

Entre le visible et l'invisible : la douloureuse marche de la démocratie en Afrique.

Par Pierre Mazarin MFUAMBA KATENDE

Introduction

Dans cet article, nous nous proposons de répondre à la question suivante : comment l'espace public africain pourrait-il se démarquer des forces invisibles qui, d'une certaine manière, font obstacle ou défavorisent sa démocratisation ? Pour ce faire, nous n'allons pas emprunter une démarche herméneutique qui s'attarderait à chercher à comprendre ou à faire comprendre, à expliquer ou à interpréter les expressions clés telles que « le visible », « l'invisible » ou « la démocratisation ». L'on sait néanmoins que lorsqu'il traite de l'invisible et du visible, Platon les considère comme des réalités dont l'une est soumise à la perception sensible et au commerce entre les hommes, c'est-à-dire, en fin de compte, au changement. C'est le monde visible. Tandis que le monde invisible serait fait, quant à lui, de tout ce qui, étant au-delà du sensible, ne peut ni subir des modifications, ni se prêter aux aléas du commerce entre les hommes. Socrate le plaçait à l'intérieur de la personne humaine et Platon à l'extérieur donnant lieu d'une part à une conception internaliste et d'autre part à une vision externaliste du juste et du vrai¹.

Notre démarche sera plutôt « inflexionnelle ». Il s'agit, à cet égard, d'une manière de procéder recommandable aux intellectuels africains engagés dans le réel-quotidien-africain. Celle-ci peut être extérieure ou intérieure. Mais dans tous les cas, il est question de se rappeler le pouvoir que détiennent les intellectuels africains, en général et les philosophes rd congolais en particulier, de réfléchir et de faire des propositions idoines face aux défis pressants de la démocratisation² de la gouvernance politique africaine en vue d'une amélioration souhaitée de la qualité de la vie et du bien-être des peuples d'Afrique³.

En fait, ce que souhaitent les peuples d'Afrique aujourd'hui c'est, grosso modo, de trouver des issues favorables pour sortir de la pauvreté et de la misère, d'être libres et d'exercer ces libertés, de connaître ses droits et d'être assurés que ces droits sont garantis et, de manière plus incisive, de

¹ Cf. RUSS., J., Philosophie : Les auteurs, les œuvres. La vie et la pensée des grands philosophes, Paris, Bordas, 1966.

² Dans une sorte de phénoménologie de la démocratisation, Robert A. Dahl reconnaît l'existence de huit indicateurs sous forme de garanties d'un processus de passage des formes de pouvoir autoritaire à la forme de pouvoir démocratique à savoir : « la liberté de constituer des organisations et d'y adhérer, la liberté d'expression, le droit de voter, l'éligibilité à un mandat public, le droit des dirigeants politiques de se disputer les suffrages des électeurs, des sources d'information alternatives, des élections libres et loyales, des institutions qui font dépendre les politiques du gouvernement des votes et des autres moyens d'exprimer des préférences ». DAHL, A. R., *Polyarchie : participation et opposition*, Bruxelles, éd. De l'Université Libre de Bruxelles, 2016, p.17. Ces indicateurs constituent, dans les agitations politiques africaines, des défis à relever.

³ Ngoma Binda, expose une théorie inflexionnelle dans un ouvrage intitulé : *Philosophie et pouvoir politique en Afrique. La théorie inflexionnelle*. Cet ouvrage s'adresse aux intellectuels africains et aux intellectuels rd congolais. Mais il s'adresse aussi à tout celui qui, ayant acquis des outils de pensée et d'action, est capable non seulement d'appréhender les défis de son milieu et de son temps, mais aussi d'apporter sa contribution en vue d'infléchir positivement la courbe de la qualité de la vie de ses concitoyens. Cf. NGOMA BINDA, P. *Philosophie et pouvoir politique en Afrique. La théorie inflexionnelle*, Paris, L'Harmattan, 2004. On peut aussi lire NGOMA BINDA, P., *Théorie et pratique philosophique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2011.

s'assumer pleinement en tant que « Citoyens ». Or sur cette voie, la démocratie se présente comme la seule forme de gouvernance politique favorable du fait que son idéologie fondatrice charrie un certain nombre de constantes telles que la libre participation du peuple en tant que citoyen à la vie politique et civile, la protection des droits de tout homme, l'égalité de tous les citoyens devant les lois et les procédures publiques, l'autonomie individuelle et la juste redistribution des revenus nationaux⁴. C'est à cet effet qu'à ce jour, les peuples et les Etats africains sont engagés dans un processus de conversion politique en faveur du passage des systèmes de pouvoir autoritaire à un système de pouvoir libéral en vue de s'approprier des bénéfices de la démocratie pluraliste.

Cependant, les crises politiques⁵, les injustices, les guerres et les affrontements récurrents à l'avènement de la démocratie pluraliste semblent avoir ouvert en Afrique, au dire de Sémou Pathé Guèye, une sorte de boîte de Pandore. Elle a en effet libéré les méchancetés dues aux clivages ethniques, aux barrières régionalistes et confessionnelles ainsi que les vieux démons du tribalisme que les régimes coloniaux et/ou dictatoriaux avaient réussi à inhiber grâce à des moyens militaires ans réellement les éliminer. Semou Pathé Guèye estime qu'avec l'avènement de la démocratie pluraliste, « des clivages et des partages identitaires qui avaient été occultés ou qui semblaient même voués à une disparition programmée au profit de l'idée de citoyenneté partagée et du sentiment de l'appartenance à la même nation, refont surface et [...] se transforment en autant de sources potentielles ou réelles de tensions et de conflits internes aux conséquences parfois dramatiques⁶ ».

Au regard de la gravité de la situation et des besoins en présence, on est urgemment en droit de se poser la question de savoir : à quelles conditions une démocratie pluraliste peut-elle devenir bienfaisante pour les peuples d'Afrique ? Et pour plus de précisions : les démocraties africaines pourront-ils résister au tribalisme ? Les propositions ci-dessous constituent des tentatives de réponse.

1. Quelques réponses des penseurs et philosophes africains

Cette question est à l'ordre du jour des réflexions des philosophes et des penseurs africains et a donné lieu à ce que l'on pourrait dénommer : les grands courants de la philosophie politique en Afrique. A y regarder de très près, on pourrait retenir trois principaux courants de philosophie politique ad hoc à savoir : le courant herméneutique, le courant intégrationniste et le courant constructiviste. Les tenants du courant herméneutique s'attachent surtout à une sorte de discussion sur le concept de démocratie ou de démocratisation à l'ère de la mondialisation. Ils invitent à aller à la reconnaissance des significations de la démocratie, à les percevoir dans leurs origines, à les pénétrer dans leur quintessence et à recenser, le cas échéant, les impacts dont elles se seraient rendues coupables dans leur émergence. C'est presque dans le même sens que chez les grecs anciens par exemple, l'herméneutique leur permettait d'interpréter les oracles, de découvrir les

⁴ Cf. BRIEY, L. (de), *Le sens du politique. Essai sur l'humanisme démocratique*, Wavre, éditions Mardaga, 2009, pp. 29-51.

⁵ *Ibid.*, p. 5. Il sied de signaler ici que la crise étant un signe de rupture, la crise politique marque la perte de confiance entre les citoyens et leurs dirigeants.

⁶ SEMOU PATHE GUEYE, *Du bon usage de la démocratie en Afrique*, Dakar, Les nouvelles éditions africaines du Sénégal, 2003, p.8.

significations que les signes divins véhiculaient et de se conformer à leurs exigences pour éviter d'encourir un châtement⁷. C'est ainsi qu'en face de la démocratisation, certains penseurs africains se sont penchés sur l'interprétation du phénomène et au bout d'un ultime effort de compréhension des concepts, ils ont tenté de l'expliquer, d'en saisir la portée et de déterminer ou non les comportements à adopter en sa présence. On pourrait citer au nombre d'auteurs de ce courant les ouvrages tels que *Du bon usage de la démocratie en Afrique* de Semou Pathe Gueye (2003), *Pour un bien-vivre-ensemble de l'humanité* de Nestor Mbolokala Imbuli (2010) ou encore *Pour l'économie du bonheur partagé. Construire une société heureuse* de Kā Mana (2014).

Quant au courant intégrationniste, il suggère qu'une incorporation ou une assimilation des communautés ethniques ou des communautés étatiques se réalise dans des structures démocratiques existantes nationales ou régionales. On pourrait évoquer dans ce cas les propositions contenues notamment dans *Structure et sens cosmopolitique du pouvoir dans la culture des Ankutshu-Membele. Contribution au processus d'intégration et de démocratisation en Afrique* (2011-2012) de Hiamba Ovungu ou celles de Damien Kudada Banza dans *Problématique de l'intégration politique en Afrique centrale. La théorie de la justice de John Rawls à l'épreuve de la réalité africaine* (2015).

Pour ce qui concerne le courant constructiviste dans le domaine de la démocratisation de l'Afrique, il estime que les démocraties africaines sont encore à construire. Nous voudrions insister dans ce cadre sur la variante ethnodémocratique du courant constructiviste et sur les dangers qu'elle présente dans le dénouement des crises politiques en Afrique. Ensuite, nous allons poser les jalons de l'avènement d'une social-démocratie en Afrique avant de présenter la démocratie-libérale-solidariste- diffuse comme la forme de démocratie qui pourrait mieux rencontrer les préoccupations actuelles des populations africaines.

En effet, par « ethnodémocratie », il faut entendre, un système de pouvoir politique ethnocentriste légitimé par les ancêtres morts, exempté de textes réglementaires et dans lequel les autorités publiques détiennent une souveraineté incontestable d'origine invisible, exerçable à vie et de forme sacrée. Il s'agit en fait d'une forme de pouvoir dont la légitimité dépend de l'appartenance à une lignée biologique. Cette forme de pouvoir est la plus répandue dans les traditions africaines⁸. C'est ainsi que se référant à l'imaginaire culturelle des Ankutshu Membele par exemple, Hiamba Ovungu dépeint cette rationalité politique de la manière suivante : « tous les membres de la famille, êtres vivants et objets inertes, sont considérés dans cet univers imaginaire comme appartenant au chef en service, fondé de pouvoir des ancêtres décédés qui sont les chefs véritables du clan. De même, le chef, aux yeux de ceux-ci n'est point séparable de sa relation avec les ancêtres du clan. L'autorité suprême du chef réside surtout dans les mânes des ancêtres et de tous ceux qui ont été au

⁷ *Ibid.*

⁸ Alain-Serge Mescheriakoff assimile cette rationalité politique à un type d'Etat patrimonial. Il définit un Etat patrimonial comme étant un « espace dans lequel le chef organise son pouvoir politique comme l'exercice de sa gestion domestique, son pouvoir domanial dépassant les limites de sa maison, contraint des individus extra-patrimoniaux qui deviennent alors des sujets politiques. L'administration patrimoniale est alors une administration personnelle du chef sur l'espace politique...les finalités de l'organisation sont introverties (le profit du chef et de ses proches)... ». Et l'auteur du *Droit des services publics* confirme que cette conception du pouvoir est largement répandue en Afrique. Cf. MESCHERIAKOFF, *Droit des services publics*, Paris, PUF, 1991, p. 65.

pouvoir avant lui et qui lui ont confié le mandat⁹ ». Ainsi, dans les traditions africaines, le mandat du chef n'est pas lié à un choix public des personnes morales libres et égales agissant de commun accord. Il est plutôt un effet de légitimation selon l'ordre des ancêtres morts, détenteurs de toute souveraineté. C'est pour cela que le souverain est inamovible et incontestable¹⁰.

Au dire de Bamba Doukare, l'ethnodémocratie « se caractérise par la forte présence des déterminants ethniques ou régionalistes dans la vie politique¹¹ ». Et de manière générale, les ethnodémocrates africains, devenus chefs d'Etats à la faveur des coups d'Etat, à la suite de certaines circonstances fortuites ou à l'issue des élections aux suffrages universels orientés à l'avance, confondent aisément l'autorité de l'Etat démocratique moderne basée sur le libre choix avec les systèmes de pouvoir coutumier à caractère patrimonial. Ils traitent ainsi les populations sur lesquelles ils gouvernent comme étant des membres de famille mineurs ou des fidèles formant une communauté sur laquelle ils ont le droit de régner sans partage suivant une éthique téléologique utilitariste. Ils se considèrent ainsi comme des chefs d'Etats à vie¹².

Phambu Ngoma Binda peut être considéré comme un des philosophes politiques le plus représentatif de ce courant en Afrique. En effet, pour Le Professeur Ngoma Binda, pour mieux servir les populations africaines, la démocratie en Afrique devrait être libérale communautariste. Car, pour l'auteur d'*Une démocratie libérale communautaire pour la République Démocratique du Congo et l'Afrique*, l'existence de plusieurs communautés culturelles est un fait incompressible et irréductible¹³. C'est pour cela que pour cet auteur, la démocratie pluraliste africaine doit s'inscrire à l'intérieur des frontières des communautés en tant que communautés politiques, penser les individus

⁹ HIAMBA OVUNGU, J., Structure et sens cosmopolitique du pouvoir dans la culture des Ankutshu-Membele, Contribution au processus d'intégration et de démocratisation en Afrique, Inédit, ULB, 2011-2012, p. 224.

¹⁰ Ce type de pouvoir est un mélange des forces occultes : sorcellerie, magie, fétichisme. Le chef est considéré comme dépositaire de toutes ces forces. C'est pour cela qu'il s'entoure généralement d'ingrédients et des signes extérieurs qui inspirent la peur et qui lui donnent l'impression d'être incontestable. Ces sujets craignent sans cesse que la colère du chef ne leur attire un mauvais sort.

¹¹ Cf. ABOU BAMBA DOUKARE, « De l'ethno-démocratie au Burkina Faso et en Afrique », Le Faso.net, actualité du Burkina Faso sur internet, publié le 30 juin 2016, consulté le 31 octobre 2016.

¹² Lorsqu'il fustige l'ethno-démocratie au Burkina Faso, Abou Bamba Doukare la considère comme une épine dorsale dans la démocratie de son pays. Il invite à s'interroger si, sur le continent africain, « les velléités sécessionnistes ont abouti au Soudan (Soudan du Sud) et en Ethiopie (Erythrée) et les conflits qui sont à nos portes comme la crise casamançaise au Sénégal et la rébellion au Nord Mali ne sont-elles pas des manifestations ethniques dans un contexte démocratique ? » et ils estiment que « Ceux qui se croient fort aujourd'hui par leur ethnie ou leur région doivent se dire que la frustration a des limites... ». Cf. ABOU BAMBA DOUKARE, « De l'ethno-démocratie au Burkina Faso et en Afrique », Le Faso.net, actualité du Burkina Faso sur internet, publié le 30 juin 2016, consulté le 31 octobre 2016.

¹³ En République Démocratique du Congo par exemple, on dénombre l'existence de plus de 200 communautés culturelles traditionnelles. Cf. HIAMBA, O.J., *Op. cit.*

à l'intérieur de leurs contextes d'appartenance et envisager une communauté morale comme un ensemble d'individus se référant à une conception semblable du bien¹⁴.

En effet, pour les partisans d'une démocratie libérale communautariste en Afrique, une communauté politique ne peut s'envisager que comme une concordance dans une communauté morale d'un ensemble d'individus ayant un référentiel statique commun auquel ils sont soumis et qu'ils ne peuvent aucunement remettre en cause. C'est pour cela que dans la perspective communautariste, on ne peut penser l'individu que dans les limites du contexte social dans lequel il est inséré et même noyé¹⁵. C'est à cet effet que Ngoma Binda suggère que tout en restant libérale, la démocratie pluraliste africaine puisse revêtir la forme communautariste. Ainsi donc, l'organisation de l'Etat devra, d'une part, tenir compte de l'existence des ethnies et fédérer¹⁶ les organes du pouvoir conformément au nombre d'ethnies et, d'autre part, faire en sorte que les ethnies jouent le rôle de contrepouvoir ou de limitation par le bas de toute velléité de centralisation du pouvoir. Cela entraînerait que dans ce système politique, ce seraient les ethnies qui seraient des sujets de droits et non les citoyens en tant qu'individus. C'est pour cela qu'à l'instar des individus qui sont des sujets de droit dans les sociétés démocratiques occidentales, ce sont les communautés ethniques africaines qui sont proposées non seulement comme des sujets des droits mais aussi comme des titulaires des devoirs notamment, des droits et des devoirs de la participation politique en Afrique. Car, pour Ngoma Binda, « les droits des individus sont aussi les droits des ethnies¹⁷ ». Et inversement, si l'on ose dire, les droits des ethnies sont des droits des individus. De la sorte, en face d'un conflit d'intérêts entraînant une injustice dans la structure de base de l'Etat, c'est la communauté qui se sentira lésée. Cette dernière se présentera donc comme la seule source autonome de revendication et non chacun des individus la composant dans sa particularité et sa singularité. Ngoma Binda écrit à ce sujet que « toute communauté ethnique, qui a le droit à la vie et à la participation politique proportionnelle, peut être tout à fait fondée à brandir l'argument de la désobéissance civile¹⁸ et même de la sécession lorsque, poursuivant raisonnablement ces fins légitimes et ayant

¹⁴ On peut lire à ce sujet une littérature percutante et abondante de Phambu Ngoma Binda dont, notamment : « Pensée et pouvoir de la philosophie africaine contemporaine », in *Zaire-Afrique*, n° 197, Septembre 1985 ; « L'éthique fédéraliste », in *Zaire-Afrique*, n° 286, juin-juillet-août 1994 ; « multi-ethnicité et gestion du pouvoir politique », in *Paix et résolution pacifique des conflits durant la transition démocratique au Zaïre*, actes du colloque national tenu à Kinshasa du 22 au 26 août 1994, éd. du CNONGD, Kinshasa, 1996 ; *Une démocratie libérale communautaire pour la République Démocratique du Congo et l'Afrique*, Paris, l'Harmattan, 2002 ; *Démocratie, femme et société civile en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2012 ; *Théorie et pratique philosophique*, Paris, L'Harmattan, 2011 ; *Justice transitionnelle en R.D. Congo*, Paris, L'Harmattan, 2008 ; *Philosophie et pouvoir politique en Afrique. La théorie inflexionnelle*, Paris, L'Harmattan, 2004 ; *Principes de gouvernance politique éthique. Et le Congo sera sauvé*, Paris, Académia, 2009.

¹⁵ Cf. SANDEL, M., *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Seuil, 1999.

¹⁶ C'est pour cela que la meilleure forme de l'Etat, pour Phambu Ngoma Binda, est fédérale.

¹⁷ NGOMA BINDA, « Multi-ethnicité et gestion du pouvoir politique », in *Paix et résolution pacifique des conflits durant la transition démocratique au Zaïre*, Actes du colloque national tenu à Kinshasa du 23 au 26 août 1994, P.19.

¹⁸ Dans la perspective de John Rawls, la désobéissance civile est « un acte public, non violent, décidé en conscience, mais politique, contraire à la loi et accompli le plus souvent pour amener à un changement dans la loi ou bien dans la politique du gouvernement ». Cf. RAWLS, J., *Théorie de la justice*, p. 405. Il s'agit ici de la désobéissance civile dans une société libérale solidariste où les lois seraient confrontées à la conscience des citoyens qui pourraient les considérer comme justes ou injustes à s'engager dans des actions de désobéissance civile pour obtenir des changements.

complètement épuisé toutes les voies rationnelles de réclamation de ses droits de base, elle demeure néanmoins lésée, marginalisée, ignorée, opprimée¹⁹ ».

On pourrait aisément se rendre compte que pour asseoir l'ethnodémocratie en Afrique, Phambu Ngoma Binda se réfère à l'une des thèses les plus marquantes du communautarisme suivant laquelle l'individu ne peut pas être pensée en dehors de la communauté dans laquelle il se trouve imbriqué. Mais si l'Afrique noire se présente aujourd'hui comme un espace public chaotique, c'est surtout à cause des tendances communautaristes qui y apparaissent et qui, depuis les indépendances, n'ont fait qu'endeuiller son espace public par des génocides, des guerres tribales, des injustices, des crises politiques et des affrontements entre les populations et les dirigeants. Cette situation de désaccord permanent entre les dirigeants et les peuples en Afrique noire pourrait s'expliquer notamment par le fait qu'à la faveur des interactions et des interpénétrations entre les populations du monde devenu un village planétaire, les populations africaines aspirent aujourd'hui à plus de liberté, plus d'égalité et plus de justice distributive. Pour ce faire, il est impérieux aujourd'hui de briser en Afrique (et surtout en Afrique noire) les chaînes de l'invisible et du communautarisme pour poser les jalons d'une véritable social-démocratie fondée sur la liberté, l'égalité des chances et sur une attention soutenue en faveur de ceux des citoyens qui n'ont pas assez accès au bien-être.

A cet effet, la tâche de l'intellectuel, du philosophe et du penseur noir africain est de proposer des modèles sous forme de repère de conduite politique en faveur d'une gestion de l'espace public africain détaché effectivement des forces invisibles et ouvertes à l'échange, à la communication et au consensus entre les personnes morales visibles, considérées comme libres et égales, placées symétriquement les unes par rapport aux autres et débarrassées des régimes de privilèges.

2. Jalons d'une social-démocratie contemporaine

A ce sujet, dans son ouvrage intitulé *A theory of justice*, John Rawls a proposé des principes de justice politique qui, s'ils sont appliqués en Afrique, pourraient contribuer à venir à bout des crises politiques et promouvoir le bien-être de tous sans aucune discrimination. Ces principes sont énoncés dans *A theory of justice* de la manière suivante :

First principle

Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all.

Second principle

Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both:

(a) To the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and

¹⁹NGOMA BINDA, P., *Op. cit.*, p.20. Face au communautarisme, on peut retenir cette crainte de Laurent de Briey qui estime que lorsqu'elle est radicalisée, la logique communautarienne conduit, par conséquent, à un processus de purification afin de retrouver l'unité perdue de la communauté. Il importe de chasser, d'une manière ou d'une autre, l'« étranger », c'est-à-dire celui qui ne partage pas les valeurs de la communauté parce qu'il est d'une autre race, qu'il ne croit pas dans le même Dieu, voire qu'il ne parle pas la même langue. Le communautarisme peut alors prendre la forme de l'intégrisme religieux ou du nationalisme xénophobe et représenter la négation la plus évidente de l'idéal humaniste de la modernité ». Cf. BRIEY, L. (de), *Op. cit.*, p. 80.

(b) Attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity²⁰ ».

Ces principes ont un caractère à la fois déontologique et universaliste. Ce qu'on peut constater dans le premier et le deuxième principe, c'est l'usage des expressions telles que « is to have » (doit avoir) et « are to be » (doivent être). Ces expressions renvoient à des impératifs catégoriques ou mieux, à des obligations. Ils rendent compte des devoirs auxquels on ne peut pas déroger dans « une société bien ordonnée »²¹. En effet, « Is to have » exprime le devoir d'avoir (le devoir de disposer de) de telle sorte qu'il élève l'exercice des libertés de base (basic liberties) au rang des obligations²². De la même manière, le deuxième principe rend obligatoire (are to be) la juste répartition des revenus de telle sorte qu'elle puisse contribuer à réduire les inégalités économiques et sociales entre les citoyens et promouvoir l'égalité des chances. Au caractère obligatoire s'ajoute le caractère universaliste des principes.

En effet, les expressions telles que « each person » (chaque personne), « total system » (système total), « for all » (pour tous) expriment l'idée que les personnes concernées par la redistribution des ressources doivent en bénéficier avec des chances égales. Mais en même temps, la redistribution est appelée à améliorer les conditions d'existence des personnes qui sont démunies ou qui sont tombées dans des situations de carence du fait des contingences sociales et/ou historiques. C'est cela qui est rendu par la formule « the greatest benefit of the least advantaged ». C'est aussi pour cela qu'aucune liberté ne peut être privée à aucune personne et que toute restriction à l'exercice d'une liberté ne pourrait être envisagée que dans la mesure où cette restriction pourrait contribuer à rendre possible une plus grande jouissance des libertés pour tous.

En outre, les expressions « each person », « total system » et « for all » marquent une nette démarcation entre la conception politique de la justice²³ de la *Théorie de la justice* et la conception ethnodémocratique africaine du fait qu'aucune place n'y est réservée à aucune considérations communautariste qu'elles soient ethniques, tribales, claniques, religieuses, sexuelles ou raciales. Ces principes n'admettent pas non plus des régimes de privilèges. Ils sont adoptés par consensus suivant une éthique procédurale faites de communication et des discussions sous voile d'ignorance. Et cette procédure n'exclut aucun membre de la société. C'est cela le sens profond de l'usage de l'expression « each person » au lieu où, dans la perspective communautariste, on pourrait évoquer plutôt la référence à « each community » et considérer qu'il existe des leaders communautaires incontestables.

Le premier principe est connu en termes de principe d'égalité. Il établit que tous les citoyens doivent posséder les mêmes libertés et les mêmes droits de base adaptés au contexte du pluralisme

²⁰ RAWLS, J., *A theory of justice*, The Belknap press of Harvard university press Cambridge, Massachusetts ; 1971, p. 302.

²¹ Pour John Rawls, une société bien ordonnée est une société démocratique gouvernée par des principes de justice tels qu'ils sont libellés ci-dessus.

²² Et Rawls dresse une liste de ces libertés de base. Cf. *Théorie de la justice*, p. 92.

²³ A ce sujet, on ne pourrait traiter la conception de la justice de John Rawls comme une doctrine englobante, métaphysique, compréhensive (philosophique, morale, religieuse) que par une volonté délibérée de dévaluation. Car l'objet premier de la *Théorie de la justice*, c'est la structure de base de la société.

et qui s'harmonisent dans un ensemble unifié. Damien Kudada Banza estime à cet effet que du point de vue de la *Justice comme équité*, dans l'entendement de Rawls, l'idée d'une société comprise comme un système équitable de coopération sociale, implique les idées d'égalité, c'est-à-dire l'égalité des droits et des libertés de base, les possibilités équitables, et également la réciprocité telle qu'elles sont exprimées par le principe de différence²⁴.

C'est pourquoi, on ne doit pas mettre une démarcation entre la liberté des anciens et la liberté des modernes comme chez Benjamin Constant²⁵. On ne doit pas non plus faire une différence entre ceux qui méritent telle liberté et tel droit en présence de ceux qui ne méritent rien. Il n'y a pas non plus des droits et des libertés liés à la naissance ou au rang. La société n'est pas divisée entre les esclaves et les hommes libres comme chez les grecs des temps anciens. De ce fait, toutes les libertés et tous les droits sont dispersés parmi tous les citoyens : droit d'occuper un emploi public, droit de vote, liberté d'expression, liberté de penser, droit de propriété personnelle, droit d'être protégé contre l'oppression psychologique, droit d'être protégé contre l'agression physique, contre l'arrestation et l'emprisonnement arbitraires, etc. Ce principe de justice radicalise aussi la nécessité de garantir la juste valeur des libertés pour tous. Cela implique que les partenaires disposent non seulement des libertés et des droits mais aussi des moyens de leur exercice²⁶.

Le deuxième principe est un principe de différence. Il reconnaît l'existence des inégalités. Mais il stipule que ces inégalités ne sont légitimes que si elles sont liées à une accession aux fonctions et aux rôles de la coopération sociale ouverts à tous les partenaires dans une équitable égalité des chances d'une part. D'autre part, ces inégalités ne peuvent être acceptables que si elles produisent, chaque fois qu'il y a répartition des revenus et des ressources, un plus grand avantage en faveur des partenaires dont la situation économique, politique, sociale ou naturelle est la plus défavorisée. En effet, les libertés et les droits de base étant adéquatement répartis, le deuxième principe montre comment assurer leur juste valeur. Il concerne la distribution des revenus, des richesses, des postes et notamment des postes les plus élevés et les fonctions qui constituent les avantages rationnels du système équitable de coopération.

La première recommandation de ce principe de justice, c'est que tous les citoyens soient placés dans une position d'égalité des chances face à l'accès aux revenus, aux richesses, aux postes et aux fonctions que le système génère. Les emplois, les postes et les fonctions de responsabilité dans ce système doivent être ouverts à tous de telle sorte que celui qui chercherait du travail le trouve ; que celui qui a une ambition la réalise et qu'il n'y ait pas des fonctions publiques réservées à une famille ou à un sexe. De la même manière, les revenus et les richesses doivent être distribués de manière équitable. Il n'y a pas de castes ni de groupes de ceux auxquels la chance et/ou le destin ont

²⁴ Cf. KUDADA BANZA, D., *Problématique de l'intégration politique en Afrique centrale. La théorie de la justice de John Rawls à l'épreuve de la réalité africaine*, Paris, l'Harmattan, 2015.

²⁵ En effet, Benjamin Constant établit un contraste entre la liberté des anciens et la liberté des modernes : l'une étant positive et l'autre négative en l'occurrence les libertés politiques et le droit de propriété. Pour Rawls, toutes ses « libertés sont subsumées par le principe de la participation ». RAWLS, J., *Théorie de la justice*, p.258.

²⁶ Car autre chose, c'est d'avoir un droit, autre chose, de disposer des moyens pour l'exercer. On peut bien avoir le droit d'aller à l'école pour renforcer ses capacités de participation au système équitable de coopération, mais si on n'en a pas les moyens on ne pourra pas y aller. On ne pourra pas non plus être en mesure d'occuper un emploi décent même si on en a le droit.

réservé les revenus ou les richesses du système équitable de coopération tandis que les autres en sont exclus.

En outre, tous les partenaires ont un droit égal d'occuper des emplois, de remplir des tâches, de produire et de jouer des rôles dans l'administration ou la gestion du système. Aucune distinction ne peut être faite sur la base ni du sexe, ni des contingences naturelles ou sociales comme la religion, les appartenances culturelles, ethniques ou raciales. En fin, le système devra, à tout moment, être attentif à l'amélioration de la situation des partenaires les moins avantagés, c'est-à-dire ceux que les calamités sociales ou naturelles ont placé dans un état d'insuffisance ou de manque²⁷.

Les principes de justice ci-dessus semblent néanmoins plus adaptés aux sociétés occidentales où les démocraties semblent avoir déjà atteint un niveau technologique et économique adéquat. Mais par leur caractère solidariste, ils peuvent s'appliquer, mutatis mutandis, dans les pays africains en général et en République Démocratique du Congo en particulier. Mais pour cela, la social-démocratie africaine devra revêtir une forme particulière.

3. Une démocratie-libérale-solidariste-diffuse pour la RD Congo et l'Afrique

Pour promouvoir une démocratie favorable au bien-être des populations africaines, la démocratisation de l'Afrique est appelée à quitter la sphère du communautarisme pour prendre la forme spécifique d'une démocratie africaine -libérale -solidariste -diffuse et de manière générale, gouvernée par des principes de justice ci-haut cités. Dans quel sens la démocratie en Afrique sera-t-elle alors diffuse, solidariste et libérale ?

La démocratie pluraliste africaine sera diffuse dans la mesure où elle prendra comme socle d'émergence le village. Du point de vue de la Constitution de la RD Congo par exemple, le village est connu sous la dénomination politique de chefferie. Mais la chefferie est encore gérée sur le modèle d'une entité politique soumise à la coutume et où le lien social est naturel. C'est pour cela que pour y appliquer les principes de justice ad hoc, il est nécessaire de déconstruire la chefferie et de la reconstruire politiquement comme une unité géopolitique dotée des organes exécutifs et législatifs soumis aux mandats électifs et assurant une alternance politique en faveur de tous ces habitants à l'instar des mandats électifs au sommet de l'Etat. De la sorte, le langage de la démocratie pourra être harmonisé du sommet de l'Etat au village considéré comme socle d'émergence.

Par ailleurs, la démocratie africaine est appelée à devenir solidariste car la solidarité est considérée comme un élément pertinent de la culture publique en Afrique. A cet effet, la démocratie africaine ne peut se passer de s'en accommoder. Elle s'assurera pour ce faire d'une redistribution

²⁷ Ces principes ont été reformulés par Rawls de manière fort subtile en essayant de les rendre à la fois qualitative et quantitative. C'est pour cela qu'on pourrait retrouver certaines reformulations dans *Libéralisme politique* ou dans *Justice et démocratie*. Une traduction française d'une reformulation des principes dans *Libéralisme politique* se présente de la manière suivante : « 1. Chaque personne a un droit égal à un schème pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec un même schème de libertés pour tous ; et dans ce schème, la juste valeur des libertés politiques égales, et de celles-ci seulement, doit être garantie. » « 2. Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux conditions : - elles doivent être liées à des fonctions et des positions ouvertes à tous, dans des conditions d'égalité équitable des chances, et -en second lieu, elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société ». Cf. RAWLS, J., *Libéralisme politique*, pp. 29-30. Une remarque fondamentale cependant, c'est que, que ce soit dans *Théorie de la justice*, *Justice et démocratie* ou *Libéralisme politique*, Rawls ne déroge pas sur le caractère universaliste et déontologique des principes de justice.

des revenus et des richesses favorable à l'amélioration de la qualité de la vie des plus défavorisés. Il pourrait s'agir plus précisément de garantir à chacun un revenu minimum pour ne pas tomber en-dessous du seuil de la pauvreté. Et dans l'état actuel des choses, ce revenu minimum pourrait prendre la forme d'une allocation en vue d'assurer à chaque citoyen une éducation scolaire adéquate, combattre l'analphabétisme de ceux que le décrochage scolaire a éloigné de l'instruction, éradiquer l'illettrisme de ceux qui ont quitté le banc de l'école même après avoir fait de grandes études et permettre le renforcement continu des capacités de chacun en vue d'une amélioration constante de la participation²⁸ de tous au système collectif de production. Car l'analphabétisme et l'illettrisme peuvent être considérés aujourd'hui comme deux grands fléaux qui déstabilisent les démocraties en Afrique et qui doivent être éradiqués.

Mais la démocratie africaine ne peut en aucun cas, aujourd'hui, se passer du libéralisme. C'est pour cela qu'elle sera libérale par son attachement à la protection de la jouissance des libertés pour tous. Il s'agit de favoriser l'exercice des libertés politiques et des libertés civiles de manière équitable et d'assurer la juste valeur de ces libertés pour tous. Une attention particulière sera accordée en faveur de la jouissance des libertés telles que la liberté d'association, la liberté de conscience, la liberté d'expression, la liberté d'élire et d'être élu, la liberté d'accès aux fonctions les plus avantageuses de la société en toute égalité des chances. Car dans la plupart des cas, ces libertés sont confisquées ou, de l'une ou de l'autre manière, dévaluées.

C'est pour cela que l'éthique dans la démocratie-libérale-solidariste sera dialogique, c'est-à-dire dialogale, faite des mouvements incessants de concertations et de concessions où chacun pourrait exercer sans limite son droit de participation avec, pour utiliser une expression de R. A. Dahl, une « redevabilité constante du gouvernement envers les préférences des citoyens, considérés comme des égaux politiques²⁹ ».

Conclusion

La montée des ethnodémocrates patrimonialistes comme chefs d'Etats ou comme concepteurs politiques en Afrique peut-être une preuve qu'une démocratie pluraliste pourrait encore peiner longtemps à s'installer comme une rationalité politique positive. Cela pourrait encore présager que les dirigeants africains continueront encore longtemps à ne pas faire confiance en leurs peuples pour les traiter comme des égaux et qu'ils se croiront encore comme étant les seuls qui sont investis des qualités spéciales pour détenir des pouvoirs à vie. Seule une rationalité politique démocratique dégagée de ce genre de préjugés et appliquant des principes de justice adoptés de commun accord par des personnes qui se considèrent mutuellement comme libres et égales pourrait venir à bout des crises politiques, des querelles et des affrontements récurrents. A cet égard, une démocratie-libérale-solidariste-diffuse appliquée sous forme d'un projet de société, pourrait combler cet écueil.

C'est pour cela qu'à présent, il serait difficile de conclure sur un sujet aussi ouvert pour lequel d'autres formes de propositions alternatives peuvent encore être attendues. Ce que nous pouvons estimer à ce stade, c'est qu'il est temps que l'Afrique de manière générale et la RD Congo en

²⁸ Par participation, il faut entendre ici, à la suite de Briey, la possibilité pour chacun de « s'intégrer dans une action collective ». Cf. BRIEY, L. (de), *Op. cit.*, p.115.

²⁹ DAHL, A. R., *Op. cit.*, p.15.

particulier puissent faire sauter les verrous de l'invisible, mettre toutes les formes d'accès aux charges politiques sur la place publique et sortir de l'ornière d'une rationalité politique communautariste agonale pour s'ouvrir à la force agissante d'une démocratie pluraliste faite de liberté, d'égalité de chances et de solidarité. C'est de cela que pourrait dépendre non seulement le bien-être des populations à l'interne mais aussi l'ouverture de cette Afrique au monde, sa compétitivité et son intégration dans le concert des continents, des régions ou des nations libres.

Bibliographie

- 1. ABOU BAMBA DOUKARE, « De l'ethno-démocratie au Burkina Faso et en Afrique », Le Faso.net, actualité du Burkina Faso sur internet, publié le 30 juin 2016, consulté le 31 octobre 2016.
- 2. AMINATA DIAW, « Individualisme moral, libéralisme et state nation building : Les silences de la pensée politique africaine », Département de philosophie Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal), Wikipedia.
- 3. BASQUIAT, M. (de) et al., *Liber, un revenu de liberté pour tous*, éditions de l'Onde/Génération Libre, 2014.
- 4. BOUDON, R., *Renouveler la démocratie. Eloge du sens commun*, Paris, Odile Jacob, 2006.
- 5. BRIEY, L. (de), *Le sens du politique. Essai sur l'humanisme démocratique*, Wavre, éditions Mardaga, 2009.
- 6. DAHL, A. R., *Polyarchie : participation et opposition*, trad. Pascal Delwit et Michèle Mat, Bruxelles, éd. de l'Université Libre de Bruxelles, 2016.
- 7. FARRUGIA, F., *La construction de l'homme social. Essai sur la démocratie disciplinaire*, Paris, Syllepse, 2005.
- 8. FERRY, J.M., *La pensée politique contemporaine*, Bruxelles, Bruylant, 2013.
- 9. GAMEL, C, « Hayek et Rawls sur la justice sociale : les différences sont-elles "plus verbales que substantielles" ? », In *Cahiers d'économie Politique*, n° 54, 2008.
- 10. GNASSOUNOU, B., « A partir de John Rawls, la querelle de l'utilitarisme et de l'anti-utilitarisme », in CAILLE, A. et al. (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Tome II. *Des lumières à nos jours*, Paris, Poche, 2007.
- 11. HIAMBA, O.J., *Structure et sens cosmopolitique du pouvoir dans la culture des Ankutshu-Membele. Contribution au processus d'intégration et de démocratisation en Afrique*, Inédit, ULB, 2011-2012.
- 12. *Journal officiel de la République Démocratique du Congo*, Numéro spécial, 52^e année, Kinshasa, 5 février 2011.
- KÄ MANA, *Pour l'économie du bonheur partagé. Construire une société heureuse*, Kinshasa, Cerdaf, 2014.

- 13. KUDADA BANZA, D., Problématique de l'intégration politique en Afrique centrale. La théorie de la justice de John Rawls à l'épreuve de la réalité africaine, Paris, l'Harmattan, 2015.
- 14. KYMLICKA, W., *Les théories de la justice. Une introduction*, Paris, La Découverte, 1999.
- 15. LECLEREQ, C., *Le principe de majorité*, Paris, Armand Colin, 1971.
- MBOLOKALA IMBULI, N., *Pour un bien-vivre-ensemble de l'humanité*, Kinshasa, éd. du Cerdaf, 2010.
- 16. MESCHERIAKOFF, A.-S., *Droit des services publics*, Paris, PUF, 1991.
- 16. NDAYWEL, è. N. I., *Histoire du Congo. Des origines à nos jours*, Kinshasa, Afrique Editions, 2010.
- 17. NGOMA BINDA, P. Philosophie et pouvoir politique en Afrique. La théorie inflexionnelle, Paris, L'Harmattan, 2004.
 - Théorie et pratique philosophique en Afrique, Paris, L'Harmattan, 2011.
 - « Pensée et pouvoir de la philosophie africaine contemporaine », in *Zaire-Afrique*, n° 197, Septembre 1985.
 - « L'éthique fédéraliste », in *Zaire-Afrique*, n° 286, juin-juillet-août 1994.
 - « multi-éthnicité et gestion du pouvoir politique », in *Paix et résolution pacifique des conflits durant la transition démocratique au Zaïre*, actes du colloque national tenu à Kinshasa du 22 au 26 août 1994, éd. du CNONGD, Kinshasa, 1996.
 - Une démocratie libérale communautaire pour la République Démocratique du Congo et l'Afrique, Paris, l'Harmattan, 2002.
 - Démocratie, femme et société civile en Afrique, Paris, L'Harmattan, 2012.
 - Théorie et pratique philosophique, Paris, L'Harmattan, 2011.
 - Justice transitionnelle en R.D. Congo, Paris, L'Harmattan, 2008.
 - Philosophie et pouvoir politique en Afrique. La théorie inflexionnelle, Paris, L'Harmattan, 2004. Principes de gouvernance politique éthique. Et le Congo sera sauvé, Paris, Académia, 2009.
- 18. NJERU NDUNGU, A., « Les limites de la démocratie africaine », URL: <http://www.libreafrique.org/AlexNjeruNdungu-democratie-290114>
- 19. RAWLS, J., *A theory of justice*, The Belknap press of Harvard university press Cambridge, Massachusetts ; 1971, p. 302.
 - *La théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987.
 - *Libéralisme politique*, trad. Catherine Audard, Paris, PUF, 1995
- 20. SANDEL, M., *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Seuil, 1999.

- 21. SEMOU PATHE GUEYE, *Du bon usage de la démocratie en Afrique*, Dakar, Les nouvelles éditions africaines du Sénégal, 2003.
- 22. VANDERBORGHT, Y. et al., *L'allocation universelle*, Paris, La Découverte, 2005.