

Kasereka Kavwahirehi

Y'en a / marre !

**PHILOSOPHIE &
ESPOIR SOCIAL
EN AFRIQUE**

KARTHALA

Ce livre se fonde sur le célèbre cri de protestation et d'espoir, «Y'en a marre», né au Sénégal et repris par la jeunesse africaine et sur l'inventivité artistique des gens de peu pour imaginer les rêves d'un autre monde possible. Il esquisse les modalités pratiques par lesquelles la philosophie africaine peut renoncer à «l'immaculée conception» et s'approprier vigoureusement la question du social.

Kasereka Kavwashirehi pose ainsi courageusement la question du renouvellement, de la reconstruction, de la production du sens et de la finalité de la philosophie africaine dans un contexte où l'Afrique doit construire son «à-venir» en faisant face à de nouvelles luttes sociales contre la poussée néo-libérale et la mondialisation violente des inégalités.

Le pari de ce livre est de faire éclore une philosophie africaine qui témoigne du désir de profondes transformations sociales et politiques qu'expriment les foyers de résistance constitués par les mouvements citoyens, la musique urbaine et les gens ordinaires qui utilisent leur précarité comme force mobilisatrice et point initial pour l'action et la solidarité. C'est une invitation à jeter un regard neuf sur le monde et à réactualiser les potentiels utopiques des mémoires africaines. À l'exemple de Socrate, sillonner les rues de nos cités bruyantes et y jouer le rôle de maïeuticien, tel est aussi le défi à relever.

Kasereka Kavwashirehi enseigne les littératures francophones à l'Université d'Ottawa. Il est l'auteur, entre autres, de V.Y. Mudimbe et la réinvention de l'Afrique (2006), L'Afrique, entre passé et futur. L'urgence d'un choix public de l'intelligence (2009) et Le prix de l'impasse: Christianisme africain et imaginaires politiques (2013).

KARTHALA sur Internet :

www.karthala.com

Palement sécurisé

© Éditions Karthala, 2018

ISBN : 978-2-8111-1826-6

Kasereka Kavwashirehi

**Y'en a marre !
Philosophie et espoir social en Afrique**

Éditions Karthala
22-24 boulevard Arago
75013 Paris

Nous dédions cet ouvrage à Aminata Diaw. Elle nous a quittés brutalement, quelques semaines avant la publication des travaux de cet Institut sur le genre du CODESRIA qu'elle avait coordonné, comme administratrice principale de programme. Aminata était notre collègue, amie et sœur. Elle nous impressionnait par sa dignité incarnée, sa fine élégance de l'âme et du geste, sa vive intelligence et son éloquence magique. Femme de science exemplaire, elle avait la force et l'humilité des vrais gens du savoir. Elle laisse une marque profonde à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar où elle avait passé le plus clair de sa carrière et où elle venait de retourner. Elle avait contribué à la formation et à l'ouverture d'esprit de plusieurs générations d'étudiants sénégalais et africains en philosophie.

Nous remercions très vivement Ebrima Sall, Secrétaire exécutif, et toute l'équipe de ces instituts pour leur disponibilité et leur soutien remarquables. Nos encouragements vont au CODESRIA pour la préservation de ces instituts sur le genre comme plateformes d'enseignement, de réflexion et d'échange autour de questions à la fois cruciales et si sensibles.

Les relectures critiques du manuscrit de Pathé Diagne et de Momar Coumba Diop ont été précieuses. Qu'ils en soient remerciés.

Enfin, Madeleine Devès Senghor a offert que soit utilisée en couverture l'une de ses créations artistiques : « L'apparition de la lune » (collage de tissus Lagos SOTIBA SIMPAFRIC, sur papier Canson, 1987). Merci, Madeleine.

DU MÊME AUTEUR

V.Y. Mudimbe et la réinvention de l'Afrique. Poétique et politique de décolonisation des sciences humaines, Amsterdam-New York, Rodopi/Brill, 2006.

L'Afrique, entre passé et futur. L'urgence d'un choix public de l'intelligence, préface de V.Y. Mudimbe, Bruxelles, Bern, Berlin, Francfort, New York, PIE Peter Lang, 2009.

Imaginaire africain et mondialisation. Littérature et cinéma, Paris, L'harmattan, 2009 (avec la collaboration de Vincent K. Simédoh).

Dire le social dans le roman francophone contemporain, Paris, Honoré Champion, 2011 (en collaboration avec Justin Bisanswa).

Beyond the Lines: Fabien Eboussi Boulaga, a Philosophical Practice/ Au-delà des lignes: Fabien Eboussi Boulaga, une pratique philosophique, Munich, Lincom Academic Press, 2012 (avec Lidia Procesi).

Le prix de l'impasse : christianisme africain et imaginaires politiques, préface de Bogumil Jewsiewicki, Bruxelles, Bern, Berlin, Francfort, New York, PIE Peter Lang, 2013.

Violence in/and The Great Lakes: The Thought of V-Y. Mudimbe and Beyond, Pietermaritzburg, South Africa, University of KwaZulu-Natal Press, 2014 (avec Grant Farred et Leonard Praeg).

Pour V.-Y. Mudimbe, ouvrier des voies d'avenir
et éclaireur, pour les conversations au Monte Cassino,
où ce projet s'est formé en moi.

Aux membres des Mouvements citoyens : *Balai
citoyen* (Burkina Faso), *Y'en a marre* (Sénégal), *Filimbi* et
Lucha (R. D. Congo), prémices des nouvelles sensibilités
africaines.

En mémoire de toutes les victimes innocentes des
guerres de prédation et de la barbarie des pouvoirs sans
boussole, votre aspiration à l'émancipation et au bonheur
est le limon de nos rêves.

« Le non-philosophique est peut-être plus au cœur de la philosophie que la philosophie même, et signifie que la philosophie ne peut pas se contenter d'être comprise seulement de manière philosophique ou conceptuelle, mais s'adresse aussi aux non-philosophes, dans son essence. »

Gilles Deleuze - Félix Guattari

« Les grands problèmes sont dans la rue. »

Nietzsche

« Quel intérêt y a-t-il à étudier la philosophie, si tout ce qu'elle fait pour vous est de vous rendre capable de vous exprimer de façon relativement plausible sur certaines questions de logique abstruses (...) et si cela n'améliore pas votre façon de penser sur les questions importantes de la vie de tous les jours, si cela ne vous rend pas plus conscient qu'un quelconque journaliste dans l'utilisation des expressions dangereuses que les gens de cette espèce utilisent pour leurs propres fins ? »

Ludwig Wittgenstein

Introduction

L'angoisse du futur et l'urgence de la reconstruction de la philosophie africaine

Poser la question de la reconstruction et de la destination de la philosophie africaine dans un contexte où l'Afrique doit faire face à son futur et organiser de nouvelles luttes sociales face à la poussée néolibérale, à la mondialisation de la violence et des inégalités, et à une jeunesse avide de changement, tel est le pari de cet essai. Il a son origine dans un étonnement et une angoisse : un étonnement face aux silences sur lesquels s'articule le discours eschatologique de rédemption de l'Afrique par l'économie désocialisée ou la croissance, d'une part¹ ; une angoisse, d'autre part, du futur face à l'inquiétante inaudibilité de la philosophie africaine à un moment où la problématique de refondation de l'ordre social et l'imagination d'un futur meilleur pour tous la requièrent à nouveaux frais et sont susceptibles de lui donner toute sa signification sociale et une nouvelle vitalité.

L'inquiétude vient du fait que, de plus en plus, l'économie, qui se veut une science à la manière des sciences de la nature, se voit accorder la première place, à l'inverse de l'ordre hérité d'Aristote qui considérerait la politique comme « la première des sciences », laquelle doit utiliser les autres sciences, dont l'économie, pour atteindre sa fin, à savoir, le bien de l'homme. Ce renversement a des conséquences graves. En effet, au nom des prétendues « “lois” économiques dont le statut serait le même que celui

1. Jacques Sapir, *Les trous noirs de la science économique. Essai sur l'impossibilité de penser l'argent*, Paris, Albin Michel, 2003.

des lois de la nature »², des hommes et des femmes peuvent être soumis à la précarisation et la politique être réduite à la gestion de la précarité au point de la normaliser ou d'en faire un outil de gouvernement³. Ce qui signifie que c'est l'économie mécaniciste, étrangère à toute considération relative aux conditions fondamentales d'une vie sociale réussie, qui décide désormais en grande partie de ce que nous devons être, faire et ne pas faire, pour être sauvés. C'est elle qui détermine les vies qui comptent et celles qui ne comptent pas ou ne comptent plus – les vies périmées – et décrète qui a droit de cité et, donc, qui peut avoir part au commun.

Malgré son incapacité à penser le temps et l'absence d'un enracinement dans des fondements anthropologiques, elle est devenue ou est en passe de devenir la « science » par excellence du futur des sociétés africaines qui n'ont pas fini de tirer les leçons des crises politiques et sociales qui les ont déchirées durant les deux dernières décennies. Ainsi, sur la base des indicateurs de bonne santé économique, parmi lesquels figurent l'équilibre du cadre macroéconomique, les taux de croissance positifs et les rendements sur les investissements, le continent qui, hier, était déclaré sans espoir ni futur et dont on annonçait la faillite⁴, est en passe d'être proclamé continent du futur par les agents du système dominant, à savoir le système néolibéral.

Mais quelle sorte de futur et de société « le miracle de la croissance africaine » comme l'appelle Alwyn Young⁵ fait-il espérer si, comme le montre Wendy Brown, la rationalité néolibérale remodèle toute chose et chacun à l'image de l'*homo economicus* ; si elle désintègre le *demos* en petites parts du capital dit humain pour mieux exploiter les individus esseulés ; si, au niveau des gouvernements, les préoccupations pour la justice sociale cèdent

2. Jacques Sapir nous apprend que l'orthodoxie actuelle chez les économistes « repose sur un article de foi, l'existence de « lois » économiques dont le statut serait le même que celui des lois de la nature ». Mais, ajoute-t-il, « l'économie n'a cependant jamais pu démontrer l'existence de ces « lois » naturelles, et ce en dépit des efforts multiples et variés ». « C'est là, conclut-il, l'une des raisons de la transformation du discours économique standard en système de justification de certains acteurs, en apologétique, et non plus en instrument d'interrogation de la réalité et des pratiques » (*Les trous noirs de la science économique*, p. 28-29).

3. Maurizio Lazzarato, *Le gouvernement des inégalités. Critique de l'insécurité néolibérale*, Paris, Amsterdam, 2008, p. 57. Voir aussi : Isabell Lorey, *State of Insecurity. Government of the Precarious*, Londres/New York, Verso, 2015.

4. Voir Morten Jerven, *Africa, Why Economists Get it Wrong*, Londres, Zed Books, 2015.

5. Alwyn Young, « The African Growth Miracle », *Journal of Political Economy*, 120, n° 4 / 2012, p. 696 -739.

la place aux mandats pour l'amélioration des taux de croissance, des cotes de crédit et du climat des affaires ? Si, enfin, les dogmes de la « science » économique ayant éclipsé la politique et le débat démocratique, la liberté se soumet à l'impératif d'appréciation du capital humain alors que l'égalité se dissout dans la concurrence du marché et la privatisation du commun⁶ ? Les taux de croissance positifs, les rendements élevés sur les investissements, le principe inhumain du « Tout est à vendre ou à acheter » qui transforme l'État en un vaste marché où le plus fort impose sa loi peuvent-ils être les réponses idoines aux aspirations des populations africaines à l'idéal démocratique, à la justice sociale et au droit à une vie décente ?

L'angoisse du futur devient plus tenace encore lorsqu'on réalise que ceux qui devaient résister, faire barrage par conséquent à la tentation barbare de réification⁷, les intellectuels, ont renoncé à leur mission de critiquer les idéologies claudicantes et de penser le changement social en redonnant toute son importance à l'intelligence sociale. Soit ils se sont laissés transformer en « experts » au service de la gouvernance politique sans vision et ont fini par se confectionner une morale non pas d'esclave – car l'esclave conscient de la négation de son être intime aspire discrètement à la liberté – mais une morale de zombie. Soit ils se sont réfugiés dans un langage ésotérique, où les mots étant comme en exil, suspendus en l'air, les nient comme des êtres-dans-le-monde ou, si l'on veut, comme des êtres du monde. Aussi la philosophie africaine semble-t-elle de plus en plus laisser le champ libre au discours universel des experts du FMI, de la Banque mondiale et d'autres gestionnaires des retombées locales de la globalisation néolibérale, d'un côté, et, de l'autre, aux ONG et à l'humanitaire dont l'expansion participe bien du cours néolibéral du monde⁸. Le comble du paradoxe est qu'en certains endroits l'humanitaire, qui vient « en lieu et place des politiques publiques de développement »⁹, enrôle les intellectuels qui devraient interroger son action, comparable, en bien de points, aux soins palliatifs : elle ne fait qu'atténuer la pauvreté, la vulnérabilité et l'insécurité exacerbée par la globalisation néolibérale qui continue son cours en en tirant profit.

6. Wendy Brown, *Undoing the Demos Neoliberalism's Stealth Revolution*, Brooklyn, NY, Zone Books, 2015.

7. Axel Honneth, *La réification. Petit traité de théorie critique*, traduit de l'allemand par Stéphane Haber, Paris, Gallimard, 2005.

8. A ce sujet, lire Didier Fassin, *La raison humanitaire: une histoire morale du temps présent*, Paris, Gallimard-Seuil, coll. Hautes études, 2010.

9. Jean-Pierre Dozon, *Afrique en présences. Du monde atlantique à la globalisation néolibérale*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 2015, p. 164.

Signe inquiétant : le discours philosophique et le discours des techniciens de la gouvernance politique convergent vers un point commun : la désertion de la réalité sociale quotidienne. En effet les gestionnaires des retombées locales de la nécessité historique mondiale¹⁰ se contentent des abstractions des statistiques et d'agrégats macro-économiques qui leur permettent de calculer le Produit Intérieur Brut fictif¹¹ et oublient d'interroger la situation socioéconomique réelle vécue par les populations. Ils font l'apologie des taux de croissance positifs sans prendre la mesure de ce qui est le plus réel, à savoir le taux d'angoisse par citoyen, selon la belle formule de Célestin Monga. Dans la même dynamique, si la philosophie africaine se saisit des problèmes réels, c'est pour les traduire en un vocabulaire technique d'une discussion interne au cercle des initiés, sans envisager un retour au monde à transformer. A quoi rime-t-il de disserter publiquement sur la convertibilité entre l'Être et Dieu ou sur les transcendants¹² quand des pauvres sont sacrifiés par des élites cupides et hypocrites parce qu'ils revendiquent leur droit aux conditions sociales et politiques d'un épanouissement humain? Accaparés par des questions métaphysiques dont la résonance est presque nulle hors des murs des départements de philosophie, les philosophes oublient de s'investir dans la mise au jour critique de la pauvreté des concepts de la science économique dès lors qu'elle a cessé de se concevoir comme une science morale¹³ et s'est fermée au dialogue avec les disciplines qui ont le social pour objet, à savoir l'anthropologie, la sociologie, la psychologie, l'histoire et, pourquoi pas, la théologie¹⁴. En se déconnectant de multiples foyers de résistance à la domination et à l'exploitation d'une part et de différentes dynamiques revendicatives irriguant les mouvements sociaux

10. Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005.

11. Voir Morten Jerven, *Poor Numbers. How we are Misled by African Development Statistics and What to do About It*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2013.

12. Je fais ici allusion à la conférence inaugurale qui marqua mon entrée en 1^e année à la Faculté de Philosophie Saint-Pierre Canisius de Kimwenza en octobre 1991. Intitulée « L'Être et Dieu sont-ils convertibles ? », elle se tenait dans le faubourg d'une ville, Kinshasa, qui vivait un temps de turbulences sociales, politiques et économiques. La philosophie n'avait peut-être rien à dire de ces turbulences sociales ou les philosophes n'en étaient pas affectés.

13. Amartya Sen, *L'économie est une science morale*, Paris, La Découverte 2007 ; *Éthique et économie*, Paris, Quadrige/PUF, 1987.

14. A ce sujet, voir Kā Mana, *Pour l'économie du bonheur partagé. Construire une société heureuse*, Kinshasa, Les Éditions du Cerdaf, 2014, p. 183 et Kase-reka Kavwahirehi, *Le prix de l'impasse. Christianisme africain et imaginaires politiques*, Bruxelles, Berlin, Bern, Francfort, New York, 2013.

d'autre part, la philosophie se prive de la possibilité d'être une singulière et vivante résistance à la capitulation de l'esprit et à la désintégration de la société. En somme, elle se prive de la possibilité de participer à l'invention de nouvelles utopies, à la construction, contre le marché et la concurrence féroce, du social « en prenant appui sur les dynamiques coopératives et associatives qui sont aussi à l'œuvre dans la réalité »¹⁵.

En effet, comment pourrait-elle, aujourd'hui, s'opposer concrètement à la barbarie qui s'impose comme norme et proposer de nouvelles utopies sinon en pensant au plus près de l'expérience et de l'action sociales des sujets sociaux que le système dominant rend inaudibles et invisibles pour faire entendre leurs souffrances sociales, leurs rêves et espoirs, véritables lieux d'ancrage d'une critique radicale de ce système et espaces d'alternative ou d'utopie ? L'utopie est à prendre ici dans son sens originaire, depuis le roman de Thomas More : *u-topos*, c'est-à-dire aucun lieu, ce qui est désirable mais n'existe nulle part, ou mieux, pour faire un écho à Ernst Bloch, ce qui n'existe *pas encore* mais pourrait exister, le *posse*.

A notre ère de la globalisation néolibérale et de l'exclusion, par la persistance de leurs voix et de leur créativité, les marginalisés, les sans part non résignés, représentent une force salutaire. Au moment où la rationalité néolibérale ne laisse d'autre espace à l'action humaine que celui de l'obéissance et de la soumission aux lois de la science économique¹⁶, au moment aussi où le fait d'apparaître non-conformiste sur l'espace public et d'appartenir à un mouvement citoyen de contestation de l'ordre établi (cas de « Lutte pour le changement-Lucha » et « Filimbi » au Congo-Kinshasa) vous font courir le risque d'être accusés de terrorisme ou d'atteinte à la sécurité de l'État, à vrai dire, à la sécurité du capital et à la pérennité du pouvoir vampire, ils gardent en eux l'instinct intraitable de résistance, de révolte et d'appel à la justice sociale. Cette disposition d'insoumission, qui est l'affirmation d'un autre monde possible, est notre véritable espoir. Car « sans ce sentiment viscéral de refus, aucune justice n'est possible, (...) aucun *dissensus* à l'égard d'un ordre injuste n'est même plus imaginable »¹⁷. La disposition d'insoumission ouvre la faille par où le système peut être radicalement mis en question et transformé, la faille où les normes sociales, politiques, culturelles qui le soutiennent peuvent être reformulées pour construire une société inclusive et solidaire. C'est pourquoi, aujourd'hui, une pensée qui se veut pensée du futur et de

15. Franck Fischbach, *Le sens du social. Les puissances de la coopération*, Montréal, Luxéiteur, 2015, p. 27.

16. Jacques Sapir, *Les trous noirs de la science économique*, p. 28.

17. Michael Löwy et Max Blechman, « Négativité et utopie », *Europe revue littéraire* - 86^e année, n° 949 (mai 2008), p. 3.

l'émancipation doit s'interroger sur les conditions de son articulation avec les luttes et pratiques de résistance parfois browniennes de ceux qui sont tenus pour socialement négligeables, mineurs et subalternes, non pas pour leur prescrire des objectifs mais pour les aider à être au clair relativement aux objectifs qu'ils se sont donnés. Pour les aider aussi à formuler politiquement leurs revendications, c'est-à-dire déterminer la manière dont il est possible de faire en sorte que les problèmes sociaux deviennent politiques et soient au cœur de choix économiques. La philosophie doit, autrement dit, se demander comment elle peut contribuer, sans se nier ou tomber dans l'idéologie, à l'émergence de ces luttes citoyennes, à la formation et structuration de ces résistances qui sont non seulement l'expression d'une aspiration à la liberté et au bien être en Afrique mais l'espoir même d'une démocratie qui sera le fruit du génie, de la créativité et, surtout, des luttes quotidiennes de la majorité des humbles et de leurs traditions propres de solidarité¹⁸. Il s'agit, autrement dit, de prendre le parti des sans-voix, des jeunes sacrifiés qui veulent se faire entendre ; de repartir, en somme, de ce que peuvent les vies ordinaires afin de penser au plus près de leur action et de leur désir irréductible de faire œuvre et de participer à la construction de la cité et d'une économie du bonheur partagé.

Voilà quelques-unes des préoccupations qui inquiètent le texte que je livre ici. J'ai voulu, face à la souffrance sociale et aux formes culturelles de résistance et de lutte pour la vie qui apparaissent ici et là, prendre suffisamment au sérieux la prétention de la philosophie africaine à une responsabilité sociale pour oser penser certaines de ses limites et rêver d'une autre pratique adaptée aux temps et aux défis qui sont les nôtres. Si je devais, en une phrase, tracer une voie de lecture de ces textes, sans l'imposer comme unique, je dirais que ce livre propose quelques pistes d'une indispensable reconstruction de la philosophie africaine pour qu'elle acquière toute sa signification à une époque cruciale pour les peuples en lutte pour leur émancipation et la réouverture des pistes d'un futur plus humain. De manière plus concrète, la question au cœur de ce livre peut se formuler de la manière suivante : face aux cris « Y'en a marre ! » des jeunes de Dakar qui refusent de se résigner face aux inégalités sociales et à l'arrogance du pouvoir contrastant avec la situation de la population, « Le Congo nous appartient tous ! » du Collectif Filimbi (R.D. Congo) qui en appelle au principe du commun, enfin, face aux jeunes indignés de Goma (Nord-Kivu) engagés dans la Lutte pour le Changement (Lucha)

18. Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010, p. 22-23.

ou à ceux de Butembo (Véranda Mutsanga) qui s'investissent dans l'éveil de la conscience politique du peuple, que peut la philosophie africaine sinon relancer une interrogation substantielle sur les sources et ressources de l'émancipation, sur les conditions d'un futur commun, en partant des situations sociales concrètes ? Mais, pour ce faire, elle doit se reconstruire, repenser sa destination et, éventuellement, modifier les fins de son activité.

Empruntée au pragmatiste américain John Dewey, la notion de *re-construction* au cœur de cet essai traduit une volonté de relancer à nouveaux frais la pratique philosophique africaine dans toute sa radicalité telle qu'elle s'est révélée à travers la figure de Socrate face à l'ordre social et aux marchands d'illusion de son temps. En effet, ce que nous révèle Socrate, qui avait fait des hommes et de la rue d'Athènes son terrain d'investigation, c'est que la philosophie est indissociable de la vie dans la société : elle est une réaction inédite déclenchée dans un espace donné, en même temps qu'une procédure de transformation de cet espace. Pour Socrate, le dialogue philosophique était un mode inédit de relation sociale dont le but était de faire bouger les choses. Dans la cité d'Athènes en crise et prise d'assaut par la sophistique qui a dévoyé la parole et privatisé la rhétorique, à la manière dont nos cités sont assiégées par la pensée unique de l'histoire du salut par la croissance ou l'économie, l'acte philosophique, mieux le dialogue philosophique est un acte de résistance à la dissolution du lien mutuel sans lequel il n'y a pas de communauté. Il invite les locuteurs non pas à se conformer à un type de vérité susceptible d'exposition doctrinale et de diffusion *ex cathedra*, mais à entrer dans sa recherche commune, de telle sorte que « la vie commune se configure à travers le type d'expérience dont la philosophie voudrait dégager le socle »¹⁹. Redéploiement de l'existence sur une autre scène que celle politiquement dominée par les sophistes et les démagogues, le dialogue socratique « n'est pas un discours sur la réalité, une "interprétation" qui viendrait de l'extérieur, mais se veut d'emblée sa transformation active »²⁰. C'est cette matrice fondamentale de « la philosophie comme mode de vie », et de la « pensée comme mode de la vie »²¹ en un lieu donné d'une part et, d'autre part, comme intelligence sociale et créatrice, que la reconstruction proposée ici comme recommencement de la philosophie africaine et redéfinition de sa destination a pour visée de retrouver en se reconnectant avec l'ordinaire et les luttes qui s'y mènent pour le changement et l'amélioration des conditions d'existence.

19. Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013, p. 13-14.

20. *Ibid.*, p. 14.

21. Fabien Eboussi Boulaga, *L'affaire de la philosophie africaine*, Paris, Terroirs/Karthala, 2011, p. 70.

La question sous-jacente est donc : que signifie faire de la philosophie aujourd'hui, c'est-à-dire en cette ère de globalisation néolibérale et d'exclusion, en ce lieu, l'Afrique, travaillé par l'aspiration à l'émancipation, au relèvement du sarcophage du capitalisme mondialisé et des nécropolitiques ? En d'autres termes, ce n'est pas tant la philosophie comme discipline académique qui nous intéresse prioritairement que le sens à donner à la philosophie comme pratique intellectuelle et culturelle dans une Afrique qui doit imaginer de nouvelles façons de vivre ensemble. A quoi sert-il en effet d'être féru de tradition philosophique si l'on doit rester muet lorsque l'existence de la société humaine est menacée ?

On pourrait m'objecter que la notion de reconstruction n'est pas nouvelle en Afrique. Certes, le paradigme de la reconstruction n'est pas nouveau et mon intention n'est pas juste d'introduire un nouveau concept dans le champ philosophique africain. Le paradigme de la reconstruction ou mieux la reconstruction comme thème de réflexion a bel et bien connu une certaine mode autour des années 1990 marquées par le démantèlement de l'apartheid en Afrique du Sud, la chute du mur de Berlin et l'espoir suscité par les transitions démocratiques. Cependant, si pendant ce moment capital pour comprendre ce que nous vivons aujourd'hui, on a, avec euphorie, beaucoup parlé de la théologie de la reconstruction, force est de constater que celle-ci est restée non seulement programmatique²² mais aussi aérienne, c'est-à-dire coupée des actions sociales, véritables vecteurs de changement. Plus intéressant encore, en dehors de quelques appels à « philosopher autrement »²³, le vent de la reconstruction semble s'être arrêté à la porte du champ de la philosophie et des sciences sociales comme si celles-ci étaient imperméables aux défis de la situation nouvelle. Ce fait est d'autant plus intrigant que c'est en philosophie que ce paradigme a fait son apparition dans les années 1920, sous la plume du philosophe pragmatiste américain John Dewey, en une période de crise et d'incertitude subséquentes à la Première Guerre mondiale. Ne supportant pas que la philosophie se retire de la scène du présent pour se réfugier dans « un surcroît d'érudition historique qui n'éclaire en rien les problèmes auxquels l'humanité (était alors) confrontée »²⁴, Dewey s'engagea

22. Voir Charles Villa-Vicencio, *A Theology of Reconstruction: Nation Building and Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 ; Kâ Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.

23. Tshiamalenga Ntumba et P. Ngoma Binda, « Philosophons autrement. Propositions pour une nouvelle race de philosophes », *Revue Philosophique de Kinshasa*, vol. IV, n° 6 (1990), p. 75-95.

24. John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, préface de Richard Rorty,

dans un plaidoyer pour la reconstruction ou l'élaboration « d'une philosophie qui fera, ici et maintenant, ce que les grandes doctrines du passé ont fait dans et pour le monde culturel dont elles sont issues ²⁵ ». Ce qu'il visait, c'était une philosophie qui devrait être attentive aux crises et aux tensions de la conduite des affaires humaines²⁶ et mettre l'accent sur la fertilité et la perfectibilité des institutions plutôt que sur leur pérennité et fidélité au passé ou à la tradition. En somme, une philosophie dont la fonction, la problématique, la thématique, les matériaux comme les questions naissent des tensions et des conflits de la vie communautaire à résoudre²⁷ ; une philosophie qui, en tant qu'intelligence sociale, cherche à « comprendre les sources et les ressources du changement », à éclairer, par l'enquête et l'expérience, les processus d'émancipation et à en dénouer les entraves²⁸. L'on voit ainsi apparaître une différence qui est de taille : il ne s'agit pas ici de *philosophie de la reconstruction* mais d'abord de reconstruction *en* philosophie ou *de* la philosophie afin de la rendre capable de faire face aux défis liés à l'évolution du monde. La reconstruction de la philosophie peut ainsi être comprise comme sa re-conception comme forme de critique sociale et culturelle dans laquelle le sens de l'Afrique est mis en avant par les intellectuels en réponse aux crises culturelles et sociales actuelles.

Ainsi Dewey a-t-il, par exemple, mis en question les dualismes (théorie vs pratique ; intellect vs. sens, essence vs. accident) qui, au fil des siècles, se sont incrustés dans la pensée au point de s'instituer en système empêchant celle-ci d'affronter les défis liés aux évolutions du monde et du savoir. Il en va, en Afrique, de vieilles oppositions du genre « développement vs. sous-développement », « tradition vs. modernité », « oralité vs. écriture », surtout, « théorie vs. pratique », « imagination vs. raison », « corps vs. esprit », et, bien sûr, de la séparation rigide des disciplines qui fait que le philosophe se définissant comme métaphysicien se méfie des sciences sociales et des arts populaires. Notre devoir est de produire la nouvelle configuration conceptuelle indispensable pour penser les déchirements sociaux, les contradictions et les espoirs de notre temps, les tragédies face auxquelles la configuration conceptuelle actuelle semble paralysée, en déficit d'énergie pour rendre possible la remontée vers le sens ou, mieux, pour répondre aux deux questions fondamentales de notre temps : « Que pouvons-nous espérer quand le temps est réduit à sa seule

traduit de l'anglais par Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard, 2008 (1920), p. 25.

25. *Ibid.*, p. 26.

26. *Ibid.*, p. 29.

27. *Ibid.*, p. 24.

28. J.-P. Cometti, *La démocratie radicale. Lire John Dewey*, Paris, Gallimard, 2016, p.12.

dimension du présent ? » et « Que pouvons-nous faire pour que le rêve d'un futur meilleur puisse se réaliser ? » Cela signifie aussi que notre tâche la plus urgente, la tâche de la pensée, est de penser notre temps sans recouvrir par des concepts vieillis ou un langage d'un autre temps les possibilités que ce temps recèle, ce qui en lui fait événement, ce qui en ce temps a lieu ou cherche son lieu, bref, essayer d'en tirer ce qu'il a de meilleur et de nouveau.

Non seulement Dewey a dénoncé les conséquences théoriques et pratiques des conceptions traditionnelles de la philosophie, mais il a aussi mis en question l'autonomie de la philosophie en exigeant qu'elle explicite les intérêts sociaux qui s'expriment en elle et assume sous des formes conscientes et appropriées le développement des sciences sociales et psychologiques indépendantes. Cela, afin de prendre une part active dans l'enquête sociale sur la nature, les causes et les remèdes des problèmes sociaux, et de critiquer, en connaissance de cause, les conceptions inadéquates qui font obstacle à leur résolution pratique et à l'émancipation. Il remettait ainsi à l'honneur non seulement la théorie de l'unité de la théorie et de la pratique, conception au sein de laquelle « la théorie a pour fonction de réorienter la pratique », mais aussi la théorie du primat du social et l'« affirmation de la nécessité pour la philosophie politique de se transformer en philosophie sociale »²⁹.

C'est justement l'urgence de définir une pratique africaine de la philosophie compatible avec l'exigence d'appréhender la politique et d'apprécier la valeur des institutions politiques à partir de l'expérience sociale quotidienne, c'est-à-dire en fonction de leur capacité à satisfaire les intérêts fondamentaux et à libérer les tendances entravées dans l'action, qui est au cœur de cet essai. Il s'organise en trois axes. On commence par interroger la manière dont la question de la responsabilité sociale de la philosophie a été posée en philosophie africaine. Après en avoir montré les limites, mais sans méconnaître la valeur de l'utopie qui animait la philosophie africaine depuis les années 1970, on suggère l'urgence d'une reconstruction de la philosophie étant donné le nouveau contexte actuel de l'Afrique caractérisée par le *dis-sensus* entre le langage réductionniste des techniciens du capital qui veulent le *statu quo*, et celui des exclus, des dominés qui, à travers des pratiques sociales, culturelles et artistiques diverses, tentent de se faire entendre, revendiquent leur participation irréductible à la cité, et expriment leur espoir d'un futur meilleur pour tous. Ce sont ces pratiques sociales, culturelles et artistiques que les philosophes africains ont longtemps regardé comme

29. Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2013, p. 19.

des « impuretés » non dignes d'un questionnement philosophique de bon aloi que l'enquête philosophique doit prendre en charge pour élucider et clarifier ce qui se dit là d'essentiel sur le présent, le passé et le futur. Sans cette enquête, les projets pour un futur meilleur reposeront sur du sable.

Bien évidemment, face à ces « impuretés », la question capitale qui se pose est d'ordre méthodologique : comment approcher ces pratiques, cette créativité des gens ordinaires, des précaires, sans risquer de tuer ce qui germe en elles, c'est-à-dire ce qui est tourné vers le futur ? Ici, le concours de l'herméneutique utopique d'Ernst Bloch qui s'attache à déchiffrer dans toutes les formes culturelles (savantes ou populaires) le sens ou la pré-semblance de l'espérance derrière la semblance du nihilisme m'a paru approprié. Cela pour trois raisons. La première est que cette herméneutique utopique dont la visée ultime est politique s'enracine dans l'idée que l'espoir d'un monde meilleur imprègne la conscience quotidienne et s'articule dans des formes culturelles, littéraires, artistiques, allant de la culture des masses aux utopies philosophiques et politiques qu'il appartient à l'herméneutique utopique de déchiffrer pour en révéler le contenu eschatologique. L'herméneutique blochienne ouvre ainsi à la philosophie de l'espoir une mine de matériaux à interroger : l'art populaire, la danse, les performances corporelles, les chansons, les veillées mortuaires, les fictions littéraires et filmiques, l'architecture³⁰ ; bref, toutes les formes à travers lesquelles le peuple exprime ses angoisses, dit son refus de l'ordre sociopolitique imposé par les oligarques et dessine « une nouvelle topographie du possible »³¹ à partir de laquelle des actions peuvent être entreprises.

La deuxième raison est que l'herméneutique utopique est liée à l'ontologie du *non-encore-être* grâce à laquelle on peut sortir le discours sur l'Afrique de l'emprise de la métaphysique de la présence qui, comme le suggère John McCumber³², est une métaphysique qui favorise l'oppression et la domination. Plutôt que de figer l'Afrique ou de lui imposer des finalités à partir d'un point extérieur qui fonctionne comme son miroir, sa mesure, son *telos*, ou comme le pourvoyeur de l'être qu'elle manque, il s'agit de la penser en devenir, comme un infini de potentialités, c'est-à-dire comme un continent où tout s'expose à l'aventure des déterminations futures. En effet, comme l'a montré Arno Münster, l'ontologie du non-encore-être que Bloch propose dans *Le Principe Espérance* est construite sur l'hypothèse

30. Voir Benoît Goetz, *La dislocation. Architecture et philosophie*, Paris, Éditions de la Passion, 2001.

31. Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé*, Paris, La fabrique, 2008, p. 51.

32. John McCumber, *Metaphysics and Oppression, Heidegger's Challenge to Western Philosophy*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1999.

de l'existence, dans l'étant, d'un nombre infini de potentialités non encore découvertes, de déterminations du « possible » non encore réalisées dans la matière qui constitueraient le champ d'horizon de la conscience, de la vie et de la praxis humaines³³.

Enfin, dans la mesure où elle implique une philosophie de l'histoire opposée à l'idée d'un système d'idées clos et une anthropologie radicale voyant en l'homme le désir d'aller de l'avant, hors des aliénations du monde, du règne de la nécessité vers le monde de la liberté, la philosophie utopique de Bloch me semble une résistance à la raison néolibérale qui, avec sa dynamique tendant à ramener le temps au règne d'un présent perpétuel, veut faire croire qu'elle est le dernier mot de l'histoire et que la seule attitude humaine possible est celle de la conformation au présentisme et à la logique du marché. La force de la pensée de Bloch est de nous indiquer le chemin qui mène vers les gisements du futur dont la raison néolibérale, qui réduit la vie humaine à la vie économique et la vie économique à l'économie de marché, cherche à nous détourner. Elle nous ré-enracine en cela qui nous constitue le plus fondamentalement : l'espérance en un monde de justice et de liberté, où nous serons réconciliés avec nous-mêmes, parce que réconciliés avec les autres et avec le monde.

Le dernier axe esquisse une réflexion sur la place de l'utopie chrétienne du Royaume de liberté dans l'imaginaire africain tel qu'il se laisse approcher dans les formes littéraires. Cet axe a une double visée. La première consiste à attirer l'attention des critiques littéraires sur la dimension utopique du roman africain comme de toute œuvre d'art significative. En effet, la fonction utopique caractéristique du travail de création artistique est souvent occultée par des approches sociologisantes qui lisent le texte africain en fonction de l'origine des artistes ou du contexte d'émergence de l'œuvre d'art. On oublie ainsi « qu'à l'origine de l'acte de création on retrouve toujours une violence jouée, un sacrilège et une transgression mimée, dont on espère qu'ils feront sortir l'individu et sa communauté du monde tel qu'il a été et tel qu'il est »³⁴. Il s'agit aussi de montrer comment, dans les luttes quotidiennes pour une vie meilleure, l'utopie du Royaume constitue pour l'Africain une source d'énergie et de foi en l'avenir. Une pensée du futur, qui est une pensée du relèvement, ne peut oublier que « pour les communautés dont l'histoire a longtemps été celle de l'avilissement et de l'humiliation, la création religieuse et

33. Arno Münster, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985, p. 12.

34. Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 249.

artistique a souvent représenté l'ultime rempart contre les forces de la déshumanisation et de la mort³⁵. Cependant, étant donné « la dualité de nature de la religion » (Engels) qui peut, selon les contextes, favoriser les luttes d'émancipation ou être un facteur d'aliénation, la philosophie du futur doit comporter une solide critique de la religion et de la conscience religieuse.

Enfin, un principe guide souterrainement cet essai et en justifie le ton : dans une situation de domination, où toute contestation ou remise en question de l'ordre établi est rejetée sinon condamnée soit comme atteinte à la sécurité de l'État soit comme uniquement critique et négative, rien de ce qui témoigne de la révolte contre l'injustice et l'oppression ne doit être abandonné ou congédié comme non digne d'être pensé publiquement. Car, pour paraphraser Michael Löwy et Max Blechman commentant Ernst Bloch et Theodor Adorno, négativité et utopie sont dialectiquement inséparables. Toute critique véritable de la réalité sociale suppose, implicitement ou explicitement, ce que Bloch appelait un *paysage de désir*, qui est l'image, même abstraite, même purement *négative* – « image dialectique » (Adorno) ou « image souhait » (Bloch) – d'une réalité différente, c'est-à-dire une *utopie*. Inversement, sans le travail de la négativité, sans ce que Rousseau appelait « science sublime des âmes simples » qui, au niveau même de la conscience, est déjà « critique radicale de tout ce qui existe » (Marx), il ne peut exister d'utopie authentique³⁶. Si la philosophie africaine veut véritablement soutenir « la marche debout de l'humanité » (Bloch), elle se doit d'être attentive à cette dialectique entre négativité et utopie. Autrement, elle sera complice des forces du *statu quo* qui, dans le contexte actuel, nous mènent vers un suicide collectif. Le défi est, donc, pour la philosophie, de s'investir dans le rendez-vous de la quotidienneté inventive car celle-ci est le lieu où se manifestent et s'épanouissent nos grands idéaux de liberté et de bonheur, c'est-à-dire, les grandes utopies.

35. *Ibid.*

36. Michael Löwy et Max Blechman, « Négativité et utopie », *art. cit.*, p. 3.

1

La philosophie africaine et la difficile question du social

La philosophie, une force pour transformer le monde

Que peut la philosophie pour contribuer à la création d'un monde où les conditions sociales, politiques et culturelles pour mener une vie bonne sont garanties pour tous ; où le pouvoir d'accumulation des uns n'est pas directement proportionnel à la capacité de déposséder ou de priver les autres de la condition existentielle d'être-au-monde, d'appartenir à un monde commun produit de nos activités et milieu propice à la culture des capacités ?

Depuis les années 1970, ce type de questionnement sur la raison d'être, l'utilité ou l'inutilité sociale de la philosophie, doublé d'une interrogation sur les exigences de discursivité propre à la pratique de la philosophie comme discipline ayant sa propre tradition historique, a marqué durablement le développement de la philosophie africaine. Il témoigne du fait que, contrairement à une tradition fondée sur la constitution de la subjectivité ou la théorie de la connaissance, la philosophie africaine a émergé dans un contexte déterminé davantage par des défis historiques, sociaux et politiques à relever. De là la volonté des philosophes africains

de « réconcilier pratique de la connaissance et praxis révolutionnaire¹ » ou, dit autrement, de ne pas mettre une cloison étanche entre la pratique philosophique comme recherche de la vérité, et l'obligation citoyenne « d'ouvrir les questions et les opinions des autres et de soi-même à l'échange, à la confrontation, à l'interaction », bref, « à l'œuvre commune de la production, de la protection, de la promotion et de la diffusion de l'humain² ».

En guise d'illustration de cette lame de fond de la philosophie africaine produite en langue française, on peut citer quelques textes représentatifs. C'est, en effet, en 1973 que le philosophe béninois Issiaka Prosper Lalêyé, qui s'est consacré à la problématisation du rapport entre « penser et pouvoir » en Afrique, a publié, dans *Cahiers Philosophiques Africains*, un essai intitulé « La philosophie ? Pourquoi en Afrique ? Une phénoménologie de la question³ ». Ce texte a été suivi, quelques années plus tard, par « La philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique⁴ » et « Penser et pouvoir. Essai sur les limites du pouvoir de penser dans la société contemporaine⁵ ». En bref, pour Lalêyé, la philosophie pour autant qu'elle se réclame du modèle socratique, ne peut se contenter d'être une pratique réflexive, subjective ou individuelle s'interrogeant sur la connaissance en général et la science en particulier, elle doit aussi être une pratique sociale ou collective qui pose le problème du devenir de la cité, et recherche les voies et moyens les plus aptes à réaliser la *res publica*⁶. Ceci signifie que le philosophe ne peut pas rechercher la vérité pour elle-même, c'est-à-dire pour se livrer à sa contemplation ; il doit plutôt viser à renforcer l'espoir social ou à contribuer à la construction d'un monde meilleur.

1. V.Y. Mudimbe, *L'Autre face du Royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1973, p. 11.

2. F. Eboussi Boulaga et N. Kisukidi Yala, « Poursuivre le dialogue des lieux », *Rue Descartes* 2/ 81 (2014), p. 87.

3. Issiaka P. Lalêyé, « La philosophie ? Pour quoi faire en Afrique ? Une phénoménologie de la question », *Cahiers Philosophiques africains*, 3-4 (1973), pp. 77-114.

4. Issiaka P. Lalêyé, « La Philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique », *Revue africaine de Théologie*, 6/2 (1982), p. 251-266.

5. Issiaka P. Lalêyé, « Penser et Pouvoir. Essai sur les limites du pouvoir de penser dans l'Afrique contemporaine », *Bulletin de Théologie Africaine*, Vol. IV-8 (1982), pp. 301-315.

6. Issiaka P. Lalêyé, « L'élan du philosophe face à l'ordre comme norme sociale. Dialectique des droits et devoirs du philosophe aujourd'hui », *Actes de la 9^e Semaine Philosophique de Kinshasa*, FCK, 1985, p. 19-33.

Dans cette même perspective, le philosophe congolais Elungu Pene Elungu a publié, en 1977, « La Philosophie, condition du développement en Afrique aujourd'hui⁷ », et Paulin Hountondji, « Que peut la philosophie ?⁸ », une réplique à la critique acerbe qu'Olabiya B. Yai avait faite de la philosophie spéculative telle qu'elle était promue par les philosophes critiques, dits europhilosophes. En lui-même, le titre de l'essai de Olabiya B. Yai⁹, « Théorie et pratique en philosophie africaine : misère de la philosophie spéculative », témoignait des attentes et de l'impatience d'une époque confrontée à de multiples défis pratiques d'émancipation sociale et politique. C'est au nom de ceux-ci que Yai s'est insurgé contre l'absence de dimension sociohistorique ou, plus globalement, contre la pauvreté politique de la tendance « spéculative-abstraite » de la philosophie africaine. A l'encontre de Hountondji qui, dans *Sur la philosophie africaine*, définissait la philosophie africaine comme « un ensemble de textes : l'ensemble, précisément, des textes écrits par des Africains et qualifiés par leurs auteurs eux-mêmes de "philosophiques"¹⁰ », Yai a fait de « la pertinence du discours philosophique par rapport au sort et aux luttes des peuples africains » une condition sine qua non d'inclusion d'une œuvre, fût-elle écrite par un Africain, dans le corpus de philosophie africaine¹¹.

Cependant, c'est au département de philosophie et religions africaines des Facultés catholiques de Kinshasa (RDC) que cette question semble avoir trouvé son lieu naturel. En effet, depuis les années 1970, le questionnement sur le pouvoir du philosophe et de la philosophie comme capacité à influencer sur le pouvoir politique et l'ordre social est le soubassement sur lequel reposent de nombreux congrès internationaux organisés au sein de cette institution qui a joué un rôle important dans le développement de la philosophie africaine. Parmi les congrès significatifs, on peut citer : *Philosophie et libération* (1978), *Philosophie africaine et développement* (1984), *Philosophie africaine et ordre social* (1987), *Responsabilité politique du philosophe africain* (1996), *Philosophie et politique en Afrique* (1997) et, plus récemment, *La philosophie face aux enjeux sociopolitiques*

7. Elungu Pene Elungu, « La philosophie, condition de développement en Afrique aujourd'hui », *Présence Africaine*, 103 (1977), p. 3-18.

8. Paulin J. Hountondji, « Que peut la philosophie ? », *Présence africaine*, 119 (1981), p. 47-71.

9. Olabiya B. Yai, « Théorie et pratique en philosophie africaine : misère de la philosophie spéculative », *Présence africaine*, 108 (1978), p. 69-91.

10. Paulin J. Hountondji, *Sur la « philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1977, p. 11.

11. Olabiya B. Yai, « Théorie et pratique en philosophie africaine : misère de la philosophie spéculative », *art. cit.*, p. 72.