes décisions de l'Etat ? En outre, dans la définition de la démocratie par rapport au pouvoir, nous comprenons aussi la nécessité de la vision de Montesquieu de diviser le pouvoir contre lui-même ou mieux de limiter le pouvoir par le pouvoir. Certes, à travers le vote, les citoyens congolais participent à la décision de choisir leurs représentants au niveau provincial et national. Mais il faut encore que ces élections soient organisées démocratiquement, c'est-à-dire des

---

<sup>812</sup> Paul Ricoeur, « La sagesse pratique », dans *Lectures I. Autour du politique*, op.cit., p.293.

<sup>813</sup> *Ibidem*.

élections libres, transparentes, crédibles et inclusives. En outre, il faut que cette volonté exprimée à travers les urnes soit respectée. Dans un Etat de droit, le respect de la séparation des pouvoirs est fondamental. La problématique de l'indépendance de la justice en République Démocratique du Congo, fait l'objet de plusieurs contestations de décisions de justice ; soit les juges sont accusés de corruption soit d'être sous les ordres du pouvoir en place. Et pourtant, l'indépendance des juges est un des critères les moins discutables de la démocratie.

Quant à la conception et la gestion du pouvoir qui est aussi source de tension en République Démocratique du Congo, il nous semble important de rappeler que Hannah Arendt récusait la conception du pouvoir comme un rapport de domination du supérieur vers l'inférieur.

« Le pouvoir n'existe que là où une action en commun est réglée par un lien institutionnel reconnu. Si le pouvoir procède donc de l'agir en commun, il est bon de retenir que l'action en commun n'existe qu'aussi longtemps que les acteurs l'entretiennent. Le pouvoir existe, insiste-t-elle, quand les hommes agissent ensemble ; il s'évanouit dès qu'ils se dispersent »<sup>814</sup>.

Donc, le pouvoir n'est pas seulement le fait de commander ou ne se réduit pas seulement au rapport commandement-obéissance mais il résulte d'un agir ensemble dans un espace public et concerté. Cela étant admis, comment agir ensemble si les gens ne partagent pas une même cause commune et ne se considèrent pas tous comme frères ? Comment atteindre l'objectif de paix, de bien vivre-ensemble, sans une volonté politique réelle, de la part de toute partie prenante, de mettre fin à la crise ?

Eu égard aux conflits identitaires et violences sociopolitiques, il convient de rappeler que Paul Ricoeur a réfléchi sur la fragile identité : le respect de l'autre et l'identité culturelle. Il analyse le problème de l'identité en posant la question de la mémoire personnelle et la mémoire collective. Pour lui, ce qui rend l'identité fragile, c'est le rapport difficile au temps et la confrontation avec autrui ressentie comme une menace. Une autre cause de la fragilité, c'est l'héritage de la violence fondatrice partout lisible conduit à des comportements où s'opposent les droits de la personne et la sécurité institutionnelle. « L'étranger chez nous, écrit-il, c'est d'abord le visiteur de plein gré ; c'est ensuite l'immigré, plus précisément le travailleur étranger qui réside chez nous, plus ou moins contre gré ; c'est enfin le réfugié, demandeur d'asile, qui

---

<sup>814</sup> Paul Ricoeur, « Hannah Arendt : De la philosophie au politique (1987) », dans *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Editions du Seuil, 1991, p.17-18



souhaite le plus souvent en vain d'être recueilli chez nous »<sup>815</sup>. Pour le philosophe, c'est l'acte d'habiter ensemble, partagé entre nationaux et étrangers qui fait problème. Ricoeur évoque le « droit de visite » qu'il emprunte dans le Projet de paix perpétuelle chez Emmanuel Kant. L'argument de Kant mérite d'être cité entier, dit-il : « Il est ici question non pas de philanthropie, mais du droit. Hospitalité signifie donc ici le droit qu'a l'étranger, à son arrivée dans le territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi. [...] Kant résume l'énoncé de ce droit dans le concept d'hospitalité universelle »<sup>816</sup>.

Le monde d'aujourd'hui, constate Amin Maalouf, passe par une période extrêmement inquiétante où nous expérimentons une montée de la violence vers plus de radicalisation et d'intolérance au nom d'une certaine appartenance identitaire. Pour notre compte, nous retenons deux leçons de sagesse dans ses analyses autour des identités meurtrières. La première, par rapport à notre jugement lorsque nous regardons un conflit de l'extérieur ; la deuxième, sa position de la sagesse pratique qu'il propose d'adopter dans la rencontre de deux cultures. Du point de vue du conflit, dans les massacres qui ont été commis, quand on finit par récupérer les auteurs de ces massacres, généralement les leaders, eux, ils sont surpris d'être accusés d'être des massacreurs, parce que de leur point de vue à eux, ils ne sont que des protecteurs.

« Et comme tous ceux qui gravitent autour d'eux partagent ce sentiment, les massacreurs ont souvent bonne conscience, et s'étonnent de s'entendre appeler criminels. Criminels, ils ne peuvent pas l'être, jurent-ils, puisqu'ils cherchent seulement à protéger leur vieille mère, leurs frères et sœurs, et leurs enfants »<sup>817</sup>.

C'est pourquoi, pour ce philosophe Franco-libanais, il se pose donc la question du regard extérieur. Quand on est extérieur à un conflit, il faut faire très attention : parce que c'est en fonction du regard qu'on va poser sur ce conflit, qu'on peut avoir un impact sur les différentes parties du conflit. En outre, il faut faire attention de ne pas être aveuglé par l'histoire tragique d'un peuple. Car dans ce peuple victime, il peut y avoir aussi des gens qui ont des ressentiments,

<sup>815</sup> Paul Ricoeur, « Fragile identité : respect de l'autre et identité culturelle », dans *Politique, économie et société*, op.cit., p.244.

<sup>816</sup> Paul Ricoeur, « La condition d'étranger », dans *Politique, économie et société*, op.cit., p.245. On notera l'argument quasi copernicien ou newtonien tiré de la rotondité de la terre et de la finitude qui en résulte ; on notera surtout le corollaire de ce droit de visite, celui de « se proposer comme membre de la société ». Fichte devait développer ce thème dans « Du Droit des gens et du Droit cosmopolite », deuxième annexe au *Droit naturel*, §22 : « L'arrivant étranger dispose du droit humain originnaire, qui précède tous les contrats juridiques et seul les rend possibles : le droit de présupposer pour tous les hommes qu'ils peuvent entrer avec lui par des contrats dans une relation juridique. Cela seul constitue le véritable droit de l'homme, qui revient à l'homme en tant qu'homme : la possibilité d'acquiescer des droits... C'est dans ce droit de circuler librement sur le territoire et de s'offrir pour contracter des liens juridiques que consiste le droit de simple citoyen du monde. »

<sup>817</sup> Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, op.cit., p.45.

comme partout et qui deviennent identitaires, et de façon abusive, vont à leur tour devenir violents soit envers leur ennemi traditionnel soit envers un autre. Or, nous savons bien ce qui arrive avec la violence. Le terrorisme qui est la forme la plus dangereuse de la violence doit être combattu, dans toutes ses formes, au niveau national, régional et continental. Car il constitue un danger permanent pour tous et pour notre temps, et met la paix sociale en de toutes les nations en péril, d'autant plus que nul n'est à l'abri d'attaques terroristes imprévisibles.

« La violence engendre la violence, la haine engendre plus de haine et la mort plus de mort. Nous devons briser cette chaîne qui paraît inéluctable. [...] Toute guerre laisse le monde pire que dans l'état où elle l'a trouvé. La guerre est toujours un échec de la politique et de l'humanité, une capitulation honteuse, une déroute devant les forces du mal. N'en restons pas aux discussions théoriques, touchons les blessures, palpons la chair des personnes affectées »<sup>818</sup>.

Quelle position serait juste ? La position la plus juste serait celle de la sagesse pratique. A en croire Amin Maalouf, la position de la sagesse c'est comme marcher sur la crête d'une montagne. En effet, il faut faire attention lorsque l'on marche sur le tout petit chemin qui est en haut de la montagne avec deux falaises dans lesquels on peut tomber de chaque côté. Dans une rencontre, il ne faut jamais considérer sa culture comme étant supérieure à celle de l'autre.

« La sagesse est un chemin de crête, la voie étroite entre deux précipices, entre deux conceptions extrêmes. En matière d'immigration, la première de ces conceptions extrêmes est celle qui considère le pays d'accueil comme une page blanche où chacun pourrait écrire ce qu'il lui plaît, ou, pire, comme un terrain vague où chacun pourrait s'installer avec armes et bagages, sans rien changer à ses gestes ni à ses habitudes. L'autre conception extrême est celle qui considère le pays d'accueil comme une page déjà écrite et imprimée, comme une terre dont les lois, les valeurs, les croyances, les caractéristiques culturelles et humaines auraient déjà été fixées une fois pour toutes, les immigrants n'ayant plus qu'à s'y conformer. [...] Les hommes de bon sens avanceront d'un pas vers l'évident terrain d'entente, à savoir que le pays d'accueil n'est ni une page blanche, ni une page achevée, c'est une page en train de s'écrire »<sup>819</sup>.

C'est une erreur de considérer que tout a été déjà dit et expliqué dans sa culture ou encore que l'histoire a déjà été écrite, et qu'on n'a plus besoin d'apprendre de l'autre ou d'écrire une autre

<sup>818</sup> Pape François, *Fratelli Tutti* (Tous frères), *op.cit.*, §227, 261.

<sup>819</sup> Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, *op.cit.*, p.56.

page de l'histoire. Mais c'est une question, avant tout, de la réciprocité, c'est-à-dire d'interagir mutuellement. Les deux parties doivent fournir un effort l'une pour l'autre. Cette perspective nous fait penser à la notion de la « co-inclusion » telle qu'expliquée par Robert Kuzwela que nous avons évoqué plus haut. Plus vous vous imprégnez de la culture du pays d'accueil, plus vous pourrez l'imprégner de la vôtre. De l'autre côté, plus un immigré se sent respecté dans sa culture d'origine, plus il s'ouvre à la culture du pays d'accueil. Maalouf nous invite à être beaucoup plus empathique, d'essayer de comprendre les autres, d'être beaucoup plus dans la tolérance pour accepter ce qui est différent de nous. Il s'agit bien du respect mutuel de l'identité culturelle de l'autre dont parle Ricoeur. Il faudrait pouvoir bâtir des doctrines universalistes, des doctrines humanistes qui ne passent pas par des violences, des dictatures et des monstruosité. Dans le même ordre d'idées, les Congolais doivent résister aux discours de haine et aux initiatives tribalistes qui excluent et divisent le même peuple, renforçant ainsi la méfiance entre les communautés. Mais, nous encourageons plutôt le sentiment et le bonheur de vivre-ensemble. Le vivre-ensemble est une valeur et non pas une donnée naturelle. Pour réussir le vivre-ensemble, chacun doit travailler pour créer ce sentiment en nous et autour de nous !

Par ailleurs, point n'est besoin de rappeler que le partage de l'Afrique, l'histoire des tracés des frontières des Etats africains depuis la Conférence de Berlin (1885), n'a pas tenu compte des réalités sur le terrain. L'imposition des frontières a modifié beaucoup de choses. Séparé par une frontière, le même peuple devient étranger l'un vis-à-vis de l'autre. Des frontaliers de naissance sont souvent partagés entre deux côtés, il s'agit de ces hommes et femmes qui portent en eux des appartenances contradictoires, qui vivent à la frontière entre deux communautés opposées, des êtres traversés, en quelque sorte, par les lignes de fracture ethniques ou religieuses ou autres. Par ailleurs, les conflits fonciers autour des terres communes revendiquées au nom des mêmes ancêtres, ont pour cause la limitation des frontières. Il convient de noter que selon *Dictionnaire de Géopolitique* :

« Les frontières partagent politiquement l'espace terrestre mais aussi maritime et aérien. La fonction réelle de la frontière est de marquer la limite spatiale de l'exercice de la souveraineté de l'Etat, elle est consubstantielle à la notion d'Etat. La frontière a une valeur juridique qui a fait l'objet de traités et en cas de contestation, un recours est possible devant la Cour internationale de justice établie à La Haye. Elle est à la fois

source de légitimité et de résultat d'une légitimation. La frontière exerce alors une fonction de protection et le principe de l'intangibilité s'impose »<sup>820</sup>.

Notons que le non-respect de l'intégrité territoriale, de la souveraineté d'un Etat par la violation de ses frontières, c'est-à-dire, le respect du principe d'intangibilité des frontières est une problématique au cœur des conflits politiques ou des relations tendues entre deux pays voisins. En effet, la République Démocratique du Congo est victime de l'agression de ses frontières par certains pays voisins. Que faire dans la mesure où deux pays voisins sont condamnés, étant donné leur histoire géographique, de vivre côte-à-côte ? Construire un mur de séparation ou créer une force mixte d'intervention régionale pour protéger ensemble une zone de frontière ?

Pour Hélène L'Heuillet, philosophe et psychanalyste française, dans *Du voisinage. Réflexions sur la coexistence humaine*<sup>821</sup>, penser le voisinage, c'est penser le lien à l'autre par le lieu. Le voisinage est une question qui est au cœur des préoccupations sociales aujourd'hui, en ce qui concerne la coexistence humaine. En effet, Hélène L'Heuillet nous rappelle que nous vivons toujours les uns avec des autres, et donc, quoiqu'on fasse, le voisinage est inévitable. La politique du bon voisinage consiste à prendre au sérieux le lieu commun qu'est cette ligne qui sépare et relie (la frontière) et à entretenir des bonnes relations avec nos voisins. En outre, le voisinage est un lieu d'échange, de relation et il se passe beaucoup de choses autour de cette ligne. C'est pourquoi, un mauvais voisin est une calamité comme un bon voisin un vrai trésor. Pour les échanges commerciaux ou l'interdépendance économique, il est toujours souhaitable d'entretenir des bonnes relations diplomatiques entre pays voisins.

A partir de tout ce qui s'observe comme phénomènes des conflits qui empêchent la société de décoller, il faut se poser des questions en amont et ne pas se limiter à l'aspect extérieur. Souvent on entend dire : comment les autres ont réussi et comment nous, nous ne réussissons pas ? A notre avis, cela serait une manière de biaiser la démarche. Mais si nous voulons effectivement décoller comme les autres, il faut se poser la question du « pourquoi ». En effet, les pays occidentaux qui semblent avoir réussi à construire démocratiquement la politique et la vie de leurs sociétés, se remettent par moment en question. Cela étant admis, pourquoi nous autres, si nous suivons leur modèle, la catastrophe serait encore beaucoup plus grande ? En effet, nous estimons que si l'Afrique suit le modèle des autres, la catastrophe deviendra plus grande encore, parce que les pays qu'elle considère comme modèles, sont eux

<sup>820</sup> Stéphanie Beucher et Anette Ciattoni (dir), « Frontière », dans *Dictionnaire de géopolitique, op.cit.*, p.289.

<sup>821</sup> Hélène L'Heuillet, *Du voisinage. Réflexions sur la coexistence humaine*, Paris, Albin Michel, 2016.

mêmes déjà en crise. Donc, il y a nécessité et urgence de changement des paradigmes pour résoudre les conflits africains du vivre-ensemble-pacifique. Il faut changer nos logiques mentales, c'est-à-dire nos logiques, nos manières de penser, d'agir, de voir et de rêver les choses. Sinon, on s'enfermera dans des protestations inutiles, dans des agitations stériles qui finiront toujours par des violences, par des massacres mais jamais par la capacité de montrer qu'on peut faire autre chose dans la situation actuelle de l'Afrique. Cependant, il faut faire attention car le changement des paradigmes ne veut pas dire quitter un maître pour un autre maître. En effet, nous avons essayé d'imiter les autres mais en imitant mal, cela ne marche jamais. Mais plutôt, comment sortir des sentiers battus et prendre sa propre destinée entre ses deux mains ?

Toutefois, les Africains doivent aussi se remettre eux-mêmes en cause pour savoir, au fond, pourquoi le modèle des autres ne leur correspond pas ? Parce qu'en fait, il y a une dimension profondément intérieure de la formation de l'homme qui leur manque, et manque plus encore chez nos politiques. Pour ce faire, ils pourront courir derrière tous les modèles que le monde leur proposera, cela ne marchera pas. En fait, qu'est-ce qui est au centre ? C'est cette question de la responsabilité de la vie de l'autre. Il s'agit de l'affectivité et l'expérience du temps : comment la vie des autres dont moi je suis responsable, dont je dois répondre, comment cela m'affecte ? Comment mon implication dans cette nation qui est la mienne, en tant que politique, doit faire en sorte que tout le monde se sente bien ? Par conséquent, si cette question n'est pas perçue comme grande préoccupation, alors les Africains pourront copier des modèles qui viennent d'ailleurs, c'est un jeu, c'est du passe-temps. Ainsi, on tournera continuellement en rond. Il s'agit de la question d'hommes crédibles et de probité morale, cohérents et fidèles entre leurs paroles et leurs actes qui est au centre de la crise politique africaine. L'important c'est de cultiver dans le cœur de l'homme l'amour du prochain, la solidarité, la justice, la vérité et la sincérité, l'attention et la considération de l'autre, le pardon, l'intérêt de la nation sans privilégier d'abord les profits personnels. Comme le souligne Benoît XVI dans *Caritas in veritate*, que : « L'amour dans la vérité est source de paix. Aucune société, même développée, ne peut se passer du service fraternel animé par l'amour. C'est l'amour qui apaise les cœurs blessés, esseulés, abandonnés. C'est l'amour qui engendre la paix ou la rétablit dans le cœur humain et l'instaure entre les hommes<sup>822</sup> ».

Retrouver la paix entre deux parties en conflit, les réconcilier pour une paix véritable et durable, et faire en sorte qu'elles ne retombent de nouveau dans un cycle de violence, c'est la visée

---

<sup>822</sup> Benoît XVI, *Caritas in veritate* (L'amour dans la vérité), Lettre encyclique, Vatican, Les Editions Blanche de Peuterey, 29 juin 2009,

ultime de la démarche de résolution des conflits. Mais notons que la gestion des conflits et leur prévention sont avant tout un problème d'hommes. Autrement, on ne comprendrait pas toutes les crises à répétition que connaissent les pays africains.

Un autre élément c'est que les nombreuses et différentes contradictions que connaît l'Afrique sont en train d'entamer la confiance des Africains en leurs capacités de se prendre eux-mêmes en charge et de présider à leur propre destinée. L'Afrique reste potentiellement riche, mais pauvre extrêmement, berceau de l'humanité, mais dernière dans la courbe du progrès et du développement humain. Les guerres fratricides gagnent l'Afrique et ne raffermissent pas l'idéal du bien vivre ensemble. La logique de la guerre rend incompatible la coexistence collective, œuvre à la désunion de l'Afrique et fragilise de plus en plus le continent noir. Aujourd'hui, l'Afrique, sans être totalement différente de ce qu'elle était hier, présente un visage tatoué par des stigmates du passé et défiguré par les épreuves auxquelles une civilisation de la mondialisation confronte le continent noir. Il appert que la résolution pratique du paradoxe politique consiste, pour Ricoeur, à limiter le pouvoir sur la base du libéralisme politique, de façon que l'Etat soit, mais ne soit pas trop, et que soit traité comme tel le problème central de la politique à savoir : la *liberté*<sup>823</sup>.

La démocratie est l'universel politique de nos jours, le seul mode de gouvernement capable de promouvoir véritablement la paix et le mieux vivre-ensemble. Elle est le lieu par excellence où le conflit des interprétations de différentes opinions peut se poursuivre dans le respect des différences dans la mesure où ses principes sont universels et s'appliquent à tous les êtres humains. Certes, la démocratie et le développement, se présentent de nos jours comme des expressions de la modernité qui s'imbriquent. Pourquoi tous les espoirs que la démocratie a suscités en Afrique vers les années 90 se sont envolés, c'est-à-dire ont été déçus, n'ont pas duré parce que les rêves sont restés non réalisés ? Il sied de retenir pour notre compte que la démocratie n'est pas un acquis mais elle est un esprit, comme art de vivre-ensemble le consensus conflictuel est toute une culture qu'il faut imprégner aux citoyens. C'est alors qu'elle peut s'incarner dans le peuple pour devenir une et multiple. Mais il nous semble important de préciser que, nous ne fustigeons pas que la démocratie telle qu'importée en Afrique, qui n'a pas tenu compte des réalités purement africaines mais aussi nous tenons à souligner l'héritage de la colonisation, tel que les tracés de frontières problématiques qui sont à la base des conflits africains. Que faire pour implémenter la démocratie souhaitée en Afrique ? Il nous semble qu'il

---

<sup>823</sup> Monteil Pierre Olivier, *Ricoeur politique, op.cit.*, p.33

faut instituer la légitimité républicaine sur la souveraineté du peuple, l'application équitable de la justice, la liberté d'opinion et l'opposition politique, les droits de l'homme et de la bonne gouvernance de l'appareil de l'Etat et de l'administration publique en garantissant l'harmonie et l'équilibre entre les pouvoirs constitutionnels. En fin de compte, à partir des intuitions politiques ricoeurienues, nous nous sommes sentis obligé de proposer quelques ouvertures pour le progrès et l'avenir raisonnable de l'Afrique.

En nous rapportant à l'organisation du pouvoir dans la tradition sapientiale africaine, en nous rapportant à la Révolution française comme grand événement fondateur d'une autre vision du pouvoir ainsi qu'à des grandes figures historiques, il est apparu qu'il y a lieu de dépasser des paradoxes politiques africains et de réinventer un espace vital où chacun, à quelque niveau que ce soit, peut obtenir ce qui est socialement nécessaire à son épanouissement. En effet, toute démocratie a pour fondement l'intérêt du peuple : l'éducation égale pour tous, l'instauration de la liberté, de la paix et du bon-vivre. Dans une démocratie, c'est donc l'homme qui est visé. L'Homme est désormais placé au centre de l'histoire, au centre du monde, au centre de l'éthique et au centre de la réflexion. Dans cette optique, nous espérons que grâce à une démocratie « républicaine » où toutes les règles du jeu sont respectées, l'Afrique pourrait sortir de son marasme politique.

La tradition sapientielle africaine exige de la solidarité, du respect de la dignité et de la considération de tout le monde, même des plus petits que soi. Afin de préparer les jeunes à affronter les éventuelles difficultés de la vie, le pathos de la vie (l'épreuve) instruit et conduit à la maturité. Car, il n'y a pas de vie sans épreuve et il n'y a pas d'épreuves insurmontables. En effet, le premier choc dans la vie commence dès notre naissance : c'est ce qui justifie le cri des pleurs et larmes de chaque nouveau-né dès sa première rencontre avec un monde nouveau. Rien n'est facile dans la vie, mais tout peut s'apprendre. Cette sagesse s'applique à toute la vie sociale, politique, religieuse, culturelle, scolaire, environnementale, éthique, morale... En outre, la pédagogie d'apprentissage de la vie nous rappelle un sage adage de Socrate devant les gens qui croient tout savoir alors qu'il s'aperçoit qu'ils doivent apprendre encore beaucoup dans leur vie, il disait : « tout ce que je sais c'est que je ne sais rien, mais je peux apprendre » (Platon, dans *l'Apologie de Socrate* (21d), *Ménon* 80d,1-3).

Puisque le genre humain est appelé à vivre en communauté, il est aussi invité à penser mettre des limites dans ses relations avec l'autre pour rendre celles-ci harmonieuses et pacifiques. La vie est un combat, mais aussi un permanent apprentissage. Dans le même ordre d'idées, nous disons que la démocratie est une culture qui doit s'apprendre aussi en Afrique.

Mais, il faut du temps pour son intériorisation ou mieux sa maturation. Fondée sur la tradition et l'expérience des anciens, la sapientielle africaine se veut une courroie d'initiation aux secrets de la vie qui se transmet dans une sphère purement culturelle des sages ou maître-initiateurs aux jeunes et néophytes. Dans cette vie initiatique, le maître ne se substitue pas à l'initié pour tout faire à sa place, mais invite ce dernier à l'effort personnel, à apprendre à faire seul face à la vie. Les clés ou solutions face aux problèmes de la vie se trouvant dans la nature, le disciple doit rentrer à l'intérieur de lui-même, afin d'y découvrir les voies et moyens qui lui sont offerts par le cosmos pour dénouer les énigmes de la vie. En effet, l'homme se découvre quand il se mesure avec l'obstacle<sup>824</sup>.

La connaissance par les épreuves aguerrit l'esprit, aide à acquérir la maturité intérieure et rend responsable face aux vicissitudes de la vie. Effectivement, nous devons éviter emprunter des sentiers battus, la loi du moindre effort dans la vie. Ce principe rencontre même la foi chrétienne qui nous invite à ne pas lâcher prise face aux épreuves de la vie : « il nous faut passer par bien des épreuves pour entrer dans le royaume de Dieu » (Ac14, 22). Du coup, à travers le processus initiatique, la tradition sapientielle africaine fait de la société un lieu d'éveil à la visée de la maturité qui passe par le *pathos* de la vie, une expérience initiatique de la clairière (*pathos*, du grec souffrance, épreuve, passion, affect, douleur). Mais il faut que nous comprenions cela, en tant qu'adultes, que nous sommes forts et que nous avons été forgés dans des civilisations initiatiques, c'est-à-dire, là où on devient homme par la capacité d'endurer les souffrances et d'en sortir plus forts et capables alors d'affronter l'avenir avec beaucoup de capacité de vaincre tous les destins.

En plus, on notera que la bonne ou la mauvaise gestion du pouvoir est déterminée par la personnalité de celui ou de ceux qui le détiennent. En politique, rien n'est acquis de manière définitive et la progression tout comme la régression y sont possibles. Il suffit, par exemple, qu'un déséquilibré, quelqu'un en qui la propension au mal est très prononcée ou encore quelqu'un susceptible d'être manipulé par un entourage cupide accède au pouvoir pour qu'un peuple soit subitement instrumentalisé ou chosifié et que coulent de nouveau les larmes. Ricoeur remarque avec sagesse que « le mal politique, c'est, au sens propre, la folie de la grandeur, c'est-à-dire la folie de ce qui est grand – Grandeur et culpabilité du pouvoir. Dès lors l'homme ne peut pas éluder la politique, sous peine d'éluder sa propre humanité. A travers

---

<sup>824</sup> Antoine de Saint-Exupéry, *Terre des hommes*, Palmyra, Saint-Petersburg, 2017, p.6. « La terre nous en apprend plus long que les livres. Parce qu'elle nous résiste. L'homme se découvre quand il se mesure avec l'obstacle. Mais pour l'atteindre, il lui faut un outil ».



l'histoire et par la politique l'homme est confronté avec sa grandeur et sa culpabilité »<sup>825</sup>. Quant à la question de savoir comment déduirait-on un défaitisme politique de cette lucidité, Paul Ricoeur, estime que « c'est plutôt à la vigilance politique qu'une telle réflexion conduit. C'est ici que la réflexion, achevant son grand détour, rejoint l'actualité et fait le pas de la critique à la pratique »<sup>826</sup>. La vigilance politique fait partie de la sagesse pratique. La vigilance politique cherche à tenir des équilibres, à travers le dialogue social, mais c'est aussi savoir veiller et faire attention sur tous les aspects de la vie, sur toutes les couches sociales, sur l'application des lois, etc. Le jésuite et philosophe Paul Valadier parle du mal politique moderne : « Faire le mal sans y penser ou penser que ce n'est pas le mal, puisqu'il est voulu par une volonté supérieure, hiérarchique, ou fondée sur le sens inéluctable de l'histoire ou de la nature, voilà bien la forme assez caractéristique du mal politique moderne »<sup>827</sup>. Mais pour nous, le mal politique au sens propre est l'oubli de la visée première du politique à savoir l'organisation de la Cité et le bien-vivre ensemble de ses citoyens.

Qu'est-ce qui reste encore de l'Afrique traditionnelle et qui peut nous aider à vivre dignement aujourd'hui que nous critiquerions et qui nous permettrait (par exemple, le cas des initiations) de vivre dignement et de se faire respecter des autres ? Comment mettre sur pied une politique moderne qui s'inspire de l'héritage ancestral africain ? Ou encore, quelles sont les valeurs traditionnelles africaines pouvons-nous promouvoir pour le vivre-ensemble et l'organisation de la vie politique moderne des institutions congolaises ? Comme le souligne Tharcisse Matadiwamba : « l'organisation du pouvoir lunda peut nous aider dans notre modernité politique actuelle, appelant à plus de fraternité, de solidarité, de respect et d'amitié entre les peuples pour la paix, la sécurité et le développement »<sup>828</sup>.

Un adage de la sagesse africaine invite tout homme perdu ou qui se perd à retrouver les traces de ses origines, de sa culture et de son histoire, et le cas échéant, à avoir en mémoire la source de son pouvoir. Cet adage dit ceci : « Tout arbre si vigoureux soit-il, lorsqu'il perd ses racines, il meurt. De même, un fleuve si majestueux soit-il, s'il se coupe de sa source, il sèche et disparaît ». Par conséquent, un pouvoir qui se coupe de sa source, c'est-à-dire qui ne recherche pas d'abord le bien-être de son peuple ; et que ce dernier ne se reconnaît plus en lui par rapport à ses attentes, il creuse à petit feu sa propre tombe. Un pouvoir restera fort si et seulement s'il demeure en lien intime avec sa source et qu'il vit et produit des fruits de la sève

---

<sup>825</sup> Paul Ricoeur, « Le pouvoir et le mal », *Histoire et vérité*, op.cit., p.310.

<sup>826</sup> *Ibidem*.

<sup>827</sup> Paul Valadier, « Le mal politique moderne », dans *Etudes*. Tome 394, n°2, 1 février 2001, p.197-207.

<sup>828</sup> Tharcisse Matadiwamba, *Espace lunda et identités en Afrique centrale*, Paris, L'Harmattan, 2009.

provenant de ses propres racines. Il ne faut jamais compter d'abord sur des appuis extérieurs. Car les tempêtes qui déracinent sont imprévisibles. En outre, la sagesse pratique nous rappelle que celui qui dort sur la natte d'autrui, dort par terre ou à même le sol, car son propriétaire peut la réclamer à tout moment.

Tout compte fait, nous pensons avec Ricoeur, qu'il faut s'approprier son histoire, effectuer un travail de mémoire collective afin de corriger l'itinéraire, les erreurs du passé et prendre définitivement la bonne direction pour construire un avenir meilleur. « Grâce au travail de mémoire, complété par celui de deuil, chacun de nous a le devoir de ne pas oublier mais de dire le passé, si douloureux soit-il, sur un mode apaisé sans colère. Les chagrins, quels qu'ils soient, deviennent supportables si on les met en récit ou si l'on en tire une histoire »<sup>829</sup>. En outre, l'avenir du Congo ne se déploiera nulle part ailleurs que dans la démocratie qui implique l'Etat de droit, le respect des libertés, et donc le sens de la vérité inhérente aux aspirations du peuple à la vertu et à son bonheur. Car, la vérité est la racine de la justice qui élève la nation et favorise les conditions nécessaires au développement intégral dans le peuple. Même dans ce qui semble être cause ou peine perdue, l'homme de capacités d'initiative et de réflexivité a encore le droit d'espérer que rien n'est totalement perdu et c'est encore possible. Le dernier mot, le déclin, le verdict d'une société ne repose pas sur les autres, mais sur l'attitude et la détermination de sa population.

En d'autres termes, l'avenir du Congo passera par le rôle que les Congolais eux-mêmes voudront jouer en commençant par la classe politique. De cette dernière, il faut compter sur des gens qui ont les mains propres et qui manifestent la volonté politique de changer les choses dans ce pays. Sur le plan politique, il faut promouvoir la bonne gouvernance, particulièrement dans la justice, l'Etat de droit, avoir une vraie indépendance militaire et économique, établir le rapport de force pour se faire respecter des autres, et être capable de défendre et protéger ses intérêts. Mettre des moyens conséquents pour bâtir une armée solide, reconstruire la souveraineté de l'Etat partout sur le territoire, et assurer la sécurité pays. Afin de rendre ce rêve possible, il faut commencer par investir dans l'éducation qui, est la clé du futur. En effet, « vivre ensemble en société suppose un socle commun de valeurs partagées. Aujourd'hui, la difficulté de la transmission, la diversité culturelle, l'individualisme, l'échec scolaire... sont des éléments

---

<sup>829</sup> Paul Ricoeur, « Mémoire, Histoire, Oubli », dans *Esprit*, n°323, La pensée Ricoeur, mars-avril 2006, p.20-29.

parmi tant d'autres qui fragilisent ce socle. L'éducation est un lieu central d'apprentissage des règles de la vie en société »<sup>830</sup>.

Pour ce faire, il faut avoir des responsables loyaux, fidèles à leurs engagements pour le bien de la République.

Comme souligné plus haut, tous les rassemblements ou toutes les organisation des dialogues intercongolais, dialogues des leaders politiques ou des forces vives de la Nation qui jalonnent l'histoire de la République Démocratique du Congo depuis l'indépendance jusqu'à ces jours échouent ou il y a toujours des ratés. Outre le fait que la plupart de ces dialogues sont téléguidés ou préconçus ailleurs pour sauvegarder les intérêts, non pas de tous mais d'un groupe d'individus et de ceux qui le soutiennent, il faut noter que l'objectif de la paix durable n'est jamais atteint par manque du dialogue sincère. A la fin des assises ou des pourparlers, plusieurs voix s'élèvent pour appeler la classe politique au pardon et à la réconciliation, mais en définitive, le pays retombe dans la même situation et sombre dans la violence, car les forces du mal ont pris de l'ascendance dans le cœur des hommes. Donc, il ne faut jamais espérer une réconciliation sans dialogue sincère. Et, pour qu'il y ait un dialogue sincère, chacun doit préparer ou mieux disposer son cœur au dialogue. Contrairement à Platon qui transmettait son enseignement philosophique, utilisant le dialogue comme un moyen d'entrer en communication afin de penser à deux, c'est le modèle de la palabre africaine que nous proposons avec ses mécanismes de prévention des conflits, une justice qui ne vise que la réconciliation des gens afin d'espérer un vivre-ensemble-pacifique. La réconciliation est une nécessité et un impératif pour la paix, la cohésion et le développement du Congo. L'invitation à mieux disposer son cœur au dialogue est une démarche intérieure et personnelle, sincère et fraternelle afin d'éviter une pseudo-réconciliation cosmétique et de façade. Elle nécessite inmanquablement le pardon, le dépassement de soi, sans pour autant conduire à l'oubli.

Effectivement, Jean-Paul II avait raison de déclarer que l'esprit de dialogue est loin d'habiter le cœur de l'homme dans la mesure où les conflits, les guerres, les attitudes racistes et xénophobes dominent encore trop le monde des relations humaines<sup>831</sup>. Lorsque nous voyons comment les choses se passent dans le concret dans ce pays, on voit que le mal est encore là et il est encore profond. Nous devons lutter contre les forces du mal et travailler encore le cœur

---

<sup>830</sup> François Boëdec, sj., « Peut-on former une conscience morale à l'école ? », Un partenariat avec les semaines sociales de France, qui préparent leur prochaine session sur le thème « Ensemble, l'éducation », 19-20 novembre 2016, et la Revue Etudes, Centres Sèvres-paris (Facultés jésuites), publié vendredi 26/août/2016.

<sup>831</sup> Benoît XVI, *Africae Munus, Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*, cité du Vatican, Liberia edictrice Vaticana, septembre 1995, n°12.

des hommes qu'il domine. En fait, il faut faire attention avec le problème du mal qui est une question d'abord éthique, mais revient toujours en politique. Cela étant admis, le dialogue social doit être la norme qui précède chaque projet de société.

Eu égard aux multiples assises ou rencontres amorcées entre parties prenantes dans l'engagement de conjuguer les efforts pour instaurer la paix dans cette partie Est du pays, mais qui n'aboutissent à rien, il faut reconnaître le manque d'intentions sincères et véridiques dans cet engagement, d'autant plus que les participants ne conforment pas leur comportement à ce qui est décidé et proclamé. En effet, le cauchemar de la guerre a trop duré. Notre unique et seule prière est que les belligérants reviennent un jour à la raison et au sens du patriotisme élevé, qu'ils mettent fin aux combats armés qui ne font qu'enfoncer le peuple Congolais dans la misère. Car les armes n'ont jamais été une solution efficace aux revendications fussent-elles politiques. L'usage de la violence donne un semblant de paix à ceux qui l'utilisent. Mais il constitue en même temps une plantation des jalons pour les violences à venir. L'histoire de la sous-région des Grands Lacs nous le rappelle bien.

Comment penser la désescalade et la paix en République Démocratique du Congo si chaque partie prenante ne contribue pas de manière volontairement réelle à ce processus ? En effet, penser la paix au Congo est une affaire de responsabilité collective ou partagée à plusieurs niveaux. Du moment où les causes profondes de la crise sont complexes, penser la désescalade et la paix doit être une affaire de tous et, non pas, d'une simple volonté du chef de l'Etat. Cela doit commencer par une prise de conscience, de la part des Congolais, pour mesurer l'ampleur des dégâts causés par la guerre et refuser d'être complices des malheurs du Congo. Puis, comprendre que la guerre n'est pas une bonne solution et qu'à chaque fois qu'elle est faite, elle cause du tort à l'humanité et laisse derrière de traces de violence et d'horreur que l'histoire retient sur le compte de ses meneurs. Ensuite, il faut de la réelle volonté politique de la part de ceux qui sont au pouvoir de vouloir changer les choses en privilégiant le bien-être de tous avant leurs intérêts individuels. Enfin, il faut nécessairement impliquer les pays voisins de la sous-région de Grands Lacs, la Communauté internationale, l'Union africaine, l'Union européenne et des firmes internationales qui exploitent les minerais de ce pays. Donc, pour sortir de la situation de crise dans laquelle se trouve le Congo, c'est la responsabilité de toutes les parties que nous venons de citer. Car, la stabilisation de sa situation sera bénéfique pour toute la planète.

Comme le dit justement René Girard que nous avons cité plus haut, la violence est mimétique, mais aussi aveugle. Puisqu'elle est mimétique, il faut sanctionner, réprouver tout

acte de violence. Dans le cas contraire et par imitation, les actes des violences peuvent élargir leur domicile dans l'imaginaire collectif de la société pour se reproduire de temps en temps. Par conséquent, on aboutit à une violence générale ou à un cycle des violences qu'on ne saurait plus maîtriser. Et, si on n'y prend pas garde, toute une communauté peut devenir victime de manière parfois inconsciente de cette violence en se servant d'elle comme moyen de se faire justice et de résoudre les conflits. De fait, de même que la folie du pouvoir peut conduire la violence légitime de l'État à détruire son propre pouvoir, de la même manière aussi nous devons prendre conscience que tout le monde peut être victime de la violence collective et imaginaire sans le savoir.

Bien souvent, on oublie que la violence peut facilement rattraper son maître. En effet, la violence est aveugle dans la mesure où on peut savoir d'où elle vient, où elle commence ; mais on ne sait pas exactement où elle peut conduire (mesurer à l'avance ses conséquences fâcheuses) et quel sera son terme. Parce qu'elle est aveugle, une violence peut conduire jusqu'à la mort, à la perte ou à faire mal même à son propre auteur, c'est-à-dire, le sujet violent. En outre, puisque nul n'est vacciné contre la violence et nul n'est à l'abri de la violence gratuite, la violence n'épargne personne et arrive parfois à désillusionner, à surprendre même ceux (des hommes) et celles (des institutions) qui se considèrent comme des intouchables.

Les droits de l'homme sont-ils vraiment universels ? Comment comprendre l'égalité des humains stipulée au premier article de la Déclaration universelle de la charte de droits de l'homme, par un peuple qui expérimente un monde dominé par la logique de deux poids et deux mesures ? Les expériences récentes de la gestion de la pandémie Covid 19 et de l'attention de la communauté internationale autour de la guerre russo-ukrainienne, peuvent remettre en cause plusieurs déclarations de droits de l'homme. Une solidarité à géométrie variable n'est plus à démontrer. N'est-ce qu'en politique, il n'y a pas de relation d'amitié mais d'intérêts ?

« Dans un monde, écrit Paul Ricoeur, où la différenciation et l'organisation des groupes sociaux ne cessent de s'accroître, nous ne vivons pas, sommes-nous tentés de dire, dans le monde du « prochain », mais dans celui du « socius ». Le socius, c'est celui que j'atteins à travers sa fonction sociale ; la relation au socius est une relation médiate ; elle atteint l'homme en tant que... [...] Et nous aussi, nous demandons : qui est notre prochain ? Ne nous faut-il pas revenir de l'étonnement au doute critique et conclure que la rencontre immédiate d'un homme, rencontre qui me ferait le prochain

de cet homme concret, est un mythe par rapport à la vie en société, le rêve d'un mode de relation humaine autre que le mode réel »<sup>832</sup>.

Par ailleurs, si l'exhortation apostolique *Fratelli tutti* de François nous rappelle que tous nous sommes frères, mais il faut reconnaître que cette fraternité universelle est loin d'être vécue en réalité. Qui est mon frère ? Qui est mon prochain ? Qui est mon vrai ami ? Si Ricoeur a évoqué l'approche de l'amitié dans la relation avec autrui, dans la réalisation de la vie qui ne devient bonne qu'avec autrui, il n'a pas manqué d'ajouter l'importance des institutions justes pour favoriser son accomplissement. En outre, la réflexion de Paul Ricoeur sur le Socius et le prochain peut aider les Congolais à ne pas trop s'enfermer dans l'étonnement de l'indifférence des autres au regard de leur situation.

Il convient de rappeler que pour le lunda, l'ami c'est celui qui observe et protège le consentement qui fonde une relation (c'est le sens même du terme lunda, « ku lunda, ku batela qui veut dire protéger, garder fidèlement quelque chose ou un pacte »). Donc, l'amitié chez le lunda implique de la fidélité et de la confiance dans la durée ou dans le temps. C'est pourquoi, pour eux, « un vrai ami, on le remarque dans de moments de souffrance » ; c'est lorsque l'autre est en difficulté qu'on voit bien ses vrais amis. Mais cela n'exclut pas une lucidité, un discernement pour comprendre le sens d'une relation d'amitié d'autant plus que certains opportunistes peuvent profiter de la situation de faiblesse, de malheurs, de difficultés de l'autre pour se proposer en amis, alors que c'est une amitié intéressée qui vise d'autres calculs derrière. Mais pour Jésus, il nous dit que ses vrais amis, frères ou sœurs, pères et mères sont tous ceux qui font la volonté de son Père, ceux et celles qui écoutent la parole de Dieu et la gardent, c'est-à-dire, ceux qui la mettent en pratique (Luc8,21). Il me semble que cette parole à laquelle il fait référence se résume par l'amour de Dieu et de son prochain.

---

<sup>832</sup> Paul Ricoeur, « Le Socius et le prochain », dans *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p.117-118. L'évolution des institutions politiques modernes, l'expérience administrative des grands Etats et l'organisation sociale du travail, sans compter la pratique de plusieurs guerres mondiales, ont forgé peu à peu un type de relations humaines toujours plus étendues, toujours plus complexes, toujours plus abstraites. Il faut même aller plus loin : l'objet de la charité n'apparaît bien souvent que quand j'atteins, dans l'autre homme, une condition commune qui prend la forme d'un malheur collectif : salariat, exploitation coloniale, discrimination raciale ; alors mon prochain est concret au pluriel et abstrait au singulier : la charité n'atteint son objet qu'en l'embrassant comme un certain corps souffrant. Il ne faut donc pas s'enfermer dans la lettre de la parabole du bon Samaritain, ni construire sur elle un anarchisme personnaliste ; la parabole ne me décharge pas de la responsabilité de répondre à la question : Qu'est-ce que penser « prochain » dans la situation présente ? Ce peut être justifier une institution, amender une institution ou critiquer une institution.

La communauté politique poursuit le bien commun en œuvrant pour la création d'un environnement humain où est offerte aux citoyens la possibilité d'un exercice réel des droits de l'homme et d'un accomplissement plénier des devoirs qui y sont liés :

« L'expérience nous montre que si l'autorité n'agit pas opportunément en matière économique, sociale ou culturelle, des inégalités s'accroissent entre les citoyens, surtout à notre époque, au point que les droits fondamentaux de la personne restent sans portée efficace et que l'accomplissement des devoirs correspondants en est compromis »<sup>833</sup>.

La pauvreté pose un dramatique problème de justice : la pauvreté, sous ses différentes formes et conséquences, se caractérise par une croissance inégale et ne reconnaît pas à chaque peuple le même droit au minimum vital afin de vivre décemment et dans des conditions plus humaines. En effet, la destination universelle des biens est un principe fondamental pour lutter contre la pauvreté. Mais, comment promouvoir dans les actions politiques le bien de tous et de chacun, comme responsables de tous, si leurs cœurs ne se soucient pas des autres ? Le principe de la solidarité, notamment dans la lutte contre la pauvreté, doit toujours être opportunément associé à celui de la subsidiarité, grâce auquel il est possible de stimuler l'esprit d'initiative, base fondamentale de tout développement socio-économique, dans les pays pauvres eux-mêmes : il faut porter attention aux pauvres non comme à un problème, mais comme à des personnes qui peuvent devenir sujets et protagonistes d'un avenir nouveau et plus humain pour tous.

Il nous semble que la réforme de la justice congolaise est un chantier à long terme qui demande un engagement fort de la part de nos dirigeants et à long terme de toutes les parties prenantes. Notre espoir repose sur la justice pour redresser le Congo. La justice sera-t-elle un jour rendue pour les crimes commis en République Démocratique du Congo depuis trois décennies ? Pour ce faire, il est urgent de créer un tribunal pénal international (TPI), afin de poursuivre ou mieux de traquer les protagonistes de massacres et leurs violences spécifiques telles que détaillées dans le corps de ce travail. Nous militons donc pour l'instauration d'une justice transitionnelle dans le respect total de ces différentes étapes. Certes, tant qu'il y aura des hommes, les violences et les conflits seront toujours là ; il y aura toujours des difficultés. Mais, nous pensons que l'essentiel pour les hommes (sociétés) c'est de savoir bien gérer les conflits

---

<sup>833</sup> Jean XXIII, « Protéger et promouvoir les droits de l'homme », Encyclique *Pacem in terris* (1963), 274, cité dans *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, §389.

avec sagesse, relancer la vie pour un nouveau cycle après des violences, aider les gens à se réconcilier et à réparer le tort commis pour que le vivre-ensemble devienne possible et vivable.

Là, nous rejoignons la question des conflits de l'Afrique « moderne ou contemporaine » avec des crises à répétition. Ces crises à répétitions dont il est question, viennent aussi du fait que, d'une part nous avons perdu, ou les Africains de notre temps ont perdu tous les repères et d'autre part, il n'y a pas « de cohésion interne et externe » auprès de ceux et celles qui détiennent la destinée des peuples. Il y a en République Démocratique du Congo un sérieux problème de manque d'hommes de grand cœur, de grande personnalité, c'est-à-dire d'hommes éprouvés qui ont une moralité et des principes de vie qui témoignent de la responsabilité politique dont ils ont la charge. Sinon, on le voit bien : quand il y a de l'argent, la plupart se laissent faire et ne résistent pas à la moindre tentation de corruption. Ils se laissent facilement influencer par des idéologies étrangères et le pouvoir calculateur des politiques externes. Ainsi, on ne s'étonnera pas alors que cela suscite toujours des crises à répétition parce qu'au fait, les esprits manipulateurs ne rencontrent pas des gens qui sont fermes et solides pouvant effectivement résister à leur proposition. Ces esprits clairvoyants, il faut avoir de la chance pour les avoir afin d'oser répondre souverainement - face à des propositions défavorables pour son pays - en disant par exemple : voilà notre voie à suivre, nous gardons cette ligne et nous savons pourquoi nous la gardons et pourquoi nous la maintenons. Pour la plupart de nos dirigeants africains, on a affaire à des esprits faibles. N'est-ce pas Jean de La Fontaine qui nous avait appris que « tout flatteur vit aux dépens de celui qui l'écoute ? » (*Le corbeau et le renard*).

Ces dirigeants intègres, compétents et visionnaires, on peut les trouver. Mais ce sont des exceptions, c'est pourquoi ils sont une denrée rarissime pour les pays d'Afrique. Justement, ces gens-là qui existent de manière isolée, il faudrait que nous ayons la chance de les avoir...c'est le cas de l'Europe. « Souvenons-nous, écrit Pape François de la « ferme conviction des Pères fondateurs de l'Union Européenne, qui ont souhaité un avenir fondé sur la capacité de travailler ensemble afin de dépasser les divisions, et favoriser la paix et la communion entre tous les peuples du continent »<sup>834</sup>. Pourquoi ne pas rappeler à la mémoire que s'il n'y avait pas eu un certain Robert Schuman, Konrad Adenauer, Jean Monnet, Général de Gaulle, Alcide de Gasperi, comme des principaux défenseurs d'une Europe unie pacifique ou mieux comme les quatre pères de l'Europe, l'Europe n'aurait pas eu le visage que nous connaissons aujourd'hui.

---

<sup>834</sup> Pape François, *Fratelli tutti* (Tous frères), « Des rêves qui se brisent en morceaux », *op.cit.*, §10.



Par rapport au rêve de créer les Etats-Unis d'Afrique, une Afrique unie capable de reconnaître ses racines communes et de profiter des richesses de la diversité qui l'habite, pour progresser.

Effectivement, l'Afrique a besoin de vrais leaders, des gens qui voient loin et qui disent parfois non à certaines propositions et non à la répétition d'une histoire violente et sombre ; des gens qui reconnaissent des erreurs du passé et qui assument le poids d'un héritage historique en soulignant par exemple que : ce qui s'est passé effectivement, nous a affectés ; mais maintenant construisons le présent et l'avenir, cherchons le bonheur pour les nôtres. Ce genre de personnes, il faut avoir l'opportunité de les avoir quand vous en avez besoin pour qu'ils prennent charge la destinée des peuples. Cependant, si ce sont des aventuriers, des gens influençables et donc ceux qui ne sont pas capables de conduire la destinée d'un peuple qui passent, pour servir aux intérêts des autres et pour leur ventre alors que ceux qui se défendent ou les candidats valables ne passent pas ; ce sera un cycle de violences et de conflits à répétition. Au fond, le fait de s'imposer et de laisser passer par un coup de force un candidat à la présidence d'un pays et de nommer des candidats indignes à la tête des institutions, nous renvoie à pieds joints à la grande problématique de la vérité des urnes (des élections) en Afrique.

Toutefois, avec l'exemple du rôle joué dans l'histoire par les « Pères de l'Europe », l'Afrique n'a pas droit au désespoir ; car tout est encore possible ! C'est encore possible de croire au changement et à l'union véritable des Etats africains dans l'avenir pour le bien d'abord de la population africaine. Mais le grand souhait, c'est qu'il faut nécessairement avoir ces « grands esprits » afin de sauver ce continent déchiré par des conflits et guerres interminables qui sont à la base du sous-développement et de la misère de son peuple. De même sur le plan de la démocratie, il y a lieu d'espérer en la maturation politique de ces Etats qui sont en voie de démocratisation. Par exemple, la France, ce pays d'accueil pour moi, a mis des siècles pour bâtir sa démocratie afin de devenir, en ces jours, un des exemples de la démocratie dans le monde.

Donc, à ce niveau, nous pouvons souligner qu'il y a deux problèmes : le premier est d'abord celui lié à la formation qui a aidé l'Afrique traditionnelle à travers les initiations au vrai sens du terme (à l'instar de Mukhand, Mwingong) et aussi à des initiations avant de prendre le pouvoir : le candidat devait être initié à devenir homme, à bien gérer ce qui ne lui appartient pas : la chose publique. En effet, l'initiation traditionnelle africaine est une grande école de vie. Donc, ce sont toutes ces initiations qui ont disparu et qui font qu'en fait, « l'école moderne » qui leur a succédé, ne nous a pas aidé à nous construire intérieurement. Autrement dit, ce qui a été perdu du point de vue traditionnel, n'a pas été remplacé par l'école. C'est pourquoi, nous

avons proposé la réforme du système éducationnel focalisé sur la formation intégrale de l'homme et particulièrement sur les valeurs éthiques et anthropologiques. En plus, nous tenons à rappeler que c'est en dialoguant chacun d'abord avec son cœur et s'écoutant les uns les autres que nous serons rendus capables de faire le bien ensemble pour le Congo. Le dialogue sincère est une condition sine qua non pour promouvoir une réconciliation véritable pour retisser ou mieux recoudre le tissu social autour des grandes valeurs éthiques et démocratiques. Il faut de la sagesse pratique dans le comportement ou l'agir politique de nos dirigeants, mais aussi de la part de la population dans son ensemble pour espérer le changement des conditions de vie de ce pays. S'adressant aux fils d'Israël à l'Horeb, Dieu a dit : « Prenez dans chacune de vos tribus des hommes sages, intelligents, d'expériences et connus, que j'en fasse vos chefs » (Deutéronome 1, 13). Donc, face aux accusations et contestations du peuple, Dieu nous conseille de choisir parmi nous des dirigeants sages, perspicaces et d'expérience pour les mettre à la tête de nos institutions. En outre, il faut cultiver le pouvoir de l'amour en lieu et place de l'amour du pouvoir.

Mais, il faut noter que cette sagesse ne vient pas d'abord des livres, elle ne vient pas non plus nécessairement des religions. D'ailleurs, notons à ce sujet que le Congo est envahi par une quantité innombrable d'Eglises de différentes confessions religieuses qu'on peut compter sur chaque avenue dans des grandes métropoles comme Kinshasa, Lubumbashi, Kikwit... (catholiques, orthodoxes, protestantes, pentecôtistes ou Eglises de réveil, musulmanes, Kimbanguistes et autres églises traditionnelles africaines, etc.), alors que la vie sociale des gens ne change pas à cause de l'égoïsme et du manque de charité fraternelle. On a l'impression que le travail de fond n'est pas encore fait, le cœur des hommes n'est pas totalement touché par le message évangélique. Mais cette sagesse vient d'une certaine unité ou cohésion vraiment interne et externe de la personne imprimée par la tradition.

D'ailleurs et pour preuve, c'est ce qui fait qu'on trouve parfois des gens qui peuvent ne pas être croyants, mais qui ont cette sagesse ; il y a des gens qui peuvent ne pas être allés à l'école, mais font preuve de cette sagesse dans leur vie. En revanche, il y a des gens qui peuvent avoir étudié, qui peuvent avoir été dans les plus grandes universités du monde, mais qui ne l'ont pas. Donc là, nous rejoignons un domaine de fait où ce n'est pas simplement la connaissance intellectuelle ou livresque qui compte, cette sagesse n'est pas liée à une connaissance spirituelle ; mais elle est d'un autre domaine. Mais, l'un et l'autre peuvent aider à l'acquérir et la faire subsumer dans la vie réelle pratique. Certes, l'avenir du Congo ne se déploiera nulle part ailleurs que dans la démocratie qui implique l'Etat de droit, le respect des libertés, et donc

le sens de la vérité inhérente aux aspirations du peuple à la vertu et à son bonheur. Mais, il s'agira d'une démocratie à l'africaine, c'est-à-dire, qui tiendra compte des réalités de l'Afrique et adaptée à la culture de son peuple.

Sur le plan du développement, nous voulons finir notre approche du progrès de l'Afrique sur une note optimiste d'espérance. Qu'on arrête de réfléchir et de travailler à la place des Africains. C'est aux Africains eux-mêmes de trouver solution aux problèmes purement africains. Puisque nous nous sommes donné la mission de repenser l'Afrique, le Congo à la lumière de la pensée agissante de Paul Ricoeur pour une nouvelle destinée africaine, il ne nous semble pas illusoire de penser voir se réaliser un jour le rêve des Etats-Unis d'Afrique, avec un marché économique de l'union africaine mais qui fonctionne en corrigeant toutes les inégalités tant au niveau des ressources que de démocratie. En effet, comme le souligne avec force et optimisme le titre du livre de Carlos Lopes, *L'Afrique est l'avenir du monde*<sup>835</sup>. Qui aurait parié vers les années soixante que la Chine et l'Inde deviendraient aussi des pays développés ? Dans les années soixante, personne ne pensait que l'Asie pourrait se développer, mais qu'elle allait basculer dans la famine. L'Inde et la Chine faisaient partie des pays les moins avancés. Mais aujourd'hui, tout le monde peut reconnaître la puissance chinoise qui est en train de rivaliser avec la puissance américaine. De même, nous avons des signes et les raisons d'espérer voir, dans trente ans, l'Afrique devenir aussi une des grandes puissances du monde.

En réalité, le continent africain, c'est un vieux socle géologique qui présente l'intérêt d'avoir aujourd'hui, à peu près, toutes les ressources dont le monde a besoin pour entamer ce qu'on appelle la nouvelle révolution digitale. Par ailleurs, hormis ses ressources naturelles dont on évoque souvent, la grande richesse de l'Afrique c'est sa population si jeune. Plusieurs jeunes africains sont envoyés aux études, à l'étranger, pour de formations professionnelles diversifiées ; d'autres sont formés sur place. Il faut le reconnaître que l'Afrique, compte aussi des gens extrêmement compétents qui deviennent des médecins, des ingénieurs, des agronomes, des scientifiques dans le reste du monde. Malheureusement, pour des raisons diverses, plusieurs compétences émigrent le continent africain pour travailler ailleurs, au lieu de contribuer au développement de leurs propres pays. En fait, l'Afrique connaît donc ce qu'on appelle l'exode des cerveaux. C'est une sorte de recul pour leurs pays d'origine et pour le continent dans son

---

<sup>835</sup> Carlos Lopes, *L'Afrique est l'avenir du monde. Repenser le développement*, Paris, Seuil, (collection Poids et mesures du monde), 2021.

ensemble. C'est pourquoi, on a l'impression que l'Afrique est très difficile à développer. Mais Carlos Lopes s'oppose au défaitisme africain lorsqu'il écrit :

« Aujourd'hui, il est clair que le modèle de développement incarné par l'Occident depuis la première révolution industrielle a entraîné le monde dans une impasse écologique. Etant le moins engagé dans ce modèle, l'Afrique est le continent le mieux placé pour en inventer un autre, qui tire les leçons de cette impasse. L'avenir est ce que nous créons. Et l'histoire de l'art nous montre que l'Afrique a su déjà en éclairer les voies. Nul ne nierait l'extraordinaire richesse de sa contribution à l'esthétique, à la musique ou à la danse, aux arts visuels ou à la littérature, à commencer par la littérature francophone ». <sup>836</sup>

Paul Ricoeur, avons-nous dit, a expérimenté l'horreur de la guerre dès son enfance. C'est une expérience qu'il ne pouvait plus souhaiter voir se répéter dans la vie de n'importe quel enfant, de se voir arraché, injustement et cruellement, à l'affection de ses parents dès le jeune âge. Cela étant admis, face à l'horreur de la guerre, pourquoi vouloir que cela puisse toujours se répéter au Congo ? Il convient de souligner que la guerre ne construit rien de bon, elle ne répare pas mais au contraire, multiplie drames et malheurs. En effet, à chaque guerre qui revient, il s'ajoute des morts aux morts et des drames aux drames. S'il faut retrouver quelque chose de commun avec la tragédie grecque d'Antigone de Sophocle que nous avons évoquée plus haut pour introduire la sagesse pratique, il convient de rappeler que nous remarquons à la base : le manque de respect du compromis, dont on n'évoque pas souvent, qui conduit à la trahison, de la trahison à la décision politique de la peine de mort d'une part, et le respect de la vie du traître qui est avant tout un frère, un humain et qui mérite, par conséquent, une sépulture. Sans vouloir tomber dans l'oubli ni l'abandon, le rappel historique de la tragédie grecque peut aider à ne pas répéter l'histoire mais aussi à penser le tragique congolais avec sagesse pratique pour mettre fin aux drames que vit ce peuple depuis plus de trente ans. Par ailleurs,

« La sagesse pratique, inséparable du discernement ou de la capacité à avoir l'intelligence des situations singulières, consiste à trahir le moins possible un principe, la sagesse pratique, qui suppose de pouvoir réviser son jugement moral en situation à l'occasion des problèmes nouveaux ou de connaissances récentes, nous invite à faire

---

<sup>836</sup> *Ibid.*, p.11.

un aller-retour entre la théorie et la pratique, puis entre les jugements descriptifs, issus de l'observation et des sciences, et les jugements normatifs »<sup>837</sup>.

Que faire face aux lourds préjudices causés à la République Démocratique du Congo, à la suite des drames, des pillages, des massacres, des guerres dont elle est devenue le théâtre qui continue de faire des horreurs ? Il est temps que la justice transitionnelle et réparatrice pour les crimes du passé et ceux du temps présent soit faite. Mais comment comprendre la léthargie, l'indifférence de la part de ceux qui sont habilités à faire appliquer cette justice ? Comment interpréter le silence de certains pays de grande démocratie pour condamner l'agression dont la République Démocratique du Congo fait l'objet depuis plusieurs années ? C'est ici que l'interpellation du pape François a tout son poids sémantique lorsqu'il dit :

« La République Démocratique du Congo et l'Afrique méritent d'être respectés et écoutés, ils méritent espace et attention. Retirez vos mains du Congo, retirez vos mains de l'Afrique ! Cessez d'étouffer l'Afrique. Elle n'est pas une mine à exploiter ni une terre à dévaliser, à piller. Que l'Afrique soit protagoniste de son destin ! »<sup>838</sup>. Il convient de préciser que ce message choc du Pape François, dénonçant l'actuel colonialisme économique sur le continent africain en général et au Congo en particulier, s'adresse d'abord aux Congolais, eux-mêmes, ceux qui sont impliqués dans cette « guerre du siècle » et qui font souffrir leurs compatriotes ; ensuite, aux forces étrangères et aux multinationales qui exploitent les mines et soutiennent les groupes armés au nom de leurs intérêts. Le Congo doit défendre son intégrité et sa souveraineté, il ne doit pas être un butin de guerre ni de pillage à ciel ouvert.

N'y a-t-il pas d'autres voix pour le Congo de sortir de cette impasse ? Faut-il se résigner à une fatalité de l'histoire ? Ricoeur conseille et invite à l'espérance, en encourageant de ne pas se laisser englober par le désespoir. L'espérance est une espèce de confiance en la providence, confiance en un futur meilleur qui sera différent de la situation présente. Selon Paul Ricoeur, « les périls de l'histoire ne sont pas une source de peur et de désespoir. « Ne craignez point ! », c'est la parole biblique en face de l'histoire. Plus que la peur c'est le désespoir qui est exorcisé ici ; car le vrai contraire de l'espérance, ce n'est pas le progrès ; son contraire au même niveau qu'elle, c'est la désespérance, « l'inespoir »<sup>839</sup>.

<sup>837</sup> Corine Pelluchon, *Paul Ricoeur, philosophe de la reconstruction*, op.cit., p.231.

<sup>838</sup> Discours du Pape François prononcé devant les autorités administratives et politiques congolaises, lors de sa visite apostolique à Kinshasa le 31 janvier 2023.

<sup>839</sup> Paul Ricoeur, « Le plan de l'espérance », dans *Histoire et vérité*, op.cit., p.109.

Contre tout ce qui peut briser en nous les raisons d'espérer, l'espérance chrétienne qui est liée à une sorte d'eschatologie de la grâce, nous invite à ne pas perdre confiance au maître de l'histoire et du temps, celui que nous appelons Dieu. Contre le catastrophisme, le défaitisme latent d'une opinion publique fatiguée par la guerre et à la recherche d'alibis pour sa fuite devant les problèmes du monde, Paul Ricoeur précise, à cet effet, que « c'est la foi dans la Seigneurie de Dieu qui, pour le chrétien, domine toute sa vision de l'histoire ; si Dieu est le Seigneur des vies individuelles, il est aussi celui de l'histoire : cette histoire incertaine, grande et coupable, Dieu la tourne vers Lui »<sup>840</sup>. L'espérance nous permet d'approuver la vie malgré ses injustices, ses échecs et ses blessures. Elle est, comme telle, la racine du oui, l'âme du consentement ... en dépit de...<sup>841</sup> Notre tâche, écrit Ricoeur, n'aurait aucun sens si nous nous propositions de frémir ensemble, de nous faire peur mutuellement ; la peur débouche dans l'angoisse, mais l'espérance est le vrai contraire de l'angoisse. Rien n'est plus proche de l'angoisse du non-sens que la timide espérance<sup>842</sup>.

Car, même dans ce qui semble être cause ou peine perdue, l'homme de capacités d'initiative et de réflexivité a encore le droit d'espérer que rien n'est totalement perdu et que c'est encore possible. Le dernier mot, le déclin, le verdict d'une société ne repose pas sur les autres, mais sur l'attitude et la détermination de sa population. Il est temps que le peuple congolais comprenne qu'il faut que l'Amour de sa patrie, de son prochain et la vérité se rencontrent dans ce pays pour que la justice et la paix s'embrassent afin d'offrir à tous un bien-vivre-ensemble pacifique ; parce que nous avons beaucoup souffert, notre pays a trop souffert et gardera des stigmates indélébiles, son tissu social s'est assez effiloché. Il est temps d'écrire notre propre histoire sans attendre le salut d'ailleurs. Nous devons prier pour que le Seigneur Dieu qui nous a donné ce beau pays puisse toucher les cœurs de nos dirigeants et des grandes puissances de ce monde afin de le sortir de l'esclavage de conflits avec leur cortège de conséquences et regarder ensemble dans la même direction de la bonne gouvernance en relativisant la recherche de biens personnels pour l'intérêt de tous.

Loin d'être une simple consolation, nous sommes convaincus, notre conviction est que dans trente ans, le monde regardera autrement l'Afrique et particulièrement le Congo. Cet autre regard sera celui d'une autre considération, alors qu'on pensait qu'elle ne se développerait jamais. Qu'est-ce qui fonde notre conviction dans l'espérance d'un avenir meilleur ? Quelles

---

<sup>840</sup> *Ibid.*, p.107-108.

<sup>841</sup> Olivier Abel et Jérôme Porée, « l'Espérance », dans *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, op.cit., p.43-44

<sup>842</sup> Paul Ricoeur, « Vraie et fausse angoisse », dans *Histoire et vérité*, op.cit., p.357-376

en sont les raisons ? Il nous semble légitime de s'interroger sur ce qui fonde notre espérance, alors que celle-ci n'est jamais conditionnée. Tout compte fait, animés par la bonne volonté politique de vouloir changer les choses, le jour où les dirigeants africains apprendront à gérer sagement leurs ressources et à se comporter avec prudence et en responsables, en faisant jouer les concurrences et les convoitises comme partenaires à l'égard de tous ceux qui veulent tirer parti de leurs richesses ; en se montrant intraitables mais dans le respect total à l'égard de tous, l'Afrique deviendra la première puissance mondiale parce qu'elle aura à la fois la jeunesse, la démographie, les matières premières et la capacité à gérer la nature. Toutes ces raisons d'espérer une Afrique meilleure, nous les retrouvons aussi au Congo.

Somme toute, de tout ce qui précède, que pouvons-nous retenir ? Les conflits sociopolitiques et les crises à répétitions qui ensanglantent la République Démocratique du Congo depuis des décennies, minent la vie de sa population et son avenir. Pays géostratégique pour l'Afrique et, sans doute, l'un des plus riches du monde en ressources naturelles mais avec une population maintenue dans la pauvreté. En effet, la mal gouvernance fragilise les institutions, engendre les conflits, suscite de la révolte et des violences. En outre, la crise congolaise vient de la perte des valeurs traditionnelles, éthiques et anthropologiques. C'est ce qui justifie le manque d'honnêteté, de sens de dignité et d'honneur, de cohésion interne et externe entre le dire et le faire, le manque de justice et de dialogue sincère ainsi que la corruption qui se trouve au sommet des anti-valeurs qui gangrènent ce pays. Pour ce faire, nous militons pour la bonne gouvernance comme un moyen efficace dans la prévention et la gestion des conflits sociaux. Pour les résoudre, nous avons grandement besoin de la sagesse pratique que nous considérons avec Ricoeur comme du courage d'affronter des situations nouvelles, uniques, singulières et qui demandent une espèce de prudence, de pondération dans le jugement et de tact moral de la décision concrète ; ce courage de penser (en cellule de conseil) une autre voie face à une situation inédite. En clair, la sagesse pratique nous reconduit par-delà le devoir, l'obligation, la norme, l'interdiction au socle de la vie éthique, c'est-à-dire, l'estime de soi dans la sollicitude de l'amitié et de l'amour, et le désir de vivre dans des institutions justes mais ici et maintenant (*hic et nunc*)<sup>843</sup>.

Dans ce sens, il nous faut des dirigeants qui s'auto-tiennent intérieurement, c'est-à-dire, des hommes éprouvés qui ont une moralité et des principes de vie qui témoignent d'une grandeur intérieure et de la responsabilité politique dont ils ont la charge pour la destinée d'une

---

<sup>843</sup> Paul Ricoeur, Conférence « La philosophie morale », *Forum universitaire de l'Ouest Parisien*, 25 octobre 1994.

nation et d'un peuple. Au demeurant, notons que la démocratie est multiforme. Cela étant, quelle démocratie pour l'Afrique ? Il apparaît sagement que si l'Afrique continue d'imiter le système politique d'ailleurs, la catastrophe sera encore plus grande. Dans la dynamique de cette pensée, l'expérience de la vie sapientiale africaine nous amène à faire appel à la sagesse pratique dans la gestion de la *res publica* pour un vivre-ensemble pacifique. C'est pourquoi, une bonne gouvernance fondée sur la *sapience* que nous appelons : la « *sophiocratie* » est une urgence pour la prévention et gestion des conflits en République Démocratique du Congo.



## BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie comprend 6 points : Des écrits de Paul Ricoeur (I), Des écrits consacrés à sa pensée (II), sur la politique (III), sur l'Afrique (IV), sur les autres aspects divers de la réflexion (V) et la Webographie (VI).

### I. Paul Ricoeur

#### *Ouvrages publiés de son vivant :*

- « L'appel de l'action. Réflexions d'un étudiant protestant », dans *Terre nouvelle*. Organe des chrétiens révolutionnaires, Paris, 1935, n°2, juin, 7-9.
- « Socialisme et Christianisme », in *Être* 1, 1936-1937, n°4, 10 mars, 3-4
- « La crise de la démocratie et la conscience chrétienne », *Christianisme social* 55, 1947, n°4, 320-331.
- « La question coloniale », dans *Réforme*, 20 septembre 1947 (repris dans *Etudes Ricoeuriennes*, vol.12, n°1, 2021)
- « Emmanuel Mounier : une philosophie personnaliste », *Esprit* 18 (1950), n°12, 860-887 (repris dans *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1967, p.153-185)
- *Philosophie de la volonté, tome 1, Le volontaire et l'involontaire*, (1950) Paris, Seuil, « Points-Essais », 2009.
- « Vérité et mensonge », *Esprit* 19 (1951), n°11, 753-778 (repris dans *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1967, p.187-218).
- « Le christianisme et le sens de l'histoire. Progrès, ambiguïté, espérance », *Christianisme social* 59 (1951), n°4, 261-274 (repris dans *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1967, p.93-112).
- « Travail et parole », *Esprit* 21 (1953), n°1, 96-117 (repris dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1967, 238-263).
- « La relation à autrui. Le socius et le prochain », *L'amour du prochain* (Cahiers de la vie spirituelle), Paris, Cerf, 1954, 293-310 (repris dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1967, 113-127).
- *Histoire et Vérité* (1955), Paris, Seuil, « Points Essais », 2001.
- *Etat et violence*, Genève, Association du Foyer John Knox, 1957, (repris dans *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 3<sup>ème</sup> éd.1967, p.278-293).
- « Le paradoxe politique », *Esprit* 25 (1957), n°5, 721-745 (repris dans *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1967, p.294-321).

- « Les aventures de l'Etat et la tâche des chrétiens », *Christianisme social* 66 (1958), repris dans *Autres Temps*, Cahiers d'éthique sociale et politique, 2003, 76-77, p.79-89.
- « Les formes nouvelles de la justice sociale ». Essai de conclusion au 32<sup>ème</sup> Congrès National de Niort, 1959, *Christianisme social* 67 (1959), n°7-9, 462-471.
- « Le chrétien et l'Etat », *La Confiance* 5 (1959), n°1, 11-14.
- *Philosophie de la volonté, tome 2. Finitude et culpabilité, 1. L'homme faillible (1960)* Paris, Seuil, « Points-Essais », 2009.
- *Philosophie de la volonté, tome 2. Finitude et culpabilité, 2. La symbolique du mal (1960)*, Paris, Seuil, « Points-Essais », 2009. !
- « Que signifie la présence des pauvres parmi nous ? », *Foi-Education* 31 (1961), n°54, 9-19.
- « Tâches de l'éducateur politique », *Esprit* 33 (1965), n°7-8, 78-93 (repris dans *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p.239-255).
- « De la nation à l'humanité : tâche des chrétiens », *Christianisme social* 73 (1965), n°9-12, 493-512.
- « Notre responsabilité dans la société moderne », *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, 1965, n°4, 13-21.
- *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
- « Doctrine de l'homme », *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest* 1966, n°5, 19-30.
- « Violence et langage », 1967, *Semaine des intellectuels catholiques* (repris dans *Lectures 1. Autour du politique*, 1991).
- « Tâches de la Communauté ecclésiale dans le monde moderne », *Actes du Congrès international de Toronto. La théologie du renouveau. II*, Montréal, Fides, Paris, Cerf, 1968, 49-58.
- « Réforme et révolution dans l'Université » (1968), *Le Monde*, Les 9, 11 et 12 juin 1968 (repris dans *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p.380-397).
- *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1969.

- « Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique », in *Exégèse et herméneutique* (collectif), coll. « Parole de Dieu », Paris, Seuil, 1971, 35-56.
- « Le conflit : signe de contradiction ou d'unité », *Discours de Ricoeur à la 58<sup>ème</sup> semaine sociale de France*, Rennes, 1971.
- *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- « L'imagination dans le discours et dans l'action », *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison I*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, 207-228 (repris dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique. II*, Paris, Seuil, 1986, 213-236).
- « La raison pratique », *La rationalité aujourd'hui*. Ottawa, éditions de l'Université d'Ottawa, 1979, 225-241 (repris dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, 237-260).
- « De l'absolu à la sagesse », *Actualité d'Eric Weil, Actes du Colloque de Chantilly, 1982*, édités par le Centre Eric Weil, Paris, Beauchesne, 1984, 407-423 (repris dans *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p.115-130).
- « L'histoire commune des hommes : la question du sens de l'histoire », *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest* 1983, n°49-50, 3-16.
- « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest* 1983, n°49-50, 17-30 (repris dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, 379-392).
- « Fondements de l'éthique », *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest* 1983, n°49-50, 31-43.
- *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983.
- *Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984.
- *L'idéologie et l'utopie*, Columbia University Press, New York, 1986 (Paris, Editions du Seuil pour la traduction française, 1997).
- « Les chemins de l'homme. Entretien avec P. Ricoeur », *La Vie, hebdomadaire* n°2135, 31 juillet au 6 août 1986, 54-57.
- « Ce qui me préoccupe depuis trente ans », in *Esprit*, La passion des idées, n°8-9, Août-Sept, 1986, pp.227-243.

- *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Points/ Seuil, 1986.
- *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004[1986].
- « Les deux principes de la justice sociale. Interview par Olivier Abel et J.F. Fourel », *Cimade-Information*, 1987, Janvier, 4-6.
- « Tolérance, intolérance, intolérable », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* 134 (1988), n°2, 435-450 (repris dans *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 294-311).
- « *Le scandale du mal* », in *Revue Esprit*, Paris, Seuil, juillet-août, n°7-8 1988, pp.57-63.
- « Pouvoir et violence », *Ontologie et politique, Actes du colloque Hannah Arendt*, Paris, Tierce, 1989, 141-159 (repris dans *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 20-42).
- *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- *Amour et Justice*, Paris, Seuil, 1990.
- « Approches de la personne », *Esprit*, mars-avril 1990 (repris dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, 203-221).
- « Pour une éthique du compromis. Interview avec Paul Ricoeur », *Alternatives non violentes*, n°80, octobre 1991, 2-7 (repris dans *Philosophie, éthique et politique, Entretiens et dialogues*, Paris, Seuil, 2017, 119-130).
- *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1991.
- *Lectures 1 Autour du Politique*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1991.
- *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1992.
- « *Responsabilité et fragilité* », 1992, (repris dans *Autres Temps*, n°76-77, printemps 2003).
- « *Responsabilité et fragilité* », 1992 repris dans *Autres Temps*, n°76-77, Printemps, 2003.

- *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Le Seuil, coll. « La couleur des idées », 1994.
- *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Editions Esprit, 1995.
- *Le Juste*, Paris, Editions Esprit, 1995.
- *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Editions Seuil, 2000.
- *Le Juste 2*, Paris, Editions Esprit, 2001.
- *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001.
- *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.

**Ouvrages publiés après sa mort :**

- *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, Paris, Seuil, 2007.
- *Paul Ricoeur*, textes choisis et présentés par Michaël Foessel et Fabien Lamouche, Paris, Seuil, « Point-Essais », 2007.
- *Autour de la Psychanalyse. Ecrits et conférences, 1*, Paris, Seuil, 2008.
- *Herméneutique. Ecrits et conférences, 2*, Paris, Seuil, 2010.
- *Anthropologie philosophique. Ecrits et conférences 3*, Paris, Seuil, 2013.
- *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*, Paris, Seuil, 2017.
- *Politique, économie et société. Ecrits et conférences 4*, Paris, Seuil, 2019.
- *La religion pour penser. Ecrits et conférences 5*, Paris, Seuil, 2021.

**II. Commentaires sur Paul Ricoeur :**

- Abel Olivier, *L'éthique interrogative : herméneutique et problématique de notre condition langagière*, Paris, 1<sup>re</sup> éd, Presses universitaires de France, coll. « L'interrogation philosophique », 2000.
- \_\_\_\_\_, *La promesse et la règle*, Paris, Collection Le bien commun, Editions Michalon, 1996.

- \_\_\_\_, *Le Pardon : briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement, coll. « Série Morales » no 4, 1991.
- \_\_\_\_, *Introduction au texte de Paul Ricoeur de 1939 : « L'Attention »*, Fonds-Ricoeur, dans le cadre des manifestations pour le centenaire de Paul Ricoeur
- \_\_\_\_, « Le politique et le philosophe. Emmanuel Macron et Paul Ricoeur », dans *Etudes* 2017/9 septembre, p.47-58.
- Abel Olivier et Porée Jérôme, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris, Ellipses, 2009.
- Abel Olivier et Romele Alberto, *Paul Ricoeur : Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, (conférence donnée en 1967 sous le titre « *Sens et fonction d'une communauté ecclésiale* »), Genève, Editions Labor et Fides, 2016.
- Assayag Laure, « Penser la confiance avec Paul Ricoeur », *Etudes ricoeuriennes*, vol 7, n°2 (2016), p.164-186.
- Bala Maurice, « Philosophie herméneutique de la religion de Paul Ricoeur », in *Budhi* 2009. Vol XIII, n°1-3(2009), pp. 275-282.
- Bühler Pierre et Frey Daniel (Dir), *Paul Ricoeur : un philosophe qui lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Genève, Labor et Fides, 2011.
- \_\_\_\_, « Paul Ricoeur. Perspectives romandes », dans *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, vol.138, 2006/IV, p.291-371.
- Callicles, « Un dangereux terrorisme ! » (Protestation contre la mise en garde à vue de Paul Ricoeur dans les bureaux de la police de Paris, le 13 juin 1961 de 6 heures du matin jusqu'au soir), *Cité nouvelle* 1961, n°341, 22 juin 1961, p.3.
- Dosse François, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, (1997)Paris, La découverte, 2008.
- \_\_\_\_, *Paul Ricoeur : un philosophe dans son siècle*, Paris, Armand Colin, 2012.
- Dufrenne Michel et Ricoeur Paul, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 2000.
- Fèvre Louis, *Penser avec Ricoeur : Introduction à la pensée et à l'action de Paul Ricoeur*, Paris, Broché, N/C, 2003.

- Fiasse Gaëlle, *Paul Ricoeur : de l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Presse universitaire de France, 2008.
- Foessel Michaël et Mongin Olivier, *Paul Ricoeur. De l'homme coupable à l'homme capable*, ADPF, 2005.
- Foessel Michaël et Camille Riquier, « Présentation. Paul Ricoeur, le conflit, l'affirmation », éditions de Minuit, dans *Revue-Philosophie*, 2017/1, n°132, p.3-6.
- Gilbert Paul, « Paul Ricoeur : réflexion, ontologie et action », in *Nouvelle Revue Théologique*, n°117 (1995), pp.339-363.
- Greisch Jean, « La vie bonne, la norme morale et la sagesse pratique », dans *Paul Ricoeur, l'itinéraire du sens*, Paris, J. Millon, 2001.
- Grondin Jean, *Paul Ricoeur*, Paris, Que sais-je ? 2021.
- Jervolino Domenico, « Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine », in *Revue philosophique de Louvain*, 2003, n°101-4.
- Kamundu Yvon, *La notion du pouvoir chez Paul Ricoeur*, Louvain, 1993.
- LaCocque André et Ricoeur Paul, *Penser la Bible*, Paris, seuil, 1998.
- Leclercq Emmanuel, *La sagesse pratique chez Paul Ricoeur. Une « prudence » pour aujourd'hui ?* Strasbourg, Editions Edilivre, 2017.
- Lentimpa Adrien, *Paul Ricoeur. La justice selon l'espérance*, Lessius, Bruxelles, 2009.
- Michel Johann, *Paul Ricoeur. Une Philosophie de l'agir humain*, Paris, Armand-Colin, 2005.
- Mongin Olivier, *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil, 1994.
- \_\_\_\_\_, « La pensée Ricoeur », dans *Esprit*, Mars-avril, n°3-4, 2006.
- \_\_\_\_\_, « Le paradoxe politique. Paul Ricoeur », dans *Esprit*, Paris, Seuil, juillet-août, n°7-8, 1988, pp.21-37.
- Monteil Pierre Olivier, *Ricoeur politique*, Paris, Presses Universitaires de Rennes, 2013.

- Müller Denis, « L'accueil de l'autre et le souci de soi. La dialectique de la subjectivité et de l'altérité comme thème de l'éthique », *Revue de théologie et de philosophie* 123 (1991), 195-212.
- Mukasa Emmanuel, « L'herméneutique du sujet chez Paul Ricoeur : action, passion, consentement et espérance », in *Revue de Philosophie et de critique sociale de Kimwenza*, n°1 (2001), pp.75-93.
- Pierron Jean-Philippe, *Paul Ricoeur : Philosophe à son école*, Paris, Vrin, 2016.
- Pelluchon Corine, *Paul Ricoeur, philosophe de la reconstruction. Soins, attestation, justice*, Paris, Presses universitaires de France, 2022.
- Roman Sébastien (dir), *Penser l'utopie aujourd'hui avec Paul Ricoeur*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris 8, Saint-Denis, 2021.
- Svandra Philippe, « Repenser l'éthique avec Paul Ricoeur. Le soin : entre responsabilité, sollicitude et justice », dans *Recherche en soins infirmiers*, 2016/1, n°124.
- Schlegel Jean-Louis, « Utopie, théologie, espérance », dans *Penser l'utopie aujourd'hui avec Paul Ricoeur*, sous la direction de Sébastien Romain, p.171-187.
- Thomasset Alain, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven (Belgique), Presses Universitaires de Louvain, 1996.
- Vansina Frans D., *Paul Ricoeur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*, Editions Peeters Leuven (Editions de l'Institut Supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve), 1985.
- Wolff Ernest, *Lire Ricoeur depuis la périphérie. Décolonisation, modernité, herméneutique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2021.

### III. Sur la politique :

- Abel Olivier, *De l'humiliation. Le nouveau poison de notre société*, Paris, Les liens qui libèrent, 2022.
- Andolfatto Dominique et Goujon Alexandra, *Les partis politiques, ateliers de la démocratie*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2016.
- Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Traduit de l'anglais par Georges Fradier, Préface de Paul Ricoeur, Paris, Agora (series Editor Pocket), 2002.



- Aristote (introduit et traduit par Jules Tricot), *La Politique*, Paris, Vrin, 1995.
- Aristote (trad. Pierre Pellegrin), « *Les Politiques* », dans *Œuvres Complètes*, Editions Flammarion, 2014.
- Aron Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Plon, 1962.
- Aubenque Pierre, *Etudes sur la politique d'Aristote*, Epiméthée, Paris, PUF, 1993.
- Balandier Georges, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967.
- Bastit Michel : « Aristote et la démocratie », *Cahiers de philosophie juridique et politique de l'Université de Caen* 2, 1982.
- Baudu-Peter Mary et Anne Lezon-Rivière, « Confiance et communication managériale des chefs militaires », dans *Hermes* 88, 2021, p.192-196.
- Braud Philippe, *Sociologie politique*, 13<sup>ème</sup> édition, Paris, LGDJ, Lextenso, 2018.
- Bühler Pierre (Dir), *Justice en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1982.
- Bujon Anne-Marie et Marie Mendras « En Ukraine et en Russie, le temps de la guerre. Introduction », dans *Esprit* 2022/4 (n°484), p.35-38.
- Camus Albert, Lévi-Valensi Jacqueline, *Réflexions sur le terrorisme*, Paris, NP, 2002.
- Carré Christophe, *Sortir des conflits. Comprendre, gérer et transformer les affrontements en épisodes constructifs*, Paris, Lizzie, 2021.
- Chevalier Jacques, *L'Etat de droit*, Paris, Montchrestien, 2003.
- Chomsky Noam et André Vitchev, *L'Occident terroriste. D'Hiroshima à la guerre des drones*, Montréal, Ecosociété, 2015.
- Colas Dominique, *Dictionnaire de la pensée politique*, Paris, Larousse-Bordas, 1997, p.58.
- Devin Guillaume, Hasting Michel, *10 concepts d'anthropologie en science politique*, Lille, CNRS éditions, 2018.
- Dormagen et Mouchard, *Introduction à la sociologie politique*, Paris, Armand Colin, 2015.
- Fèvre Louis, *Penser avec Ricoeur : introduction à la pensée et l'action*, Paris, Chronique Sociale, « Collection savoir penser », 2003.
- Ferry Jean-Marc, *La question de l'Etat européen*, Paris, Gallimard, 2000.
- Ferry Luc, « Le tragique grec, une catégorie de la pensée plus actuelle que jamais », Conférence du 14/01/202016, dans *Campus Eiffel*, Parenthèse Culture, 18h30/20h.
- Fichte Johann Gottlieb, *Discours à la nation allemande*, Présentation, traduction et notes par Alain Renaut, Traduction publiée avec le concours du Centre national des Lettres, Imprimerie nationale éditions, 1992.

- Fukuyama Francis, *Le début de l'histoire : Des origines de la politique à nos jours*, Paris, Saint-Simon, 2012.
- Garapon Antoine, *Peut-on réparer l'histoire ? Colonisation, esclavage, shoah*, Paris, Odile Jacob, Hors collection, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Le gardien des promesses. Justice et démocratie*, Préface de Paul Ricoeur, Paris, Odile Jacob, 1996.
- Girardet Raoul, *Mythes et Mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986.
- Goujon Alexandra, *Les Démocraties. Institutions, Fonctions et Défis*, Paris, Armand Colin, collection Cursus, 2015.
- Habermas Jürgen, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.
- Hegel Georges Friedrich, *Principes de la philosophie de Droit ou Droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé, Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1998.
- Kant Emmanuel, « Projet de paix perpétuelle », dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986.
- Lefort Claude, « La démocratie est le seul régime qui assume la division », propos recueillis par Martin Legros, dans *Philosophie*, 29 avril 2009, n°29.
- Lehmans Anne et Eric Letonturier (dir), « Confiance et communication : une aporie démocratique », dans la *Revue Hermès*, Cognition, communication, politique, n°88, Paris, CNRS Editions, 2021.
- Machiavel Nicolas, *Le Prince*, VII, traduction de Christian Bec, Paris, Pocker, 2019
- Marx Karl, *Critique de la philosophie du Droit de Hegel*, Ed. Flammarion, 1930.
- \_\_\_\_\_, *Les manuscrits de 1844*, Paris, Vrin, 1932.
- Médievielle Geneviève, « La difficile question de l'universalité des droits de l'homme », Institut catholique de Paris, *Revue Transversalités*, 2008/3, n°107, p.69-91.
- Michel Johann, *Le réparable et l'irréparable. L'humain au temps du vulnérable*, Paris, Hermann, 2021.
- Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, choix de textes, introduction, notices, notes, Echronologie et bibliographie par Denis De Casabianca avec la collaboration de Catherine Volpilhac-Auger, Paris, Flammarion, 2013.
- Nay Olivier, *Histoire des idées politiques*, Paris, Armand Colin, 2004.
- Platon, *La République*, éd. Flammarion, Garnier-Frères, Paris, 1966.
- \_\_\_\_\_, *Les Lois*, traduction par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2006.

- Palheta Ugo, « Violence symbolique et résistances populaires. Retour sur les fondements théoriques d'une recherche », *Education et socialisation*, vol.37, 2015.
- Pillay Navanethem (dir.et préface) *Rapport du Projet « Mapping »* concernant les violations les plus graves des droits de l'homme, Nations Unies/ HCDH, août 2010.
- Quelquejeu Bernard, *La nature du pouvoir selon Hannah Arendt*, <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2001-3-page-511.htm>.
- Rancière Jacques, *La haine de la démocratie*, Edition La Fabrique, 2005.
- Rawls John, *Théorie de la justice* (1971), trad.fr. de Catherine Audare, Paris, Seuil, 1987.
- Rousseau Jean-Jacques, *Œuvres politiques*, Classiques Garnier, Paris, Bordas, 1989.
- Routier Tristan, « Mieux comprendre les conflits pour mieux les prévenir. De nouvelles dynamiques pour pratiquer la paix : étude transversale des fiches d'expérience d'Irénées », dans *Irénées.net*, Paris, novembre 2008.
- Strauss Léo et Crospey Joseph, *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- De Tocqueville Alexis, *De la démocratie en Amérique*, 12<sup>ème</sup> éd., revue, corrigée et augmentée d'un avertissement et d'un examen comparatif de la démocratie aux Etats-Unis et en Suisse, paris, Institut Coppet, janvier, 2012.
- Weber Max, *Economie et Société, tome1 : Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket Nouvelle édition, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Le savant et le politique*, 1959, Préface de Raymond Aron, publié par Julien Freund, Paris, maison d'édition 10/18, 2002.
- Wolff Francis, « La politique divise, le politique rassemble », dans *Le Monde*, 11 février, 2015
- Yamb Gervais Désiré, *Droits humains, Démocraties, Etat de Droit chez Rawls, Habermas et Eboussi Boulaga*, Préface de Juliette Grange, L'Harmattan, 2009.

#### IV. Sur l'Afrique :

- Akenda Jean-Chrysostome, « Identités culturelles africaines comme processus d'identification croissante avec les nouvelles exigences techno-culturelles. Thèses sur la dialectique des éléments étrangers et authentiques dans l'unité d'une culture d'identité », dans *Identités culturelles et nouvelles technologies*, Kinshasa, Facultés catholiques 2002, p.23-37.
- Amselle Jean-Loup et Elikia M'bokolo, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalismes et Etat en Afrique*, Ed. La Découverte, 2005.

- Anta Diop Cheik, *L'Afrique noire précoloniale : Etude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire, de l'Antiquité à la formation des Etats modernes*, Editions Présence Africaine, 2<sup>ème</sup> édition, 2000.
- Assmann Jan, *Maât, l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Editions Maison de Vie, 1999.
- Balandier Georges, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques, 1955 (2<sup>ème</sup> édition, 1985).
- Bayart Jean-François, *L'Etat en Afrique : la politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
- Benoit XVI, *Africae munus : Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*, (problématisation de la réalité africaine : Eglises d'Afrique et défis sociopolitiques), Vatican, Collection Documents d'Eglise, 2011.
- Bidima Jean Godefroy, *La palabre. Une juridiction de la parole*, Coll. Le Bien Commun, Ed. Michalon, 1997
- Bisewo Pesa Ignace, *Ethique communicationnelle de la palabre africaine*, Frankfurt am Main, Peter Lang AG, 2011
- Blanchard Georges, *Formation et Constitution politique de l'Etat Indépendant du Congo*, (1899), Paris, Pedonne, (Classic Reprint), (Ed. Forgotten books), 3 mai 2018.
- Bonga Tryphon, « L'engagement de Dominique Kahang pour un Etat de droit en République Démocratique du Congo », dans *Philosophie et tradition sapientielle africaine. Hommage au professeur Dominique Kahang'a Rukonkish*, sous la direction de Claude Ozankom, Paris, L'Harmattan, 2019, p.127-140.
- Bontinck François, *Aux origines de l'Etat Indépendant du Congo*, Documents tirés d'archives américaines, Louvain-Bruxelles, Nauwelaerts, 1966.
- Boshab Evariste, « Les dispositions constitutionnelles transitoires relatives à la Cour constitutionnelle de la République démocratique du Congo », dans *Fédéralisme-Régionalisme*, université de Liège, volume, n°11, 2011.
- Braeckman Colette, « L'Afrique, mal aimée des médias », dans *Hommes et migrations*, n°127, mai- juin 1997.
- Bruyland Erick, « Mines en République Démocratique du Congo » : un pillage qui réduit une partie de la population à une forme d'esclavage », dans *Cobalt blues : La sape d'un géant Congo 1960-2020*, Editions racine, 2021.
- Bueya Emmanuel, « Le Pape François encourage la théologie de la sagesse africaine », dans *Vatican Media*, entretien du 29 août 2022.
- Bwakasa Tulu Kia Mpasu, « Le Zaïre face au développement du sous-développement : essai d'analyse des écarts d'une société africaine ; économie, religion, famille et

sexualité, enseignement et techno-science », *Publications universitaires africaines*, Kinshasa, n°6/décembre 1988.

- Conde Sekou Kouréissy, « La résolution des conflits en Afrique », *Les jeunes intertionalistes*, Conférence du 20 mars 2017, l'Université Paris II panthéon-Assas.
- Davy Kacou oi Kacou Vincent, *Penser l'Afrique avec Ricoeur*, L'Harmattan, Côte-d'Ivoire, 2013.
- De Haes René, « Culture africaine, Démocratie et Développement durable », in *Actes des VII<sup>e</sup> Journées philosophiques de la Faculté Saint Pierre Canisius*, Kimwenza, Editions Loyola, Publications Canisius, 2005, 7-10.
- De Villers Gauthier, « De Mobutu à Mobutu : trente ans de relations Belgique-Zaïre », dans *Revue belge de philosophie et d'Histoire*, 1999, n°77-4.
- \_\_\_\_\_, « Les années Mobutu (1965-1983) : l'accroissement exponentiel d'une dette odieuse, 1986, dans *Revue belge de philosophie et d'Histoire*, 1997/77, n°4, p.1300-1301.
- De Saint Moulin Léon et Roger N'ganzi, *Eglise et société. Le discours sociopolitique de l'Eglise catholique du Congo (1956-1998)*, tome1, textes de la Conférence épiscopale, Kinshasa, Facultés catholiques, 1998.
- Diakiodi Adrien, *La société kongo traditionnelle : modèle pour l'Union africaine*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- Dufanatanye Aimable-André, Les conflits politico-militaires ethnicisés et leurs victimes « oubliées » : cas des femmes dans la région des grands lacs d'Afrique, dans *La Revue Université catholique de Lyon*, n°32, décembre 2017, p.36-43.
- Eboussi Boulaga Fabien, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Les conférences nationales en Afrique noire : une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 2009.
- \_\_\_\_\_, « L'intellectuel exotique », *Politique africaine* 51 (1993), p.32-35.
- Ekwa Martin, *Le Congo et l'éducation. Réalisations et perspectives dans l'enseignement*, Kinshasa, 1964.
- \_\_\_\_\_, *L'Ecole trahie*, Kinshasa, Cadicec, 2004.
- Ela Jean-Marc, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*, Paris, L'Hamarttan, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1994.

- \_\_\_\_\_, *Afrique. L'irruption des pauvres : Société contre Ingérence, Pouvoir et Argent*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- Elenka Mbuyinga, *Tribalisme et problème national en Afrique noire*, L'Harmattan, 1989
- Elikia M'Bokolo, *Le Royaume Kongo, histoire et archéologie*, HGARFI 15, RFI, 28 août 2017.
- Elungu Pene A, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'Harmattan, 1987.
- Elongo Ongona Jean, *Bâtir l'émergence du Congo démocratique par la gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2021.
- Fansaka Biniama Bernard, « Les techniques africaines de la réconciliation et du pardon évangéliques. Synthèse critique des travaux ethno-pastoraux du Centre d'études ethno-sociologiques du Bandundu », dans *Ressources culturelles pour la réconciliation et le pardon*, Urbaniana University Press, 2007, p.105-120.
- Hebga Meirand, *Emancipation d'Eglises sous tutelle*, Paris, Présence Africaine, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Sorcellerie et prière de délivrance*, Présence africaine Inadès, 1982.
- Hochschild Adam, *Les fantômes du roi Léopold II. Un holocauste oublié*, Edition Belfond, 1998.
- Homant Ysaline, « 621 Dracon introduit la démocratie à Athènes », dans *Herodote.net. Le Média de l'histoire*, publié à 3/05/2019.
- Jacquemot Pierre, « La résistance à la bonne gouvernance dans un Etat africain. Réflexions autour du cas congolais (RDC) », dans *Revue Tiers Monde*, n°204, octobre-décembre 2010, p.129-146.
- Kabeya Makweta Narcisse, *John Rawls : Réciprocité, justice sociale et solidarité. L'exigence d'un nouveau contrat social en Afrique*, Publications Universitaires Européennes, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2013.
- Kabou Axelle, « Quand les Africains critiquent l'Afrique », dans *Le Courrier Afrique-Caraïbes-Pacifique*, n°134 (juillet-août 1992), p.64-66.
- Kahang'a Rukonkish Dominique, *Ethique de la vie et développement. Questions posées à la modernité africaine*. Thèse de doctorat de philosophie, sous la direction de Franck Tinland, Montpellier, septembre 1994-1995.
- Kä mana (Mana Kangudie) Godefroid, *Il y a urgence. Pour la nouvelle indépendance de l'Afrique et de notre temps*, Editions universitaires Africaines, Kinshasa, 2010
- \_\_\_\_\_, « Repenser le destin de l'Afrique à la lumière des grands concepts de la philosophie de Paul Ricoeur », dans *Les Cahiers du Pascréna*, n°5, 2014, p.35-49
- \_\_\_\_\_, *L'Afrique, notre projet : Révolutionner l'imaginaire africain*, Yaoundé, éditions terroirs, 2009.

- \_\_\_\_\_, « L'Eglise africaine et la théologie de la reconstruction, réflexions sur les nouveaux appels de la mission en Afrique », *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes*, Genève, août 1994, n°4-5, p.42.
- Kambayi Bwatshia, *L'illusion tragique du pouvoir au Congo-Zaïre*, L'harmattan, 2007.
- Kamwiziku, W. « Initiation à l'histoire du clan ou de la tribu et aux relations interclaniques. Le cas des peuples sonde-Lunda », in *L'éducation de la jeunesse dans l'Eglise-famille en Afrique*, Facultés catholiques de Kinshasa, 2001.
- Kanzenze Adelin, « Re-construire le rôle du chef coutumier dans le processus du développement », dans *Philosophie et tradition sapientielle africaine. Hommage au professeur Dominique Kahang'a Rukonkish*, sous la direction de Claude Ozankom, Paris, L'Harmattan, 2019, p.213-224.
- Kapumba Alphonse, « Identité et culture dans le projet global de la vie », dans *Philosophie et tradition sapientielle africaine. Hommage au professeur Dominique Kahang'a Rukonkish*, sous la direction de Claude Ozankom, Paris, L'Harmattan, 2019, p.105-116.
- Kasereka, K., *L'Afrique, entre passé et futur. L'urgence d'un choix public de l'intelligence*, Bruxelles, Peter Lang, 2009.
- Kawwahiret K., « Pour une nouvelle pensée sur la démocratie en Afrique. Les jeux d'ancrage », in *Congo-Afrique. Economie-politique-Vie sociale-culturelle*, n°492, févr.2015, p.85-99.
- Kimoni Iyay, *Destin de la littérature négro-africaine ou problématique d'une culture*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1976.
- Kinkani Mvunzi Frédéric, « Paix sans pain et pain sans paix. Problématique d'une ontologie du vide et du désespoir en Afrique, dans *Philosophie et tradition sapientielle africaine. Hommage au professeur Dominique Kahang'a Rukonkish*, sous la direction de Claude Ozankom, Paris, L'Harmattan, 2019, p.141-161.
- Kitsimbou Xavier Bienvenu, *La Démocratie et les réalités ethniques au Congo*, Thèse de doctorat en Sciences politiques, sous la direction de François Borella, l'Université de Nancy, 2001.
- Ki-Zerbo Joseph, *Histoire de l'Afrique noire : d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1978.
- Koto-Yérïma Nouratou, *La pratique du dialogue social au Bénin : bilan et perspectives*, Cotonou, Friedrich-Ebert-Stiftung, 2014.
- Kuengienda, M., *Quelle démocratie pour l'Afrique ? Pouvoir, éthique et gouvernance*, Montréal, L'Harmattan, 2007.
- Kuzwela Mulanda Robert, *La symbolique du régicide lunda. Un essai d'interprétation de quelques régicides*, Thèse de doctorat en philosophie, Université catholique de Louvain, 1999-2000.

- Kwakwa Faustin, « Le Ki-Musenzi : Handicap pour l'émergence d'une communauté socio-politique d'excellence ! », dans *Philosophie et tradition sapientielle africaine. Hommage au professeur Dominique Kahang'a Rukonkish*, sous la direction de Claude Ozankom, Paris, L'Harmattan, 2019, p.163-180.
- Légaré-Tremblay Jean-Frédéric, « RDC : Le grand conflit oublié », dans *Le Monde*, 21 janvier 2015.
- Lentiampa Adrien, « La culture de la vie et la promotion du pardon en Afrique », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 2011/3.
- Lianza Zalonkeke Jean Pierre, *Diplomatie traditionnelle des Lunda, Lega et Ngombe en RD. Congo. Efficacité et opérationnalité*, Paris, L'Harmattan, 2021.
- Lopes Carlos, *L'Afrique est l'avenir du monde. Repenser le développement*, Paris, Seuil, 2021.
- Lopes Carlos et Adeyemi Dipeolu (dir), *Conflits en République Démocratique du Congo. Causes, Impacts et implications pour la région des Grands Lacs*, Nations Unies, Commission économique pour l'Afrique, Addis-Abeba, Éthiopie, septembre 2015.
- Ludo de Witte, *L'Assassinat de Lumumba*, Paris, Editions Karthala, 2000
- Luneau René, « Prêtres africains et traditions ancestrales », dans *Histoire et missions chrétiennes*, 2007/3, n°3, p.43-54.
- Mabika Kalanda, *La remise en question. Base de la décolonisation mentale*, Ed. Remarques Africaines, Bruxelles, 1967.
- Mambi Tunga-Bau Héritier, *Pouvoir traditionnel et pouvoir d'Etat en République Démocratique du Congo. Esquisse d'une théorie d'hybridation des pouvoirs politiques*, Préface de Pierre Verjans, Kinshasa, Médiaspaul, 2010.
- Manuel Valentin, « Restituer le patrimoine africain », *Nouvelles de l'archéologie*, dans *Revue OpenEdition*, Editions de la maison de sciences de l'homme, 2019, p.47-51.
- Manwelo Paulin, « Chassez le culturel, il revient au galop », dans *Culture africaine, démocratie et développement durable*. Actes de 8<sup>ème</sup> Journées philosophiques de la Faculté Saint Pierre Canisius/Kimwenza, (JPhC), du 16-19 mars 2005, Ed. Loyola, kinshasa, 2005, p.41-51.
- Marie Alain, « La tradition africaine face à la modernité occidentale », dans *Le Seuil / « Le Genre humain »*, 1986/1, n°14, p.175-190.
- Matadiwamba Tharcisse, *Proverbes Pelende*, Bandundu (RDC), Centre d'études ethnologiques (CEEBA), 1996.
- \_\_\_\_\_, *Espace lunda et identités en Afrique centrale : lieux de mémoire*, Paris, L'Harmattan, 2009.



- Mwanzi César, *La phénoménologie à l'épreuve de la vie sapientiale africaine. Dominique Kahang'a Rukonkish à l'école de la philosophie de Michel Henry*, Paris, L'Harmattan, 2017.
- Mazrui Ali, « *Le paradoxe africain* », In *Revue Africaine des livres*, vol. 7, n°2, 2011.
- Mbeko Patrick et Honoré Ngbanda-Nzambo, *Stratégie du chaos et du mensonge. Poker menteur en Afrique des Grands Lacs*, publié aux Editions de l'Erablière en novembre 2014. 658p.
- Mbonimpa Melchior, *Ethnicité et démocratie en Afrique. L'homme tribal contre l'homme citoyen*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- M'Bow Amadou-Mahtar, « L'Avenir de l'Afrique : concilier la tradition et la modernité », dans *Présence Africaine*, 1979/3, n°111, p.152-156.
- Monusco, *Rapport du Projet Mapping concernant les violations les plus graves des droits de l'homme et du droit international humanitaire commises entre mars 1993 et juin 2003 sur le territoire de la République Démocratique du Congo*, Préface de Navanethem Pillay, Haut-Commissaire des nations-Unies aux droits de l'homme, août 2010.
- Moreau Jean-Louis, *De la décolonisation à la zaïrianisation . Le sort des capitaux belges au Congo* », dans *Les Cahiers Irice*, 2010/2 (n°6), p.61-77.
- Mpalang Kaking Matthieu, *L'Empire Lunda. Histoire, organisation, coutume et tradition* (Une société démocratique avec des femmes émancipées), Kinshasa, 1<sup>ère</sup> édition Coopecco, 2007.
- Mpay Kemboly, « Promouvoir le dialogue du christianisme avec les religions traditionnelles africaines », dans *Vatican News*, Cité du Vatican, entretien du 15 septembre 2022.
- Mudiji Théodore, « Art et spiritualité africaine au pays des fétiches », dans *Identités culturelles africaines et nouvelles technologies*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2002, p.139-148.
- Mulago Vincent, « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo », in *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Présence Africaine, 1956, p.21-22.
- \_\_\_\_\_, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Bibliothèque du CERA 5, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1980.
- Mulumba Freddy et Kä mana, *Pour la nouvelle indépendance de l'Afrique : Repères, exigences, orientations et actions*, Editions Universitaires Européennes, 2019.
- Mulumba Freddy Kabuayi, *Réflexions sur la responsabilité des intellectuels dans la crise en RD Congo*, Préface de Kä Mana, Paris, L'Harmattan, 2020.

- Ndahayo Emmanuel et Dufatanye Aimable-andré, *La violence politico-militaire contre les femmes au Rwanda*, Préface de Martine Syoen, Lille (France), Editions Sources du Nil, 2015.
- Ndaywel è Nziem Isidore, *Nouvelle histoire du Congo. Des origines à la République Démocratique du Congo*, Préface d'Elikia M'Bokolo, Kinshasa, édition Le Cri, 2009
- \_\_\_\_\_, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Préface de Théophile Obenga, Kinshasa, Duculot, 1998.
- N'dimina-Mougala Antoine-Denis, Les conflits identitaires ou ethnopolitiques en Afrique au XX<sup>e</sup> siècle : caractéristiques et manifestations, dans *Guerres mondiales et conflits contemporains*. Les guerres en Afrique de 1914 au début du XXI<sup>e</sup> siècle, Revue trimestrielle d'*Histoire*, PUF, Octobre 2012, n°248, p.97-119.
- Ndua Solol K., *Histoire ancienne des populations Luba et Lunda du plateau du Haut-Lubish, des origines au début du 20<sup>ème</sup> siècle*, Thèse de doctorat, Université Nationale du Zaïre, Campus de Lubumbashi, Faculté des lettres, Juillet 1978.
- Ngimbi Kalumvueziko, *Congo-Zaïre : Le destin tragique d'une nation*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- Ngimbi Nseka Hippolyte, *Ethique et intersubjectivité. Essai sur les fondements philosophiques de la vie en société*, Kinshasa, FCK, 2001.
- Ngoma-Binda, *Une démocratie libérale communautaire pour la République Démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Ngoy Manzanza Anicet, « Ethnocentrisme à l'heure de la mondialisation : crépuscule ou résurgence ? », dans *Philosophie et tradition sapientielle africaine. Hommage au professeur Dominique Kahang'a Rukonkish*, sous la direction de Claude Ozankom, Paris, L'Harmattan, 2019, p.117-126
- Nketo lumba Cléophas, *La faim sans fin en Afrique*, Paris, L'Harmattan, coll. « Etudes africaines », 2015.
- Ntambwe Stanislas, « Afrique : Kâ Mana. Il nous faut un projet dans notre mental pour la grandeur du Congo et du continent », dans *Le Potentiel* (Kinshasa), 27 février 2012.
- Obenga Théophile, *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- \_\_\_\_\_, *L'Etat fédéral d'Afrique noire : la seule issue*, Collection IREA (Institut de recherche et d'études africaines), Paris, L'Harmattan, 2012.
- Onaotsho Jean, « L'Union Africaine, une fatalité historique pour un bien vivre-ensemble », in *Pensée Agissante*, vol.21, n°40 (juillet-déc 2013), p.211-222.
- ONU, *Rapport final du groupe d'experts sur l'exploitation illégale des ressources naturelles et des autres formes de richesse en RDC*, 2002

- Ozankom Claude (dir), *Philosophie et tradition sapientielle africaine. Hommage au professeur Dominique Kahang'a Rukonkish*, Etudes africaines, Paris, L'Harmattan, 2019.
- Pangulu, A., « *Universalisme démocratique et apérité cosmopolitique. Conditions d'une paix durable en Afrique.* », in *J Ph C*, Culture africaine, démocratie et développement durable. Actes des 8<sup>èmes</sup> journées philosophiques de F.P. Canisius Kimwenza, du 16 au 19 mars 2005, pp.133-146.
- Pillay Navanethem (dir), *Délimitation et démarcation des frontières en Afrique. Considérations générales et études de cas*, Commission de l'Union Africaine, Département de Paix et Sécurité, Addis-Abeba, (septembre 2013).
- Pini-Pini Evariste, *La mission civilisatrice au Congo. Réduire des espaces de vie en prison et en enfer*, Préface de Christian Comelieu, Wien/Autriche, Editions AfricAvenir/Exchange&Dialogue, 2013.
- Rachik Hassan, *L'Esprit du terrain. Etudes anthropologiques au Maroc*, Rabat, Centre Jacques-Berque, publication sur OpenEdition Books 14 juin 2016, 2016.
- Reyntjens Filip, *La grande guerre africaine, instabilité, violence et déclin de l'Etat en Afrique centrale*, Paris, Les Belles Lettres, 2012
- Sangi Lutondo Olivier, *La paix dans la tradition spirituelle africaine*, Kinshasa, Editions du Mont de cristal, 2020.
- Santedi Léonard, « Promouvoir une socialité en Afrique. Une tâche pour l'Eglise en route vers le synode des évêques pour l'Afrique », in *Annales de l'Ecole théologique*, Saint-Cyprien, Année XII, n°23 (2009).
- Sik Endre, *Histoire de l'Afrique noire*, Budapest, Maison d'édition de l'académie des sciences de Hongrie, 1961.
- Seyes Adrien, « Retour sur les scandales de corruption sous le régime de Kabila », dans *Revue La Grande Afrique*, janvier, 2019.
- Sonia Roley et Gomes Juan, « Fortune du clan Kabila telle que décrite par l'Agence Bloomberg », *RFI. Appels sur l'actualité*, 26 juillet 2017.
- Souleymane Bachir Diagne, « *Comment philosopher en Afrique aujourd'hui ?* » *Journée de la philosophie à l'Unesco*, Genève, 2014.
- Techou Roland et Bernardin Boko, *Penser l'Afrique d'aujourd'hui avec Paulin Hountondji*, coll. Etudes africaines, Paris, L'Harmattan, 2021.
- Toulemonde Marie, « République Démocratique du Congo, Côte d'Ivoire : ce que coûtent les députés africains », dans *JeuneAfrique*, Politique, 27 septembre 2021.
- Tshikendwa Matadi Ghislain, « Respecte pourtant sa vie » (Job2,6) : Réflexion sur la valeur de la vie en Afrique noire, dans *la Revue «Théologiques »* n°19/1, 2011

- Tshiyembe Mwayila, « Conflits ethniques ou luttes pour le pouvoir ? », dans *Le Monde diplomatique*, 2009 n°5, l'Afrique au tournant.
- \_\_\_\_\_, *L'Afrique face à ses problèmes de sécurité et de défense*, Paris, Institut Panafricain de géopolitique, 1989.
- \_\_\_\_\_, *La politique étrangère de la République Démocratique du Congo. Continuités et ruptures*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- \_\_\_\_\_, « Les principaux déterminants de la conflictualité », in Paul Ango Ela, *La prévention des conflits en Afrique centrale. Prospective pour une culture de la paix*. Paris, Karthala, 2001.
- \_\_\_\_\_, « Des guerres à la crise sociale. L'Afrique face au défi de l'Etat multinational », dans *Le Monde diplomatique*, septembre 2000, p.14-15.
- Tuken Léon, *La remise en question des légitimités et des démocraties en Afrique*, Edilivre, 2017
- \_\_\_\_\_, *Les conflits politiques en Afrique*, Edilivre, Kinshasa, 2018
- Vallée Olivier, « La construction de l'objet corruption en Afrique », dans *Afrique contemporaine*, 2006/4 (n°220).
- Van Reybrouck David, *Congo. Une histoire*, traduit du néerlandais (Belgique) par Isabelle Rosselin, éditions Actes du sud, 2012.
- Vansina Jan, *Les anciens royaumes de la savane, les Etats des savanes méridionales de l'Afrique centrale des origines à l'occupation coloniale* (traduit de l'Anglais par J. Taminiaux), University Wisconsin Press et Ires, Léopoldville, 1965.
- Vansina Jan et Samwiri Lwanga-Lunyiigo, « Les peuples bantuphones et leur expansion », in *Histoire générale de l'Afrique III, L'Afrique du 7<sup>e</sup> au 10<sup>e</sup> siècles*, Paris, Unesco, 1990.
- Vinda Hélène et Kä Mana, *Manifeste de la femme africaine : « contre le système de violence envers les femmes et pour un nouveau chemin d'humanité »*, Bafoussam, Cipcre, 2005.
- William Jean-Claude, *Zaire : l'épopée d'Inga, chronique d'une prédation industrielle*, Paris, L'Harmattan, 1986.
- Zato Koto-Yerima Nouratou, *Résolution des crises sociales au Bénin*, Cotonou, Presse Afriki, 2015.

## V. Autres ouvrages :

- Agier Michel, *La sagesse de L'ethnologue*, Paris, L'œil neuf éditions, 2004.
- Alcaud David et Bouvet Laurent, *Dictionnaire de sciences politiques et sociales*, Paris, Sirey, 2010.
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Nouvelle traduction par J. Tricot, Paris, Vrin, 1959
- Aupetit Michel, « Philoxénie », dans *Allons-nous quelque part ? Avec le ressuscité, faire route vers Emmaüs*, Eco imprimeur, Langres, mai 2019.
- Auvergnon Philippe et Chrysal Kénoukon, *Dialogue social, discussion récurrente en vertu de la Déclaration de l'OIT sur la justice sociale pour une mondialisation équitable*, Rapport VI, OIT, 102<sup>ème</sup> session, 2013.
- Barou Jacques, « Solidarités intergénérationnelles. Les limites de la tradition », dans *L'Ecole des parents*, 2015/6, n°617, p.34-35.
- Baudrillard Jean, *La société de consommation : ses mythes, ses structures*, Paris, Gallimard, 2018.
- Benedict Ruth, *Le Chrysanthème et le sabre*, Essai traduit de l'américain par Lise Mécréant, Préface de Jane Cobbi, Arles, Editions Philippe Picquier, 1995.
- Benjamin Walter, « Le conteur : réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov » dans *Oeuvres III*, Paris, Gallimard, 2020
- \_\_\_\_\_, « La tâche du traducteur », dans *Sociétés*, 2015/1 n°127
- \_\_\_\_\_, *Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1989.
- Beucher Stéphanie et Annette Ciattoni (dir), *Dictionnaire de Géopolitique*, Paris, Hatier, 2021.
- Boisvert et alii, « La corruption au Canada », dans *Revue canadienne de droit pénal*, Rapport n°46, 2014
- Boituzat François, *Un droit de mentir ? Constant ou Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- Boltanski Luc et Thévenot Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
- Boudon Raymond et François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2000.
- Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Editions de Seuil, 1975.

- \_\_\_\_\_, « A Société autonome, individus autonomes », dans *Manière de voir. Le monde diplomatique*, n° 112, Bimensuel, Août-septembre 2010, Le Temps des utopies, p.86-89.
- Chapelle Jean, *L'Ecole de demain reste à faire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- Clastres Pierre, *La société contre l'Etat, Recherches d'anthropologie politique*, Les Editions de Minuit, 2011.
- Clerc Christine, *Les de Gaulle. Une famille française*, Paris, Les éditions Retrouvées, 2012.
- Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001.
- Cossuta Frédéric (dir), *Le dialogue : introduction à un genre philosophique. Analyse comparée de son emploi chez Platon, Descartes et Leibniz*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, « collection philosophie », 2005.
- Derrida Jacques, *Pardonnez-moi : l'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Galilée, 2012.
- De Saint Exupéry Antoine, *Le petit Prince* (1953), Roman français, Paris, Gallimard, 2000.
- Desclaux Gilles, « Communication et confiance entre les humains et les machines intelligentes dotées de fonctions autonomes », dans *Hermès* 88, 2021, p.192-196.
- Forestier Patrick, *Scandale écologique sur la piste du trafic d'uranium*, Documentaire société ; L'Effet Papillon
- François (Pape), *Fratelli Tutti. Tous frères. Lettre encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale*, Paris, Artège, 2020.
- Freyermuth Sylvie, *Le registre sapiential : Le livre de la Sagesse ou les visages de Protée*, Frankfurt/M, Peter Lang, 2007.
- Gary Romain, « La société de provocation », dans *Chien blanc*, Paris, Gallimard, 1972.
- Gens Jean-Claude, « L'herméneutique diltheyenne des mondes de la vie », dans *Revue-philosophie*, Editions de Minuit, 2011/1, n°108.
- Gilbert Maurice, *Les livres sapientiaux*, Paris, Cerf, 2017.
- Girard René, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette, 1996.
- Goffman Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne, 2. Les relations au public*, Paris, Minuit, 1973.
- Habermas Jürgen, *Théorie de l'Agir communicationnel*, Fayard. Esprit du politique, 1984.

- \_\_\_\_\_, *De l'éthique de la discussion*, Champs essais, 2013.
- Jean XXIII, *Pacem in terris*, Lettre encyclique : La paix sur terre, (Réflexion sur les conditions nécessaires pour parvenir à une paix universelle), Vatican, Les Editions Blanche de Peuterey, 1963.
- Kant Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, J.Vrin, 1972.
- Klimis Sophie, Philippe Caumières et Laurent Van Eynde (dir), « Castoriadis et les Grecs », dans *Cahiers Castoriadis*, n°5, Bruxelles, Facultés universitaires Saint Louis, 2010.
- Kuzwela Mulanda Robert, *Processus d'intégration des immigrés en Europe : complexités et défis*, Luxembourg, Editions Terroirs, 2007.
- Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 17<sup>e</sup> éd. Paris, Presses universitaires de France, 1991.
- Lantier Jacques, *Les temps de mercenaires*, Verviers, Marabout, 1969.
- Le Larousse, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 2000.
- Lévi-Strauss Claude, *Tristes tropiques* (1955), Librairie Plon, impression réalisée par CPI, Brodard et Taupin, La Flèche (Sarthe), 2009.
- L'Heuillet Hélène, *Aux sources du terrorisme. De la petite guerre aux attentats suicides*, Paris, Fayard, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Du voisinage. Réflexions sur la coexistence humaine*, Paris, Albin Michel, 2016.
- Maalouf Amin, *Les identités meurtrières*, Paris, Edition Bernard Grasset, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Le naufrage des civilisations*, Paris, Le Livre de poche, 2020.
- Makengo Nkutu Alphonse, *Les institutions politiques de la République du Zaïre à la République Démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- Martino (cardinal dir), « Justice et paix », *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, Paris, Cerf, 2005.
- Maslow Abraham, *Devenir le meilleur de soi-même. Besoins fondamentaux, motivation et personnalité*, traduit de l'anglais (Etats-unis) par Laurence Nicolaieff, (2<sup>ème</sup> édition), Paris, Editions Eyrolles, 2016.
- Mellon Christian, « Terrorisme : condamner, expliquer, résister », dans *Etudes* 2005, n°11, p.487-496.
- Michel Thierry et Collette Braeckman, « Denis Mukwege, l'homme qui répare les femmes. La colère d'Hippocrate », Film documentaire belge sorti en Avril 2015.
- Minnerath Roland, *Doctrine sociale de l'Eglise et bien commun*, Paris, Beauchesne, 2010.

- Mudimbe Valentin Yves, *Entre les eaux*, Paris, Présence africaine, 1973.
- Museza Cikuru, « François Hollande à Bukavu », dans *Mediacongo.net*, du 28/09/2022.
- Nicolas Michel, « Cuba : Fidel Castro, le parcours d'un combattant », dans *Jeune Afrique*, Archives, 28 novembre 2016.
- Obama Barack, *L'audace d'espérer : une nouvelle conception de la politique américaine*, traduit de l'anglais par Jacques Martinache, Paris, Presses de la Cité, 2018.
- \_\_\_\_\_, *Une terre promise*, Paris, Fayard, 2020.
- Paul VI, *Dignitatis Humanae*, Déclaration du concile Vatican II sur la liberté religieuse, 7 décembre 1965.
- Philippe Nicolas, *Réflexions sur le terrorisme. Albert Camus*, Montréal, Gallimard, 2003.
- Pierron Jean-Philippe, *Je est un nous : Enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, Paris, Actes Sud, 2021.
- Pons Sophie, *L'Apartheid. L'aveu et le pardon*, Paris, Bayard, 2020.
- Raynaud Philippe et Stéphane Rials (dir), *Dictionnaire de philosophie politique*, troisième édition complétée, Paris, Quadrige/PUF, 2003.
- Rivière Yann, « L'impitoyable traque des esclaves fugitifs », dans *Mensuel*, n°318. L'Histoire, mars 2007.
- R. De Vaux, O.P. (dir), *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1956.
- Sarah Robert et Diat Nicolas, *Le soir approche et déjà le jour baisse*, La flèche (France), Fayard, 2019.
- Senghor Louis Sédar, *Liberté I, Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964.
- Sérénis Jean-Pierre, « Le gaz naturel, instrument de la stratégie de puissance qatarie » dans *Géoéconomie* 2012/3, n°62.
- Spitz Jean-Fabien, « La corruption », dans *Dictionnaire de philosophie politique*, Philippe Raynaud et Stéphane Rials (dir), troisième édition complétée, Paris, Quadrige/PUF, 2003.
- Souleymane Bachir Diagne, « Faire humanité ensemble et ensemble habiter la terre », dans *Présence Africaine* 2016/1, n°193, p.11-19.
- Souvri Pierre-François, « Le Chrysanthème et le sabre de Ruth Benedict », dans *Mensuel*, 442, décembre, 2017.
- Tshiyembe Mwayila, *Relations internationales : une science appliquée au service du pouvoir*, Paris, L'Harmattan, collection « Géopolitique », 2018.
- Vattimo G. (dir), *Encyclopédie de la Philosophie*, La Pochothèque, Librairie Générale Française 2002.



- Van Parys Jean-Marie, *Petite introduction à l'éthique*, Kinshasa, Editions Loyola, 1991.
- Waquet Jean-Claude, *De la corruption. Morale et pouvoir à Florence aux 17 et 18<sup>ème</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1984.
- Zarader Marlène, « La promesse et l'intrigue : Philosophie, politique, histoire, Presses Universitaires de France », dans *Science de l'homme et Société*, 2008, n°3

#### V. Webographie :

- Assayag-Gillot Laure, *Le compromis selon Paul Ricoeur*, <https://www.cairn.info/revue-negotiations-2018-page-103.htm>.
- Atibu Gédéon, [24h.cd/2021/04/20/comment-la-rdc-at-elle-perdu-le-controle-de-ses-ressources-albert-yuma-revele-tout.Comment la RDC a-t-elle perdu le contrôle de ses ressources ...20 avr. 2021 ... Dans une interview accordée à Alain Foka, journaliste de RFI, le Président de la Fédération ... Albert Yuma révèle tout !](https://www.24h.cd/2021/04/20/comment-la-rdc-at-elle-perdu-le-controle-de-ses-ressources-albert-yuma-revele-tout.Comment%20la%20RDC%20a-t-elle%20perdu%20le%20contr%C3%B4le%20de%20ses%20ressources%20...20%20avr.%202021%20...%20Dans%20une%20interview%20accord%C3%A9e%20%C3%A0%20Alain%20Foka,%20journaliste%20de%20RFI,%20le%20Pr%C3%A9sident%20de%20la%20F%C3%A9d%C3%A9ration%20...%20Albert%20Yuma%20r%C3%A9v%C3%A8le%20tout%20!)
- Büchler, « Que sont les vertus, la sagesse pratique et le bonheur ? », dans *Comment vivre au quotidien ?* consulté en ligne le 16 décembre 2022, <https://biospraktikos.hypotheses.org/1275>.
- Castelnau Gilles, « Dieu nous a délivrés de la puissance des ténèbres », prédication du 06 janvier 2019, en ligne dans [www.Oratoiredu.louvre.fr](http://www.Oratoiredu.louvre.fr)
- Crettiez Xavier, Cairn (service en ligne), *Les formes de la violence* [en ligne], 2008, consulté le 10 novembre 2020.
- Gaté Jean-Marc, *Entretien avec Paul Ricoeur*, <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-page-9.htm>.
- Jacquemot Pierre, *Trente ans d'élections en Afrique : bilan et défis nouveaux*, <https://www.cairn.info/revue-pouvoirs-2020-page-131.htm>.
- Jourdain Edouard, *La mâât : aux origines du jugement dans l'Égypte antique*, <https://journals.openedition.org/champpenal/7827/lang.net>
- Kouadio Souanga Denis, *Conflits et paix chez Rolf Hochhuth* [en ligne], 2019, URL : <http://www.harmatheque.com/ebook/9782140115424>, consulté le 20 novembre 2020.
- Luzolo Bambi, [www.tsieleka.com/index.php/2021/11/10/rdc-il-ya-plus-de-corruption-dans-le-secteur-minier-et-les-regies-financieres-luzolo-bambi](http://www.tsieleka.com/index.php/2021/11/10/rdc-il-ya-plus-de-corruption-dans-le-secteur-minier-et-les-regies-financieres-luzolo-bambi) .RDC : il y a plus de corruption dans le secteur minier et les régions...10 nov. 2021 ... Luzolo Bambi, Ministre congolais de justice, lors de l'atelier entre la RD Congo et le Congo/Brazzaville à Kinshasa ce 10/03/2011.
- Médevielle Geneviève, La difficile question de l'universalité des droits de l'homme, Institut Catholique de Paris, <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2008-3-page-69.htm>.
- Mova Sakanyi Henri, Tambwe kitenge bin kitoko, Eddie, *Colloque du cinquantenaire de l'indépendance de la république démocratique du congo, 50 Ans de relations Belgo-Congolaises - Rétrospective et perspectives* [en ligne], Paris, Harmattan, 2011, URL : <http://www.harmatheque.com/ebook/9782296560543>, consulté le 28 avril 2021.
- Muzito Adolphe, *République démocratique du Congo 12e tribune : les 3 crises* [en ligne], 2018, <http://ezproxy.usherbrooke.ca/login?url=http://www.harmatheque.com/ebook/9782140055256>, consulté le 21 novembre 2020.

- Ndongala Maduku Ignace, *Mots sur les maux du Congo - Le discours sociopolitique de Laurent Cardinal Monsengwo Pasinya* - Collection Etudes africaines [www.decitre.fr/livres/mots-sur-les-maux-du-congo-9782343225548.html](http://www.decitre.fr/livres/mots-sur-les-maux-du-congo-9782343225548.html)
- [sites.google.com/site/passionforafrica12/proud-of-my-origins/the-lunda-empire-lempire-lunda](https://sites.google.com/site/passionforafrica12/proud-of-my-origins/the-lunda-empire-lempire-lunda) *L'Empire Lunda* (L'empire Lunda) - Passion pour l'Afrique, L'empire Lunda est un empire africain occupant l'actuel Katanga, l'Angola oriental et le nord de la Zambie.
- Truchis Hervé, de, *Résolution des conflits : aikido et médiation* [en ligne], 2018, : <http://ezproxy.usherbrooke.ca/login?url=http://www.harmatheque.com/ebook/9782343142692>, consulté le 20 novembre 2020.
- [www.radiookapi.net/2022/06/06/actualite/politique/conflits-rdc-rwanda-le-fait-de-vouloir-la-paix-nest-pas-en-soi-une](http://www.radiookapi.net/2022/06/06/actualite/politique/conflits-rdc-rwanda-le-fait-de-vouloir-la-paix-nest-pas-en-soi-une). *Conflits RDC-Rwanda* : le fait de vouloir la paix n'est pas en soi une faiblesse, affirme Félix Tshisekedi. Publié le lundi, 06/06/2022 – 09.
- Zamba Synkin, *Discours du Prix Nobel Denis Mukwege le 10 décembre 2018 à Oslo : sur la situation sociopolitique en RDC et dénonce l'indifférence de la communauté internationale*. [www.ressourcesducongo.net/2018/12/le-prix-nobel-de-la-paix-denis-mukwege-, consulté en ligne 10 janvier 2019], publié dans Congo et Diaspora en un clin d'œil (site en ligne).

**SIGLES**

ABAKO	Alliances des Bakongo
AFDL	Alliances des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo
APLC	Agence de prévention et de lutte contre la corruption.
CALCC	Conseil de l’Apostolat des Laïcs Catholiques du Congo
CADICEC	Centre d’Action pour Dirigeants et Cadres du Congo
CACH	Cap pour le Changement
CEJP	Commission Episcopale Justice et Paix
CENCO	Conférence Episcopale Nationale du Congo
CENI	Commission Electorale Nationale Indépendante
CEPAS	Centre d’Etudes pour l’Action sociale
CEPGL	Communauté Economique des Pays des Grands Lacs
DDR	Désarmement, démobilisation, réintégration.
EIC	Etat Indépendant du Congo
FARDC	Forces Armées de la République Démocratique du Congo
FDLR	Forces Démocratiques de Libération du Rwanda
FCC	Front Commun pour le Congo
GECAMINES	Générale des Carrières et des Mines.
JPhC	Journées philosophiques de Canisius
M23	Mouvement du 23 mars
MLC	Mouvement de Libération du Congo
MONUSCO	Mission de l’Organisation des Nations Unies pour la stabilisation du Congo
MPR	Mouvement populaire de la Révolution
NRT	Nouvelle Revue théologique
OHADA	Organisation pour l’Harmonisation en Afrique de Droit des affaires
ONG	Organisation Non Gouvernementale
ONU	Organisation des Nations Unies
OUA	Organisation de l’unité africaine
PPRD	Parti du Peuple pour la Reconstruction et la Démocratie
PNUD	Programme des nations unies pour le Développement
PUF	Presse universitaire de France

RAT	Revue Africaine de Théologie
RDC	République Démocratique du Congo
RCD	Rassemblement Congolais pour la Démocratie
RTNC	Radiotélévision Nationale du Congo
RTL	Revue Théologique de Louvain
UCC	Université Catholique du Congo
UDPS	Union pour la Démocratie et le progrès Social
UNICEF	Fonds des Nations Unies pour l'Enfance
UNHCR	Haut-Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés
URSS	Union des républiques Socialistes Soviétiques

## TABLE DES MATIERES

<b>Introduction générale .....</b>	<b>1</b>
<b>Première partie : Un contexte politico-institutionnel troublé.....</b>	<b>15</b>
Introduction	
<b>Chap.1.</b>	
<b>Les causes profondes des conflits et leurs conséquences en RDC.....</b>	<b>18</b>
1.1. Condition historique chez Ricoeur et cadre historique contemporain du Congo.....	18
1.2. Les causes des conflits de la fin de Mobutu (1997) jusqu'à nos jours.....	39
1.3. Les conséquences des conflits sur le développement du pays.....	52
1.4. Deux théories pour expliquer l'origine des conflits.....	59
<b>Chap.2. Démocratie et paradoxe politique africain.....</b>	<b>69</b>
2.1. Démocratie et paradoxe politique chez Paul Ricoeur.....	70
2.1.1. Paul Ricoeur : <i>pas</i> de démocratie sans conflits.....	72
2.1.2. Paradoxe politique chez Paul Ricoeur.....	73
2.1.3. Les formulations successives du paradoxe politique.....	75
2.1.4. Pas de pouvoir politique sans mal.....	81
2.2. Démocratie et paradoxe politique africains.....	90
2.2.1. Quelle démocratie pour l'Afrique ? .....	93
2.2.2. Des ambivalences et apories en politique.....	96
2.2.3. Paradoxe politique africain.....	105
<b>Chap.3. Conflits identitaires et violences sociopolitiques.....</b>	<b>117</b>
3.1. Conflits identitaires.....	118
3.1.1. Fragile identité : respect de l'autre et identité culturelle chez Ricoeur.....	120
3.1.2. Identités meurtrières chez Amin Maalouf.....	130
3.1.3. Les dimensions ethniques des conflits congolais.....	137
3.2. Violences sociopolitiques.....	146
3.2.1. L'héritage de la violence fondatrice selon Paul Ricoeur.....	148
3.2.2. De la violence sociale : cas de la République Démocratique du Congo.....	155
3.2.3. Face à la problématique du terrorisme.....	162
3.2.4. Pourquoi la guerre ?.....	171

**Chap.4. Organisation du pouvoir dans la tradition sapientiale africaine.....179**

4.1. Civilisation universelle et cultures nationales chez Ricoeur.....	181
4.2. Pourquoi le choix de l'Empire lunda ?.....	185
4.3. Les structures traditionnelles du pouvoir chez les Lunda.....	189
4.4. Gestion des conflits au regard de l'Empire Lunda du Congo.....	199
4.5. L'éthique de la personne du chef coutumier lunda.....	205
4.6. Etude comparative de l'exercice du pouvoir dans d'autres cultures.....	221
4.5.1. Les points communs.....	221
4.5.2. Quelques points de différence. ....	236

**Deuxième partie : Quelles voies pour sortir des conflits.....247****Chap. 5.****La question de l'homme : dimensions éthiques et anthropologiques.....249**

5.1. Dimension éthique sociale.....	250
5.2. Ethique et morale selon Paul Ricoeur.....	255
5.3. Dimension anthropologique : l'homme sujet des capacités.....	267
5.4. Le concept de la vie et le monde de la personne.....	292
5.4.1. Le concept de la vie.....	293
5.4.2. Les approches de la personne.....	296
5.4.3. Le respect de la vie .....	299

**Chap.6.****Les chemins du dialogue et l'instauration des fortes institutions démocratiques...303**

6.1.Fondements philosophico-théologiques du dialogue.....	306
6.2.De la confiance et du compromis chez Paul Ricoeur.....	317
6.3.Promouvoir la justice.....	333
-L'acte de juger : quelle finalité ?.....	334
- L'herméneutique de la justice au regard des institutions congolaises.....	338

6.4. Face à l'irréparable et l'obligation sociale de réparer.....	344
6.5. Apport de l'Eglise dans le processus de la paix au Congo.....	352
<b>Chap.7. Sur les politiques publiques, économiques et sociales.....</b>	<b>361</b>
7.1. Lutte contre la corruption et l'impunité.....	362
7.2. Quelle politique pour une bonne gouvernance ?.....	374
7.3. Réflexions de Ricoeur sur la crise et les prévisions économiques.....	389
7.4. Aspect sécuritaire.....	397
7.5. Sur le plan du développement.....	408
7.6. Sur le plan éducatif.....	417
<b>Chap.8. De la Sagesse pratique.....</b>	<b>429</b>
8.1. La sagesse pratique chez Paul Ricoeur .....	432
8.2. Sagesse traditionnelle : La gestion des conflits sous l'arbre à palabre.....	450
8.3. Les techniques africaines de la réconciliation et du pardon.....	456
8.4 Promouvoir les valeurs traditionnelles africaines.....	465
8.5. Ouvertures pour l'Afrique.....	471
<b>Conclusion générale.....</b>	<b>481</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>512</b>
<b>Sigles.....</b>	<b>538</b>
<b>Tables des matières.....</b>	<b>540</b>

