

Cahiers des Religions Africaines

Nouvelle série. Volume 4, n. 7-8 (avril - décembre 2023)

Conscience nationale, identités et appartenances dans l'Afrique postcoloniale

Richard ONGENDANGENDA MUYA, *Conscience politique d'appartenance nationale et exigence de la pluralité des hommes*, p. 191-213.

<https://doi.org/10.61496/YFPY3276>

PRESSES DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DU CONGO

Conscience politique d'appartenance nationale et exigence de la pluralité des hommes

Richard ONGENDANGENDA MUYA
Professeur à l'Université Catholique du Congo

Résumé - Cet article vise à montrer que la conscience politique d'appartenance nationale est une réalité expérimentée en RD Congo malgré sa fragilité. Chacun de nous appartient à des ensembles qui le dépassent : famille, tribu, province, nation. Mais la référence à ces collectifs ne peut servir de critères déterminants pour nos choix politiques, tant le paradigme identitaire est un obstacle au modèle démocratique et au vivre-ensemble.

Mots-clés : Identité, conscience nationale, conscience politique, égologie, égocentrisme, violence.

Summary - The aim of this article is to show that the political consciousness of national belonging is a reality experienced in DR Congo, despite its fragility. Each of us belongs to groups beyond ourselves: family, tribe, province, nation. But reference to these collectives cannot serve as decisive criteria for our political choices, since the identity paradigm is such an obstacle to the democratic model and to living together.

Keywords: Identity, national consciousness, political consciousness, egology, egocentrism, violence.

Introduction

Le propos de cet article entend rendre plausible l'hypothèse qui procède de la conviction que tous les êtres humains se trouvent être, membres d'une famille, d'un clan, d'une tribu, d'une ethnie, d'une région, d'une nation, d'un continent etc. Mais que ces appartenances naturelles soient transformées en impératifs catégoriques dans la conduite des affaires ou des actions politiques, en explications données, pour nécessaires et suffisantes, des différends et des « écarts » de pensée ou de comportement, en conditionnalités pour le respect de l'autre homme, voilà qui surprend et fait souvent reculer en humanité.

Pour ce faire, je l'articule en deux moments de longueur inégale. Le premier décline l'idée aristotélicienne de l'homme comme animal politique, affirme la conviction que la politique est le lieu, l'espace de la pluralité des

hommes, avant de montrer comment le paradigme de la politique d'identité est un véritable obstacle à l'émergence d'une conscience politique d'appartenance nationale. Le second entreprendra une réflexion éthico-ontophénoménologique sur la subjectivité du sujet. En m'appuyant sur les ressources de la philosophie levinassienne et sa critique de l'ontologie heideggerienne, je me propose de dégager sa structure impérialiste à travers sa progressive extériorisation.

1. L'homme, un animal politique

Selon la formule bien connue de Moses Finley¹, nous devons aux Grecs et aux Romains « l'invention de la politique ». Mais nous leur sommes également redevables d'un certain nombre de notions et de techniques juridiques qui gouvernent encore l'organisation de nos institutions.

En effet, la politique demeure l'une des catégories fondamentales de l'expérience humaine. Il en va ainsi depuis son invention par les Grecs, dans l'Antiquité. Aristote ne s'y était pas trompé, qui écrivait que l'homme est un animal politique². Passant de l'état de nature à l'état de culture, donc à la société, l'homme a été confronté à la nécessité de l'organiser au mieux des intérêts de la communauté constitutive. De cette exigence est née l'action politique, qui a su très tôt revêtir différentes modalités. La société se présente comme un espace politique qui peut être ouvert ou fermé, selon les cas, autrement dit selon les formes que revêt l'action politique en question. Le politique serait en quelque sorte la topographie de la société.

De longue date, la politique a besoin d'être mis en scène ; pour cela, il lui faut trouver des acteurs à sa mesure. Se déployant dans l'espace et dans le temps, sur la scène de ce qui deviendra l'Histoire, animant des acteurs de premier plan, il prend conscience de sa pleine dimension³.

Ce faisant, il n'échappe pas à son destin et devient un lieu d'ambition, d'affrontement, de tension ou de conflit. Les luttes et les rivalités dues souvent aux appartenances familiales, tribales et ethniques le caractérisent mieux que les velléités de paix, d'harmonie, de cohésion et de prospérité partagée dans une sorte de Jardin d'Eden qui reste à bâtir.

1 Cf. M. FINLEY, *L'Invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, (coll. Champs), Paris, Flammarion, 1994.

2 Cf. ARISTOTE, *Les politiques*, (traduction française et Présentation par Pierre Pellegrin), Paris, Flammarion, 2015.

3 C. SAVES, *Tristes topiques du politique*, Paris, Ellipses, 1997, p. 9.

Dès lors que le ton est donné et que le politique est défini comme un lieu, lieu de tous les enjeux et de tous les projets, l'idée vient à l'esprit de procéder à un état de ce lieu. Pourquoi ne pas dresser une sorte d'inventaire du politique ? Si le politique est un lieu, il est avant toute chose un lieu pour l'action⁴. Car c'est l'enchaînement, voire la contrariété de ses différentes formes d'action qui fait ce que l'on appelle traditionnellement « la politique ». Et, d'aucuns pourraient ajouter, sur le mode sarcastique, que la politique c'est surtout un lieu où les places sont chères, très chères et le combat pour y accéder est rude.

1.1. La politique, lieu de la pluralité des hommes

Si étymologiquement la politique, *Polis* signifie *Cité*, on doit reconnaître que c'est la forme institutionnelle au sein de laquelle est apparue la démocratie que l'on applique actuellement. Il peut y avoir plusieurs manières d'envisager la politique. Max Weber, par exemple la voit comme un rapport de force : certains ont le pouvoir, d'autres y sont soumis, et la logique d'affrontement domine⁵. À l'inverse, Hannah Arendt explique que la politique est « l'espace qui se trouve entre les hommes » : c'est alors une logique de rencontre, de recherche d'harmonie⁶.

En effet, au début de son essai posthume *Was ist Politik ?* traduit en français par *Qu'est-ce que la politique ?*, Hannah Arendt exprime cette pensée fondamentale : « La politique repose sur un fait : la pluralité des hommes. Dieu a créé l'Homme, les hommes sont un produit humain »⁷. Ce passage date de 1950. La pensée politique avait alors derrière elle la Shoah et la bombe, autour d'elle la Guerre Froide, devant elle les grandes désillusions du siècle, la démocratie et le communisme.

Si la politique prend naissance dans l'espace qui est entre les hommes, il y a donc quelque chose qui est fondamentalement extérieur-à-l'Homme. Le *Zoon Politikon* n'existe pas : il ne nous semble pas vrai qu'il existe dans l'homme un élément politique lui appartenant essentiellement. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme re-

4 C. SAVES, *Tristes topiques du politique*, p. 9.

5 Cf. M. WEBER, *Le savant et le politique* (1919), Paris, Plon, 2002.

6 Cf. H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, (coll. L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 2014. *Qu'est-ce que la politique ?* Voilà la question permanente de la pensée de Hannah Arendt, posée face au choc de l'événement totalitaire et au développement de nouveaux moyens d'anéantissement. La réponse tient dans deux thèses qui se retrouvent déployées dans ce volume : l'essence de la politique est la pluralité ; son sens est la liberté.

7 H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, p.161.

lation. C'est ce que Thomas Hobbes avait bien compris⁸. Qui plus est, au centre de la politique on trouve toujours le souci pour le monde et non pour l'homme. Le but de la politique est de changer ou de conserver ou de fonder un monde. C'est mettre en relation les hommes entre eux, selon leur préoccupation pour le monde. Politique-relation, Politique-monde⁹.

Malgré la noblesse de ses motivations, en Afrique en général et en RD Congo en particulier, les représentations du politique et la logique qui guide ses actions correspondent plus à l'idée que la politique est un champ des rapports de force. Et là, on ne peut s'en douter, la passion du pouvoir corrompt. L'art de gouverner est celui de tromper les hommes. L'art d'être gouverné est celui d'apprendre la soumission, laquelle va de l'obéissance forcée à l'enchantement de la servitude volontaire.¹⁰ Personne n'ignore ces réalités... ces banalités, et pourtant elles n'en existent pas moins.

Tout compte fait, ce tableau peu reluisant de la scène politique africaine et congolaise n'est nullement caractéristique de temps actuels. En effet,

« du mal, depuis qu'on en parle, c'est-à-dire depuis qu'on parle sur la terre, on a dit qu'il s'incarnait historiquement dans le mal du pouvoir. Amos, le prophète d'Israël, stigmatise les crimes commis par les nations : on a labouré les territoires, déporté les captifs, livré les exilés pacifiques, éventré les femmes enceintes. Du tyran, ce « loup à forme humaine », que disent la tragédie et la philosophie grecques ? Esclave de ses désirs et faisant violence à autrui, il est devenu aveugle à lui-même. Il est cette figure du mal où règnent sans partage la tyrannie du désir et celle de la volonté de puissance. Quant au despote, référence quasi obligée de la philosophie politique du XVIII^{ème} siècle, il n'a de pouvoir que fondé sur la crainte qu'il inspire, et lorsque son bras se lève, c'est toujours pour donner la mort »¹¹.

1.2. Conscience nationale et aporie du paradigme de la politique d'identité

Un coup d'œil rétrospectif sur l'histoire politique de la RD Congo montre qu'il existe une réelle conscience politique nationale et ce, malgré des moments de crise et des relatives ruptures. Seulement, cette conscience d'appartenance nationale qui sert de socle à l'unité nationale exige d'être cultivée, entretenue et consolidée à hauteur des défis et des circonstances nouvelles.

8 H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 164.

9 M. TRONTI, *La politique au crépuscule*, Rome, Eclat, 2023, p. 171.

10 Cf. E. de la BOETIE, *Discours de la servitude volontaire* ou *Le contr'un*, Paris, Flammarion-Libro, 2018.

11 M. REVAULT D'ALLONNES, *Ce que l'Homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Flammarion, 1999, p. 12-13.

Aux difficultés naturelles liées aux exigences de la vie à plusieurs ou du vivre-ensemble, s'ajoutent des mécanismes de déstabilisation souvent mis en œuvre par des forces étrangères souvent avec la complicité de quelques nationaux. Tout ceci dans le but d'empêcher que la gestion du pouvoir politique ne s'exerce avec efficacité. Cependant, contre toute attente, des rébellions, des agressions, des guerres provoquées par des puissances impérialistes, plutôt que d'aboutir à la balkanisation et à la disparition de la RD Congo comme nation, ou comme État, finissent par renforcer et consolider la conscience politique et l'unité nationale.

Bien plus, le paramètre ultime, le chapitre complexe de la politique serait l'identité, qui s'inscrivant en nos vies, régirait nos discours, nos fantaisies, nos lois et nos gouvernements¹². Il y a des identités familiales, claniques, tribales, nationales... elles agissent à travers nous. Les oublier, les nier, les relativiser ou les reléguer signerait la typique vilénie de cette identité-ci (sans doute majoritaire), qui cherche à faire taire les subalternes.

À y regarder de près, la politique d'identité est un piège qui ignore et se moque de la géographie et de l'histoire. En effet, elle s'identifie au parachevement vrai de toutes les politiques : elle excave le principe de l'existence en commun, elle ordonne les diverses strates du public et du privé. À couvert, (...) elle agençait déjà tout. Le patriarcat, la misogynie, la phallocratie sont les manifestations d'une lutte de l'identité masculine contre les identités féminines et non normatives¹³. L'esclavage en Occident, le commerce triangulaire et la colonisation réalisent le combat de l'identité blanche contre les identités des personnes de couleur.

Au fait, la politique d'identité prend acte de la structure cachée de nos sociétés. Elle va s'appliquer à la corriger instamment, non pas en minimisant son intrinsèque nocivité ni en affaiblissant les lignes de séparation interne, mais en propageant une revendication identitaire, se multipliant sans cesse. Chaque identité va s'avancer sur le podium, dénoncer le tort subi, réclamer une réparation, obtenir une prébende.

Sous cette orientation, la métamorphose de

« l'identité en paradigme politique, sa configuration par la souffrance, la prétention à englober et à limiter l'intégralité de l'existence en fonction

12 L. DUBREUIL, *La dictature des identités*, Paris, Gallimard, 2019, p.7.

13 En République Démocratique du Congo, globalement, on est témoin des efforts du gouvernement pour conjurer cette pesanteur culturelle en vue d'une vie démocratique plus équilibrée. Mais il faudra davantage d'engagement au niveau de toute la communauté nationale et dans les divers domaines de la vie politique, sociale et économique.

d'un état de fait, inlassable promotion du même et du *comme-nous*, le ton outragé de chaque discours de revendication, la tendance au soliloque et à la censure, l'extraordinaire vitesse de diffusion électronique de ces conceptions, cette absence d'horizon autre que la restauration des supériorités anciennes, l'inversion des hiérarchies ou la scissiparité des différents identiques »¹⁴.

Dans cette perspective, on soulignera, d'une part que la politique de l'identité ne fait certes rien de plus que caricaturer le pire de la politiciaille ; et d'autre part, son succès présent risque simplement de prohiber, voire d'annuler, les formes alternatives de vie commune ou partagée, compromettant ainsi toute possibilité de gouvernance efficiente dans le contexte de diversité ethnique, clanique ou tribale.

2. Critique des violences égologiques sur autrui

Par critique, nous entendons une analyse déconstructive, une appréciation systématique qui, en même temps qu'elle réfute, s'efforce de restaurer ce qui, à travers la culture, la civilisation ou l'ontophénoménologie, a été longtemps oblitéré et altéré : *l'humain* et *l'autrement qu'être*.

S'agissant des violences égologiques proprement dites, celles-ci sont des conséquences néfastes de la structure du moi hypostasié, replié sur soi. Ces violences que nous examinerons tour à tour et qui se masquent ou s'exposent de façon multiforme, s'accommodant même avec des structures ou des institutions décriées ou unanimement admises ou tolérées, ont pour racine la conscience de soi dans sa synchronie. Dès lors, l'égoïsme s'avère être la forme de violence par excellence. En ce sens, la violence devient alors toute atteinte à la personne de l'autre homme ; toute réduction, toute réification ou chosification, tout mépris, tout enrobage de l'autre par le même : toute profanation de l'humain en l'homme.

Il s'agit, au total, de cette violence où des individus et des institutions s'érigent en souverains Absolus aux prises avec tout ce qui n'entre pas dans le même, avec tout ce qui résiste à l'homogénéisation et qui reste différent, autre, absolument Autre, Étranger : irréductible, inviolable et toujours inquiétant en raison de sa différence.

« La violence, écrit Levinas, ne consiste pas tant à blesser et à anéantir, qu'à interrompre la continuité des personnes, à leur faire trahir, non seulement

14 L. DUBREUIL, *Les dictatures des identités*, Paris, Gallimard, p. 8.

des engagements, mais leur propre substance, à faire accomplir des actes qui vont détruire toute possibilité d'acte »¹⁵.

Ce mal, Levinas le nomme « fille de Hitler ou sa fille adoptive »¹⁶. Précisons qu'autrui est tout homme à l'exception de « Moi », il est l'autre homme dont il faut défendre les droits et promouvoir la personne, l'humanité et la dignité. Autrui, c'est mon frère, victime des violences de mon égoïsme, mon prochain qui m'interpelle.

2.1. Égoïsme du Moi

Il nous semble que la distance philosophique prise par Levinas à l'égard de Martin Heidegger est une distance faite de méfiance, malgré l'admiration réitérée¹⁷. Cette distance s'exprime comme « besoin profond de sortir de l'être »¹⁸ et se manifeste notamment par une critique de la neutralité du *Dasein*,¹⁹ et par une volonté d'«évasion» hors de l'ontologie²⁰. Cette double critique se concentre dans la dénonciation de l'appartenance mondaine à une « terre » : exaltation d'une appartenance qui a pour effet de faire disparaître l'étranger. Le meilleur témoin en est le petit texte « Heidegger, Gagarine et nous », paru dans *Information juive* en 1961, et repris dans *Difficile Liberté*²¹. Dans ces quelques pages, comme dans d'autres concernant Martin Heidegger, Levinas identifie le rapport à la « terre » à une forme de paganisme. La portée de cette remarque est double : d'une part, il y a confusion entre l'immanence et la transcendance ; d'autre part, et par conséquent, c'est la transcendance d'autrui qui est niée par cette confusion.

Le paganisme consiste, justement, à mettre la lettre à la place d'autrui, à donner un statut de transcendance à ce qui ne relève que de l'« égoïsme » du Moi. Derrière le reproche de paganisme, c'est toute une conception du monde liée à l'ontologie qui est mise en question pour son oubli de l'Autre.

15 E. LEVINAS, *L'humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p.15.

16 E. LEVINAS, *L'humanisme de l'autre homme*, p.15.

17 « Malgré toute l'horreur qui vint un jour s'associer au nom de Heidegger, rien n'a pu défaire dans mon esprit la conviction que *Sein und Zeit* est imprescriptible, au même titre que les quelques autres livres éternels de l'histoire de la philosophie », (E. LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser -à- l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 205).

18 E. LEVINAS, *De l'évasion*, Paris, Fata Morgana, 1982, p. 97.

19 Cf. J. COLLÉONY, *Heidegger et Levinas : la question du Dasein*, dans *Les Études philosophiques*, n. 3 (1990), p. 313-331.

20 Cf. G. PETITDEMANGE, *L'un ou l'autre. La querelle de l'ontologie : Heidegger-Levinas*, dans *Les Cahiers de la nuit surveillée : Emmanuel Levinas*, Paris, Verdier, 1984, p. 37-49.

21 E. LEVINAS, *Difficile Liberté, Essai sur le judaïsme*, Paris, Le Livre de Poche, 1984, p. 323-327.

« L'ontologie heideggérienne subordonne le rapport avec l'Autre à la relation avec le Neutre qu'est l'Être. (...) Il s'agit d'une existence qui s'accepte comme naturelle, pour qui sa place au soleil, son sol, son *lieu* orientent toute signification. Il s'agit d'un *exister* Payen »²².

Eu égard à la gravité de ses conséquences, la confusion heideggérienne est ici dénoncée sous un ton plutôt incisif :

« Identifier le monde au sacré, faire du monde l'origine du sacré revient à réduire la philosophie à « son essence antireligieuse devenue une religion à rebours » : le neutre, un « sacré » qui efface la relation à autrui. Plus la sacralisation du monde lue chez Heidegger entraîne un classement des hommes en fonction de l'appartenance ou de l'étrangeté au « lieu » : autrui est-il ou non du *même* monde ? Levinas déchiffre à travers cet attachement au « lieu », les conséquences de la guerre et de la suppression de celui qui n'est pas du *même* lieu, ou qui n'a pas de lieu : la Shoah. Il y a ici la possibilité de faire disparaître autrui pour la seule raison qu'il n'est pas du *même* « Lieu », ne partage pas le « mystère des choses » sacrées qui est vu comme « la source de toute cruauté à l'égard des hommes » (...). Comme le rapport au monde heideggérien, ce rapport au corps déterminé par la force procède par exclusion de l'autre homme. Ne peut être considéré comme humain que celui qui a les mêmes déterminations biologiques que moi (comme chez Heidegger, l'attache au *même* lieu permet de définir le semblable). Ce qui a pour conséquence l'« invention de la race »²³.

Sous ce prisme, il y a lieu de comprendre la légitimité des inquiétudes qu'inspirent, en République démocratique, par exemple, des tristes expériences d'exclusion, de mépris, de discrimination et d'intolérance au sein de nos institutions, nos structures et de nos administrations, du simple fait que l'on vient d'ailleurs, que l'on n'est pas du même lieu, du même coin. A y regarder de près, surtout lorsque les intérêts financiers sont en jeu, les combats cessent même d'être souterrains, laissant l'impression d'une sorte de foire d'empoigne ! Et, c'est d'autant plus inquiétant que le phénomène, tel un cancer, semble atteindre l'ensemble du corps social. Le brun de sourire hypocritement distillé, les accolades apparemment fraternelles, dissimulent à peine ces options et attitudes logiquement suicidaires pour une société à vocation démocratique.

22 E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1988 (rééd.), p. 170.

23 A. ZIELINSKI, *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004, p. 27-28.

Selon la sémantique qu'on lui octroie, l'individualisme coïncide avec l'émergence de la conscience comme conscience de soi, comme *même*. Le Soi étant la subjectivité du sujet, on peut d'emblée reconnaître que dès avant le commencement, dès avant le moi et le sujet, le Soi était. Il était assigné par la bonté du Bien. Il était humain en tant qu'élu par le Bien, frère et responsable des autres dans une anarchie que suppose toute ontologie, toute phénoménologie et toute métaphysique de présence totale²⁴.

Élu dès avant sa naissance, assigné gardien de ses frères, le soi-même devient moi et Je. La subjectivité s'éveille à l'autre, inspiré par le psychisme comme répondant à l'autre ; répondant à un ordre et à un appel d'avant tout dialogue. Un commandement venu d'ailleurs, d'on ne sait où, de l'au-delà. Comme par un sursaut, le soi se mue en moi. Moi qui est le « Me voici », qui a le statut de responsable des autres : du moi qui comparait pour les autres et à la place des autres dans leur altérité et leur étrangeté. Ainsi, passe-t-on de la religion de l'éthique à celle de l'être et de l'apparaître qui vont se radicaliser comme conscience ou sujet dans l'ontophénoménologie²⁵.

Sous cette orientation, le soi répondant comme moi, comme « oui, me voici » se structure dans son « égoïté » comme être, c'est-à-dire comme Je s'engageant, prenant position, comme activité. La prise de conscience du moi et son engagement comme Je décrit le passage de la passivité éthique à l'activité ontologique exigeant la monstration. Du coup, le moi, incapable de demeurer passif après l'appel d'Autrui, s'engage comme Je et s'érige en conscience : en savoir et connaissance à partir desquels il reconnaît le Tu, l'Autre en tant qu'autre en face duquel il se trouve, à proximité duquel il répond. Le moi dans son « égoïté » vire au Je et surgit comme conscience et compréhension (thématisation) dans leur sens plénier de prise-avec, saisir-avec, être-avec.

On ne le relèvera jamais assez, être véritablement soi, selon Levinas, c'est être élu frère. Être authentique, c'est être responsable de tout et de tous²⁶. Or la quête effrénée de la conscience comme commencement, origine et fin se démarque de la passivité anarchique d'où elle est issue dès avant l'aube de son éveil et son parachutage dans la sphère de présence, de l'activité où elle s'avère sujet ou agent. Loin de se dépouiller, de se dénuder et de se désencombrer, elle se perd dans le monde de l'être caractérisé par le savoir, l'avoir,

24 Cf. D.-S.SCHIFFER, *La philosophie d'Emmanuel Levinas. Métaphysique, esthétique, éthique*, Paris, PUF, 2007.

25 D.-S.SCHIFFER, *La philosophie d'Emmanuel Levinas...*

26 Cf. F. POCHE, *Penser avec Arendt et Levinas, Du mal politique au respect de l'autre*, Lyon, Chronique Sociale, *Savoir Penser l'essentiel*, 2003, p. 91.

la thématization, les titres, la jouissance, la possession, la comptabilité, le pouvoir etc. l'éloignant ainsi du Bien ou de son humanité essentiellement responsabilité pour les autres²⁷.

Au demeurant, l'égoïsme qui est à la fois le primat du *même* et le mépris de l'autre est la violence par excellence exercée par le moi envoûté par l'ontophénoménologie. L'*ipséité* dans son anarchie vire en « égoïté » : règne de l'éthique caractérisé par la passivité, la vulnérabilité et la sensibilité. Mais le « me voici » de l'« égoïté », loin de se crispier dans sa passivité brise toute tendance d'indifférence face à l'appel. Sa réponse devient aussitôt une apologie, une défense et une prise en charge effective de l'autre en tant qu'autre et ce, dans son altérité. Une telle épiphanie vécue à proximité se fixe dans l'ontologie et la phénoménologie exigées par l'éthique qu'elles n'épuisent pas malgré l'appauvrissement qu'elle subit par leur trahison (monstration et thématization). Exposé dans l'univers de l'activité, de l'éveil, le Je se mue en conscience : départ de soi vers soi ou en vue de soi. Il s'agit là, pourrait-on dire, du pour-soi dont le narcissisme et la réduction de l'autre décrivent l'égoïsme ou l'égoïsme qui est la source de toute violence. Égoïsme en tant que attachement excessif à soi-même fait que l'on recherche exclusivement son plaisir et son intérêt personnel.

En contexte africain, on se plaint et on s'étonne de la manifestation d'un tel attachement excessif à soi à l'échelle continental. En fait, on voit par exemple, comment certains chefs d'État africains s'enrichissent au détriment de leurs populations, comment certains animateurs des structures politiques et gestionnaires des entreprises publiques de l'État se livrent à des détournements des deniers publics, rendant essentiellement chétifs les espoirs du bien-être des peuples et chimériques les rêves de développement des nations africaines.

Il faut le préciser. Cette attitude de la conscience éhontée se voit désarmée face à la finitude de la conscience désaxée par son autodépassement, son insuffisance et sa non coïncidence avec soi dans une imperfection que radicalise la résistance de l'autre homme. La transcendance et l'irréductibilité d'Autrui lui révèlent sa misère. Elles plongent cette conscience dans une socialité engendrant la culture dont les valeurs ramènent celle-ci à son origine véritable. Il y a, ici, comme une première destitution ou déposition de la souveraineté du moi grâce à la relation sociale avec autrui, la relation dés-inter-essée. Une telle dynamique fonctionne, selon Levinas, telle une « libération » au sens

27 Cf. E. LEVINAS, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Némo*, Paris, Fayard, 1982, p. 89.

d'une « délivrance du négatif »²⁸. Ce premier désencombrement, cette première mise en question s'opère au sein de la famille et du clan.

2.2. Familisme et clanisme

Incarnée dans l'univers cosmique et social, la conscience n'est plus seule, elle est inspirée comme psychisme, par l'autre. Elle vit à proximité des autres dans une intersubjectivité qui dénonce son individualisme. Cette rencontre interpersonnelle est la source d'émergence des idéaux, des valeurs, des normes, des aspirations qui, finalement, radicalisent la mise en question de la conscience déjà inaugurée par sa finitude.

L'on s'en aperçoit sans peine, face donc à l'intrigue de la « socialité » où est rendue la justice à l'autre par l'érection des institutions et des instances critiques issues du Tiers comme humanité, la conscience se dégonfle peu à peu²⁹. Le cri, la misère, le regard et l'appel d'Autrui se faisant pressants, la conscience se voit accusée, jugée, critiquée, totalement exposée et parfois contestée. Elle est sommée de briser sa coquille, de se désencombrer pour répondre des autres. Et, nous semble-t-il, le premier venu (Autrui) qui défait sa prison, l'inspire et l'ouvre béatement, pro-vient de l'institution dite famille où s'inculque la culture et où se défait l'égoïsme du moi, mais où se noue une nouvelle forme d'égoïsme de type collectif avant de se diluer dans le clan.

Ainsi donc, saisie comme « ensemble des personnes liées entre elles par le mariage et par la filiation », la famille, peut être restreinte ou élargie selon qu'elle considère l'union entre le père, la mère et les enfants dans une affinité très étroite ou selon qu'elle se saisit comme succession des individus qui descendent les uns des autres, de génération en génération ». Dans le premier cas, il s'agit de la famille ou parenté primaire tandis que dans le second, il est question de la famille élargie ou du clan. Mais en Afrique, la conception de la famille est essentiellement élargie. La famille africaine dépasse la cellule constituée du père, de la mère et des enfants (famille nucléaire) pour intégrer et comprendre les autres membres tels que les oncles, les tantes, les cousins et les cousines, etc.

2.2.1. Familisme

Dans son éthicité, le soi, se voit réhabilité au sein de la famille. Dès lors, face aux relations familiales, la conscience se dessaisit, brise son égoïsme et

28 Cf. E. LEVINAS, *Éthique et Infini*, p. 50-51.

29 Cf. R. BURGGRAEVE, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Leuven, Peeters, 1997. Lire également P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

se voit exaltée comme père, mère, frère, sœur, fille ou fils. Désormais pour soi et pour-autrui, sujet en face des objets, Je en face de Tu ou moi rivé au Toi, Je ou Moi ouvert au Il, la conscience ne s'appartient plus. Elle devient don de soi total aux autres, elle se surprend l'un-pour-les autres : fraternelle.

Et encore, la radicalité de la responsabilité pour soi se transforme en la prise en charge de son père, de sa mère, de son frère, de sa sœur, de son fils ou de sa fille. C'est pour eux que je possède, je travaille, j'économise et je vis. A cause d'eux, mon autorité, mon pouvoir, ma liberté et mes privilèges s'érigent en service gratuit et désintéressé. Pour eux, je suis appelé à m'oublier, à donner ma vie, à payer de ma peau, à expier. Dans une sorte d'inquiétude et d'obsession sans frontière, je suis responsable de ma famille. J'en suis responsable plus que les autres membres ; tout m'y incombe et je dois en répondre irrésistiblement.

Dans cette perspective, la conscience individuelle dépouillée de son égoïsme comme violence du *mêmesur l'Autre*, se découvre en fin de compte engouffrée dans une structure synchrone tendant à totaliser et à harmoniser. De là, la méconnaissance flagrante de l'*ipséité* de la conscience, des membres ou entités familiales. Une structure où le choix, les normes et le *modus vivendi* ne sont pas nécessairement mon œuvre. Un lieu où on est héritier. Héritier des parents, des frères et sœurs, des fils et filles que je n'ai jamais voulus, ni choisis ni même initiés. Elle les subit, malgré elle, et en demeure le premier responsable.

Dans la sphère de cette extériorité où se font jour des résistances, des failles et des déficits relationnels, le Bien ou l'humain se mesure à l'aune de la consanguinité. La fraternité anarchique se synchronise, s'inculture et se réduit à la fraternité parentale. En ce sens, n'est mon père, ma mère, mon frère, ma sœur, mon fils ou ma fille que celui qui est issu de même lien de consanguinité avec moi. Les autres n'entrant guère dans cette structure s'avèrent être étrangers, extérieurs, inconnus, ennemis, différents. Ils ne sont pas Nôtres ! D'où l'érection de la famille en même, en Moi absolu ou impérialiste dont l'égoïsme est appelé ici « familisme ». Car, le critère de l'humain apparaît être l'appartenance à une même famille : le critère biologique de consanguinité. Et pourtant, comme la filiation « la fraternité biologique n'est que la figure première de la fraternité ; mais on peut fort bien concevoir la fraternité comme relation entre êtres humains sans lien de parenté biologique »³⁰.

30 F. GUIBAL, ... *et combien de dieux nouveaux. Approches contemporaines II. Emmanuel Levinas*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980, p. 76 ss.

Au-delà de la consanguinité et de la parenté biologique, l'Afrique développe et cultive une fraternité plus large et fondée sur la qualité des relations dont l'humanité reste le fondement essentiel.

Eu égard à l'ampleur de l'intrigue dans la proximité familiale, le projet d'homogénéisation et d'harmonisation des membres par la famille semble irréalisable ou chimérique. Et pour cause, le conflit dû à l'hétéronomie ou à la différence des membres qui aboutit au patricide, au matricide ou au fratricide ou même aux complexes de toutes sortes (d'Œdipe, de Caïn, de castration...). Ici, certains types de rapports entre différents membres sont taxés d'incestueux, d'illégaux, d'ahurissants et d'inconcevables. Rapports mus par le désir de l'autre, la volonté de puissance comme dirait F. Nietzsche³¹ ou la « *libido dominandi* » pour reprendre l'expression chère à saint Augustin³² et qui, petit à petit, opèrent la « dénucléation » de l'enfermement dans la famille dont les insuffisances, la dépendance, les limites et l'imperfection font sauter les murs, les barrières égoïstes. La famille explose et se tourne vers les familles appartenant à la même origine ou issues des mêmes sources. Familles dont l'ensemble constitue le clan.

Il importe de le préciser, dans nos sociétés africaines la famille est une entité ouverte et les limites internes ne constituent pas le facteur déterminant qui la tourne ou la transforme en clan. Ce serait là faire preuve d'une perception philosophique qui ignore l'histoire et la sociologie. En tout état de cause, la famille nucléaire est toujours déjà prise dans un faisceau de relations « familiales », le futur père a des frères, des sœurs, des oncles, des tantes, etc. C'est en tant que telle que la famille explose au sens d'étendre ses relations jusqu'à devenir une entité plus importante dénommée clan.

2.2.2. *Clanisme*

La famille se transcende et s'ouvre aux autres familles. Elle s'individualise, se singularise et s'allie aux familles ayant avec elle des mêmes liens de consanguinité, un même ancêtre commun et une tradition commune. Toutes rassemblées, elles constituent un tout clanique à partir duquel elles réclament leur originalité, genèse et fraternité homogènes. Dès lors, chaque famille devient une entité égologique appelée à se défaire de sa structure synchronisante pour coaliser avec les autres familles issues du même clan.

Il faut insister. Assemblées autour d'un ancêtre commun, d'un patrimoine commun, l'abnégation opérée par ces familles instaure ou, si l'on veut, in-

31 Cf. F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1971.

32 Cf. Saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Paris, Seuil, 1994.

vente³³ une fraternité excluant d'emblée les autres familles étrangères aulignage. Familles considérées comme hostiles et contre lesquelles le clan devra se protéger pour garantir son unité, sa souveraineté, son pouvoir, sa cohésion, son originalité et ses coutumes.

Ainsi perçu, le clan devant sauvegarder son autonomie considère les autres clans comme des ennemis, une menace, ou une provocation et une inquiétude permanente, auxquels il demeure confronté³⁴. D'où les conflits et les rivalités interclaniques provoqués ou occasionnés par le souci de protéger son patrimoine matériel, culturel et son hégémonie. C'est aussi le souci de renforcer la solidarité et la fraternité claniques focalisées sur la progéniture, sur la propriété et la tradition qui les oblige à se totaliser contre les autres dans une forme « d'altérité tribale »³⁵. Une pareille solidarité annonce une fraternité et une responsabilité autrement plus restrictives où l'autre, étranger au clan, se voit absorbé, intégré comme esclave ou comme marchandise. Tout ce qui résiste au clan devra être assimilé, exclu ou supprimé selon la logique du clan sous-tendue par les prescriptions ancestrales dont la tradition demeure la norme directrice. Ce à quoi d'ailleurs rétorque Arthuro Paoli :

« La guérison de l'homme, le salut du monde se réalisent quand l'homme brise la carapace de son égoïsme et s'ouvre aux autres. Et ... l'autre, ton frère, devient un absolu que tu ne peux trahir, auquel tu ne dois pas faire défaut si tu comprends pratiquement que l'absolu, en ce moment, réside en lui »³⁶.

Au demeurant, les conflits fratricides entre les différentes familles du clan, la question d'adoption, d'esclavage, de possession, de défaites pendant les guerres ; les insuffisances culturelles et sociopolitiques, voire économiques ; l'autonomie des individus et des familles, bref l'inspiration du *même* clanique par l'Autre, font éclater le clan appelé désormais à s'extérioriser. La transcendance du *même* clanique va s'articuler d'emblée comme recherche de ce qui « me ressemble », de ce qui « me rassure » et « me sécurise ». D'où l'irruption du critère linguistique (langagier) et territorial qui s'avère

33 Cf. A. PAOLI, *Inventer la fraternité*, Paris, Centurion, 1978.

34 En Afrique, l'étranger n'est pas automatiquement une menace. Il peut être réellement un danger, une menace, mais il peut aussi être une chance. Lire, pour plus d'informations, O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 37-40.

35 Lire WASSO MBILIZI, *Réflexions sur la signification de l'altérité tribale. Essai de compréhension*, dans *Les nouvelles rationalités africaines* (n. spécial : *Les incidences de la tribalité*), 3, n. 11 (avril 1988), p. 346-361.

36 A. PAOLI, *Inventer la fraternité*, p. 124.

être la critique de l'égoïsme du clan ou du clanisme. Un égoïsme réduisant l'humain et ne considérant l'autre qu'en fonction de la consanguinité et de la communauté d'origine.

2. 3. Tribalisme

Si le clan est une « division ethnique de la tribu » se définissant à partir d'un ancêtre et d'un territoire communs, la tribu, elle, est une entité plus étendue pouvant comporter plusieurs ethnies et se fondant sur le critère langagier voire, territorial³⁷.

Dans les faits, le Moi impérialiste qui est le clanisme explose sous l'intrigue de la proximité et se voit mis et remis en question. Débordé, il brise sa coquille et s'ouvre à l'autre issu des autres clans, ou frère longtemps réduit au statut d'étranger et tenu pour ennemi. Mais la peur de l'Autre dénonçant son égoïsme comme violence persécutrice l'oblige à rechercher comme frères, les clans pourvus d'un « même langage » que lui. C'est ce fameux regard de l'autre homme en fonction du langage et de l'essence communs consacrant au propre comme au figuré une « altérité tribale » que nous appelons ici tribalisme³⁸.

À ce point de notre réflexion, on saisit comment le moi clanique s'engouffre dans le Moi tribal où individus, familles et clans s'identifient, s'authentifient par leur langage commun³⁹. Un « Nous tribal » émerge et devient critère de fraternisation, d'exclusion, de marginalisation, d'exploitation, de domination et de socialisation. Le langage devient critère d'humanisation, d'association allant jusqu'au mépris de l'autre usant « un autre langage », jusqu'au mépris de l'humanité de l'autre homme. On est parents, frères et sœurs, prochains et amis selon que l'on est issu et que l'on se retrouve au sein d'une même tribu. On ne se reconnaît dans le regard d'autrui qu'à partir du langage commun. Un tel tribalisme, le plus nocif de nos jours et aux violences plus violentes que les égoïsmes précédents, semble s'étendre jusqu'à l'échelle nationale où se justifient les associations tribales.

37 Nous considérons dans cette étude, à la suite de WASSO MBILIZI, *Réflexions sur la signification de l'altérité tribale*, comme synonymes les concepts d'ethnie et de tribu.

38 Pour plus de détails et d'informations, on lira avec intérêt BUAKASA TULU KIA MPANSU, *Esquisse d'un cadre théorique du tribalisme*, dans *Les Nouvelles Rationalités Africaines* (n° spécial : *Les incidences de la tribalité*), 3, n. 11 (avril 1988), p. 337- 345.

39 Cf. IPO ABELELA MAFILI, *Expression de la tribalité dans le milieu urbain du Zaïre. Considérations socio-linguistiques*, dans *Les Nouvelles Rationalités Africaines* (n° spécial : *Les incidences de la tribalité*), 3, n. 11 (avril 1988), p. 383-396.

Pourtant, au sein de l'éthique de la responsabilité, le langage déjà subordonné à l'être par l'ontologie,⁴⁰ s'est avéré être un Dit synchronisant, une thématization, une fixation et un enfermement dans l'immanence. Le Dit étant au service du dire qui l'inspire et qu'il traduit imparfaitement ne peut guère s'absolutiser au point de dénaturer la responsabilité anarchique qui le légitime et le signifie. L'autre, mon frère, transcende le langage, la thématization : il se trahit comme non-dit. En tant qu'interlocuteur, il s'exprime sans se laisser épuiser par le discours. Le langage relève donc de l'ontophénoménologie et se trouve suggéré par l'éthique appelée à le signifier. Facteur de liaison et de connexion, le langage dépasse très souvent le cadre limité du monde de ses usagers originaires, tribu, clan, ethnie, région ou nation. C'est le cas du swahili, du lingala, du tshiluba qui dépasse le cadre restreint de quelques provinces de la RD Congo.

Tout bien considéré, la norme tribale, incapable de réduire l'humain au langage et de vouer l'autre homme à la seule ontologie où le langage est verbalité de l'être voué à être justifié et fondé, s'en trouve mise en question. Eu égard à l'ampleur des chocs des cultures,⁴¹ la nature des mutations culturelles s'opérant au sein même des tribus, au-delà des mariages exogamiques, des pactes de tout genre, au-delà de l'allégeance des égoïsmes individuel, familial et clanique, la tribu explose tant de l'intérieur que de l'extérieur.

Bien plus, et c'est pour conclure ce point, la différence des entités autonomes, les pressions extérieures et l'impossibilité de se totaliser, de se rassembler harmonieusement, l'impossibilité de la « paix » obsèdent la tribu et l'exposent à l'éclatement. Désormais la fraternité intéressée se révèle incohérente face aux provenances claniques et territoriales, aux classes sociales. D'où la division de la tribu, radicalisée par la provenance territoriale allant jusqu'à l'affectation de la conscience tant individuelle que collective soumise à nouveau à l'épreuve de l'éclatement et donnant lieu à l'émergence du régionalisme.

2.4. Régionalisme

Les consciences individuelle, familiale, clanique et tribale ont, par leur prégnance et leur synchronie narcissique, absolutisé le soi-même comme

40 Cf. D. S. SCHIFFER, *La philosophie d'Emmanuel Levinas, Métaphysique, esthétique, éthique*, Paris, PUF, 2007, p. 124-127.

41 Cf. Cl. GEFRE (dir), *Théologie et choc des cultures*, (Cogitatio fidei), Paris, Cerf, 1984. Lire également S. HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, dans *Commentaire*, 6 (1994), p. 247-260. Les thèses soutenues par l'auteur dans ce document se trouvent aujourd'hui publiées dans un ouvrage aux allures d'un classique et portant le même titre.

origine ainsi que le langage commun. Ces frontières égologiques entraînent *ipso facto* la division du sol et des biens selon les processus d'installation. Du nomadisme faisant des hommes des pèlerins, on aboutit au sédentarisme les érigeant en propriétaires égoïstes.

En effet, le goût de l'autonomie et l'économie de la possession et du désir hégémonique ont conduit les hommes à se partager ou à se disputer le sol en le découpant arbitrairement. L'installation sur une portion de terre acquise ou conquise, et dont on désire soit élargir soit conserver les frontières, fera naître une nouvelle forme de violence égologique, le régionalisme cette fois.

Ainsi qu'il se donne à expérimenter, le régionalisme est une structure exprimant une conscience collective réduisant la fraternité ou l'humanité au seul et simple critère d'appartenance (ou provenance) à une même portion de terre⁴². Les gens issus d'une même région ou province, fût-elle délimitée arbitrairement par les aléas de l'histoire, se tendent la main, établissent une solidarité régionale ou provinciale en brisant les barrières de l'individualisme, du familisme, du clanisme et du tribalisme pour s'enrober dans un « Nous régional ou provincial ».

Faut-il s'étonner que, désormais, tous se concentrent autour de l'intérêt territorial devenu lieu d'identification, d'authentification, lieu à partir duquel on fraternise et on se prend mutuellement en charge. On y totalise à souhait et ce, au mépris de ceux venus d'ailleurs : ces inconnus qui dérangent et dont la nouveauté inquiète les autochtones ou les originaires. L'autre en tant qu'autre, venu d'en deçà ou de l'au-delà, d'on ne sait où l'anarchique et l'irréductible devient la mise en question qui appelle et interpelle une fraternité illimitée débordant son critère borné, intéressé. Par rapport aux systèmes précédents, ce dernier, inavoué par ailleurs, ouvre une voie de fraternité plus élargie dès lors qu'il génère une âme collective issue de la rupture des barrières régionales érigées en État, pays ou Nation. De là, la naissance du nationalisme comme critique des violences du régionalisme appauvrissant l'humain et déstabilisant la terre donnée à tous.

42 Cf. C. KABUYA LUMUNA SANDO, *Idéologies zaïroises et tribalisme*, dans *Les Nouvelles Rationalités Africaines* (n° spécial : *Les incidences de la tribalité*), 3, n. 11 (avril 1988), p. 404-425 ; J.-L. AMSELLE, *L'ethnicité comme volonté et comme représentation. A propos des Peuls du Wasolon*, dans *Annales. Économie, Société, Civilisation*, n. 2 (mars-avril 1987), p. 465-489. Pour une plus large information sur la tribalité, on lira avec intérêt, A.TSHITENDE KALEKA, *Les affirmations ethno-régionalistes et appartenance nationale*, dans *Cahiers des religions Africaines*, nouvelle série, vol. 3, n. 6 (décembre 2022), p. 7-28 ; F. BATUAFE NGOLE, *La Bible au cœur de l'interculturalité. Les enjeux de la tribalité, de l'oralité et des migrations en Afrique*, Kinshasa, PUCC, 2023, particulièrement, p. 35-51.

2.5. Nationalisme

L'avènement du colonialisme qui a déstabilisé la structure de l'organisation planétaire, généré des atavismes dont les séquelles font écho dans le néocolonialisme et le mépris de l'homme par l'homme dominateur est une violence qui a beaucoup joué dans la dissection des terres, des tribus en États ou Nations. L'autonomisation des groupes sociaux après les guerres fratricides, claniques, tribales et régionales, a vu apparaître dans chaque coin, un « groupe humain assez vaste, qui se caractérise par la conscience de son unité et la volonté de vivre en commun ». Une telle entité ainsi caractérisée est dite Nation⁴³.

Précisons davantage. Cette entité se réfère au peuple qui est une portion d'hommes en société établis sur un territoire déterminé et pourvus de normes, de coutumes, d'institutions et d'une organisation. Loin d'être un simple agglomérat d'individus, la Nation est plutôt, une « communauté politique établie sur un territoire défini, et personnifiée par une autorité souveraine ». Elle suppose donc le pouvoir, la puissance et l'autonomie. Elle transcende les différends et les différences individuels, familiaux, claniques, tribaux et régionaux pour s'affirmer à travers une âme commune, une conscience collective marquée par son caractère souverain. Ce qui engendre le sentiment patriotique ou le nationalisme. Ce dernier n'est rien d'autre que l'érection d'un peuple en *même*, la violence d'un peuple contre d'autres peuples, d'un peuple érigé en moi souverain, d'un peuple se définissant par ses intérêts, son patriotisme, ses aspirations, ses idéaux et son unité nationale.

On peut le constater, il s'agit d'un peuple multiculturel appelé à défendre sa souveraineté⁴⁴ en affrontant les autres pour se maintenir ou se coaliser avec eux autour des intérêts, parce que convaincu de cette évidence : « exister, c'est résister »⁴⁵. Les autres peuples, individualisés, sont considérés comme des étrangers, des lointains, des intrus dont l'hétérogénéité dérange l'harmonie du *même*. D'où, la sous-estimation ou le mépris envers eux sur base de critères proprement ontologiques tels l'origine parentale, la frontière, la nationalité, etc. C'est ce qui advient lorsque surgit la surdéterminante question qu'est la quête récurrente du moi national ou mieux, le souci de l'affirmation du moi national⁴⁶.

43 Pour plus d'informations, on lira avec intérêt G. NOIRIEL, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris, Bayard, 2015.

44 Au sens où l'entend I. W.ZARTMAN, *Du progrès en relations internationales*, dans *Un autre monde est-il imaginable. Discours à quatre voix à propos des défis de la globalisation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Louvain, 2003, p. 57-60.

45 Cf. KAUMBA LUFUNDA, *Exister, c'est résister*, dans *Conflits et identité. Actes des Journées Philosophiques de Canisius- 2*, Kinshasa, éd. Loyola, 1997, p. 171-181.

46 Cf. C. KABUYA LUMUNA SANDO, *Idéologies zaïroises et tribalisme*, p. 408.

En ce sens, le nationalisme dans son « exaltation du sentiment national » est un attachement passionné à la nation, allant parfois jusqu'à la xénophobie et la volonté d'isolement. En effet, les révolutions historiques et les régimes politiques ayant pris un tel nationalisme pour socle (fascisme, nazisme...) ont révélé combien son impérialisme et son narcissisme s'avèrent un anti-humanisme foncièrement dangereux pour les autres hommes dont on ne se sent responsable que de façon intéressée. Son artifice ontophénoménologique, au-delà de la fausse éthique qu'elle engendre, trahit l'éthique anarchique, la fraternité préliminaire d'au-delà les frontières et par rapport à laquelle se démarque une éthique dont la responsabilité irrésiliable et pré-originaires, dément l'absolutisation en dénonçant la violence qu'elle porte aux autres.

Il appert de ce qui précède qu'un tel nationalisme atteint son paroxysme comme dictature d'un peuple contre les autres peuples, surtout les plus faibles et les plus défavorisés dont on devrait défendre les droits et promouvoir l'humanité et les conditions de vie. Il se mue alors en un ensemble de mécanismes destinés à se rendre démagogue et omnipotent, au détriment des autres dont on se sert comme des échafauds, des moyens⁴⁷, des instruments et des objets qu'on écrase pour faire s'émerger et étaler son hégémonie. Cette violence égologique aboutit au primat du politique (pouvoir) et de l'économie (intérêt) sur l'éthique qui les suscite, les légitime et les signifie.

« L'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre s'impose dès lors, comme l'exercice même de la raison. La politique, cette politique-là s'oppose à la morale, comme la philosophie à la naïveté »⁴⁸.

À la vérité, les considérations qui précèdent induisent à considérer que, sous ce prisme, le nationalisme fait de la patrie et de la nation un absolu, un critère de l'humain en fonction duquel l'autre homme est mesuré, approché, voire marginalisé, pour ne pas dire accusé, persécuté et assassiné. Tout s'enferme dans la sphère nationaliste et devient motif d'orgueil, d'identification, de domination, d'aliénation et d'exploitation de l'homme par l'homme, des peuples par un peuple dont on décline la prise en charge et on ignore l'humanité.

Il se donne à comprendre en effet que, malgré son indépendance et sa souveraineté, son unité, sa langue (ses langues), ses traditions, ses aspirations,

47 Pourtant l'impératif kantien est de notoriété historique : « Agis 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 », (E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Trad. nouvelle par V. Delbos, Paris, Delagrave, 1934, p. 46).

48 E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 196, p. 5.

le critère de nationalité ou, pour reprendre le mot de C. Kabuya Lumuna Sando, le « nationalisme tribal »⁴⁹, se trahit comme insuffisant. Il devra lui-même être fondé à partir de l'humanité comme responsabilité pour les autres. Car, aucun peuple, en ce qu'il nous semble, ne se suffit à lui-même. Tous, puissants ou faibles, développés ou sous-développés ont besoin des autres pour se poser, s'imposer ou se déposer, pour se situer, se dessaisir, se ressaisir et se définir. Tout peuple, en effet, est à proximité d'un autre peuple dont il est aussi responsable, dont il doit répondre parce que concerné et cerné par lui.

Sous ce prisme, les frontières devenues limites même de notre cœur hostile aux autres, se brisent ; l'âme nationale s'ouvre et on assiste aux coalitions entre nations, à l'acquisition des nationalités par la nationalisation que l'on peut sommairement circonscrire tel un processus d'intégration de l'Autre dans le *même* qu'est la nation. Voilà qui donne lieu ou fait aboutir aux relations internationales dont on admire ou défend le progrès aujourd'hui⁵⁰ et qui, en définitive, constituent une intersubjectivité plus extensive s'exprimant, entre autres, à l'échelle continentale.

2.6. Continentalisme

Plusieurs rideaux, murs et frontières se sont brisés. Les blocs politico-économiques ont également subi des mutations aux conséquences incalculées. Les pays jadis opposés se solidarisent et, il y a comme une prise de conscience renouvelée du principe « L'union fait la force » et du phénomène de la mondialisation⁵¹.

Mais qu'est-ce donc le « continentalisme » ? Il se réalise dans un sentiment passionné non seulement d'appartenance à un continent, mais aussi dans une idéologie prônant la tendance à se rassembler autour de la réalité « continent » ou sous-continent (comme l'UE) afin de résister aux pressions des autres peuples issus des continents voisins. L'on assiste, dès lors, à un continentalisme restreint ou extensif. Nonobstant son ouverture donnant plus d'accès à une solidarité et une fraternité plus élargies, le continentalisme demeure enraciné indéfectiblement dans l'ontophénoménologie.

Plus explicitement, le continentalisme restreint est le rapport existant entre les nations d'un même continent situées à proximité les unes des autres

49 C. KABUYA LUMUNA SANDO, *Idéologies zaïroises et tribalisme*, p. 415- 418.

50 Cf. I. W. ZARTMAN, *Du progrès en relations internationales*, p. 57-60.

51 Pensons ici à la fin de la guerre froide, chute du mur de Berlin. Cf. P. DE VILLE, *La globalisation. Fatalité ou espoir*, dans *Un autre monde est-il imaginable*, p. 61-86.

et qui s'unissent autour d'une structure politique, économique, sociale ou culturelle, voire mixte. Prise isolément, chaque nation se révèle incohérente et débordée par les paramètres existentiels qui jonchent son histoire et qui la contraignent à l'extériorisation. Elle s'ouvre vers les autres nations qui l'interpellent malgré elle.

Des considérations ci-dessus formulées, s'ensuivent des coalitions internationales à petite envergure selon le principe de bon voisinage. Une unification dont le même méconnaît le désintéressement et le sens de service. Ainsi l'érection de quelques nations en une organisation collective s'avère *ipso facto* une marginalisation et une exclusion de celles n'obéissant guère à la règle ou à la norme. Faut-il ici rappeler le principe logique du philosophe hollandais Spinoza selon lequel « Tout choix est une élimination, toute détermination est une exclusion »⁵² ? Il ne fait donc l'ombre d'aucun doute que nous sommes là, sous le règne du même où, à quelques exceptions près, tout se ressemble, s'assemble, se retrouve, se structure et s'harmonise adéquatement.

Par ailleurs, le continentalisme extensif est le dépassement du premier dans la mesure où il regroupe les habitants d'un même continent, l'Union Africaine (UA) par exemple. Ceux-ci s'insèrent dans un vaste système où ils se totalisent autour des entités parfois disparates qui n'intègrent les autres qu'à titre secondaire ou hégémonique.

L'enjeu nous semble de taille. En effet, cet arrimage des nations, établies sur un même continent, demeure fondamentalement intéressé. On y adhère selon ce qu'on y gagne. Le regard fixé sur les autres est atrophiant. La fraternité s'y découvre superficielle et comme précaire, sans doute parce que pure initiative des partisans et aux antipodes, si l'on veut, de la responsabilité anarchique.

Comment ne pas le redouter ? Avec le continentalisme, on a abouti inévitablement au racisme et à la discrimination où autrui n'est vu qu'en fonction de la couleur de sa peau. Racisme qui est une théorie de la hiérarchie des races, qui reconnaît à une seule race le droit de dominer les autres. C'est le cas du colonialisme et du néo-colonialisme, des pays rongés par la vieille peste de l'apartheid manifeste ou larvé et où, les critères de race et d'autochtonie constituent la norme à partir de laquelle l'autre est approché comme frère.

52 Cf. SPINOZA, *L'éthique*, Paris, Gallimard, 1954.

Sous cet horizon, plus réussi que le familisme, le clanisme, le tribalisme, le régionalisme et le nationalisme, le continentalisme, visant l'autre en tant qu'appartenant ou non au même continent que moi se trouve en dernière analyse mis en question par la présence des humains résistant à ladite structure. Incapable donc de contenir l'aspiration profonde des habitants des continents, arbitrairement et irrégulièrement divisés à partir des idéologies complexes, chaque continent se voit rivé aux autres qui l'interpellent et auxquels il devra répondre sans dérobade ; pour lesquels il devra souffrir, se sacrifier et expier. D'où la critique interne de différentes entités en soi non systématisables et de l'expression, pour ainsi dire, des rapports internationaux où s'annoncent imparfaitement une responsabilité sans limite, une fraternité sans barrières avec, pour seul critère d'adhésion, l'humanité. Une fraternité qui, dans les faits, peine à venir et dont l'émergence étouffe quotidiennement sur l'autel de l'ontophénoménologie.

Tout bien considéré, les êtres humains en général, et les Africains en particulier, se trouvent être, membres d'une famille, d'un clan, d'une tribu, d'une ethnie, d'une région, d'une nation, d'un continent etc. Mais que ces appartenances naturelles deviennent du fait de leur importance, des critères essentiels et déterminants pour nos choix politiques, nos options sociales et nos jugements de valeur, voilà qui étonne et surprend plus d'un.

Une telle transformation, pour paraphraser Célestin Dimandja Eluy'a Kondo, est-elle, elle-même, impérative ? De telles explications fournissent-elles, en vérité et intégralement, la clef des dissidences, des conflits, des vols, des agressions sexuelles et des violations massives des Droits de l'Homme au Congo Kinshasa, en Afrique et dans le monde ? Rien n'est moins sûr. Mais, dans les propos quotidiennement tenus autant que dans des études dites savantes effectuées par certains milieux africanistes, tout se passe, tout se pense comme s'il fallait ériger en règle d'or la référence et la préférence familiales, claniques, tribales, ethniques, régionales⁵³.

On saisit pourquoi l'ontophénoménologie de la conscience opérée à partir de l'éthique levinassienne a révélé la « dénucléation » des égoïsmes se désencombrant, se déstructurant et se fissurant pour sombrer dans une nouvelle forme d'égoïsme encore voué à la défection et au délire de la dédicion du langage éthique commandé par la proximité. L'intrigue du même et de l'autre a fait culminer la proximité de l'un-en-face-des-autres dans une soli-

53 Cf. C. DIMANDJA ELUY'A KONDO, *Un pas vers une nouvelle conscience sociale et politique*, dans *Les Nouvelles Rationalités Africaines* (n. spécial : *Les incidences de la tribalité*), 3, n. 11 (avril 1988), p. 333- 336.

darité universelle s'efforçant de transcender ou de surplomber les antagonismes des violences scrutées.

Conclusion

La conscience politique d'appartenance nationale est une réalité expérimentée en RD Congo malgré sa fragilité. Chacun appartient à des ensembles qui le dépassent. Ce sont les collectifs : famille, cercle professionnel, appartenances diverses. Il faut consentir à en subir l'épreuve : en être, s'en distinguer, les fuir, s'y fondre.

Mais il importe ici, de repenser le collectif car bientôt l'épreuve se double de la déception de chacun. Cette déception vient de la promesse faite par tout collectif : celle d'une communauté véritable. Promesse non tenue, mais qui demeure. Une telle communauté devrait être possible, car en tant que citoyens nous devrions savoir ce qui peut être commun à des êtres différents

En examinant la déconstruction des violences égologiques, nous avons voulu, nous appuyant sur Levinas, mettre en garde les générations présentes et à venir contre le piège de «l'enfermement dans le même» ou le primat de l'*identité* qui érige en règle d'or la référence et la préférence familiales, claniques, tribales, ethniques, nationales, continentales. D'en faire un critère d'humanité et de fraternité, il y a là une complicité entre les mots et les actes, avec laquelle il faut, plus que jamais, et dès maintenant rompre.